



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Yonda Yuluçx, Luis Aureliano; Drexler, Josef; Tocancipá-Falla, Jairo
Kwesx kiwes peykanha fxixenxi yuwe: hacia una comprensión intercultural de la lucha
por la Madre Tierra, el territorio y la cosmovisión políticoreligiosa en los nasasa [1]

Tabula Rasa, núm. 27, 2017, Julio-Diciembre
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.459>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39654308021>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

KWESX KIWES PEYKANHA FXIÇENXI YUWE: **HACIA UNA COMPRENSIÓN INTERCULTURAL** **DE LA LUCHA POR LA MADRE TIERRA, EL** **TERRITORIO Y LA COSMOVISIÓN POLÍTICO-** **RELIGIOSA EN LOS NASASA¹**

<https://doi.org/10.25058/20112742.459>

LUIS AURELIANO YONDA YULUÇX²
Resguardo nasasa de Caldon, Cauca, Colombia
yulucx45@gmail.com

JOSEF DREXLER³
Universidad de Munich⁴, Alemania
josef.drexler@gmx.de

JAIRO TOCANCIPÁ-FALLA⁵
Universidad del Cauca⁶, Colombia
jtocancipa@unicauca.edu.co

Falta recibido: 08 de agosto de 2016 Aceptado: 23 de enero de 2017

Resumen:

En años recientes «La Liberación de la Madre Tierra» —expresión acuñada por algunos pueblos indígenas en el departamento del Cauca, suroccidente de Colombia— se ha convertido en un tema de mucha actualidad y discusión. Algunas interpretaciones realizadas por académicos y no académicos, han sido irreflexivas y poco analíticas sobre la genealogía de esta idea. Este artículo busca llenar este vacío, a través de un diálogo intercultural realizado por *Thê'Wala* o *Kiwe thé'* —sabedor ancestral— del pueblo *nasasa* de Caldon (Nororiente del departamento del Cauca, Suroccidente de Colombia), un

¹ Este artículo es producto de una investigación de campo que Josef Drexler realizó con los nasa entre los años 2002 y 2004 financiado por la DFG («Sociedad Alemana de Investigaciones Científicas»), de su colaboración como asesor internacional en el proyecto «Recuperación de tecnologías indígenas en la construcción de casas de la Cultura Páez (Nasa)» (2010-2012) de la Universidad del Cauca, y muchos diálogos posteriores especialmente con Inocencio Ramos, Luis Yonda y Jairo Tocancipá-Falla.

² *Kiwe thé' Yuu Lluuçx* (hijo del agua) del resguardo nasasa de Caldon, Cauca.

³ Ph.D. Universidad de Munich, antropólogo, becario Prometeo Secretaría Nacional para la Educación Superior, la Ciencia, la Tecnología y la Innovación (Senescyt), Universidad de Cuenca, Ecuador, Miembro del Grupo de Estudios Sociales Comparativos (GESOC), Universidad del Cauca, Popayán.

⁴ Profesor Asociado del Instituto de Antropología Social y Cultural.

⁵ Ph.D. en Antropología, Universidad de Cambridge.

⁶ Profesor del Departamento de Antropología y Coordinador del Grupo de Estudios Sociales Comparativos (GESOC).



Paris - 2017
Johanna Orduz

antropólogo alemán, y un antropólogo colombiano. La reflexión colectiva desde este punto de vista prueba ser una herramienta metodológica de gran utilidad para desentrañar los valores de significado de expresiones que muchas veces no examinamos en su formulación y desarrollo. Plantearse este diálogo, y a partir de las experiencias e interacciones de los autores, es aproximarnos al dominio/espacio de lo local y global.

Palabras clave: madre tierra, diálogo intercultural, *nasa*, pueblos indígenas, Suramérica, suroccidente colombiano.

Kwesx kiwes peykanha fxiçenxi yuwe: towards an intercultural understanding of Nasasa's struggle for Mother Earth, territory and their political-religious cosmovision

Abstract:

In the last few years “La Liberación de la Madre Tierra” – “Freedom for Mother Earth” —a popular expression, coined by several indigenous communities in the department of Cauca, southwestern Colombia— has become a hot topic of debate. Some renderings done by scholars and non-scholars have lacked reflection and depth of analysis on the genealogy of this idea. This paper intends to fill this gap, by entering into an intercultural dialogue between Thê’ Wala o Kiwe thê’ —an ancestral wise man— from Nasa people in Caldono (Northeastern village in the department of Cauca, southwestern Colombia), a German anthropologist, and a Colombian anthropologist. This joint reflection proves to be a highly useful methodological tool to unravel the meaning of expressions we often fail to ponder upon in their formulation and development. To propose this dialogue, relying upon those authors’ experience and interactions, allows us to approach the domain/space of the local and the global.

Keywords: freedom for mother earth, intercultural dialogue, Nasa, indigenous people, South America, southwestern Colombia.

Kwesx kiwes peykanha fxiçenxi yuwe: por uma compreensão intercultural da luta pela Mãe Terra, pelo território e pela cosmovisão político-religiosa entre os nasasa

Resumo:

Nos últimos anos, «A Libertação da Mãe Terra» —uma expressão comum cunhada por alguns povos indígenas no território de Cauca, sudoeste da Colômbia— tornou-se uma questão atual e de fortes debates. Algumas interpretações feitas por acadêmicos e não acadêmicos tem sido irreflexivas e pouco analíticas sobre a genealogia dessa idéia. Este artigo pretende preencher esta lacuna mediante um diálogo intercultural realizado pelo Thê’ Wala o Kiwe thê’ —conhecida ancestralidade— do povo *nasasa* de Caldono (nordeste do território de Cauca, no sudoeste da Colômbia), por um antropólogo alemão e por um antropólogo colombiano. A análise coletiva desse ponto de vista prova ser uma ferramenta metodológica útil para desvendar os significados de expressões que muitas vezes não examinamos cuidadosamente no que tange às suas origens e desenvolvimento. Propor este diálogo, a partir das experiências e interações dos autores, é promover uma aproximação ao domínio/espço do local e global.

Palavras-chave: Mãe Terra, diálogo intercultural, *nasa*, povos indígenas, América do Sul, sudoeste colombiano.

„Unser Kopf ist rund, damit das Denken seine Richtung ändern kann!“

Francis Picabia (1984:21)

«Nuestra cabeza es redonda lo que permite que el pensamiento fluya en múltiples direcciones»// Traducción Josef Drexler.

«El pensamiento sistémico es lo que más se parece al pensamiento *nasasa*»

Luis Yuluçx, en conversación con Josef Drexler y Jairo Tocancipá-Falla

A manera de introducción: superando la idea romántica de la Liberación de la Madre Tierra

Este artículo es el resultado de un diálogo intercultural sostenido entre un *Thé' Wala* o *Kiwe thé'*—sabor ancestral— del pueblo *nasnasa*⁷ de Caldon (Nororiente del departamento del Cauca, Suroccidente de Colombia), un antropólogo formado en la tradición académica alemana y un antropólogo en la tradición colombiana⁸. El tema central de este diálogo se relaciona con la experiencia que cada uno de los autores ha tenido sobre la lucha indígena *nasasa*, la Madre Tierra, y su definición y concepción proyectada a partir de las condiciones sociales, políticas y económicas que derivan del crecimiento poblacional y de la necesidad de renovar las prácticas asociadas con una forma de espiritualidad, entendida como una forma de comunicación consciente sobre el ser mismo, su vínculo con otros seres y con la misma naturaleza.⁹ El aporte que pretende este texto colaborativo es de doble finalidad: por un lado plantea una discusión teórica-práctica sobre la Liberación de la Madre Tierra, y su asociación con la cosmovisión político-religiosa y el la idea del territorio en los *nasasa*, en particular, en períodos de crisis humanas y de la naturaleza. En este aporte conceptual no existe pretensión alguna de plantear

⁷ En la literatura sobre los nasa se utiliza este término para referir a todo ser viviente físico o espiritual en el universo. En nuestro caso se emplea la expresión *nasnasa* que permite una reafirmación del origen particularmente del pueblo *nasasa*; en particular, aquellos que hablan el nasa *yuwe* lengua materna, que practican ciertos rituales, que conocen y trabajan con las plantas medicinales, y que tienen una espiritualidad con respecto al ordenamiento territorial.

⁸ Es claro que el diálogo es diferencial. Mientras Luis Yonda Yuluçx es parte de la sociedad y cultura *nasnasa* y conoce su mundo como *Thé' Wala*, el caso de Josef y Jairo, es más periférico, aunque no desprovisto de cierta familiaridad, propia de algunas experiencias en campo y de revisión de la literatura especializada. Con respecto a Josef, la experiencia de Jairo con los *nasasa* es más limitada. Josef viene realizando investigación etnográfica en el territorio *nasasa* desde el año 2002. Esta condición de los dos últimos autores, sin embargo, no limita el trabajo dialógico y crítico propio del proceso de elaboración del texto, y más que un cierre que se define por la extensión del argumento, es un campo abierto a la continuidad de ese diálogo.

⁹ Los *nasasa* tienen una amplia distribución territorial en el suroccidente y otros departamentos del país, y cuyo número se estima en unos 200 mil indígenas. En algunas áreas todavía se practica el *kwe'sx yuwe nasayuwe*—en *nasasa*, «ser humano», «gente», «vida»; *yuwe*, «boca», «lengua», que consta de fonemas nasales como â; ê; î; û y consonantes como ç: ts; çx: tsch, que se pronuncian parecido al inglés en palabras como “Charlie”; dx: dsch, parecido al inglés en palabras como “gender”; fx: consonante aspirada; j: h, parecido al inglés en palabras como, “hammer”; jx: j, como la palabra «jarra» del castellano; kh: k aspirada; sx: sh, parecido al inglés, como “shoe”. Los *nasasa* constituye una de los 106 pueblos presentes en la Colombia indígena de hoy, con variaciones regionales y locales sobre el vasto territorio que los alberga. Con todo, los *nasasa* todavía preservan su memoria de la lucha que han librado por la defensa por su territorio sus ancestros.

generalidades para la nación *nasasa* como tal, y más bien de lo que se trata es nutrir la discusión y abrir nociones estrechas sobre el territorio, lucha de la madre tierra, y extender su noción con formas de relacionamiento con el entorno. De otro lado, el artículo busca realizar un aporte metodológico en el sentido también de ampliar el compás de interpretaciones referidas a la Investigación Acción Participante (IAP), la Investigación Colaborativa (IC) y el tan mencionado «Diálogo de Saberes»¹⁰. Más allá de la tesis del filósofo alemán Friedrich Nietzsche de que «no hay hechos, sino interpretaciones», para indicar el poder de ciertas verdades dominantes sobre la realidad social, los planteamientos resultantes de este diálogo intercultural que

¹⁰ Experiencias metodológicas similares pueden ser vistas en Rappaport (2004, 2005).

proponemos es que los hechos que disponemos nos permiten asegurar que hay interpretaciones compartidas y que

hay múltiples maneras de conectar con ellos. En otras palabras, diversos hechos vividos por los autores y también por muchos *nasasa*, reiteran interpretaciones que gravitan alrededor de nuestro conjunto de conceptos en interacción. La convergencia entre el mundo social de los *nasasa*, a través de Luis Yuluçx («hijo del agua») -, y la academia, a través de Josef y Jairo, es lo que enmarca el desarrollo interpretativo de los hechos que soportan el trabajo. Algunos conceptos, y que son tratados por la academia, y que conectan con el eje central de este trabajo son tratados en pies de página para hacer más fluida la argumentación.

