

**MUERTOS SEMBRADOS,
ESPÍRITUS GERMINADOS:**
CONFLICTO, VIDA Y MUERTE EN LA
PAZ Y EL ORDEN TERRITORIAL DE
NASA WESX, SUR DEL TOLIMA

Andrés Felipe Ospina Enciso

MUERTOS SEMBRADOS, ESPÍRITUS GERMINADOS:

CONFLICTO, VIDA Y MUERTE EN LA
PAZ Y EL ORDEN TERRITORIAL DE
NASA WESX, SUR DEL TOLIMA

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Facultad de Ciencias de la Educación

2020



Muertos sembrados, espíritus germinados: conflicto,
vida y muerte en la paz y el orden territorial de Nasa
Wesx, sur del Tolima

ISBN: 978-958-660-446-8

Dewey 301

1. Indígenas Nasa. 2. Muerte. 3. Procesos de paz.
4. Conflicto armado. 5. Sur del Tolima.



**Muertos sembrados, espíritus germinados:
conflicto, vida y muerte en la paz y el
orden territorial de Nasa Wesx, sur del
Tolima**

Primera Edición, 2020
200 ejemplares (impresos)
ISBN: 978-958-660-446-8

Libro No. 9 - Colección 80 años UPTC

© Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia, 2020

Rector, UPTC

Óscar Hernán Ramírez

Comité Editorial

Manuel Humberto Restrepo Domínguez, Ph. D.
Enrique Vera López, Ph. D.
Yolima Bolívar Suárez, Mg.
Sandra Gabriela Numpaque Piracoca, Mg.
Olga Yaneth Acuña Rodríguez, Ph. D.
María Eugenia Morales Puentes, Ph. D.
Edgar Nelson López López, Mg.
Zaida Zarely Ojeda Pérez, Ph. D.
Carlos Mauricio Moreno Téllez, Ph. D.

Editora en Jefe

Lida Esperanza Riscanevo Espitia, Ph. D.

Coordinadora Editorial

Andrea María Numpaque Acosta, Mg.

Impresión

Búhos Editores Ltda.
Calle 57 No. 9 - 36
Tunja - Boyacá - Colombia

Libro financiado por la Facultad de Ciencias de la Educación. Se permite la reproducción parcial o total con la autorización expresa de los titulares del derecho de autor. Este libro es registrado en Depósito Legal, según lo establecido en la Ley 44 de 1993, el Decreto 460 del 16 de marzo de 1995, el Decreto 2150 de 1995 y el Decreto 358 de 2000.

Libro de investigación.

Citación: Ospina Enciso, Andrés Felipe (2020). *Muertos sembrados, espíritus germinados: conflicto, vida y muerte en la paz y el orden territorial de Nasa Wesx, sur del Tolima*. Tunja: Editorial UPTC. Colección 80 años - Facultad de Ciencias de la Educación, No. 9.

Colección 80 Años



Facultad de Ciencias de la Educación

Director de la Colección

Dr. Julio Aldemar Gómez Castañeda
Decano

Sub-Comité de Publicaciones de la Facultad de Ciencias de la Educación

Antonio E. de Pedro - Doctor en Historia del Arte
Pedro María Argüello García - Doctor en Antropología
Rafael Enrique Buitrago Bonilla - Doctor en Educación Musical
Claudia Liliana Sánchez Sáenz - Doctora en Educación

Corrector de Estilo

Adán Alberto Ramírez Santos

Diseñador de la Colección:

Pedro Alejandro Leguizamón Páez

Diseñador del Logo de la Colección:

Pedro Alejandro Leguizamón Páez

Libro N° 9

Autor: Andrés Felipe Ospina Enciso

Título: Muertos sembrados, espíritus germinados: conflicto, vida y muerte en la paz y el orden territorial de Nasa Wesx, sur del Tolima.

Imagen de Portada:

Fotografía Cerro Ucrania, Vereda La Bella. Resguardo Nasa Wesx. Autor: Andrés Felipe Ospina Enciso.

Montaje fotográfico. Autora: Carolina Solórzano Pulido

Las opiniones vertidas en los textos son de entera responsabilidad del autor

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	17
INTRODUCCIÓN.....	19
El pueblo Nasa Wesx de Gaitania: experiencia territorial de guerra y paz	23
Los pueblos del sur	30
La muerte, descriptor del otro demonizado	34
La conciencia histórica Nasa.....	42
La ruta metodológica y el lugar de la muerte	51
CAPÍTULO 1. CONTINENTES DE GENTE Y ESPÍRITUS.....	59
1.1 Nociones de territorio, espacio y lugar	59
1.1.1 Relaciones entre la tenencia y la objetividad de la tierra	63
1.2 La corriente de Nasa Wesx	69
1.3 Límites y franjas: elementos de la frontera diferencial.....	75
1.4 Formaciones geográficas y sociales del agua y la tierra	82
1.5 La confrontación espacial de los Nasa.....	89
1.6 Los bordes y los caminos. Contornos del territorio Nasa Wesx	94
1.7 El camino de ida y vuelta: ascenso y posición de los pobladores.....	106
1.8 El muerto y su recorrido en el espacio	108
1.9 Caminos y santuarios	111
CAPÍTULO 2. ESPÍRITU Y CUERPO: LAS FORMAS DEL ORDEN SOCIAL Y POLÍTICO.....	119
2.1 El primer movimiento espiritual: <i>la volteada</i>	131
2.2 <i>Vaceando</i> la tierra, recogiendo muerte y riqueza.....	136

CAPÍTULO 3. AUTORIDAD Y LUCHA. ENTRE INDÍGENAS E INSURGENCIA.....	139
3.1 Orden y cambio social: remedio, autoridad Nasa e insurgencia	139
3.2 La participación de la autoridad: El capitán Justiniano, el comandante Marulanda y los mandos en confrontación	152
3.2.1 La capitanía.....	155
3.2.2 Motivos de la diferencia entre indígenas e insurgencia....	158
3.2.3 La caída del mando: debilitamiento y reorientación del liderazgo indígena en situaciones de guerra.....	170
3.3 El liderazgo	174
CAPÍTULO 4. LOS GUERREROS Y SUS ORILLAS. CONFRONTACIÓN Y NEGOCIACIÓN ENTRE LOS NASAS Y LAS FARC	177
4.1 Las marchas intensas.....	177
4.2 Razones políticas de los desplazamientos. La vuelta al mundo desde el Cauca.....	181
4.3 Credos, motivos y encuentros en los actos de guerra y paz.....	184
4.4 La colonización en Gaitania.....	187
4.5 Los inconformes en armas. La guerrilla de las FARC y la impronta de Tirofijo.....	189
4.6 Alcance espiritual de la incursión violenta	194
4.7 La ruptura y el conflicto: orígenes políticos de la confrontación entre los Limpios y los Comunes	201
4.8 Las tomas de Marquetalia.....	207
CAPÍTULO 5. EL CONFLICTO ÉTNICO Y POLÍTICO: LA AUTODEFENSA INDÍGENA Y EL PROCESO DE PAZ.....	217
5.1 La Autodefensa Indígena	217
5.1.1 El combatiente y el espíritu indígena.....	221
5.1.2 La negociación de los muertos: la caída de la autodefensa.....	223
5.2 El proceso de paz: un nuevo estado de la lucha	227

5.3 La naturaleza de los actores en disputa: divergencias y negociación entre la guerra y la paz	239
CAPÍTULO 6. PRÁCTICAS DE VIDA Y MUERTE	249
6.1 El Lugar de la muerte en torno a la fe	253
6.1.1 El campo de los vivos con los muertos.....	259
6.1.2 El campo de los vivos en el que no participan los muertos	264
6.2 El combate entre quienes creen o no en la participación de los muertos	266
6.3 El quiebre de una vida. La mala muerte.....	268
6.4 La muerte en el sueño.....	273
CONCLUSIONES.....	279
Síntesis 1. Las formaciones de paz.....	280
Síntesis 2. La continuación del conflicto en los hechos de paz.....	283
Síntesis 3. La proclamación de la muerte.....	286
Síntesis 4. El espacio, la confrontación y el espíritu.....	288
Síntesis 5. Cosecha de espíritus.....	289
ANEXOS.....	291
Anexo I. Acuerdo de La Uribe entre el Secretariado de las FARC-EP y las organizaciones indígenas.....	291
Anexo II. Acuerdo de paz entre el Cabildo Páez de Gaitania y el Frente Joselo Lozada de las FARC-EP.....	294
BIBLIOGRAFÍA	297

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Cartel que anuncia la entrada al territorio de Las Mercedes.....	28
Figura 2. Pueblo de Gaitania, al sur del Tolima	33
Figura 3. Perfil topográfico esquemático de Tierradentro, desde la invasión española hasta la actualidad.....	50
Figura 4. El cañón profundo del río Atá.....	72
Figura 5. Al borde de la montaña. A la derecha, Nasa Wesx; a la izquierda, Marquetalia.....	81
Figura 6. Laguna El Meridiano, sitio sagrado de espíritus y pagos.....	86
Figura 7. El UAZ y las rutas de acceso.....	95
Figura 8. Tumba del cementerio El Lucero en Nasa Wesx, marcada con una palma de la Pasión de Cristo	102
Figura 9. La prensa informa lo acontecido en Marquetalia en 1964.....	113
Figura 10. El Arco clavado en la cordillera.....	122
Figura 11. Don Carlos Paya, médico tradicional.....	126
Figura 12. Las formas del ritual	128
Figura 13. Refrescamiento en el páramo de El Meridiano	130
Figura 14. Línea de tiempo de las actuaciones Nasa y de los eventos de guerra y paz en Marquetalia	153
Figura 15. Línea de tiempo global de los eventos de guerra y paz en Colombia	154
Figura 16. Cabildante Nasa del sur del Tolima	169
Figura 17. Corregimiento de Gaitania en época de elecciones para la alcaldía de Planadas en 2015.....	202
Figura 18. Telegrama de la Embajada de los Estados Unidos en Bogotá dirigido al Departamento de Estado en el que se sugiere brindar colaboración directa en la intervención militar de Marquetalia.....	211