El desarrollo de nuestro argumento se divide en tres grandes secciones: primero iniciamos con las claridades conceptuales sobre ideas tales como «Liberación de la Madre Tierra» (una relectura). En segundo lugar, se presenta una discusión sobre las cosmovisiones y sus interacciones que vinculan el concepto del territorio. En tercer lugar, se presentan situaciones conflictivas en los *nasasa* que permiten desenvolver y activar rituales y prácticas de sanación del territorio y configuración del concepto de Liberación de la Madre Tierra. Finalmente, proponemos, a manera de síntesis, una recapitulación de esta interrelación interpretativa con los hechos presentados, y su vínculo comprensivo con una forma más abarcadora como la noción del «Buen Vivir» y la cautela que se debe tener con este concepto en el contexto político.

Hacia una relectura de la «Liberación de la Madre Tierra» – *kiwe umas peygabna fi'çeka*

En 1992, en el Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, realizado en Río de Janeiro del 3 a 14 de junio de ese año, se planteó la importancia de desarrollar acciones que implicaran una salvaguarda de los recursos de la naturaleza y su protección. Las consideraciones que se plantearon en este informe bajo el título de Programa 21 fueron posteriormente reafirmadas en el Programa 210F 1, el Plan de Aplicación de las Decisiones de la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible, en Johannesburgo en el 2002 y en el Documento Final de la Cumbre Mundial 2005 cuando se

proclama el 2008 como Año Internacional del Planeta Tierra (Naciones Unidas, 2009). Estos antecedentes de consciencia ecológica en organismos multilaterales como Naciones Unidas, han continuado hasta la fecha con renovadas fuerzas y llamados internacionales a países miembros por establecer relaciones en armonía con la naturaleza. Uno de los llamados más destacados ocurrió en el año 2009, cuando bajo el liderazgo del Estado Plurinacional de Bolivia, y mediante Resolución aprobada por la Asamblea General, el 22 de abril de 2009, se declaró esta fecha como «El Día Internacional de la Madre Tierra». Al respecto, en los considerandos se estableció que:

Reconociendo que la Tierra y sus ecosistemas son nuestro hogar, y convencida de que, para alcanzar un justo equilibrio entre las necesidades económicas, sociales y ambientales de las generaciones presentes y futuras, es necesario promover la armonía con la naturaleza y la Tierra. Reconociendo también que Madre Tierra es una expresión común utilizada para referirse al planeta Tierra en diversos países y regiones, lo que demuestra la interdependencia existente entre los seres humanos, las demás especies vivas y el planeta que todos habitamos. (Naciones Unidas, 2009, p.1)

Más allá de las denominaciones comunes que pueda tener, esta valoración global, que también tiene antecedentes desde 1972 con la primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano en Estocolmo, plantea interrogantes sobre las concepciones y prácticas que pueblos indígenas vienen librando en América Latina, en particular los *mapuche* de Chile y los *aymara* de Bolivia, entre otros. Así, la expresión Liberación de la Madre Tierra, refleja varios conceptos y prácticas que todavía varios pueblos siguen en su lucha; pero igual, mantienen un denominador común en «la parte espiritual»¹¹.

¹¹ Como en muchos pueblos y nacionalidades indígenas, los *nasasa* practican múltiples rituales, algunos de ellos «reinventados» y «recreados», de acuerdo con el criterio del *Thé' Wala*. Desde el año 2000, por ejemplo, celebran el ritual del *saakhelu* (Cfr Drexler 2004) con el cual buscan «limpiar», de «refrescar» y de «curar» su territorio. La «sanación territorial», o «higiene territorial» (Drexler, 2007a, b, 2009), también se compagina con la «siembra de agua» que se «esconde en la tierra» (*kiwe nxdiju*). Para este fin los *Thé' Wala* «reviven» y «halan al agua» (*yu' ywéçxua'*) y hablan con su espíritu, su *kxxa'w* para que vuelva hacia la superficie y fluya de nuevo. Otra estrategia de salud territorial que tienen los «médicos» es de «refrescar el agua» (*yu' fxiçenxi*); para esto refrescan periódicamente ciertos «puntos» importantes de los ojos de agua, de las quebradas o de los ríos con remedios «frescos» de los páramos como por ejemplo con el «frío del páramo» (*sxiúu*, *Distichia muscoides*). Con esta práctica se evita que los espíritus dueños del agua, como por ejemplo el duende-*klxam*, se enferme o —como ellos dicen— se «calienten». Estos rituales son variados, incluso el proceso de incorporación de un libro, como la escritura de este artículo, va acompañado de este tipo de prácticas en distintos momentos de su desarrollo (Cfr Tocancipá-Falla, 2015). Veremos más adelante que los *Thé' Wala* (*kiwe thé'*) interrelacionan muchos aspectos cuando hablan de la «Liberación de la Madre Tierra»: las recuperaciones, la violencia con «el hielo de los fallecidos», las crisis humanas y de la naturaleza, el cambio climático, el capitalismo del moderno sistema mundial, el mal manejo de los recursos naturales, y el desequilibrio del cosmos. Para ellos la «naturaleza» – el territorio y sus habitantes (humanos y no-humanos) – el cosmos constituyen un espacio político-ritual y por ende el campo permanente de prácticas médico-religiosas. He aquí que se definen y se practican rituales de la resistencia desde la cosmovisión propia (Escue 2002:48ss.) que buscan establecer la salud territorial, la sanación y la curación socio-cósmica, la armonía y el equilibrio del cosmos.

En el caso de los *nasasa* en años recientes el concepto de la Madre Tierra (*kiwe uma*) y su Liberación ha tenido cambios interesantes. Ciertamente, existe una genealogía o rastro histórico en la trayectoria del pueblo *nasasa*, que supera los antecedentes de esta consciencia global. Los *nasasa* reconocen que la lucha por la Madre Tierra tiene sus bases en la misma historia de su pueblo desde hace varias centurias, tal como lo mencionan varios líderes en un trabajo reciente:

A través del texto también se reivindica la presencia de nuestros líderes y mayores que han defendido la cultura nasa a través de la historia. Ese orden viene desde La Gaitana, Weyutama, Guyumus Weyumuse, Mendigugua Mez wa'wa sigue con Juan Tama, Manuel Quintín Lame, pasa por los luchadores que cayeron en el proceso de recuperación de la Madre Tierra en los años setenta, y llega hasta los luchadores actuales Benjamin Dindicue, Gustavo Mejia, Alvaro Ulcue Chocue, entre otros. (Betancur, *et al.*, 2012, p. xxiv)

Uno de los antecedentes que vinculó la idea de La Liberación de la Madre Tierra con el territorio fue el surgimiento del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) a finales de los 1960 y comienzos de los 1970 a la sombra de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC. Cuando nació el CRIC, uno de los principios de fundación en 1970 en Toribío fue la «recuperación de tierras» (Gilhodes, 1989) como parte de esa lucha y como una respuesta al problema de la tensión que se venía dando entre presión demográfica y necesidad de tierras. Sin embargo, con el paso de los años se ha ido comprendiendo que la idea de recuperar no es solo eso, va más allá de una simple reivindicación territorial. Yuluçx lo explica de esta manera:

En el año 2000, entonces ya no se habla de recuperación de tierra, se dice, no. La recuperación de tierra es como que entráramos a violentar, como a usurpar a otro que ya tiene el poder de la tierra. [...] El gobierno no decía recuperadores, sino invasores. [...], pero bueno, entonces ya después con un análisis que se hizo, se dijo, no le llamamos recuperación, sino ahora es Liberación de la Madre Tierra. (Conversación realizada en febrero 2012)

De la misma manera, el líder e intelectual *nasasa* Inocencio Ramos complementa esta nueva visión de los *nasasa* a comienzos del milenio:

Pues se está tratando de enriquecer el concepto, porque más antes solo se habla como recuperar la tierra, ahora [...] cuando se dice «Liberación» pues ¿qué se está insinuando? Cómo entenderlo, no solo ampliar en cuanto a espacio, a metros, hectáreas; la Liberación es más en el sentido espiritual, porque todos los sitios donde hay ritual, los sitios que le llaman sagrados, se deja mucha basura, mucha contaminación cuando hay un ritual, con los envases de aguardiente [...] los dejan botados allá en el sitio. Entonces pues, hablar de Liberar la Madre Tierra, no puede ser solo ampliar el territorio,

sino también cuidar la Madre Tierra [...]. Que la gente dice: Liberar la Madre tierra, se hacen muchas movilizaciones, marchas, heridos, muertos, ¿pero qué está pensando la gente? Pero sí aparece en la parte espiritual, que hay que desarrollarlo mucho, darle mucha profundidad. Y eso coincide con el problema del calentamiento global, [...] desde los pueblos indígenas como se entiende la Liberación de la Madre Tierra, es curar el territorio. (Conversatorio realizado en febrero 2012)

Este grado de consciencia por los problemas globales, locales y actuales también han sido planteados políticamente por las organizaciones indígenas como lo hizo la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca el 28 de mayo de 2010, cuando señalaba que la globalización, es la continuación de la

Conquista y corresponde a la historia del capital, es un «proyecto de muerte». Porque es ahí donde se trata de «explotar la vida», «extraer riquezas», «acumular capital sin límite» y donde se busca la protección, «el beneficio individual», «el poder individual sobre la vida», «para transformarla en ganancia»; «las prácticas reflejan el egoísmo» y un «apetito insaciable de poder y riqueza para unos pocos», por medio de «la transformación de la naturaleza en mercancías y ganancias», con el resultado de «la destrucción de la vida». Ahora la Madre Tierra tiene dueño, la volvieron propiedad privada. Le quitaron la libertad de engendrar vida, producir alimentos, riqueza, bienestar para todos los pueblos y seres vivos. Causan hambre, miseria y muerte. Le roban la sangre, la carne, los brazos, los hijos y la leche para establecer el poder de unos sobre la miseria de todos. El otro polo ocupan los indígenas, afros y campesinos: para ellos, la tierra es la madre. Tanto el pensamiento como las prácticas que se refieren al medio ambiente, miran una «vida con dignidad» y dicen «no a la acumulación irracional del capital». Buscan la «libertad colectiva», prácticas que respetan «el derecho a la vida». Tanto «el suelo» como «el hogar» son «colectivo», y por ende la Madre Tierra es «libre». Su lucha trata de realizar «la dignidad, justicia, equidad». Por ende, «defender la vida» solamente puede tener el objetivo de «recuperar la Madre Tierra para ser libres». (ACIN, 2010, <http://www.nasaacin.org/libertar-para-la-madre-tierra>, consultado en febrero 2012)

El manifiesto concluye: «Luchamos por la tierra y por la vida y en ese camino la recuperamos, transformamos el derecho de propiedad para que sea colectivo y convocamos las conciencias a caminar palabras de libertad» (ACIN, 2010, <http://www.nasaacin.org/libertar-para-la-madre-tierra>, consultado en febrero 2012).

Desde esta perspectiva, la idea de «Liberación de la Madre Tierra» es una expresión que se ha ido transformando, tanto individual como colectivamente, pero al mismo tiempo manteniendo su espíritu vinculante con su cosmovisión, la

lucha y defensa por el territorio¹². Esta transición de «recuperación» a «liberación» revela un aspecto cambiante de los *nasasa*; una característica que rompe la idea que románticamente mantienen algunos antropólogos de ser sociedades puras e inafectadas por los cambios sociales y culturales. En lo que sigue, abordaremos cada una de estas interacciones tomando como referencias casos de crisis humanas y de la naturaleza donde dicho concepto se hace más legible y comprensivo.

Cosmovisiones interactuantes y la Liberación de la Madre Tierra: *kwesx kiwes peykanha fxiçenxi yuwe* («cuidar el territorio»)

El concepto de cosmovisión y territorio¹³ ha sido ampliamente documentado en la literatura relacionada con los *nasasa* (Gutiérrez, *et al.*, 2013; Orozco, *et al.*, 2013). En ambos conceptos existe el consenso que se tratan de nociones no estáticas sino dinámicas y móviles que los *nasasa* han ido apropiando y transformando en las últimas décadas. En estos trabajos se examina esta relación con respecto a la *nasasa yat wala* (casa grande nasas), aunque también se reflexiona sobre las asociaciones que tiene con el territorio y la cosmovisión en un sentido más amplio (Perdomo, 2013).¹⁴ Veamos cada uno de estos conceptos y su relación con el problema planteado.

Cosmovisiones interactuantes

Al iniciar con el concepto de cosmovisión, en plural, deseamos hacer una extensión del término no solo a pueblos indígenas exclusivamente sino también a otras cosmovisiones vigentes en pueblos, ciudades, o megaciudades que también revelan otras «formas de ver el mundo». En estas interacciones es que notamos que una cosmovisión particular busca imponerse sobre otras, colocando en escena nuevos valores dominantes sobre la naturaleza y la vida misma. De esta manera,

¹² Por muchas décadas la idea del espacio estuvo relegada por la dimensión temporal (Wallerstein, *et al.*, 1996). A partir de la década de los 1960 y 1970 y diversos estudios asociados con la etología y el comportamiento animal en sus hábitats, la dimensión territorial fue adquiriendo una mayor relevancia. Conceptos conexos como territorialidad, frontera, dominio, identidad y pertenencia entre otros empezaron a tomar una mayor visibilidad en el mundo social (Delaney, 2005; García, 1976; Hall, 1966 2003; Paasi, 2003; Sack, 1986).

¹³ Estos dos conceptos han sido ampliamente debatidos en años recientes. La primera, cosmovisión, alude a una forma de ver el mundo que si bien es una constante histórica también en algunos aspectos se adapta y transforma según las circunstancias (Orozco, *et al.*, 2013). Como vimos anteriormente, la Liberación de la Madre Tierra es un aspecto revelador de esos cambios de acuerdo con las circunstancias. La segunda, el territorio, por su parte alude a una forma de concebir y apropiar el espacio social donde se habita y se pervive. Si bien la idea de territorio presenta una dimensión práctica, existe una dimensión espiritual y simbólica que le da sustento. En términos de Vasco (1980), «Concebimos el territorio como el conjunto de relaciones que una sociedad establece con su espacio geográfico en un momento dado de su existencia. Su utilización como medio de producción es sólo una de estas relaciones. Su conceptualización como la raíz de la vida (pensamiento telúrico) es otra». Desde esta perspectiva, y como veremos más adelante, la expansión del territorio en los *nasa* puede ser concebida no como una invasión sino como una forma de Liberación de la Madre Tierra de otras formas de cosmovisión dominantes y extractivas.

¹⁴ Aquí mostramos otras dimensiones de la cosmovisión y el territorio *nasasa*, y su lectura más que sustitutiva debe verse de manera complementaria.

y antes de entrar a discutir el concepto de territorio, deseamos acercarnos a un cuadrante de cosmovisiones en interacción, y desde una perspectiva pedagógica, que enseña las propiedades de cada visión y las implicaciones que tiene para nuestro argumento, en particular las diversas formas de cosmovisiones en los *nasasa* que revelan las tensiones entre una tradición y los cambios recientes que provienen de dogmas religiosos que empiezan afectarlos.

Comencemos con un breve recordatorio de la cosmovisión *nasasa*, y a riesgo de ser reduccionistas, que se arraiga en la tradición que comentan los mayores y los *Thé' Wala (Kiwe thé')*: no hay un solo Dios masculino, como en la Biblia, sino una pareja cosmogónica, *Nej Uma Nej Tay* padre y madre universal *Khsawwe'sx ikhwe'sx* abuelos y abuelos, que según la cosmogonía *nasasa* crearon el mundo, las tres casas, los tres espacios del mundo: *êeka kiwe*, el espacio de las personas espíritu, de arriba; *na kiwe*, o bien *nasa kiwe*, el territorio de aquí, de la Madre Tierra; y *tasxuh kiwe*, el espacio de abajo donde existen otros «hermanos», los «*nasa tusxkwe*» (enanos), este espacio tiene su propio Sol.

Aparte de esta caracterización vertical del mundo los *nasasa* diferencian el espacio de su cosmos verticalmente, a un lado el «izquierdo» y al otro, el «derecho». Mientras que el lado derecho denota las fuerzas «positivas», masculinas, frías, sagradas, como por ejemplo con el Sol (*Tay*) y el médico tradicional ordenado, el hemisferio izquierdo se relaciona con las «energías femeninas», «calientes», entre otros con la Luna (*Uma*), con el medico tradicional desordenado mal llamado brujo y trabaja para hacer daño con la «nube negra» (*pta'z*)¹⁵. Este sistema de clasificación recuerda tanto a la teoría de «ambivalencia» como a la teoría de la «polaridad de lo sagrado» (Caillois, 1950; Hertz, 1973), y que según Bataille (1974) el hemisferio izquierdo del universo representa un «sagrado izquierdo, heterogéneo». Para los *nasasa*, sin embargo, la vivencia de estos pares «antagónicos y complementarios», que también se observan en otras culturas y grupos humanos (Bourdieu, 1980), es un estado de interrelación, interacción, o en términos «simbióticos», donde dos organismos diferentes dependen uno del otro.¹⁶

Ahora bien, el concepto de un mundo organizado en pares tiene consecuencias tanto para la vida cotidiana como para las prácticas rituales; así por ejemplo los *Thé' Wala* o *kiwe thé'* tratan por medio de sus «soplos» de desviar la suciedad

¹⁵ Más que implicar que la mujer refiere a lo negativo, tal como se puede deducir del enunciado, lo femenino es un componente central dialéctico para comprender el ordenamiento del mundo que obedece a estas dos fuerzas, lo masculino y lo femenino. En lo femenino también se encuentra una dimensión sagrada que también asocia elementos delicados y peligro.

¹⁶ En una lectura de la clasificación del etnólogo Descola (2012) la cosmología *nasa* representaría una ontología que oscila entre el analogismo y el animismo, con una «cadena de seres» (jerarquizada) y una «polaridad» preponderante de calor y frío, macho y hembra etc. (ver Descola, 2012, p. 325): en la «traducción modernista», «naturaleza» y «cultura» están en continuidad dentro de un cosmos organizado como una «sociedad (orden sociocósmico)»; de allí que a esas ontologías analógicas estén asociadas bajo la «etiqueta antropológica» de «cosmocentrismo» (Descola, 2012, p.405).

sociocósmica (*pta'z*) hacia la izquierda, lejos de la sociedad *nasasa*. De esta manera ellos evitan que esta «basura» patógena les haga daño. *Pta'z* es uno de los conceptos más profundos de la cultura *nasasa* (Cfr Bernal Villa, 1954; Drexler, 2012; Gómez, 2000). *Pta'z* es la «nube negra (*taph kuhçx*) [...] y es esta nube negra que me ataca», como explica el médico tradicional Larry Geromito. *Pta'z* resulta de la ruptura de las relaciones sociocósmicas, siendo «todo aquello que afecta negativamente las relaciones sociales de convivencia y con el entorno natural territorial» (Gómez, 2000, p.35). Esto sucede cuando los hombres no cumplen con las reglas de reciprocidad entre ellos mismos y la naturaleza; cuando ellos no les «piden el permiso» (*peweçxa*) a los espíritus dueños de los recursos naturales y cuando ellos no les ofrecen la parte debida de las cosechas al duende. Así también aparece el *pta'z* cuando hay mucha envidia y brujería (daños) entre la gente, cuando, por ejemplo, se colocan «cosas sucias» o «trapos sucios» con la sangre de la menstruación o se echa sal en los cultivos que enferma al guardián («cuidandero») de la finca, al duende, el cual a su vez enferma a los cultivos, a los animales y a las personas.

Sin embargo, no solamente son las relaciones sociales de la convivencia intraétnica que atraen al *pta'z* sino también las acciones de personas «de afuera», como por ejemplo de los grupos al margen de la ley o del mismo ejército. Esa «enfermedad venidera» que representa la violencia de la guerra civil colombiana «chamusca» (quema) con el «hielo de los muertos» al territorio, a los seres humanos, los animales y los espíritus de las personas. Anualmente los chamanes tratan de desviar este «hielo» por medio del ritual de «la apagada del fogón» (*ipx fxiçxhaya'; fxiçxhanxi fizenyi*): «Con el humo del fogón empujamos el hielo de los muertos, lo soplamos y lo alejamos para que no haya esta enfermedad [la violencia] en nuestro territorio.», explica Angel Yugüe (Conversatorio realizado 2003 en San Andrés de Pisimbalá; citado por Drexler, 2007b, p.150).

No obstante, las cosas tampoco son tan fáciles ya que, si bien para los *nasnasa* tradicionales ocurre un desorden sociocósmico, cuando la naturaleza se mal interpreta y mal utiliza, esta interpretación hoy en día muchas veces no es comprendida ni atendida y es allí, donde justamente logran introducirse otras cosmovisiones que gradualmente van sustituyendo o entran en tensión con aquel pensamiento ecosófico tradicional de los recursos naturales. En esta constelación se pueden encontrar coexistiendo diversas cosmovisiones que se pueden encuadrar, siguiendo las argumentaciones planteadas Ellen (1996), en una tensión o interrelación que no sabemos si es gradual o no (ver Figura No 1):

En primer lugar se encuentran la cosmovisión de los *nasnasa*, que es la «fracción» esencialista que acabamos de introducir como recordatorio y que se caracteriza por un ritualismo ecomedicinal permanente. Para ellos la naturaleza tiene sus

espíritus, *ksxa'wwesx ikhwesx* que son comprendidos como los dueños de los recursos naturales. Cuando el ser humano quiere un «don» de ellos, se le tiene que pedir permiso. En caso de que ellos no lo hagan, cuando no siguen el complejo de reglas de reciprocidad y de redistribución que hay entre la sociedad y la naturaleza, serán amenazados con desequilibrio, desorden cósmico, y enfermedad.