Figura 19. Don Virgilio López en el décimo quinto aniversario del acuerdo de paz.....	235
Figura 20. Calle de honor para la celebración de la paz. Al fondo los observadores de la Cruz Roja.....	237
Figura 21. Óscar Barreto (centro), gobernador del departamento del Tolima, y Jefferson Paya (segundo de derecha a izquierda), gobernador del resguardo Páez de Gaitania, en un acto de la gobernación del Tolima en Nasa Wesx, vereda La Palmera, abril de 2016.....	246
Figura 22. Tumba del capitán Justiniano Paya, mojón que sirve como hito, referente de paisaje	252

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1. Comunidades Nasa del sur del Tolima.....	25
Mapa 2. Territorio Nasa Wesx	26
Mapa 3. Río Atá	53
Mapa 4. La región de Marquetalia en el sur del Tolima	97
Mapa 5. Municipio de Rioblanco y corregimiento de Herrera.....	101

A Elvira Paya

A don Víctor Urueña

A don Alberto Güetio

A don Roberto Gómez

A don Diomedes Perdomo

Que en cada orilla, la muerte los ha consagrado

AGRADECIMIENTOS

Los caminos de agua y cordillera me han llevado por extensiones de pliegues y espíritus, donde las razones de un mundo cargado por la fortuna y la tragedia han sido la entrada para comprender el mundo de la violencia y la muerte. Esta indagación comenzó en donde no ha terminado otra pesquisa. Al norte del Tolima y a la tragedia de Armero les debo el interés y los secretos de haber entrado en las tierras del sur.

Al sentido pueblo del sur del Tolima en su raigambre indígena y campesina le agradezco la entrada, los temores, su fuerza y su dureza, así como sus sueños y maneras hechas en cumbres y cañones. En este territorio tuve la fortuna de intimar con el pueblo Nasa del sur del Tolima y decenas de valiosos hombres y mujeres que han sabido ganarles el lance a la violencia y a la exclusión.

Resignado a que jamás podré compensarlos como merecen, este trabajo tiene una deuda infinita con muchas personas, entre las que destaco a don Ovidio Paya, doña Teresa Calambás, Sabeli Paya, Idalba Paya, Myriam Paya, Graciela Paya, Marisol Carranza, Marco Ley, Carlos Paya, María Elvira Paya (q. e. p. d.), Juvenal Paya, Jefferson Paya, Fildardo Varón, Edilma Paya, Diomedes Perdomo (q. e. p. d.), el pastor Alcidiades, Arnobio Betancur, Bernabé Paya, Jhon Edinxon Capas, Avelino Capas, Diego Flórez, Caliche y Andrés Vizcaya. Todos hechos en el seno del Atá, en Gaitania. También a la calidez de Olga Liliana Bermúdez, al apoyo de Isaí Noscué, Reinaldo Noscué, Oliver Tombé, Eva Quitumbo, Elder Isaza, Hermelinda Guayoindo, Don Bolívar, Ema Casamachín, Belarmino Yatafué, Orlando Yatafué, Rosa Linda Chocué, doña Eva Bedoya y Luis Palma, en Herrera.

En su esencia académica, este trabajo no se alcanza a corresponder con la gracia ofrecida por Carlos Alberto Uribe y Fabricio Cabrera, de la Universidad de los Andes, Elizabeth Arkush, de la Universidad de Pittsburgh, y María José Albert Rodrigo de la Universidad de Valencia, quienes se tomaron el tiempo para escuchar, dirigir, aconsejar y acompañar. En mi persona se ha cruzado gente valiosa, dispuesta

a escuchar y sentir con toda honestidad las prolongaciones de una vida hecha palabra. De todos ellos quiero mostrar mi amor a Ángela, Fanny y Armando, los siempre míos; y la más humilde gratitud a María Angélica Ospina, Lucía Meneses, Gabriel Suárez, Sebastián Cuéllar, Luis Alberto Suárez, Marcela González, Mariana Escobar, María José Pareja, Diana González (y sus líneas de agua) y Marley Cruz. Con cada uno de ellos tengo mucha gratitud, excusas por pedir y una descomunal deuda.

Estas líneas son un pequeño reconocimiento a los muertos, a los míos, a los de las corrientes arrebatadas del sur del Tolima, a los de la violencia voraz, a los del recuerdo. A la oportunidad que nos merecemos todos de encontrar vida más allá de la cercana muerte.

INTRODUCCIÓN

Inicié esta indagación con un nudo en la garganta que, en la medida en que avanzó el proceso de investigación y escritura, se hizo más estrecho. Las razones, aunque conceptuales, también residen en el espíritu. Cuando asumí preguntarles a los espíritus de la guerra de qué está hecho el territorio del sur del Tolima —escenario de mi pesquisa—, no advertí que los miedos y el dolor también precisan de una ruta metodológica y, en especial, de una condensación narrativa que destile procesos históricos y versiones de gente que, de diferentes formas, se ha cruzado con el conflicto armado en Colombia, pero también con mi experiencia vital y académica.

Dichos procesos históricos implican movimiento y sincronía, que traté de soportar en piezas de archivo y trabajos de campo etnográfico de larga duración. En ambos escenarios quise dar cuenta de quiénes y cómo son los campesinos y los indígenas en las zonas de guerra del sur Tolima; en la experiencia de otros quería comprender cómo se ha trazado la gran hendidura de la violencia política sobre una región que, por sus condiciones geográficas de cruce de caminos, de corrientes de agua y cordillera y por su carácter de territorio hecho a espaldas de una desintegrada sociedad nacional, ha llevado el rótulo de lugar de mala gente, de pueblos y guerreros renegados que se han lanzado en experiencias furtivas en contra del Estado, del poder y de la soberanía de la nación colombiana.

El Estado, con su aparato administrativo y de poder centralizado, ejerce sobre estos pueblos un desconocimiento planificado, al tiempo que impulsa una confrontación permanente en contra de estos para someter a un otro, campesino e indígena, que no hace parte de los paisajes del ordenamiento que promueve y justifica ese centro de poder. Prueba de esto han sido las acusaciones, denuncias y capturas a las que han sido sometidos algunos de los habitantes de la región de estudio, quienes por sospecha de haber pertenecido a “redes de apoyo terro-

ristas de las FARC”¹, fueron sometidos a difíciles procesos judiciales constatados en el trabajo de campo. Con el tiempo, dichos casos, en su mayoría, han sido insubsistentes.

La gente del sur del Tolima ha respondido a los rechazos y recriminaciones que les hace el poder central. En ocasiones por la vía de la confrontación, participando como actores del conflicto armado, y resistiendo a la fuerza bélica impuesta desde fuera con otra fuerza hostil de carácter interno. También, estos pueblos han respondido con expresiones culturales y vitales que expresan maneras de ser que superan el cuadro dicotómico de víctima o perpetrador con el que se encasilla a toda formación social en una zona de conflicto.

Estos pueblos, en su experiencia, representan la alineación de territorios y colectividades en perspectivas distintas a las de la guerra o la eliminación sistemática. En ese contexto se asienta el tema de indagación que esta investigación propone: que en el sur del Tolima, en la zona de Marquetalia, lugar del mito fundacional de la guerra política contemporánea en Colombia, se gestó y desarrolló, por parte del pueblo indígena Nasa Wesx de Gaitania, un proceso de paz, equilibrio territorial, resistencia social y espiritual, que ha respondido al ejercicio de violencia sistemática del Estado sobre las poblaciones y regiones que se encuentran por fuera de su control. Dicho proceso ha desafiado el funcionamiento de la guerra y la presión de los actores armados a escala regional, y ha generado una experiencia única de lucha étnica, mediación social y acuerdos políticos y territoriales relevante en la historia del conflicto armado en Colombia y útil para pensar en las apuestas de paz y reconciliación para la sociedad nacional.

Este proceso es analizado teniendo en cuenta las formaciones cosmológicas y territoriales de los Nasa Wesx, así como la historia oral de la guerra, las prácticas del sacrificio ritual, las formas diversas de lo religioso y las relaciones entre vivos y muertos en la escena de un conflicto armado. En este contexto hay un argumento etnográfico que describe y da sentido a la posición territorial e histórica que tiene este

1 *El Nuevo Día*, “Continúa en huelga el supuesto médico de ‘Alfonso Cano’”, febrero 20, 2012, <http://www.elnuevodia.com.co/nuevodia/actualidad/judicial/133703-continua-en-huelga-el-supuesto-medico-de-alfonso-cano> (Consultado el 23 de agosto de 2016).

pueblo indígena para asumir los impactos de la guerra y tratar, bajo sus esquemas culturales, alternativas de mediación con el conflicto.

Esto implica buscar el sentido de una metáfora reiterada en las voces y sentidos del trabajo de campo: la comunidad de Nasa Wesx siembra a los muertos de la guerra en su territorio, y luego cosecha sus espíritus, de esta manera, vivos y muertos generan dinámicas de acuerdo y negociación para la resolución del conflicto. Este es un proceso de transformación, revitalización y reciprocidad social que ofrece reflexiones desde la alteridad, para comprender el rol activo y la capacidad de agencia de las víctimas del conflicto, y también, para dar cuenta de las alternativas de diálogo y reconciliación que producen las mismas poblaciones afectadas con la guerra.