En segundo lugar encontramos a la cosmovisión «naturalista-católica» que evoca la historia pasada y reciente de las misiones católicas y evangélicas que buscan sustituir a la cosmología inicial de los *nasnasa*.¹⁷ Aquí, los *nasasa* que son convertidos en «católicos» o «evangélicos» o en otro tipo de cosmologías, ya no

¹⁷ Si bien en la historiografía de los pueblos en Colombia, los *nasasa* se han caracterizado por representar la resistencia indígena a la introducción de las misiones de distinta índole (Van de Saandt, 2013), en la actualidad esta tendencia tiende a cambiar.

siguen las «creencias de abuelo», de los antiguos o los *nasnasa*. Ellos dicen que las ofrendas de comida, guindadas en los árboles que se presentan como ofrendas al duende para agradecerle por una buena cosecha, se echan a

perder sin un sentido real ya que al quedarse pudriendo se evidencia que el duende no las aprovechó y por lo tanto también demuestra que él no existe. Además dicen los nuevos adeptos que el hombre no se enferma cuando se acerca a los ojos de agua, sin pedir permiso. Esto sucede sólo cuando uno cree en el *duende*, como explica una mayora: «Como ya no se cree mucho, entonces se tumbaron los árboles alrededor del ojo de agua pues ya no le molesta porque no se le cree mucho [al duende]. Entonces, antes sí, como tenían tanto miedo, entonces era por eso, yo por tenerle miedo [al duende], me tenía que caer el mal.» (Conversatorio con Felisa Piñacue, de Calderas; citado en Drexler, 2007b, p. 153).

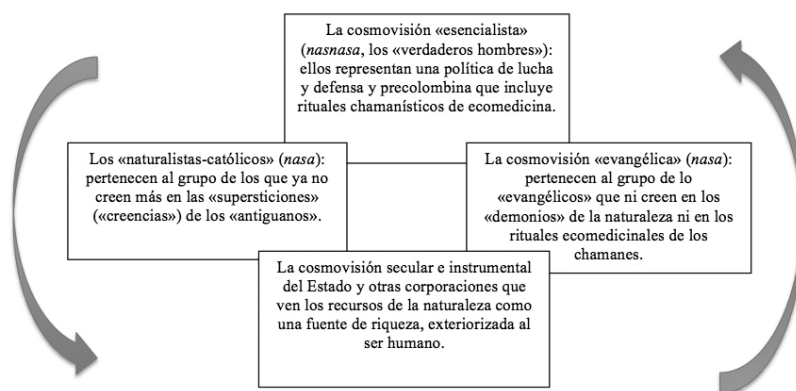
Alejandro Güetocue, evangélico de la comunidad de San Andrés de Pisimbalá – «El Parque», también muestra su nueva convicción frente a las creencias de los *nasnasa*: «¡Yo no creo en el duende, el duende para mí, eso no es nada! ¡El duende ya no se mete con los Hijos de Dios [...] con la fe evangélica se acabó con el duende!». Desde esta perspectiva los espíritus dueños, *ksxa'w*, en el primer cuadrante es sustituido por un Dios único e indivisible; de igual manera, la pluralidad espiritual que se conforma con la diversidad de las entidades presentes en la naturaleza se sustituye por un solo amo y dueño.

En tercer lugar de este cuadrante está la cosmovisión evangélica que se basa en la negación de que la naturaleza posee algún tipo de espíritu. A pesar de que los espíritus de la naturaleza pueden existir dentro de la cosmología primera de los *nasnasa*, para ellos son como «demonios» que ya no tienen poder sobre los cuerpos de los evangélicos pues ya no se cree en ellos. Sus cuerpos están «sellados con el Espíritu Santo» (La Biblia: Epístola a los Efesios 1, 13), y por ende «cerrados» contra las enfermedades que pueden causar estos «demonios» por no ofrecerles

tributos o pagos¹⁸. De esta manera los rituales de los *The' Wala* o *kiwe the* son vistos como un atavismo pagano de los abuelos ignorantes, una «regresión al nivel físico-material»; al tiempo que desde el dogma evangélico se trata de separar la unidad y continuidad que existe para los *nasasa* entre el espíritu y la naturaleza.¹⁹

Finalmente, en la parte inferior, tenemos una cosmovisión más secular que las anteriores y que se fundamenta en una de las visiones del Estado y otras corporaciones que ven los recursos de la naturaleza como una fuente de riqueza, exteriorizada, que debe ser aprovechada. Esta cosmovisión, seguramente es una de las más dinámicas pues hasta hace unas décadas la visión del cambio notada a través de la idea del «desarrollo», pero a finales de los 1980 esta visión empieza a cambiar y transformarse por una idea más «sustentable» o «sostenible» donde el uso actual de los recursos no afecte la disposición de las generaciones futuras (Naciones Unidas, 4 de agosto de 1987).

Figura No 1: Cosmovisiones interactuantes frente a *kssxa'w*



Este cuadro, sin embargo, lejos de ser un modelo estático presenta interrelaciones interesantes e imprevistas. Así, mientras el Estado se preocupa por asuntos del ambiente, puede conceder la financiación de un proyecto en el marco de una comunidad que se muestra como protectora de la naturaleza o vista en la representación del «nativo ecológico» (Ulloa, 2004). Por vía contraria a esta posibilidad, el Estado puede también por efectos de intereses particulares de

¹⁸ Así, potencialmente ocurre entonces un choque entre el complejo de reglas prescriptivas de una «ontología relacional» (Bird-David, 1999) y la nueva religiosidad evangélica. Este concepto de «ontología relacional» confinado solo a los pensamientos amerindios amerita una revisión crítica, ya que las cosmovisiones católicas y evangélicas también son relacionales, pero en otro orden.

¹⁹ Esto va consigo con la excomunión y el reemplazo de las deidades paganas de la naturaleza, de la immanencia panteística del mundo (Bruno, 2011; Spinoza, 1980; Deleuze, 1968) y de la «Naturaleza Divina» (Quintín Lame, 2004) por un modelo dualista de transcendencia cristiana de origen euro-norteamericano (Drexler, 2009).

manejo económico de consuno con multinacionales autorizar la explotación minera o el usufructo de recursos mineros. Como veremos más adelante, son estas determinaciones las que motivan estrategias y luchas por la defensa del territorio.

Sanar o curar el territorio, kiwes yu'çe'nxi

Una manera de aproximarnos a la idea del territorio en los *nasasa* es cuando el mismo se ve afectado o tensionado por presiones o interrelaciones con el mundo exterior.²⁰ Así, «curar el territorio», *kiwe yu'çe'nxi*, y «cuidar el territorio», *kiwes nwewenxi*, «querer, amar, sentir el territorio», *kiwe peyganxi*, aluden a estas expresiones vivas de un ser que alberga a otros seres con los cuales interactúa.

Esta lucha por el territorio es una defensa por las cosmovivencias relacionales que movilizan personas no-humanas, la cual se puede entender como una forma de resistencia político-espiritual, o sea de defensa del territorio, y que en términos de los *nasasa* es conocida como *puyí*:

El concepto de *puyí* sería como pelear. Aunque habría diferentes tipos de resistencia, ¿no? Entonces, cuando el médico tradicional hace una pelea, es una pelea espiritual, y el médico puede estar cerrando el camino para que no entren las personas que traen decisiones dañinas para la comunidad. Entonces, la pelea, no estoy hablando de *puyí* para coger armas, estoy hablando de *puyí* como organización, cohesión interna, mucho conocimiento de la cultura para defender el territorio. Entonces resistencia sería esa capacidad de recibir el conocimiento de la naturaleza para la autoprotección, salvar el cosmos, resistencia entendida, así como el alma de la armonía, el equilibrio. (Inocencio Ramos, febrero 2012)

²⁰ La literatura académica especializada también viene examinando esta problemática de las nuevas territorializaciones y la defensa del territorio propio. En su aporte al escrito-homenaje de Wallerstein, Fals Borda (2000, p. 632) propone las luchas territoriales, no solo como la defensa del territorio y de sus reservas naturales como de las tradiciones culturales y por ende la identidad cultural – «lo propio», como estrategias eficaces de los pueblos y grupos étnicos del Sur para combatir los procesos homogeneizantes y devastadores de pauperización e incertidumbre generados por el moderno sistema-mundo. Ahora bien, fueron precisamente esas luchas que abrieron un espacio para el retorno del lugar, del que una Antropología transnacional con sus obsesiones del «*global hyperspace*» se había olvidado: «en este sentido, no es paradójico afirmar que, en esta era de la desterritorialización, las cuestiones de espacio y lugar son más centrales para la representación antropológica de lo que han sido nunca». (Gupta & Ferguson, 2008, p. 250). Cuando nosotros los antropólogos del siglo XXI hablamos de la importancia del «lugar», relacionado con «la cultura», ya no concebimos a esos lugares como aislados, fenómenos discretos como «la cultura esencializada», sino como lugares relacionales y conflictivos, y que en décadas pasadas se han intensificado en relaciones globales con el sistema mundo moderno (vea Wolf, 1982). Dichos procesos son investigados también como relaciones nacionales y globales de poder: los desplazamientos [forzados], diásporas y exilios que caracterizan la dislocación y desterritorialización inherentes a los desarrollos post-industriales y de consumo con los que se construye el entorno transnacional de la llamada, «economía global» (Serge & Salcedo, 2008, p. 9), del «poder estructural» (Wolf, 2001). A causa de la expansión del sistema moderno mundial, los «territorios regiones» (Escobar, 2000) de los indígenas, entendidos como espacios vivos, sentidos y como parte integrante de su cotidianidad, se revelan en su dimensión espiritual que sostienen con sus territorios (Friedman, 2002, p. 29), y donde construyen y viven ontologías y culturas de alteridad radical (Halbmayer, 2009), y en cuyo caso «La Liberación de la Madre Tierra» es un ejemplo.

Otro término del *Nasa Yuwe* que recurre a la defensa espiritual del territorio sería *kiwes nwewenxi*: «despojar todas esas energías negativas», «defender el territorio». Claro está que *kiwes nwewenxi* se refiere al concepto de *pta'z*, que ya vimos arriba.

Pero la idea de sanar o curar el territorio, *kiwe yu'ce'nxi*, para los *nasasa* no es un asunto focalizado o doméstico. En criterio de Luis Yunda *yuluçx*, el territorio desborda el ámbito simplemente físico de lo que convencionalmente se reconoce como resguardo, para llegar a una visión más cosmológica.

Los cambios sociales que se han venido dando [...], el cambio de vida por ejemplo de la cuestión del desarrollo, como lo pone a andar más rápido, pero por andar más rápido también se está induciendo a la autodestrucción. La autodestrucción conlleva el deterioro del medio ambiente, ¿cierto?, los cambios climáticos. [...] porque hay mucha destrucción de la naturaleza, contaminación química, guerras, homicidios. Entonces para nosotros básicamente la Liberación de la Madre Tierra es eso, el territorio. Porque desde la cosmovisión del pueblo *nasasa* territorio es cosmos, donde está la Luna, el Sol, los planetas, los astros, las estrellas, la Vía Láctea, ese es el territorio cósmico de arriba [...]. Pero también el territorio en el mundo natural donde estamos nosotros, los seres vivos. Pero también está el territorio de abajo, cierto, que es la profundidad, que también hay seres allá, los *nasa tusxkwe*. Entonces para nosotros la liberación del territorio es eso, o sea cómo podemos mantener, armonizar equilibradamente el territorio. [...] Esa es la proyección espiritual. (Conversatorio realizado el febrero 2012)

En términos culturales esta consciencia nace desde el mismo momento que la placenta y el ombligo del recién nacido es sembrado en el territorio, como una forma de pertenencia y correspondencia con el espacio cosmológico donde se concibe el ser humano naciente. No en vano, algunos *Thé' Wala* o *kiwe thé* sugieren que el sujeto pierde su cultura es porque hoy en día se movilizan mucho y adoptan esos nuevos cambios de formación y olvida los principios básicos de ofrecer respeto y pagos a la Madre naturaleza. Esta idea aparentemente romántica y tonta, tiene razón de ser en la vida práctica de los *nasasa* cuando se realizan rituales de limpieza y sanación pues el individuo se ve constantemente expuesto a esas influencias que deben ser consideradas para su aceptación o rechazo²¹, y otras afectaciones diversas con las que la enfermedad *pta'z* se le presenta. De ahí deviene que la sanación y los rituales que implica, significa un retorno a los lugares incontaminados donde los espíritus perviven y nos ayudan a superar esa condición de desequilibrio. *Yuluçx* lo explica así:

²¹ Desde la formulación de proyectos de beneficio económico y social que los *nasasa* presentan a diversas instituciones, estatales y no estatales, hasta la validación de libros sobre la cultura *nasasa* deben ser sometidos a rituales de consulta sobre su pertinencia y «cateo» por parte del *Thé' Wala* (*kiwe thé*) sobre su buen desarrollo (Tocancipá-Falla, 2015). Esto no es una generalidad y depende de la claridad que tenga la autoridad con respecto a los procesos de permiso que se deben solicitar a los espíritus tutelares. La elaboración de este artículo también fue parte de este proceso ritual de consulta.

En la sanación del territorio vamos a visitar los sitios sagrados, por ejemplo las lagunas, los cerros, los ojos de agua, las cañadas, los sitios en donde están los espíritus, los guardianes espirituales, pero también las casas de nuestros abuelos que es el trueno, el relámpago, los abuelos, las abuelas, estamos cogiendo y sacando todas esas energías para que ellos estén sanos [...] para poder que nos den sanidad a nosotros también [...] La defensa del territorio es bien compleja [...]. O sea, liberar a ella, [...] a las tres dimensiones —cosmos, natural, profundidad—, en última estamos hablando de la liberación del universo.

Pero como bien anotábamos arriba, la sanación del territorio no está asociada solamente con las condiciones locales de los *nasasa* y que se requiere por no continuar con sus rituales y preceptos de vida como han indicado sus espíritus tutelares. En años recientes, eventos de crisis humanas y de la naturaleza vienen amenazando su concepción territorial y de la importancia de continuar el trabajo de sanación y equilibrio con las fuerzas naturales, como estrategias de defensa y lucha territorial (*puyi*).

Liberación de la Madre Tierra: Cosmovisiones en conflicto, refundación y defensa espiritual del territorio (*puyi*; çhxháha yxakçha *kiwes nwewena puyika*)

Cuando los *nasasa* hablan de la Liberación de la Madre Tierra, ellos se refieren también a la defensa del territorio frente a las propias condiciones locales y regionales de escasez de tierra y las presiones externas que afectan el equilibrio del mismo. En el Cauca, hasta la década de los 1960 solo un grupo de familias de terratenientes eran propietarias de un poco más del 60% de las tierras del departamento. Hoy [2015], estadísticamente no sabemos qué tanto ha cambiado esta realidad, pero lo cierto es que pareciera que el problema de la tierra todavía subsistiera como lo atestiguan las luchas de recuperación de varios pueblos indígenas, en especial los *nasasa*, *misak* y *kokonucos* en el Cauca.²² En el caso de los *nasasa*, como otros pueblos también, resulta difícil establecer esta relación de población y territorio adecuado ya que las escasas investigaciones sobre el problema de la tierra muchas veces olvidan factores de producción como fertilidad de los suelos, conceptos de sobrevivencia sobre la carga de los recursos, etc. A todo esto, se suma el hecho que los *nasasa*, y a diferencia de hace algunas décadas, se encuentran distribuidos en variados ecosistemas en el norte del departamento del Cauca, Huila, al sur del Valle, en Tolima, así como

²² Las palabras del intelectual peruano José Carlos Mariátegui, quien refiere a la cuestión indígena del Perú de 1928, parecen revelar algunas razones de esta constante histórica que se puede extender al caso contemporáneo de los *nasasa* y de otros pueblos en Colombia: «La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales”» (Mariátegui, 1979, s.p.).

en otros asentamientos recientes en Caquetá y Putumayo, sin contar otros que se encuentran en proceso de refundación. Sin embargo, nuestra referencia en este artículo se relaciona con los *nasasa* que ocupan en su mayoría, su territorio ancestral que queda al sur de los Andes colombianos en la región de Tierradentro, ubicada en el nordeste del departamento del Cauca. Se trata de tierras agrestes y montañosas que se caracterizan por sus altas pendientes y baja fertilidad, algunas con «vocación forestal», y que presentan «grandes limitaciones para la producción agropecuaria», afectadas también por procesos erosivos y ser «agrológicamente malas» (Cfr López, 1995; Gómez & Ruíz, 1997, p. 83).

El crecimiento poblacional de las últimas décadas y la presión demográfica sobre estas tierras empeoran la situación. Según estudios económicos (Sevilla Casas 1986; López Garcés 1995) el crecimiento de la población ha aumentado de 3.884 habitantes en el siglo XVII a 20.906 en el año 1938, hasta llegar a 47.421 personas en el año 1995²³. Frente a este panorama, la pregunta que sigue es ¿cómo relacionar la escasez de tierra, la presión demográfica sobre los recursos, los intereses de organismos corporados dedicados a la agroindustria, el Estado, grupos al margen de la ley y la Liberación de la Madre Tierra?

Existen varios eventos y hechos del pasado que revelan claramente aspectos de

²³ El 11 de agosto de 2015 se revelaron los primeros datos de avance del Censo que se inició en el 2014, después de 45 años cuando se realizó el primer censo agropecuario en el siglo XX. Los datos totales parciales son todavía muy generales.

la refundación y defensa espiritual del territorio (*puyi'* – *kiwes çxhâçx çxhâçxa yujuçxa Nweweka*). Dos de ellos pueden clarificar estos aspectos. El primero de ellos, parte del reconocimiento de la

amenaza no solo de sus territorios sino también en otros territorios de pueblos campesinos, donde se vienen promocionando megaproyectos de la minería de las multinacionales auspiciados por la cosmovisión del Estado. Como bien lo indica, el líder *nasasa* Inocencio Ramos (Conversatorio, febrero 2012):

[...] con la minería ellos lo que quieren es acumulación, enriquecerse. A nosotros nos interesa es que la tierra no está enferma, entonces ¿para qué la vamos enfermar más? Liberarla es ayudarla, curarla, sanarla para que dure toda la vida. [...] Simplemente que son tres mundos, y es otro mundo que hay que defender igual para mantener el equilibrio. [...] Entonces, a nosotros nos toca pensar, cual es la espiritualidad nuestra, cuando decimos Liberar la Madre Tierra, cuál es la cosmovisión con la que estamos planteando eso. Entonces para nosotros es ahí donde tenemos que empezar a explicar por qué hablamos del mundo de abajo, el mundo de arriba y esta tierra. [...] Nosotros tenemos que defendernos con las leyes milenarias. Liberar la Madre Tierra implica pues estudiar otra vez que tantos años dominación, mucha gente se ha vuelto católica, entonces piensan que la solución es la biblia, y ya les da pena el médico tradicional, no quieren hacer rituales.

Cuando nos toca Liberar la Madre Tierra, es volver a reconciliarnos con la tierra. Entonces hay que hablar de la avalancha, [...], la avalancha se dice que era porque los indígenas empezaron a olvidarse de la naturaleza, lo del 6 de junio del 94. [...] Liberar es reconciliarnos con la tierra. Sacando las minas [...] sería desequilibrando, rompiendo el orden.

Otra interpretación complementaria a la lógica de la extracción, la explica Yuluçx:

Para nosotros, sacar el oro pues, en términos económicos es plata que vale. Pero para nosotros vale mucho más el oro adentro allá, porque es el ejercicio de manutención de energías y de defensa [...]. Porque [...] el oro tiene un dueño. La plata tiene otro dueño. Los diamantes tienen sus dueños, natural, son espirituales. [...] Entonces dejamos encomendado al dueño del oro, bueno, si viene a sacarlo usted aquí, lo dejamos encomendado para que usted que venga sacar, le pega su fuetazo o se lo lleva. Porque viene en deterioro de la naturaleza. [...] nosotros hicimos este ejercicio también por acá en el Huila [vecino departamento al suroccidente de Colombia]. Y allá explotaban con una cosa grandísima, y allá, claro, sacaron la muestra de oro. Entonces, nos dijeron, fuimos a hacer el trabajo como de tres noches, trabajo espiritual. Cuando después regresaron ya con todo ese poco de máquinas para excavar, salió pura agua. Y se fueron otra vez con las máquinas, se fueron. Así como el pueblo Uwa, lo hacemos nosotros también.

El segundo ejemplo refiere al uso de la tierra para efectos de ampliación de la oferta de combustibles con base en monocultivos o de materias primas como la caña de azúcar, cuyo fenómeno expansivo en el Departamento del Valle se inició desde los años 1940 (Mina, 1975). Este conflicto de cosmovisiones fue conocido recientemente cuando varias familias del nororiente del Departamento del Cauca deciden materializar su cosmovisión de Liberación de la Madre Tierra, ingresando a predios sobre la suela plana del valle geográfico del río Cauca. Al respecto, la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, 2005) declaran que quieren Liberar los valles de los monocultivos de caña que afectan el medio ambiente, añadiendo estas tierras al territorio colectivo de las comunidades *nasa*. Para las autoridades estatales y los terratenientes, sin embargo, en su visión de la realidad estas recuperaciones representan un caso de «invasión ilegal de los predios» que no debe ser permitida.

Una sucesión de eventos siguieron con pretensiones hacia varios predios conocidos en los límites de los departamentos del Cauca y Valle, como La Gloria, Puerta de Hierro, Los Remedios, y Japio. Una consecuencia de estas pretensiones fue la masacre del Nilo (1991) cuando el 16 de septiembre de 1991 indígenas *nasasa* del resguardo de Huellas (Norte del Cauca) invadieron la hacienda El Nilo, cerca de Caloto: «[...] a las nueve de la noche, hombres fuertemente armados

se presentaron en el lugar y luego de reducir al grupo de indígenas a quienes obligaron a acostarse, les dispararon causando la muerte de 20 de ellos, en total estado de indefensión» (Zibechi, 2007). En diciembre del mismo año el gobierno colombiano firmó el Acuerdo del Nilo (1991) comprometiéndose a comprar 15.663 ha de tierras fértiles en tierras planas dentro de un lapso de tres años, como indemnización por esta masacre. No obstante, en el 2005 se había entregado tan solo la mitad de tierras, en montañas que se caracterizaban por ser infértiles. Dado el incumplimiento del Acuerdo, el 2 de septiembre de 2005 algunos *nasasa* invadieron la Hacienda La Emperatriz justificando la recuperación por el hecho de que «no hay suficiente tierras fértiles»²⁴.