Los estudios sobre violencia comprenden un rango amplio de análisis en el cual se destacan temas como la verdad histórica, el testimonio^{2 3 4}, la violencia de Estado^{5 6 7 8 9}, la legitimación del orden político y sus transiciones¹⁰, entre otros tópicos. Si bien han establecido un sólido conjunto de interpretaciones sobre qué significa esa violencia y los procesos de configuración de memoria y justicia y en la resolución de conflictos, estos trabajos no asientan su énfasis en los procesos y

2 Alejandro Castillejo, *Los archivos del dolor: Ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*, Bogotá: Ediciones Uniandes, 2009.

3 Lee Ann Fujii, "Shades of Truth and Lies: Interpreting Testimonies of War and Violence", *Journal of Peace Research*, 47, No. 2, 2010: 231-241.

4 Linda B. Green, *Fear as a Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala*, New York: Columbia University Press, 1999.

5 Gonzalo Sánchez y Ricardo Peñaranda, comps., *Pasado y presente de la Violencia en Colombia*, Bogotá: Cerec, 1986.

6 Lesley Gill, "Creating Citizens, Making Men: The Military and Masculinity in Bolivia", *Cultural Anthropology*, 12, No. 4, 1997: 527-550.

7 Hugh Gusterson, "Anthropology and Militarism", *Annual Review of Anthropology*, No. 36, 2007: 155-175.

8 Deborah Poole, editora, *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*, Boulder: Westview Press, 1994.

9 María Isabel Remy, "Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a propósito del Chiaraje", en *Poder y violencia en los Andes*, compiladores y editores Enrique Urbano y Mirko Lauer, Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1991.

10 Eduardo Pizarro, "Una lectura múltiple y pluralista de la historia", en *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*, editor Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (CHCV), Bogotá: Ediciones Desde abajo, 2016.

prácticas con los que las personas que, haciendo parte de un conflicto, producen dichas memorias o testimonios.

En contraste, en la metáfora de los muertos sembrados de la guerra y la cosecha de sus espíritus, encontramos una capacidad narrativa y experiencial significativa que da cuenta de la lógica de la confrontación armada en Colombia. El intercambio entre vivos que entierran muertos producto de la violencia, y espíritus de muertos que conducen a los vivos a dirimir esa violencia, es un proceso presente de forma explícita o implícita en las narrativas, descripciones etnográficas y conceptos que sostienen este manuscrito.

Aquí es importante reconocer cómo es el contexto de los Nasa Wesx, la gente que practica las relaciones entre vivos y muertos en un escenario de conflicto. En ese sentido, el conjunto de descripciones etnográficas y conceptos locales que aquí se recogen advierte de las interacciones sociales entre los Nasa, las entidades del mundo natural y los otros actores con quienes comparten territorio y una historia entrecruzada de guerra de donde emergen sus muertos. En esta historia destacan las dinámicas espaciales, los procesos de colonización y tenencia de la tierra, las formaciones civiles y armadas de campesinos e indígenas, así como los distintos movimientos de tierra y gente en la pugna por una posición en la lucha por el reconocimiento político y étnico.

A dicho proceso lo acompaña una descripción de las formaciones cosmológicas y los sistemas de creencias tradicional y cristiana que dominan en la formación social de los Nasa Wesx. De la manera en que los indígenas asumen su religiosidad se desprenden elementos que explican cómo son las relaciones entre gente y espíritus, y cómo estas relaciones participan de, al tiempo que regulan, la violencia originaria del conflicto armado.

Más que en los discursos, las tecnologías o las representaciones sobre la violencia, la reflexión sobre “lo violento” se concentra aquí en los modos de vida de poblaciones ancladas a un paisaje trazado por el consenso social y el acuerdo espiritual y político en un contexto de confrontación. De este emergen dos elementos a tener en cuenta, de una parte, los procesos rituales que se desarrollan en torno a los sitios y a los actores de la guerra, donde la violencia sacrificial, en los términos en que la describe René Girard, es el proceso que sinte-

tiza la regulación de la confrontación por medio de la inmolación y la posterior redención de una víctima sacrificial.

De otro lado, la muerte como un acto narrativo representado en la capacidad de los muertos por contar la historia de la violencia de la que fueron víctimas en el conflicto armado. Esta es una práctica enunciativa, que restablece la agencia de la víctima y le concede un poder reparador que hace del muerto un actor denunciante de las condiciones de la guerra que han impactado sobre muertos y vivos, pero también de las formas de reparación y reconciliación que siguen cuando los actores de esa guerra logran mediante acuerdos políticos y espirituales —de los que los muertos hacen parte— detener la violencia y las formas de la confrontación.

EL PUEBLO NASA WESX DE GAITANIA: EXPERIENCIA TERRITORIAL DE GUERRA Y PAZ

De los Nasa escuché por primera vez cuando en la sede del Concejo Regional Indígena del Tolima (CRIT) me dijeron que sí, que había Paeces¹¹ en Gaitania, al sur del Tolima, que ellos habían llegado hacía tiempo del Cauca, y que su gobernador venía con frecuencia a Ibagué, que si no le creía al CRIT podía buscar a los de esa etnia. Pregunté en el CRIT porque no sabía y porque no creía que en el Tolima hubiera una población indígena que hablara una lengua diferente al español y que fuera de la cordillera, pues asumía que en las altas cumbres del Tolima solo vivían campesinos colonos y la invisible insurgencia. Había que reconocer a “indios” que jamás me había atrevido a identificar en una región identificada con el referente étnico Pijao.

Los indígenas del Tolima son por defecto los Pijaos. Aunque estos hayan hecho alianzas o federaciones con otros pueblos indígenas en los periodos prehispánico y colonial, a estos se les reconoce como un cuerpo étnico específico y con un lugar y una historia tipificada y definida. Los Pijaos son la base de un discurso sobre el origen y el carácter étnico y cultural de lo que hoy día se reconoce como “lo tolimense”. Lo indígena, y lo que es diferente a nivel étnico y regional, se

11 Nombre con el que, en español, se llama a los Nasa.

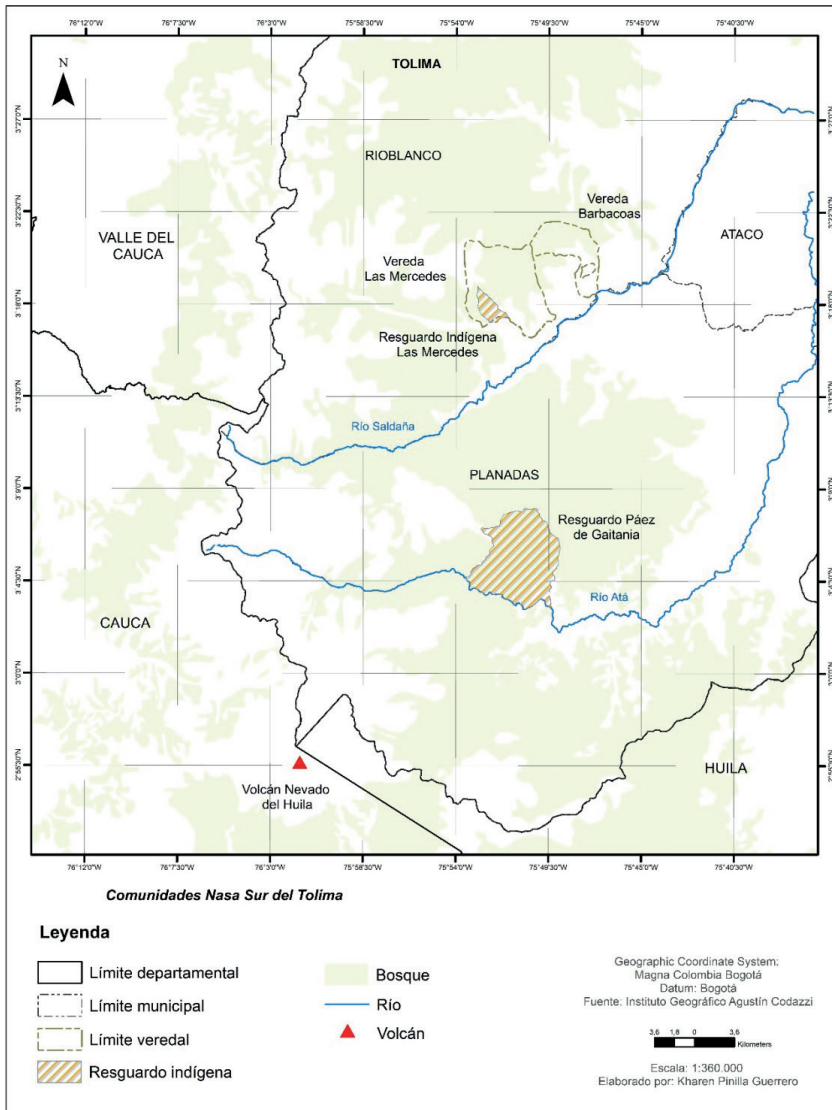
adjudica a las características que la población mayoría (que es mestiza) reconoce en el Pijao.

En el departamento del Tolima no hay un reconocimiento ni distinción respecto a los Nasa tolimenses, pues este grupo no existe en el paisaje mental de los pobladores urbanos y campesinos de las tierras bajas. La mayoría de los tolimenses ubican a los Nasa por fuera de esta región, y cuando saben de la presencia de algunos asentamientos en el sur del Tolima, los representan como una “especie” más —de gente o seres silvestres, aquí la diferencia no importa— entre tantas que no se conocen ni se pueden —ni se quieren— distinguir en el ambiente ecológico de la cordillera. La distancia geográfica, pero sobre todo perceptiva, entre las poblaciones mestizas y las indígenas da lugar a un campo extendido de impresiones vagas que invisibilizan o reconocen de forma equívoca las condiciones históricas sociales y espaciales en la que los Nasa han vivido y se han asentado por más de un siglo en el Tolima.