Con este ejemplo se revela una vez más el choque entre dos cosmovisiones que

²⁴ Arturo Escobar (2010b, p. 62) llama a estas prácticas de desterritorialización y desplazamientos forzados que alcanzan ciertos niveles de genocidio, y que tipifica como el «fascismo social» del capitalismo global. En las palabras de Mondragón (2008, p.419): «Se trata del enfrentamiento de dos modelos, de dos proyectos: el proyecto oficial de los agrocombustibles, correspondiente al modelo neoliberal de derechos para los grandes inversionistas y a la estructura del latifundio, enfrentado al plan de vida de los pueblos indígenas y su proyecto de reconstrucción cultural, ambiental, económica y social».

manejan formas de ser, ontologías, diferentes. Por un lado, están los *nasasa* que se resguardan en sus propias palabras el pensamiento «milenario» de su cultura que ven la desaparición del monte (*yu'kh*) sobre todo alrededor de las fuentes de agua, de las quebradas y de los ríos, como una crisis y cultural, pues es en estos lugares donde viven los espíritus tutelares de la naturaleza

y donde existen las «casas de los espíritus». En estos «palacios de sabiduría» se encuentran, como explica el líder carismático Manuel Quintín Lame (2004 [1939]) en su manifiesto indianista *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas*, la fuente de enseñanza de los Dioses y las universidades del saber práctico del «indiecito». Pero la suela plana del valle está ocupada por los monocultivos de caña, luego a ¿cuál «casas de los espíritus» nos referimos? Yuluçx responde que en el pasado esas tierras eran pobladas por espíritus de la casa pero que ahora por el monocultivo que se incentivó en los últimos 50 años, fueron desplazados. Por eso es importante sanar o curar el territorio, desde lo espiritual para llegar a lo material. Al respecto, y de manera similar con la ganadería en la zona de ladera, el intelectual *nasasa* Inocencio Ramos explica cómo la cosmovisión del Estado y los empresarios fue sustituyendo la visión *nasasa* y de otros pueblos aledaños:

Ese es un problema serio porque a nosotros nos metieron la idea de que civilización es acabar con toda la montaña. ¡Para que haya mucho potrero, para poder tener hartos ganados! Y civilización es tener hartos ganados, entonces ya no hay montañas, porque si hay montañas, es ¡porque el indio es perezoso! Ese es un problema que tenemos que evaluarlo a profundidad, el impacto de la ganadería hacia el deterioro ambiental. Entonces se cambia

el lenguaje, en vez de pensar la montaña como riqueza, como diversidad, ahora le metemos es ganado. Entonces hay que evaluar todo ese modelo económico ¡Él que no tumba monte, es un perezoso!

Se podría afirmar que el uso del territorio es una expresión material y simbólica del espíritu y cosmovisión de quien lo alberga. Las pretensiones de la Liberación de la Madre Tierra, entonces son una forma de proyección espiritual que busca tanto la defensa como la sanación del territorio, del cosmos, del universo: sus rituales político-religiosos de resistencia tratan de generar la gran armonía y el «Buen Vivir» (*wetweth fxiçena*) del socio-cosmos.

Consideraciones finales/preliminares: *kiwe yuwe yu'çe'nxi* – *puyxinxi wetweth fxiçenxi*: curar, sanar el territorio y el «Buen Vivir»

En este artículo, hemos iniciado un diálogo intercultural con el fin de clarificar varios asuntos, tanto internos como externos, que nos acontecen como personas que hemos sido formadas en tres mundos diferentes pero interrelacionados: tradición *nasasa*, alemana y colombiana. Con todas las implicaciones riesgosas sobre la representación y la generalización de esta idea de nacionalidades interrelacionadas, deseamos cerrar este texto con varias consideraciones finales/preliminares —se cierran ideas pero el diálogo y la discusión continúan— y una conclusión en particular que vincula el concepto del «Buen Vivir» (*wêt wêt fxiçenxi*)²⁵.

En primer lugar, se ha presentado una genealogía y relectura del concepto de «Liberación de la Madre Tierra», tan común en otros pueblos y nacionalidades indígenas en el subcontinente americano, la cual ha sido asumida por organismos multilaterales como las Naciones Unidas y que la han adoptado como parte de sus políticas a través de celebraciones oficiales como «El Día Internacional de la Madre Tierra», el cual se celebra cada 22 de abril. Igualmente, se ha destacado que esta idea ha sufrido cambios de enfoque que parten desde una materialidad hacia una espiritualidad que se consagra en prácticas rituales, que en este caso de los *nasasa* se hace más visible por las tensiones y amenazas que se ciernen sobre sus territorios. Como tal es un enfoque común en muchos pueblos que realzan esta dimensión espiritual con respecto a su habitar y convivencia en su territorio.

²⁵ En años recientes este concepto se ha puesto en boga, tanto por académicos, líderes indígenas y políticas de gobierno. Uno de los antecedentes —es posible que haya muchos más en las etnografías que etnólogos y antropólogos hayan hecho en otras latitudes en años anteriores— lo encontramos en el trabajo del etnólogo francés Philippe Descola quien trabajó con los *achuar* en la amazonía ecuatoriana en la década de los ochenta. En el capítulo 9, los criterios del buen vivir, expone la idea básica de este concepto en esta nacionalidad: «Así, para los achuar, la finalidad principal de un buen uso de la naturaleza no es la acumulación infinita de objetos de consumo, sino la obtención de un estado de equilibrio que se define como el “buen vivir” (*shiir waras*)» (Descola, 1986, s.p.). Existen otras interpretaciones que han sido asumidas de manera romántica y acritica.

En segundo lugar, se expuso la idea de la relación entre la Liberación de la Madre Tierra, mediante prácticas como la sanación y el cuidado del territorio, *kiwe yuwe yu'ç'è'ñxi*, y los encuentros conflictivos entre varias cosmovisiones que han hecho presencia en el territorio *nasasa*. Esta exposición se ha hecho con el criterio de potenciar una mayor autoconsciencia en los mismos *nasasa* que puedan leer este texto, sobre las amenazas y las implicaciones que puede tener el dominio de un conjunto de cosmovisiones que generan perturbaciones en el proyecto de recuperar la memoria y el espíritu de la Liberación de la Madre Tierra. Se sabe que esta consciencia viene siendo confundida por múltiples influencias y la idea es tratar de hacer una claridad que sirva de fundamento para reencontrar el cauce perdido en el mundo de las interpretaciones de distinto orden que llegan al territorio *nasasa* hoy. Al respecto, nos hemos referido a cuatro cosmovisiones en tensión y movimiento e interrelación: la «esencialista» de los *nasnasa*, la naturalista de los misioneros católicos, la evangélica y la secular-instrumental del Estado y de otros organismos corporados como las multinacionales, con todas sus variaciones. La presentación de este cuadro (Nº 1), afirmamos, no es estática y supone un movimiento de interrelaciones que se afectan entre sí, como aconteció por ejemplo con la idea de Liberación de la Madre Tierra que afectó, y sigue afectando, a la política multilateral de organismos como las Naciones Unidas. Estas tensiones, nos llevaron a revisar la noción de *kiwes yu'ç'è'ñxi*, sanar el territorio que al parecer es el proyecto o momento actual en el cual se encuentran los *The' Wala* o *kiwe the'*²⁶, frente a la situación conflictiva de encuentros conflictivos con otras cosmovisiones impositivas.

Finalmente, deseamos detenernos un poco y relacionar la discusión tratada en este texto con un «concepto abrazador» como «El Buen Vivir», *wèçx wèçxa fxizena*. Como se indicó anteriormente, este es un concepto que se ha vuelto de moda para diversos actores y aquí solo planteamos realizar una contextualización para el caso de los *nasasa*, no sin antes ubicarlo en el caso de las discusiones académicas en las cuales algunos lo han colocado, de manera romántica y hasta ingenua, como la mejor expresión del pensamiento en la lucha indígena.

En primer lugar, el «Buen Vivir» ha encontrado sinónimos en otras latitudes (Ver Tabla Nº 1). Todos los exponentes de la filosofía del «Buen Vivir» (*wetwet fxizena*), tanto indígenas como «blancos», ven en este concepto un antídoto tanto contra el desarrollismo del sistema mundo moderno, que según ellos se caracteriza por depredación, contaminación, consumismo, desequilibrios sociales, como contra el concepto occidental de «bienestar» limitado al acceso y a la acumulación de bienes materiales (Cfr Ticona, 2011, p. 314).²⁷ Por lo contrario, el Buen Vivir

²⁶ Sanar el territorio ha sido una constante histórica en los *nasasa*. Sin embargo, en los últimos años y frente a la presión demográfica que exige ampliar los horizontes territoriales y teniendo en cuenta las presiones externas en sus territorios, dicha sanación a través de rituales diversos se ha vuelto más abierta y expansiva.

²⁷ El sociólogo portugués Souza Santos (2010, p. 6) habla del «Socialismo del Buen Vivir» que «combina las dos transiciones del capitalismo al socialismo, del colonialismo a descolonización». Esta idea del «Socialismo del Buen Vivir» también recuerda al «socialismo raizal ecológico y tropical» de Fals Borda (2007).

ofrece «una estrategia económica incluyente, sostenible y democrática, con el propósito de salir del antropocentrismo occidental para generar otras relaciones con la naturaleza, y la búsqueda de igualdad, justicia social, y valorización de otros saberes», como postulan Eduardo Gudynas y Alberto Acosta (2011, p. 78).

Tabla N° 1. Versiones amerindias del «Buen Vivir»

Buen Vivir		
Versión <i>nasasa</i>	<i>wêt wêt fxiçena weçx weçxa fxiçena eçx eçx fxiçenxi kwe'sx kiwe fxiçena wêt wêt ûskiwe nxi'</i>	Salud y bienestar emocional de los seres humanos, animales, personas espíritu y del territorio; resultado de una vida en armonía con el territorio
Versión <i>aymara</i>	<i>Suma Qamaña</i>	Espacio de existencia y vida en equilibrio y felicidad. Cosmovivencia, Cosmocentrismo, <i>ayni, minga</i>
Versión <i>kichwa</i> andino	<i>Sumak Kawsay</i>	La vida en plenitud, en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad.
Versión <i>achuar</i>	<i>Shiir waras</i>	Vida en equilibrio con la naturaleza.

A pesar de su «nota de romanticismo» (Gudynas & Acosta, 2011, p. 81), el concepto del «Buen Vivir» «tiene un enorme potencial desde su uso metafórico en tanto permite hacer visible culturas subordinadas y silenciadas por años, y abre las puertas y perspectivas alternas al antropocentrismo europeo.» (Gudynas, 2011, p. 284)²⁸. En palabras de Escobar (2010b, p. 25), en la filosofía del Buen Vivir «no hay subdesarrollo», y «mueve el debate del antropocentrismo al biocentrismo, y

²⁸ Para algunos académicos, estos movimientos sociales tratan de construir territorios de diferencia, de disidencia, otros territorios-regiones de «altermodernidad» (Cfr Hardt & Negri, 2009), reafirmando concepciones diferentes en términos territoriales. Para autores como Escobar (2010^a, p.39), se trata de prácticas que se orientan en las ideas de una *ontología cosmocéntrica*, con sus *luchas* verdaderamente *ontológicas* («ontological struggles»); representan una Des/Colonialidad, una «propuesta alternativa en tiempos de dominación global» (Quijano, 2010, p. 48), recordando con sus proyectos de vida, a la ecología política del «Buen Vivir», de convivir en armonía sociocósmica, del «*wêt wêt fxiçenxi*», o bien «*eçx eçx fxiçenxi*» en *nasa yuwe*, del «*Sumak Kawsay*» (Cfr Maca, 2010) en Quechua, del «*Suma Qamaña*» (Cfr Ticona, 2011; Yampara, 2011) en Aymara. En un mundo real y altamente politizado, estas percepciones, sin embargo, deben tomarse con cautela.

reinserta la economía en la sociedad y los ecosistemas (siguiendo a la economía ecológica).» Un antropocentrismo europeo, que desde los primeros años de la conquista de las Américas siempre concebía a la naturaleza (el «monte») en términos de instrumentalización y manipulación como «capital» (Cfr Gudynas, 2011).²⁹ Estas divisiones de pensamiento, ellos y nosotros, son comunes en expresiones en académicos y pensadores como Aymara Choquehuanca (2010, p. 9): «Ofrecemos al mundo la Cultura de la Vida: Ante las amenazas a la humanidad y el planeta tierra que nos presentan el cambio climático y todas las demás crisis hay dos caminos. O seguimos por el camino de la civilización occidental y la muerte, la guerra y la destrucción, o avanzamos por el camino indígena de la armonía con la naturaleza y la vida». Más que la división, estas ecologías políticas del «Buen Vivir», entendidas en su filosofía y prácticas tanto económicas —recuérdese el modelo comunitario del *ayllu*, de una economía solidaria, del principio sociocósmico de reciprocidad (*ayni*)— como ecológicas que buscan un cosmos en equilibrio, pueden ser aportes valiosos a una filosofía mundial pero también consecuente con las particularidades y dinámicas presentes en la biodiversidad de entornos.

En segundo lugar, y en el caso particular de los *nasasa*, está la reflexión sobre la relación entre el concepto de Liberación de la Madre Tierra, la sanación y defensa del territorio y el «Buen Vivir» *wêt wêt fxizena*. Cuando Inocencio habla de la resistencia «entendida, así como el alma de la armonía, el equilibrio» del cosmos, emplea las siguientes frases: *wêt wêt fxizena, eçx eçx fxizena*. *Wêt* quiere

²⁹ Es cierto que tanto los modelos como las prácticas hegemónicas de las sociedades (pos) industrializadas euroamericanas acerca de la «naturaleza» tienen un carácter funcionalista e utilitarista: en su *Dialéctica de la Ilustración* (*Dialektik der Aufklärung*) Horkheimer y Adorno caracterizan esas prácticas de explotación de la naturaleza marcadas por una «razón instrumental», y según Gunther Anders (2002, p. 183) como «el segundo axioma de la ontología economista, «manda: Haz todo explorable, explota todo!». No obstante, y contrario a autores poscoloniales que creen en un Occidentalismo homogeneizado, siempre ha existido una tradición crítica al estilo mismo de «vida y pensamiento Occidental» que de igual manera como ciertas tradiciones del «pensamiento amerindio» mueve el debate del antropocentrismo al biocentrismo. Así, en el Viejo Mundo encontramos a la filosofía de una «materia aflorada del universo» (Bloch, 1953, p. 6) de Giordano Bruno, el panteísmo de Baruch Spinoza (*natura naturans, natura naturata*), el planteamiento de una «cosmología comunista» de Ernst Bloch (1976, III, p. 1383) que le concede a la Naturaleza el carácter metafísico de un «sujeto» «entendida como materia en proceso, en estado de fermentación, que por ende tiene la potencia de desarrollarse y de liberarse», idea anticipada a los Derechos de la Naturaleza que plantea la Constitución del Ecuador. Aparte de estos proyectos algo utópicos, fueron curiosamente los físicos del siglo XX que propagaron una concepción panteísta y a la vez racionalista de Dios —desde Albert Einstein hasta Stephen Toulmin. Pero igualmente, estos planteamientos «físico-teológicos» (Gladigow, 1989, 1990) tienen en común que a causa de una «interpretación totalmente racional del mundo» que excluyen cualquier forma de mitología —y precisamente este hecho constituye la diferencia de los panteísmos cosmológico-religiosos de los pueblos amerindios. Falta mencionar a la «ecología profunda» (*deep ecology*) del filósofo Naess, que busca un «igualitarismo biocéntrico», y la proyección posestructuralista de Guattari de una «ecosofía» que se mueve «entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana» (Guattari, 1996, p. 8). Todas estas consideraciones enseñan que, así como en Occidente hay cosmovisiones impositivas y dominantes frente a la noción de naturaleza, también es cierto que existen cosmovisiones convergentes con una idea más integral y continúa entre las relaciones género humano y naturaleza.

decir «lo sabroso», «vivir sabroso, feliz»; *eçx*, se refiere a la alegría, a la parte lúdica, como el movimiento también genera mucha alegría, tranquilidad; y *eçx eçx*, por consiguiente, tiene el significado de «contento». Otros términos que los *nasasa* emplean en este contexto, son *kwe'sx kiwes fxiçenxi*, que significa «nuestro territorio fresco» («en armonía»), o «nuestro territorio feliz», y *wêt wêt ûs kiwe nxi'*. La duplicación de *wêt en wêt wêt* se refiere a los estados emocionales de «estar feliz», de «felicidad» y de «salud». Mientras que *ûs* es «el sentir», «lo que permanece o lo que ha sido»; se entiende bajo el sufijo *nxi'* la vida que uno lleva de acuerdo a esta forma ética, como actitud y resultado de esta forma de vida. Al combinar con la expresión *kiwe* se representa el «territorio de los *nasasa*» (*nasa kiwe*), y por extensión el cosmos en general. Así, *wêt wêt ûs kiwe nxi'* se refiere por consiguiente a la salud y al bienestar emocional de los seres humanos, de los animales, de las personas espíritu y del territorio; en síntesis, es un estado emocional que resulta de una vida en armonía con el territorio (Cfr Bolaños & Ramos, 2004, p.101). Estos modelos de interpretación y de prácticas ecomedicinales y político-religiosas, que incluyen rituales de refrescamiento del agua y/o de «sembrar agua», hasta la expulsión chamanística de la violencia, buscan un «territorio fresco» (*kwe'sx kiwete fxiçenxi*) – vivir y permanecer en armonía y equilibrio – en el que pueden existir.

Para resumir: la liberación de la Madre Tierra, la liberación del territorio, la liberación del universo, son variaciones de un mismo asunto que comprende la comprensión y puesta en escena de muchos conceptos y prácticas diversas, que van desde la ampliación hasta la defensa y la sanación del territorio tanto en un sentido físico como espiritual. La heterogeneidad del pueblo *nasasa* se refleja en la diversidad de las estrategias que emplean los *Thê' Wala*, los *kiwe thê'*: Mientras algunos «refrescan» a los territorios indígenas por medio de sus rituales —que son una variedad de formas de prácticas que buscan la salud territorial—, las diversas organizaciones políticas del movimiento indígena tratan de ampliar y defender el territorio desde otras prácticas. Se organizan grandes marchas y manifestaciones de la «minga indígena», que Escobar (2010b) llama «una minga de postdesarrollo» contra el «proyecto de muerte» – la globalización y el «TLC» (Tratado de Libre Comercio) – organizadas por el «Consejo Regional Indígena del Cauca», que al igual que la Guardia Indígena recrean la cosmovisión y la territorialidad como herramienta política de lucha y resistencia frente a fuerzas que ponen en riesgo o tensión sus cosmovisiones. En el seno de esta diversidad de estrategias empleadas está seguramente la razón de que el pensamiento sea situado y variado en su accionar. Pero hay que ser cautelosos pues casi siempre los conceptos de moda o que son popularizados ampliamente a veces terminan en el torbellino de la retórica y la instrumentalización de la política que domina y excluye el mismo pensamiento y acción que promete defender. De aquí la importancia de la investigación colaborativa y crítica entre los mismos investigadores, en este caso los *nasasa*, y aquellos que se dedican a la investigación desde campos disciplinares

como la antropología, la historia, la política, la sociología entre otras. Aprendiendo unos de otros nos podemos clarificar entre sí, y con ello, las estrategias que puedan contribuir a dicho pensamiento y la convivencia y coexistencia con otros, más allá de los purismos y esencialismos reduccionistas. Sin duda alguna, y siguiendo las palabras de Marcus y Fischer (2000, p. 12), el fundamento de la antropología consiste en mostrar «otras posibilidades humanas y hacernos cobrar conciencia de que somos meramente un modelo entre muchos; volver accesibles los supuestos, regularmente no examinados, que guían nuestras acciones y a través de los cuales nos enfrentamos con los miembros de otras culturas.» Creemos que de eso se trata la investigación dialógica, avanzar juntos con nuestros preceptos, pero revisarlos críticamente y reconstituirlos cuando sea necesario, especialmente bajo ciertas presiones de cosmovisiones que tienen pretensiones impositivas y dominantes.

Referencias

ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte; Çxhab Wala Kiwe) (2010). Libertad para la Madre Tierra. Electronic Document. <http://www.nasaacin.org/libertar-para-la-madre-tierra>

Acosta, A. (2010^a) El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi. Friedrich-Ebert-Stiftung, Policy Paper 9: Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS.

Acosta, A. (2010b). El buen vivir, una utopía por (re)construir. En: CIP – Ecosocial – *Boletín Ecos* No. 11 (abril – junio 2010), 1-19.

Århem, K. (1990). Ecosofía Macuna. En: Correa, François (Ed.): *La Selva Humanizada: Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*; (pp.105-122). Bogotá: Centro de Estudios de la Realidad Colombiana (CEREC),

Århem, K. (2001a [1996]). La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la amazonia, en: Philippe Descola y Gísli Pálsson (editores), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, (pp. 214-236). México: Siglo XXI.

Århem, K. (2001b). Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: Variaciones sobre un tema. *Revista colombiana de Antropología*, 37, 268-288.

Bataille, G. (1974): *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard.

Bernal Villa, S.E. (1954). Medicina y magia entre los paeces. *Revista Colombiana de Antropología*, 2, 219-264.

Betancur J.C.; Campo, C., Campo, E., Campo, I., Cuetia, M., Cuetia, R. & Casso, J.C. (2012). Bac Ukwe Kiwe. Prólogo desde el territorio nasa de Jambaló. *Detrás de la máscara del reconocimiento. Defendiendo el territorio y la autonomía indígena en Cxab Wala Kiwe (Jambaló, Colombia)*. J. J. v. d. Sandt. Popayán: Universidad del Cauca.