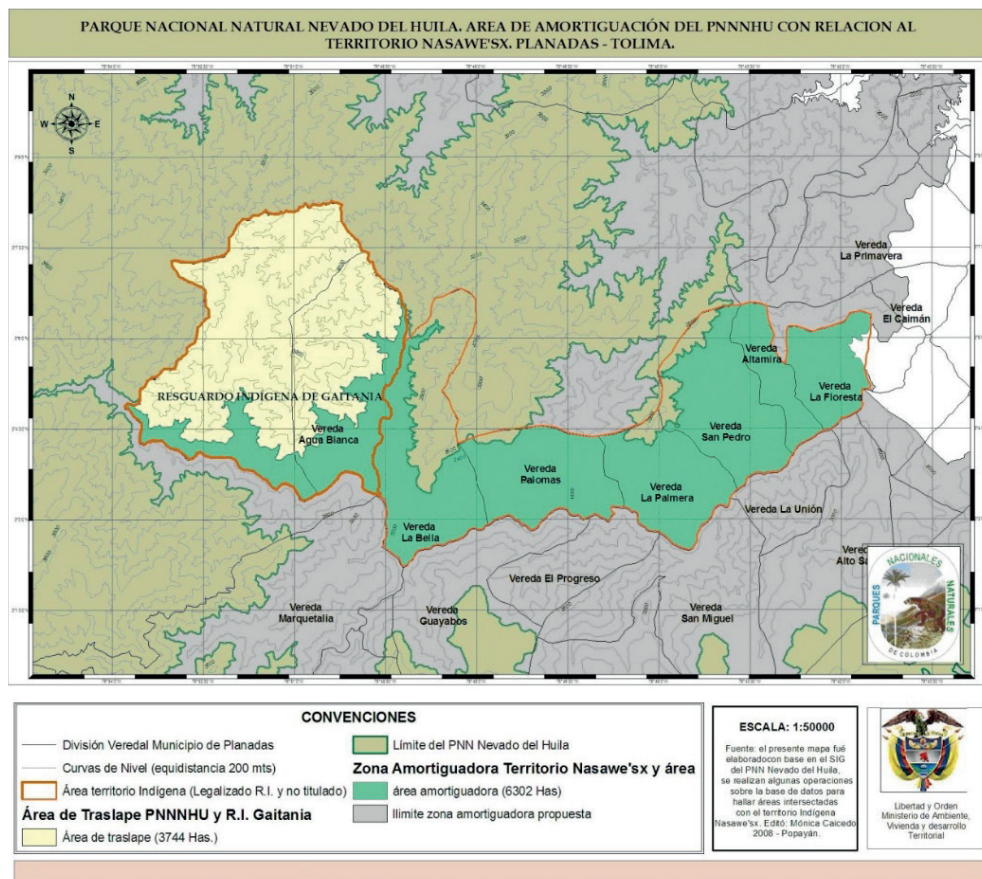
Su desconocimiento impresiona al saber el número significativo de su población. De acuerdo con las cifras que los Nasa presentan anualmente en los censos para la Oficina de Asuntos Étnicos del Ministerio del Interior, en el Tolima hay tres territorios Nasa, dos de los cuales son reconocidos como resguardos, y uno más tiene la figura de parcialidad. El primero, el poblado más grande, es el resguardo Páez de Gaitania, más conocido entre los mismos Nasa como Nasa Wesx. Se ubica en el municipio de Planadas, corregimiento de Gaitania, y es límite y traslape del Parque Nacional Natural Nevado del Huila. Tiene más de cinco mil hectáreas de resguardo y ocho veredas que integran más de quinientos predios, que aunque son títulos individuales, se consideran territorio de comunidad indígena. En sus ocho veredas, Aguablanca, La Bella, Palomas, La Palmera, San Pedro, Altamira, Floresta Alta, Floresta Baja, viven alrededor de tres mil personas organizadas en poco más de quinientas familias.

Los otros dos territorios se ubican en el municipio de Rioblanco, corregimiento de Herrera, también en el sur del Tolima. El resguardo Nasa Kiwe Las Mercedes es el segundo territorio Nasa del Tolima, de una extensión bastante menor comparado con Nasa Wesx. Las Mercedes se compone de 370 hectáreas, allí viven 42 familias, que suman un poco más de 180 personas. El territorio es colectivo y es

el cabildo el que designa la parcela y la extensión para cada familia que vive en el resguardo. El tercer territorio es la parcialidad de Barbacoas, ubicado en la vereda del mismo nombre y en dos pequeños asentamientos en las veredas Peñas Blancas y Buenos Aires, también en Herrera. Allí, según el cabildo, viven 226 familias que suman alrededor de 700 personas.



Mapa 1. Comunidades Nasa del sur del Tolima. Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.



Mapa 2. Territorio Nasa Wesx Fuente: Parque Nacional Natural Nevado del Huila, 2014.

La parcialidad no es reconocida por el Estado como un lugar ancestral. Se divide por predios de los que no se sabe cuál es el número que pertenecen a los indígenas y cuál es su extensión, pues gran parte de Barbacoas y las zonas colindantes están habitadas por campesinos mestizos que, si bien comparten territorio, no así los referentes culturales ni la autoridad del cabildo indígena. Sin embargo, en el censo de la comunidad aparecen algunos campesinos que han pedido la alta en el cabildo y se autodenominan indígenas.

Los Nasa del sur del Tolima son alrededor de cuatro mil personas que han creado un paisaje diverso y dinámico, y una extensión territorial que corresponde a una posición étnica que ha establecido

vínculos y relaciones con otros actores étnicos, sociales, religiosos y políticos. Allí los Nasa han establecido autoridad y gobierno que le dan un carácter propio a su organización colectiva. Su organización es autónoma y se refrenda en acuerdos y reciprocidades alcanzados para crear resistencias en torno a la guerra. Los asentamientos Nasa en el sur del Tolima son territorios de diálogo, paz y concertación, tal como lo establecen sus reglamentos internos y el discurso público que han producido en los últimos años.

Esta práctica y estilo narrativo sobre el asentamiento de los Nasa en el Tolima, proyectado como un territorio de paz, es resultado de una atípica, compleja y esforzada negociación entre actores armados y actores étnicos, refrendada con un acuerdo regional de paz. El cabildo de Nasa Wesx y el Bloque Central de las FARC firmaron un acuerdo de paz en 1996, luego de una confrontación bélica entre ambas partes que duró más de 32 años. En medio de ataques y muertos de lado y lado, se llegó a un pacto de no agresión en el que el punto central del proceso fue el reconocimiento y respeto del territorio Nasa y de la autonomía que sobre este tiene la autoridad indígena por encima de la influencia o intervención de cualquier otro actor civil o armado.

Dicho proceso de paz ha logrado un progresivo y a veces ambiguo reconocimiento de agencias públicas, organismos multilaterales, políticos en turno de aspiración y grupos armados. No obstante, hasta la fecha el Estado y su rama ejecutiva no reconocen la legalidad y vigencia de los acuerdos.

Cuando el Estado o las fuerzas militares se han pronunciado sobre estos pactos de paz, su posición es de total rechazo a los mismos, pues ningún particular, por indígena y autónomo que sea, tiene la potestad para negociar y acordar con grupos irregulares. Esa facultad es exclusiva del poder ejecutivo, representado en el presidente de la República.

Al tiempo que el Estado no reconoce un acuerdo de paz entre los indígenas y las FARC, este desarrolla estrategias de control sobre el territorio y la población indígena por medio de la presencia militar. El Estado está presente para exigir soberanía, no tanto para el reconocimiento de derechos y autonomías colectivos, en especial cuando el reconocimiento es de derechos especiales que atañen a los pueblos originarios. La incursión militar deja la impresión en indíge-

nas y campesinos que el Estado considera como enemigos no solo a los grupos armados ilegales sino a las poblaciones que habitan en las zonas de confrontación.



Figura 1. Cartel que anuncia la entrada al territorio de Las Mercedes.
Fuente: comunidad de Las Mercedes

Los más antiguos de la comunidad recuerdan los acercamientos que hicieron los militares con los Nasa en 1964, cuando el Batallón Colombia ingresó al sur del Tolima para ejecutar lo que se llamó la Operación Soberanía, u Operación Marquetalia, y dismantelar lo que el Parlamento en Bogotá llamó las “Repúblicas Independientes”^{12 13 14 15}. Los militares buscaron el apoyo de los Nasa Wesx, vecinos de la zona de intervención militar, quienes guiaron el acceso al área y el posicionamiento de tropas en el ataque a las autodefensas agraristas¹⁶ que se encontraban en el área. Esta colaboración, con resultados lesivos y

12 Jacobo Arenas, *Diario de la resistencia de Marquetalia*, Medellín: Ediciones Abejón Mono, 1969.

13 Manuel Marulanda, *Cuadernos de campaña*, Medellín: Ediciones Abejón Mono, 1974.

14 José J. Matallana, *Alternativa del 84. Paz o guerra*, Bogotá: Canal Ramírez-Antares, 1984.

15 Álvaro Valencia T., *Mis adversarios*, Bogotá: Editorial Planeta, 2009.

16 Las autodefensas son grupos armados estacionarios que defienden un territorio específico de presiones o amenazas externas. Son cuerpos de resistencia que protegen áreas y poblaciones de las acciones armadas del Estado o de otros grupos armados irregulares. Para el caso aquí señalado, las autodefensas agraristas son grupos armados que protegen a las ligas agrarias, grupos campesinos de influencia socialista, asentados en zona de colonización de la cordillera Central, con un proyecto político y territorial diferente al del Estado colombiano en la década de 1950.

contradictorios para la comunidad indígena, se extendió por el tiempo que duró la confrontación entre indígenas e insurgencia.

Luego de que guerrilla y cabildo indígena negociaran el acuerdo de paz de 1996, los militares cambiaron de estrategia y actuaron con desdén hacia los indígenas. Al no ser más colaboradores de la guerra, los indígenas fueron despreciados y vistos como potenciales enemigos. Después de firmada la paz, una constante del gobierno indígena y de su guardia ha sido impedir en su territorio el tránsito o la permanencia de cualquier actor armado, legal o ilegal, para mantener la guerra al margen. Para el Ejército, esta actuación es una obstrucción de los indígenas a las tareas de defensa y soberanía que los militares desarrollan. Dicha “obstrucción” ha sido vista por los militares como una colaboración implícita de los indígenas a la actividad de actores armados irregulares.

El Estado ha fijado su interés en los pueblos que están en los límites de su dominio, y el reconocimiento que hace de estos depende de cómo dicha gente está sujeta o no al monopolio de su poder. En la experiencia colombiana, la presencia y control del Estado en los límites ocurre mediante el despliegue de su aparato militar, única presencia efectiva y constante en la frontera. El Estado ha sido categórico en determinar sus límites y en generar percepciones sobre quiénes los ocupan. A estos últimos los clasifica, según conveniencia y los alcances de su control, como legales o ilegales, como héroes o villanos. También los considera, ya como parte de la sociedad nacional o como reductos bandoleros o bárbaros que, por estar por fuera del límite de control, no hacen parte del orden establecido¹⁷. Este es el problema que para Hobsbawm¹⁸ enfrenta todo Estado que hace la transición de un control social limitado en una fase pre-moderna hacia un proceso de control total sobre los límites territoriales en una sociedad capitalista y moderna.

Estas clasificaciones de gente dan cuenta del amplio desconocimiento de lo que para la sociedad nacional es la región de Marquetalia, y de cómo se produce, desde los términos de una sociedad como la Nasa

17 Carlos G. Páramo, *Lope de Aguirre o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2009.

18 Eric Hobsbawm, *Bandidos*, Barcelona: Editorial Crítica, 2011.

Wesx, el contacto y la relación entre las comunidades étnicas con los actores armados, en una experiencia territorial marcada por el desarrollo de la guerra. Para el Estado, posiciones y razones diferentes a las de ejercer el monopolio de la violencia legal o la legitimación de su poder, no tienen cabida.

LOS PUEBLOS DEL SUR

Lancemos a manera de esbozo algunas características de los habitantes y los territorios que componen el sur del Tolima, región donde se asientan los Nasa Wesx. En términos espaciales, hay un marcado contraste entre lo que se conoce como el Plan del Magdalena y la cordillera Central, los dos sistemas geográficos que componen esta región. El primero es un sistema de llanuras que circunda al río Magdalena, lugar de grandes extensiones agrícolas y ganaderas que desde la Colonia se organizó en un sistema de propiedad y organización de la tierra y de las relaciones sociales centrado en las haciendas.

La gente hizo parte de una economía jerarquizada que influyó en la organización de indígenas y campesinos, sujetos al control económico y político de los señoríos. Esta situación parcialmente se transformó con los movimientos de resistencia y lucha por la tierra en la primera mitad del siglo XX, organizados en ligas agrarias campesinas como las de El Limón y Chaparral¹⁹, o con los procesos de recuperación de los territorios de resguardo indígena en Ortega y Chaparral a la cabeza de Manuel Quintín Lame²⁰.

El Plan del sur del Tolima comienza en las vegas de El Espinal y se extiende hasta los municipios de Coyaima y Natagaima; este llano fue nombrado por los españoles de la Conquista como el “Valle de las tristezas”, por ser el epicentro de cruentas campañas en la pacificación del siglo XVII en contra de los guerreros Pijaos. Los pueblos indígenas que se ubican en el Plan, denominados por las crónicas como Coyaimas y Natagaimas, tomaron el nombre de Pijaos —apelativo que se daba al conjunto de pueblos de esa región geográfica en el siglo XVI—, con el que se reconocen hasta el presente. Producto de

19 Alfredo Molano, *A lomo de mula. Viajes al corazón de las FARC*, Bogotá: Aguilar, 2015.

20 Mónica Espinosa, *La civilización montés. La vida india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, Bogotá: Uniandes - Ceso / Departamento de Antropología, 2009.

luchas, negociaciones y resistencias con la sociedad colonial y después con la republicana, el Estado reconoce en la región 69 territorios de resguardos, en los que se asientan diferentes familias y clanes que se reivindican como Pijaos, hijos de los espíritus del agua.

Alrededor de los Pijaos habitan comunidades campesinas que se ubican en los cascos urbanos y en algunas veredas de los municipios de Coyaima y Natagaima, así como en otras poblaciones como Guamo, Purificación, Saldaña, o Ataco. Dichos campesinos son los que reconoce la literatura folclórica como la cultura calentana, un conjunto de poblaciones producto de la relación cultural y biológica de indígenas del valle del Magdalena con los conquistadores españoles que hicieron su vida en las vegas del río Magdalena. De esa ligazón surge la llamada tradición campesina del Tolima, presente en letras y bailes de bambucos, pasillos y rajaleñas. El llamado “folclor tolimense” se considera la base de una identidad regional, el *leitmotiv* de la tradición que reivindica los tipos ideales de familia, creencia religiosa, ideario político y valores terrígenos.

En el Plan del Magdalena, indígenas y campesinos integran una economía agroindustrial, soportada en grandes extensiones de tierras altamente productivas, beneficiadas con los sedimentos y las aguas de la cuenca del río Saldaña que desciende por la cordillera Central. En el contorno de esas grandes extensiones agrícolas, y cerca de las elevaciones de montaña, algunos campesinos se ubican en minifundios, con prácticas agrícolas y mineras rudimentarias y de subsistencia, de pequeña escala, pues no cuentan con las extensiones de tierra que en su mayoría pertenecen a los hacendados del arroz, el maíz y el sorgo.

La segunda zona geográfica corresponde a la cordillera Central, un sistema montañoso y de corrientes de agua que forma pronunciadas arrugas en su orografía. La tupida y profunda formación montañosa se organiza en torno a las cuencas que componen un sistema hídrico sumamente rico, alimentado por los brazos de agua que conforman el río Saldaña. El sur cordillerano, flanco de acceso al volcán nevado del Huila —pico tutelar de la región—, es habitado por campesinos colonos que han poblado estos territorios en bandadas atraídas por la violencia o por la fiebre de la producción agrícola y minera a lo largo del siglo XIX y XX. Estos pueblos migraron de forma espontánea, pero también se desplazaron por movimientos controlados por

el Estado o por grupos insurgentes, que tenían por objetivo tomar los espacios que abría la expansión de la frontera agrícola en el centro del país. Debido a violencias producidas en regiones más apartadas se desencadenaron otros desplazamientos hacia las fronteras de la selva alto andina.

Cuenta Alfredo Molano²¹ que la similitud entre Gaitania, último pueblo del sur del Tolima en la cordillera, y el pueblo de Génova en el Quindío es innegable. Parece como si hubieran copiado piedra por piedra a un pueblo del otro. Esto se explica porque masas de quindianos, caldenses, antioqueños y vallecaucanos escaparon de sus pueblos en las guerras de la primera mitad de siglo XX, y encontraron tierras de trabajo y vivienda en los montes tumbados de la selva abrupta. A estos nuevos asentamientos llevaron consigo sus formas de vida y recrearon al otro lado de la cordillera Central sus mapas mentales y culturales, sus relaciones espaciales, y las refrendaron en el Tolima.

Sin embargo, no todas las migraciones y asentamientos son homogéneos. La impronta temporal y la ascendencia regional marcan el tono de estos desplazamientos y su posterior organización. No son iguales los pueblos y tampoco las filiaciones de su gente, menos cuando las poblaciones que allí residen se ubican en distintas trayectorias, afinidades políticas y credos de fe que han llevado a diferencias, confrontaciones y reyertas.

De entre los numerosos movimientos migratorios, aquí nos concentramos en el de los Nasa Wesx, comunidad formada por facciones del pueblo Nasa del norte del Cauca que cruzaron desde el occidente del volcán nevado del Huila hacia el oriente, y se asentaron sobre el cañón del río Atá.

En el sistema geográfico del sur del Tolima, además de estos dos tipos de geografías y gente, hay un intersticio topográfico y cultural que conecta a la vez que rotula los sistemas espaciales de arriba y de abajo; este es la zona de baja montaña, o el piedemonte del sur del Tolima. Allí se estrecha el Plan y se abren los cauces de agua y de gente que sube y baja el sistema de cordillera. Los pueblos y veredas de piedemonte son calurosos, pero tienen el nevado y el viento frío

²¹ Molano, *A lomo de mula*.

de los cursos de agua justo encima. Son lugares de frontera donde se encuentran las explotaciones de oro de aluvión, los depósitos de café y donde se ciernen los flujos migratorios de arriba y de abajo.



Figura 2. Pueblo de Gaitania, al sur del Tolima. Fuente: fotografía del autor

Paralelo al curso de las corrientes de agua van campesinos, colonos e indígenas echando ojo a la chispita de oro, a la oportunidad de recomponer o encontrar fortuna y destino en los trayectos y parajes que se intersecan en el fin de las tierras bajas y el comienzo de las altas. En concordancia con esa situación límite, las poblaciones que allí se asientan, como Ataco o Chaparral, desde los tiempos de las campañas en la época de la Conquista, han tenido ese carácter de lugares de avanzada, de último acceso en la línea de frontera.

Los pueblos del piedemonte son límite natural y social entre los estratos que componen un sistema polialtitudinal. También son el punto de inflexión entre los mundos colono e indígena, entre ideologías y facciones que han marcado las movilizaciones de actores sociales y grupos armados en la región. Es a la vez un cruce de caminos y desde allí se despliegan los movimientos tácticos y simbólicos de diversos actores por el control territorial.