- Bird-David, N. (1999). "Animism" revisited, Personhood, Environment and Relational Epistemology. En: *Current Anthropology*, 40, 67-91.
- Bloch, E. (1953). *Avicenna und die Aristotelische Linke*. Düsseldorf/ München, Progress Verlag.
- Bloch, E. (1976). *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Bolaños, G. & Ramos, A. (2004). ¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia, Popayán.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- Bruno, G. (2011 [1584]). *De la causa, principio y uno*. Buenos Aires: Losada.
- Caillouis, R. (1950). *L'homme et le sacré*, Paris: Gallimard.
- Choquehuanca Céspedes, D. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien, *América Latina en Movimiento*, Vol. 452, *Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida*. Quito, 8-13.
- CRIC (2007). Proceso de liberación de la madre tierra: rituales por la vida de la gente y de la naturaleza. Popayán.
- Delaney, D. (2005). *Territory. A short introduction*. Malden: MA, Blackwell.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.
- Descola, P. (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. París: De la Maison des Sciences de L'homme.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Drexler, J. (2004). Die Heilung des Territoriums: Das Saakhelu-Ritual der Nasa (Páez) von Tierradentro (Cauca, Kolumbien), *Indiana*, 21, 141-173.
- Drexler, J. (2007a). „Unser kühles Territorium”: Das indioamerikanische Konzept der „Territorialhygiene” am Beispiel des Ressourcenkrisenmanagements der Nasa (Páez) des kolumbianischen Tierradentro, *Indiana*, Bd. 24, 291-315.
- Drexler, J. (2007b). Las «siembras de agua»: La concepción y las prácticas de salud territorial de los nasa (páez) de Tierradentro en Colombia – Otra mirada indígena a la reforestación, *Revista Antropológicas*, año 11, 18 (1), 137-170.
- Drexler, J. (2009). Öko-Kosmologie – Die vielstimmige Widersprüchlichkeit Indioamerikas. *Ressourcenkrisenmanagement am Beispiel der Nasa (Páez) von Tierradentro, Kolumbien*, Berlin, LIT Verlag.
- Drexler, J. (2010). Das „Säen von Macht”: Kosmovision zwischen politischer Ökologie und Lebenspraxis, *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 135, 22-36.
- Drexler, J. (2012). Das linke Heilige und die Gewalt. Transgression, Subversion und Normativität in indioamerikanischer und heterologischer Perspektive Batailles, in

- Riekenberg, Michael (ed.), *Zur Gewaltsoziologie von Georges Bataille*, 51-71. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Ellen, R. (1996). *The cognitive geometry of nature: a contextual approach*, Electronic Document. www.ulb.ac.be/soco/apft/GENERAL/PUBLICAT/ARTICLES/Ellen
- Escobar, A. (2000). *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?* <http://www.unc.edu/~aescobar/html/texts.htm>
- Escobar, A. (2001). Culture sits in places, reflections on globalism and subaltern strategies of localization, *Political Geography* 20, 139-174.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH.
- Escobar, A. (2008). *Territories of Difference, place, movements, life, redes*. Durham/ London: Duke.
- Escobar, A. (2010a). Latin America at a Crossroads, *Cultural Studies*, 24(1), 1-65.
- Escobar, A. (2010b). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado.
- Escobar, L.A. & Espinosa, M.A. (1997). Geografía sagrada y memoria social. En: Ferro Medina, G. (ed.), *Religión y etnicidad*, Tomo I, pp. 153-163, Bogotá.
- Escué, A. (2002). La resistencia indígena desde nuestra cosmovisión, Çxayu'çe, *Semillas y mensajes de etnoeducación*, No. 6, 48-50.
- Fals Borda, O. (2000). Peoples' SpaceTimes in global processes, The response of the local, *Journal of World-Systems Research*, VI, 3, *Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part II*, pp. 624-634. <http://jwsr.ucr.edu/archive/vol6/number3/pdf/jwsr-v6n3-falsborda.pdf>
- Fals Borda, O. (2007). *Hacia el socialismo raizal, y otros escritos*. Bogotá: Ediciones CEPA, Ediciones desde abajo.
- Friedman, J. (2002). From roots to routes. Tropes for trippers. *Anthropological Theory*, Vol. 2 (1), 21-36.
- García, J.L. (1976). *Antropología del Territorio*. Madrid: Josfina Betancour.
- Gilhodes, P. (1989). La cuestión agraria en Colombia (1958-1985). *Nueva Historia de Colombia*. (pp.339-370). Bogotá: Planeta.
- Gladigow, B. (1989). Pantheismus als ‚Religion‘ von Naturwissenschaftlern. En: Antes, Peter & Pahnke, Donat (eds.), *Die Religion von Oberschichten*, (pp. 219-239), Marburg: Diagonal-Verlag.
- Gladigow, B. (1990). Pantheismus und Naturmystik. En: Bubner, Rüdiger/ Haug, Walter (eds.), *Die Trennung von Natur und Geist*, 119-144, München: Fink Verlag.

Godelier, M. (1973). *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris: François Maspero.

Gómez Valencia, H. & Ariel Ruíz, C. (1997). *Los paeces: gente territorio. Metáfora que perdura*. Popayán: FUNCOP-UNICAUCA.

Gómez Valencia, H. (2000). *De la justicia y el poder indígena*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.

Gudynas, E. (2011). Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina. En: Montenegro Martínez, Leonardo (ed.), *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. (pp. 267-293). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.

Gudynas, E. & Acosta, A. (2011). El buen vivir más allá del desarrollo. *Qué hacer*, 181, 70-81.

Gutiérrez, S.A., Calambás, C., Campo, A., Escobar, L.A., Guesaquillo, L.A., Ivito, I., León, J., Vargas, A.L., Muñoz, P., Álvarez, M.O., Mosquera, M.P., Perdomo, A., Potes, O., Puchá, M., Ríos, K., Tenorio, F. Muñoz A. V. y Varela E. (Coords.). (2013). *Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la nasa yat, Cauca - Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.

Hall, E. T. ([1966] 2003). *La dimensión oculta*. México: Siglo XXI.

Hardt, M. & Negri, A. (2009). *Commonwealth*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Hertz, R. (1973). The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity. En: Needham, Rodney (ed.): *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. (pp. 3-31). Chicago/London: University of Chicago Press.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London/New York: Routledge.

Lame, M.Q. ([1939] 2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas (Edición a cargo de Cristóbal Gnecco)*, Cali: Universidad del Valle.

Loingsigh, G.Ó. (2011). Una mirada desde el Sur: huellas de lucha y resistencia. Bogotá: Coordinador Nacional Agrario, CNA – Colombia.

Lopez Garcés, C.A. (1995). *Censo de población CRIC – Nasa Kiwe en la Zona del Desastre del 6 de Junio de 1994: Análisis descriptivo del medio ambiente en Tierradentro*. Popayán: Consejo Regional Indígena del Cauca/ Corporación Nasa Kiwe.

Maca, L. (2010). Sumak Kawsay. La vida en plenitud. *América Latina en Movimiento*, Vol. 452: *Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida*. (pp. 14-16). Quito.

Marcus, G. y Michael, F. (2000 [1986]). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Marcuse, H. (1976). *Der eindimensionale Mensch, Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied – Berlin: Luchterhand.
- Mariategui, J. C. ([1928] 1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Biblioteca Era.
- Mina, M. (1975). *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: Ed. La Rosca.
- Mondragón, H. (2008). Ardila Lülle frente al pueblo Nasa: la caña de azúcar en el norte del Cauca. En: Juan Houghton (ed.), *La Tierra contra la muerte: Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*, (pp. 405-420). Centro de Cooperación al Indígena CECOIN. Bogotá: Ediciones Anthropos.
- Muyuy Jacanamejoy, G. (1994). Territorios indígenas y recursos naturales. *Ecos*, 2, 57-69.
- Naciones Unidas. (2009). Resolución aprobada por la Asamblea General el 22 de abril de 2009. *Naciones Unidas A/RES/63/278*. Nueva York: Naciones Unidas.
- Orozco, M., Paredes, M. & Jairo, T. (2013). La nasa yat: territorio y cosmovisión. Aproximación interdisciplinaria al problema del cambio y la adaptación en los nasa. *Boletín de Antropología* 28(46): 244-271.
- Paasi, A. (2003). Territory. En J. Agnew, K. Mitchell y G. Toal (eds.). *A Companion to Political Geography*. (pp. 109-120). Oxford, Blackwell.
- Perdomo, A. (2013). La concepción de nasa yat desde la concepción de nuestros mayores. En J. Tocancipá-Falla. *Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la nasa yat, Colombia*. (pp. 27-51). Popayán: Universidad del Cauca.
- Picabia, F. (1984). *Aphorismen*. Hamburg: Nautilus.
- Pinzón, C.E. & Garay, G. (1997). *Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Bogotá: Equipo de Cultura y Salud.
- Quijano, A. (2010). Bien Vivir para redistribuir el poder. Los pueblos indígenas y su propuesta alternativa en tiempos de dominación global, *Yachaykuna Saberes*, 13, 47-63.
- Rappaport, J. (2004). Imagining a pluralist nation: intellectuals and indigenous special jurisdiction (Chapter 7). *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural inquiry and ethnic dialogue in Colombia (forthcoming)*.
- Rappaport, J. (2005). *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1986). *Desana: Simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- Rosbach de Olmos, L. (2011). Del monólogo científico a las pluralidades culturales: dimensiones y contextos del cambio climático desde una perspectiva antropológica, en: Ulloa, Astrid (ed.), *Perspectivas culturales del clima*, (pp. 55-82), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Geografía.

Sack, R. (1986). *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Santos, B. de S. (2010). Hablamos del socialismo del Buen Vivir. *América Latina en Movimiento*, Vol. 452: *Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida*. (pp. 4-7). Quito.

Serge, M. & Salcedo, A. (2008). Presentación: antropología y etnografía del espacio y el paisaje, *Antípoda*, 7, 9-11.

Sevilla Casas, E. (1986). *La pobreza de los excluidos, economía y sobrevivencia en un resguardo indígena del Cauca – Colombia*, Quito: Abya Yala.

Spinoza, B. de. (1980). *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional.

Spradley, J. (1980). *Participant observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Ticona Alejo, E. (2011). «El vivir bien» o «el buen vivir»: algunas disquisiciones teóricas. En: Montenegro Martínez, Leonardo (ed.), *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. (pp. 309-318). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.

Tocancipá-Falla, J. (2015). La experiencia de la traducción como apropiación simbólica y práctica ritual en los nasa, Colombia. *Revista Estudios Sociales*, 53, 164-173.

Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Vasco Uribe, L.G. (1980). La lucha guambiana por la tierra: ¿indígena o campesina? *Letras de tierra*, 2, 55-66. <http://www.luguiva.net/libros/detalle1.aspx?id=243&l=3>

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N. S., 4, 469-88.

Wallerstein, I., Juma, C., Keller, E.F. Kocka, J. Lecourt, D. Mudimbe, V.Y. Peter, J.T., Trouillot, M.R. & Lee, R. (eds.). (1996). *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la estructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI editores.

Wolf, E. (1982). *Europe and the People Without History*, Berkeley: University of California Press.

Wolf, E. (2001). Facing Power – Old Insights, New Questions, en *Pathways of Power, Building an Anthropology of the Modern World*, (pp. 383-397), Berkeley: University of California Press.

Yampara Huarachi, S. (2011). Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – *Suma Qamaña, Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos*, 18, 1-22.

Zibechi, R. (2007). *Los nietos de Quintín Lame*, ALAI, *América Latina en Movimiento*. <http://alainet.org/active/21021&lang=es>