Esta situación acentúa la percepción de presunta peligrosidad e indeterminación sobre la gente y los territorios del sur del Tolima. Desde afuera, se juzga de mala manera a esta zona de frontera y de conflicto

y recaen sobre su gente difamaciones y acusaciones que califican al sureño como una persona difícil, indómita, en la que no se puede fiar. Ante las reiteradas acusaciones contra ese otro infamado, los mismos tolimenses del sur contestan con expresiones de música popular y afirman lo que para ellos significa ser de este territorio. Un intérprete de la región, el cantautor chaparraluno Juan Carlos Zarabanda, resalta en la canción “Nací en el sur”, lo que para la gente del sur del Tolima implica ser de allí:

Nací en el sur
y mi techo han sido las montañas
me han cobijado la luna y el sol
llevo en la sangre el valor de mi raza.

La sociedad me llama guerrillero
porque vivo en el campo y nada temo
es el orgullo más grande de mi vida
haber nacido bajo el cielo de mi pueblo.

Nací en el sur
nací en el sur
cuna de hombres, de grandeza y lealtad
nací en el sur
nací en el sur
tierra de grandes en mi bello Chaparral.²²

LA MUERTE, DESCRIPTOR DEL OTRO DEMONIZADO

Las primeras letras que escuché de Zarabanda no tratan del orgullo a la tierra natal o de los atributos del paisaje. El tema central de sus canciones, y las de otros intérpretes de música popular del sur del Tolima, gira en torno al desamor y a la muerte, temas críticos en un campo de frontera. En las cantinas de los pueblos del sur suenan, una y otra vez, las letras de despecho: dolor que causa el desamor²³, o las que proclaman lo inevitable de la muerte y la banalidad de estar vivos. Las canciones ponen su acento en la despedida, en el momento de la

²² “Nací en el sur”, composición de Arnulfo Moreno.

²³ Mónica Cuéllar, “Por ti me estoy consumiendo: cuerpo, despecho y brujería en el norte del Tolima”, *Maguaré*, 25, No. 2, 2011.

partida de este mundo y en la voluntad de morir en la forma deseada cuando no es posible seguir viviendo.

En el despecho y en las letras de las canciones sobre la muerte hay una preocupación por los lances de la fortuna y la tragedia, en los que opera una ley de la vida, el destino. En esta ley recibimos amor y riqueza a cambio de un posterior despecho o ruina, consumándose todo en la fatalidad de la muerte. El juego de intercesión entre fortuna y tragedia se desarrolla a la manera de un camino por el que circunda la vida del colono —indígena o campesino— que traza un destino, siempre más allá del sitio de origen, en la búsqueda —con la que trasciende nuevas fronteras— de dicha fortuna, que la más de las veces es esquiva y malograda.

En tales vicisitudes, la certeza única es la muerte; juicio inapelable, sellado en metáforas dramáticas como son: “el último adiós”, “la luz de los ojos que se apagan para siempre”, “el aviso postrero del difunto”, “el frío de un panteón” o “unas flores marchitas”. Las carencias materiales y vitales en el contexto de nuestra cultura popular enfatizan dichas representaciones de la pérdida. Las letras populares y su atmósfera —la ingesta de alcohol y un sentimiento trágico presente en las vidas de los escuchas que se identifican con las letras— recrean la historia, la versión “narrativizada” de lo que es la vida y de lo que debe ser la muerte.

Ante la inevitabilidad de la partida, lo que sí se puede arreglar son los despojos de esa muerte, es decir, los restos del muerto (su cuerpo, su substancia) y el recuerdo, que según la persona, haya sido leal o mezquina, puede mantenerse o desaparecer. En la letra de otra canción, “La ley de la vida”²⁴, Zarabanda nos cuenta:

No tengo dinero, ser pobre es mi destino
soy feliz así, y así me moriré,
para qué riquezas si no llevamos nada
de este mundo cruel de gente buena y mala
quiero marcharme tranquilo
a nadie le debo nada.

24 Letra escrita por Uriel Henao.

Nacimos, también morimos
es la ley de la vida
sólo pido a mis amigos
que no lloren con mi partida.
porque el que se va no regresa,
es la ley de la vida.

Esa ley de la vida sigue el modelo del desprendimiento, que marca la imposibilidad de volver a este mundo. Como el que se va no regresa, y su figura no será más, se abre lugar a su voluntad y deseo antes de la partida, para que haga y manifieste todo lo que no podrá ser tras su desaparición. Esa voluntad, paradójicamente, se realiza después de su muerte y queda a cargo de los deudos, de aquellos con quienes el muerto compartió en vida. Letras del género popular comunes en el sur del Tolima, comienzan con líneas como “cuando yo me muera” “el día de mi partida”, “cuando al panteón ya me lleven” que citan la apertura de un nuevo momento tras la muerte. Dicho tránsito ratifica unos tipos sociales y máximas morales como el honor, la honra y la gracia, que se refrendan en cada partida y el posterior cumplimiento de la voluntad del difunto.

La concreción de esa voluntad opera en un espacio idealizado. No se pueden escoger las circunstancias ni el momento de la muerte pero sí se elige dónde reposa un cuerpo que ha escogido su último lugar. En el orden espacial de pueblos campesinos e indígenas hay un vínculo entre la tenencia o la posesión de un territorio y el hecho de que sus muertos reposen y queden sembrados en la tierra que se tiene por propia. Al dejar en su tierra al difunto se cumple con la voluntad del muerto y también se forja un criterio de identidad y posesión colectiva, esto es, poner los muertos en el lugar donde permanecen y cosechan los vivos²⁵ para que sus espíritus y la posesión de la tierra se mantengan tras la muerte. Otra letra interpretada por Zarabanda, “Volveré por mis pasos” sintetiza el proceso.

25 Andrés Ospina, “Purificando la tierra, colonizando el espíritu: conflicto armado y religiosidad en la mítica Marquetalia”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 20, No. 2, 2015: 101-124.

Le voy a pedir a Dios
que si muero en lejanía
mi cuerpo entierren aquí
y estar por siempre en la tierra mía.

Y mi juego es un fracaso,
al menos pueda volver
para recoger mis pasos.²⁶

Aunque la voluntad del muerto se interprete como un mandato, no siempre hay una correspondencia entre propósito y actuación, lo que genera fracturas en la reciprocidad entre muertos que desean y vivos que cumplen voluntades. La reciprocidad es una máxima social que no siempre es posible cumplir. Cuando las vicisitudes de la vida social impiden ejercer esas voluntades aparecen tensiones, conflictos y transformaciones que sacuden las lógicas y modos de vida que relacionan a vivos y muertos. Así ocurre cuando un difunto no se puede enterrar en el lugar que se tiene destinado.

En territorios de guerra y confrontación, las muertes y desapariciones violentas impiden los rituales de réquiem y la siembra de los restos. En la cuenca del río Atá, donde habitan los Nasa Wesx, muchos cuerpos de guerreros y de gente ajusticiada han caído a las corrientes de agua y tierra. Violentos cauces han llevado esos restos hasta desaparecerlos en las partes bajas de la cuenca, convirtiéndolos en lo que para el caso de Puerto Berrío (Antioquia), llama la cronista Patricia Nieto “los muertos de agua”²⁷. Sin cuerpo no hay entierro ni responso y de esta manera los muertos no pueden hacer su tránsito definitivo.

Como la marcha hacia otro mundo no se consuma y el muerto se queda a mitad de camino, con el espíritu sembrado en el lugar donde pena y desaparece. En vez de que vuelvan los restos al lugar del que salieron, y regenerar la vida social con su reincorporación a la tierra, estos se quedan esparcidos en un lugar que no corresponde a su territorio, desintegrados por la violencia que niega la reciprocidad entre los vivos y los muertos.

²⁶ Letra de José Faxir Sánchez.

²⁷ Patricia Nieto, *Los escogidos*, Medellín: Sílabo Editores, 2012.

En contraste, la violencia se nutre de los cuerpos y espíritus que desaparecen, pues los consume y los vuelve “estandartes” —nombre que le dan en el sur del Tolima a las calaveras u osamentas de los difuntos—, símbolos tomados por los bandos en guerra para alimentar su poder y capacidad de confrontación. Bien plantea Elías Canetti²⁸ que la guerra consiste en obtener la mayor cantidad de enemigos muertos en masa, pues es de esa manera que se consagra la propia supervivencia. Al ocurrir esto, la reciprocidad de la vida con la muerte se torna en un campo de combate en el que se toma al otro en su propia muerte y en la consumación de sus restos para potenciar los arrestos de la vida de quien se beneficia del muerto.

Una consecuencia de este proceso es que en las acciones de guerra el muerto no aparezca y no pueda regresar al lugar que le corresponde originalmente. Mientras siga siendo tomado o desaparecido, el difunto le pertenece al perpetrador que bebe del poder regenerador de sus restos²⁹, de la fuerza de su espíritu y la substancia de su sangre que, esparcida en tierra, fertiliza los territorios tomados. Mientras tanto, el colectivo del que hacía parte el muerto resiente a ese difunto perdido, por lo que debe luchar para recuperar sus restos y reestablecerlos al territorio y comunidad de origen³⁰.

28 Elías Canetti, *Masa y poder*, trad. Juan José del Solar, Barcelona: Debolsillo, 2011.

29 Denise Arnold y Christine Hastorf, *Heads of the State: Icons, Power and Politics in the Ancient and Modern Andes*, California: Left Coast Press, 2006.

30 Esta lógica de la confrontación ha sido representada en los casos en que se ven comprometidos las cabezas o actores emblemáticos de un conflicto. En los últimos años, el caso más expresivo ha sido el de los restos del sacerdote, sociólogo y guerrillero Camilo Torres Restrepo, los cuales fueron pedidos por el Comando Central de la guerrilla del ELN al gobierno de Colombia como condición para iniciar la fase pública de los diálogos de paz con ese grupo subversivo en 2016. El cuerpo de Camilo Torres, quien murió en su primer combate armado en la zona de Patio Cemento, en Santander, en febrero de 1966, fue tomado por el Ejército, que mantuvo en reserva el paradero de los restos hasta que una orden presidencial impartió la búsqueda de los mismos (*El Tiempo*, 2016), cincuenta años después de la muerte de Torres. Como lo señalaron algunos sectores de la opinión pública, esos restos se requirieron para “ser puestos sobre la mesa” y establecer un ambiente de negociación y acuerdos entre las partes. Otros restos, los de Manuel Marulanda Vélez, Tirofijo, máximo comandante de las FARC, fueron buscados con saña pero sin éxito por el Ejército Nacional, que los quería como trofeo de guerra y para comprobar que el histórico líder de esta guerrilla había sido ultimado en marzo de 2008, no a causa de una falla cardíaca, como se dio a conocer por las FARC, sino producto de una incursión militar. Encontrar y poseer los restos del guerrero, enemigo o propio, es un factor que socava y estremece la posición del otro en la confrontación. Haciéndose a la muerte y a los restos del contrario se puede tomar su fuerza, vitalidad y poder.

Ahora bien, ¿por qué plantear una reflexión sobre lo inevitable de la muerte, los intercambios entre vivos y muertos y la consumación del otro en su muerte y desaparición? Estos elementos, que se encuentran en medio de tradiciones modernas, representaciones del mundo colono y cosmologías indígenas, han producido un campo de relaciones que definen la pertenencia social y territorial de los habitantes del sur del Tolima, e inciden en el grado de intensidad del conflicto armado que estos afrontan. A su vez, hacen de la cultura de la muerte un espacio de la lucha entre actores sociales por reivindicar su posición en un contexto de confrontación y violencia.

Los motivos que recogen la música popular o las narrativas sobre la muerte en escenarios de guerra son básicos para analizar los procesos que han forjado los espacios geográficos y simbólicos del sur del Tolima. A su vez, los escenarios de la guerra, así como los de la negociación y los acuerdos de paz, configuran estilos de contar y representar las relaciones entre vivos y muertos que influyen en el funcionamiento de pueblos que se han hecho sobre la frontera, sitio donde también reposan los muertos del conflicto.

Las creencias y las prácticas alrededor de la muerte son claves para comprender cómo se produce la relación territorio-gente-confrontación, triada útil para analizar la experiencia histórica y espacial de los Nasa Wesx en el escenario de sus luchas y apuestas por la guerra pero también por un ejercicio de negociación por la paz.

La relación con la muerte genera condiciones para la regeneración de la vida social. Esto es visible en la resistencia histórica que han hecho poblaciones afectadas por la confrontación con otros grupos étnicos, en la que han sido expuestos a conflictos armados, a genocidios o a terroríficas avanzadas progresistas del proyecto moderno. En situaciones donde ha sido amenazada la pervivencia de un grupo social, la relación y la comprensión que tienen las comunidades con la muerte ha brindado oportunidades para la pervivencia social en momentos críticos. Esto sucede porque los vivos que se encuentran amenazados, al tener contacto con la muerte, se consagran a esta y se amparan en su poder, dejando que la fuerza incontenible con que acaba sea ahora un potenciador que beneficie a quienes tienen relación con esta.

No solo los Nasa han actuado en connivencia con la muerte y han sacado frutos de esa relación en su trasegar histórico. Otros pueblos de las tierras altas y bajas del mosaico étnico latinoamericano han tenido relaciones con la muerte y se han nutrido de su poder vivificante. En las selvas del Paraguay destacan los trabajos etnográficos que hacen Pierre Clastres³¹ y Hélène Clastres³² sobre el uso de la palabra y el encuentro con la muerte, que los tupí-guaraní ubican en la denominada “Tierra sin mal”, sitio al que aspiran llegar todas las personas que han sido objeto del daño y el dolor infligido por los blancos. Aquellos que han sido tocados por el dolor y la violencia de la Conquista han encontrado alivio a sus penas con la palabra cantada que le dedican a la muerte.

Ese acto de cantar a la muerte para salvar las penas de la vida tiene registros muy remotos en Paraguay y el nordeste de Argentina. Las reducciones jesuitas de la Colonia lucharon en vano contra la figura del payé, la representación del médico tradicional que se transformaba en osamenta para encontrarse en el otro mundo con las causas de las penas y las enfermedades y traer el remedio a este mundo para curar y restablecer. La manera en que el payé extendía la vida que lograba al transformarse en muerte era también mediante el canto, y es por esto que dicen los paisanos de las regiones de Córdoba y Corrientes que hasta hoy día la voz del payador³³ es la que sana y consuela las penas de la gente.

En los sistemas de selva fluvial también se presenta esa relación benéfica entre muerte y canto que llega hasta las selvas del Vaupés colombiano, y es representada en el Canto del Yuruparí. Este canto ritual comienza con la interpretación de una flauta, que en algunas narraciones es originaria de una palma pero en otras es un hueso alargado de muerto, que al ser tocada da origen a la vida y a los hombres.

31 Pierre Clastres, *La palabra luminosa. Mitos y cantos de los guaraníes*, Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993.

32 Hélène Clastres, *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*, Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1989.

33 El payador es una figura del folclor argentino que hace las veces de intérprete musical y poeta que en su voz decanta las penas y las esperanzas de la vida del indígena y del paisano (o campesino). No es gratuito que el máximo representante de los payadores sea el recordado Atahualpa Yupanqui, una voz mestiza pero de profunda raigambre indígena que interpreta con su voz las jornadas de dolor y esperanza en una relación profunda con la tierra, de la que la voz del payador sale y a la que los restos del payador retornan.

Otro escenario donde ocurre esa relación con la muerte que produce vida es la metáfora de “el vuelo del chamán” de la que da cuenta Reichel-Dolmatoff³⁴ al comparar las piezas orfebres que representan la transformación extática del médico tradicional en un cadáver, con el que va hasta el mundo de los muertos para traer de allí los secretos y el remedio para curar las enfermedades; luego de morir el chamán se reestablece nuevamente en un sujeto de este mundo que comparte con los vivos los saberes de los muertos.

Llama la atención que, en los casos expuestos, la relación con la muerte y la revitalización que esta ofrece se hace por medio de cantos, palabras y mensajes que cumplen una función enunciativa pero que también se constituyen como un hilo que produce una relación de continuidad histórica. Los vínculos entre un pueblo y la muerte producen un afianzamiento del esquema histórico y vital bajo el que funciona una comunidad y le permite superar sus crisis o enmendar las afectaciones producidas en el pasado.

Quizá donde mejor se expone este proceso es en la etnografía que hace Roberto Pineda Camacho³⁵ sobre el llanto de los andoques de las estribaciones del río Caquetá, a quienes denomina como “los huérfanos de La Vorágine”. Aquellos son los sobrevivientes del genocidio cauchero que causó la Casa Arana con la explotación cauchera y que afectó a los pueblos indígenas en la amazonía colombo-peruana de comienzos del siglo XX. Pineda destaca que las formas en que los andoque han mantenido una memoria de los capitanes, médicos y mayores de su pueblo, que desaparecieron en este genocidio, les ha permitido a los descendientes reagruparse y sobrevivir como pueblo.

Aunque estos continúen marcados por el dolor y la violencia producto de los vejámenes caucheros, los andoque han aprendido a reunirse en malocas levantadas para el desarrollo de fiestas rituales y de intercambios con otras comunidades en los que rememoran, por medio del canto, las palabras, la medicina y el conocimiento de sus mayores. Los

34 Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro*. Medellín: Editorial Colina, 1988.

35 Roberto Pineda Camacho, *Los huérfanos de La Vorágine. Los andoques y su desafío para superar el llanto del genocidio cauchero*, Biblioteca de Historia Nacional, vol. CLXXII, Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 2014.

cantos se consagran como una historia que continúa. En tanto que los andoques sigan haciendo sus cantos seguirán encontrando a los mayores y refrendando su historia como pueblo que ha superado al genocidio y a la muerte.

Retornando a la experiencia de los Nasa Wesx, encontramos que la relación entre muertos y vivos teje un vínculo comunicativo que produce memorias narrativas y una capacidad reparadora. La siembra de muertos y la cosecha de espíritus en el contexto del conflicto armado, le da consistencia a una conciencia histórica y a una identidad situada en el sistema de interacciones entre los mayores ya fallecidos, que han partido a otro mundo pero que siguen siendo referentes morales y espirituales a seguir, y la comunidad de vivos que se apoyan en la autoridad temporal de sus muertos para superar los episodios críticos y las amenazas que se ciernen sobre dicha comunidad.

La manera de seguir produciendo historia a través de la revitalización que brinda la relación con los muertos es seguir haciendo memoria significativa, y producir las narrativas que ofrecen las experiencias de aquellos a quienes la violencia de la guerra cegó la vida, pero que se mantienen mediante un ejercicio reparador de memorias en las que se soportan los vivos para superar las afectaciones del dolor y el conflicto.

LA CONCIENCIA HISTÓRICA NASA

La historia de Nasa Wesx se ha producido en el seno de las luchas por territorio para los pueblos indígenas. A su vez, han sido acompañadas de las migraciones de otros grupos de huyentes, colonos y actores armados que, junto a los Nasa, se asentaron en una zona límite de interacciones culturales. La historia Nasa, que tiene su lugar de origen en Tierradentro (Cauca) y se sostiene en la filiación a grandes cacicazgos, es una historia fluida, ramificada y móvil, que ofrece experiencias disímiles del ser indígena que comparte un origen colectivo e idealizado.

El origen común de los Nasa es una convención espacializada. La experiencia colectiva ancla su inicio a Tierradentro pero esta se desarrolla hacia fuera de ese territorio ancestral, generando una cohesión

discursiva hacia el exterior. El discurso histórico de la unidad Nasa centra más su efecto en los actores externos a la comunidad y no tanto en procesos colectivos dirigidos a la unidad interna. La antropóloga Nasa Lucía Meneses sostiene que lo que el movimiento indígena llama la Nación Nasa es, en la práctica, más una narrativa que la dirigencia indígena promueve en el juego del reconocimiento político con la sociedad nacional, que una propuesta interna de significado e identidad cultural³⁶.

El proyecto de Nación Nasa es más articulación política virtual que una integración social efectiva entre los territorios y pueblos que comparten dicha denominación étnica. Como efecto de esta disonancia, la experiencia de este y otros pueblos andinos es profundamente diversa y la formulación de su relato encarna la complejidad de lo que Rappaport³⁷ denomina, la conciencia histórica Nasa, que a nuestro modo de ver, funda su continuidad como cultura en la divergencia social y la reapropiación territorial más que en la cohesión política.

Esta autora señala que la falta de unidad jerarquizada de los Nasa, así como la poca acumulación de recursos y materias que obtenían sus líderes, indica que la base social no ha sido, ni es, fija, y que las alianzas o federaciones en la experiencia Nasa solo han tomado curso cuando hay confrontación bélica: como la resistencia contra la colonización española, o los continuos choques entre bandos políticos y ejércitos de diferentes guerras civiles de la vida republicana en Colombia.

La cultura Nasa concreta su identidad en la lucha con otros pueblos y en las experiencias convenidas con el poder y otros actores de la sociedad nacional, siempre resolviendo su posición de afuera hacia adentro. Su habilidad de movilizar más allá de su margen a otros actores es lo que hace posible la cohesión social. Los escenarios de la confrontación, la lucha y la resistencia son lugares de frontera donde se desarrolla su pervivencia, identidad y autonomía. Los procesos de movilización y de producción de sentido colectivo se dan justo en el contacto con el

36 Lucía Meneses (antropóloga), comunicación personal, mayo de 2016.

37 Joanne Rappaport, *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*, trad. José Ramón Jouvé, Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2000.

otro; desde la marca límite dichos sentidos y orientaciones definen la agenda y la práctica colectiva.

Esta lógica de sentido no es nueva ni se limita a formas contemporáneas de representar las relaciones interculturales. Lo Nasa es una experiencia vital que ha reafirmado su condición étnica en sintonía con un otro con el que pugna de manera constante en su experiencia histórica. En la identidad Nasa del Cauca, un ejemplo de esto es la relación con el pueblo Misak. Para los Nasa no es posible pensar el paisaje de su territorio ancestral y la formación histórica de sus cacicazgos si no contrastan su experiencia con la mediación y la confrontación que tienen con los Misak de Tierradentro.

Esas relaciones en veces han sido conflictivas y violentas, no obstante, dichos vínculos son experiencias constituyentes. En Nasa Wesx, la experiencia de relación y tensión con el otro ocurre con los Pijaos; los Nasa Wesx consideran a los Pijaos como “salvajes”. La concepción que tienen de estos se hizo más fuerte cuando los Nasa cruzaron al Tolima y llegaron a tierras en las que los mayores —los ancestros y primeros actores— eran Pijaos. La habitación histórica de Pijaos, que son vistos como un pueblo hostil a enfrentar, complementa la representación Nasa del trazar su espacio y su frontera junto a un otro antitético. El sentido histórico de Nasa Wesx radica en la continuidad de ese encuentro con el otro, y en el juego de resistencias y reciprocidades que allí tienen lugar. Mientras la fuerza y la tensión del encuentro se mantengan, la temporalidad y la espacialidad de Nasa Wesx serán visibles, actuadas y vigentes.

Una mención teórica que proviene de la etnohistoria ahonda esta apreciación. Frente a la pregunta por la forma específica de la conciencia histórica andina, Antoinette Molinié³⁸ discute que la etnohistoria no alcanza a dar cuenta del punto de vista indígena sobre la historia. Que esta, junto a la antropología, se ve limitada para comprender la percepción andina del tiempo. Y esto sucede porque una disciplina que ha centrado sus esfuerzos en la interpretación del saber y los relatos que

38 Antoinette Molinié, “Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito”, en *Arqueología, antropología e historia en los Andes: Homenaje a María Rostworowski*, editores R. Varón Gabai, J. Flores Espinoza & M. Rostworowski de Diez Canseco, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1997.

de estos se desprenden, no alcanza a desarrollar una interpretación adecuada sobre las prácticas, sobre lo que en la vida social se hace.

El énfasis ha estado en lo que se sabe decir, pero no tanto en lo que se sabe hacer y las formas específicas en que se dice lo que se sabe hacer. Destaca Molinié que cada conciencia histórica es específica, por ello diferencia la conciencia histórica de las sociedades que perseveran en sí mismas, de las que encuentran en la diferenciación y la revaluación de sus preceptos, su porvenir y energía.

La tradición, que es la forma de tratar con el legado, es actuada, no es constituida como saber. Esto es un evento común en las sociedades andinas, que contrastan con sociedades que echan una mirada distanciada sobre su pasado, esa es la mirada de la Ilustración. Si se trata de pensar en los términos de la conciencia histórica indígena, Molinié propone retomar el problema levistraussiano de las sociedades frías y calientes, y enfriar la conciencia histórica indígena; esto quiere decir, tomarlo en su propia temperatura por medio de la etnografía, y así lograr un balance, una relación entre la cultura indígena y el pasado (sobre esta discusión, véase Pierre Clastres³⁹).

Cree Molinié que la crítica al esquema de la historia fría y caliente de Levi-Strauss no es del todo justa, pues no tiene en cuenta el propósito de dicha diferenciación. Para la autora, en la ruta del análisis de Levi-Strauss se distinguen dos tipos de sociedad: una que integra el acontecimiento para “perseverar en su ser” y otra que extrae del acontecimiento su vitalidad y futuro. Las sociedades frías cocinan el acontecimiento en su jugo, mientras que las calientes intentan consumirlo crudo. Dicho de otro modo: la historia de las sociedades frías es actuada en sus propios términos, mientras que la historia de las sociedades calientes tiende a la interpretación narrativa, a dejar el peso del acontecimiento en la monumentalidad o en las placas conmemorativas que sellan en cuanto distancian su pasado.

Molinié propone que la historia de los pueblos andinos es posible de hacer sin relato, porque la historia andina es más actuada (performativa) que pensada, y es actuada a través del ritual. Por eso, su producción

39 Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, trad. Estela Campo, Barcelona: Gedisa Editorial, 2001.

de memoria es de tipo performativo. Molinié señala que la memoria performativa es el pasado sin palabras, que mientras ocurre produce un régimen de historicidad. Las marcas que produce esa memoria son visibles en símbolos constitutivos en cuanto maleables. Los símbolos memorizan espacio y tiempo, dimensiones difíciles de distinguir en el mundo andino; pero esto es posible solo cuando no está en uso ningún relato verbal⁴⁰.

Dicha relación es sugerente a la hora de pensar en la conciencia histórica de Nasa Wesx. Su frontera y sus elementos constitutivos guardan la cualidad del silencio, de límites sin nombre e indefinibles que componen y recomponen los elementos que emergen en las actuaciones de esa frontera. Esto le da sentido a una historia actuada antes que dicha, que a partir de una continuidad temporal produce una delimitación espacial y su significado⁴¹.

El modelo analítico de las sociedades frías y las sociedades calientes, presentado por Levi-Strauss⁴², es un esquema teórico que hace un paralelo entre mito e historia y que ordena el sentido analítico de esa historia. Sosteniendo el punto de Molinié, y trasladándolo al caso de Nasa Wesx, lo que está ocurriendo es un enfriamiento de la dispersión histórica, producto de la alineación de varias posiciones sociales, reivindicaciones políticas, cosmologías e historias que convergen en un conjunto de prácticas y formas que habitan un territorio, y que participan mas no se adscriben, ni se identifican completamente con otra clase de referentes culturales de naturaleza más caliente.

Enfriar no significa inmovilidad. Por el contrario, infiere una fuerza poderosa que mueve el temperamento y la práctica vital de los Nasa Wesx. Pero este movimiento es pendular, de adentro hacia afuera y nuevamente adentro, y se sostiene en la convicción de que dicho movimiento es el que crea la fuerza y permite la pervivencia cultural. Un movimiento frío, siguiendo la línea argumentativa, no desconoce

40 Peter Gose, *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*, Quito: Abya Yala, 2004.

41 Keith Basso, *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.

42 Claude Levi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, trad. Francisco González Aramburo, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1964.

los flujos expansivos de los que participan y se enriquecen otras lógicas históricas.

El movimiento frío hace alusión a que el centro de su lógica histórica está en su propia dinámica y que, aunque participa de otras lógicas sociales y otras experiencias temporales, su sentido histórico está contenido en sus propias actuaciones y referentes vitales. Insistiendo en sí reconoce y capta toda clase de influencias, transferencias y flujos.

El marco histórico de una sociedad fría cohesiona su argumento en la exploración del mundo exterior fijada en el retorno, en una experiencia histórica de ir sobre sí mismo. Esta lógica puede ser percibida como etnocentrismo y auto-referencia consumada. No obstante, toda experiencia social es de origen etnocéntrico, pues no es posible establecer un entendimiento y un contacto con otros mundos si no es desde la propia perspectiva. En el modelo perspectivista^{43 44}, la propia experiencia se reafirma en la identificación de sí representada en la mirada del otro. La perspectiva vuelve siempre sobre sí mismo, y es el yo reflejado en otro el que cobra densidad.

La historia que se crea, que se cuenta, aunque comparta dicciones y significados con otras narrativas históricas —que en el modelo de Molinié son las llamadas sociedades calientes—, persiste en el modelo histórico propio y pervive en el movimiento convergente, en el mantenimiento de una estructura histórica incisiva de sus propios órdenes.

La experiencia de los Nasa Wesx les ha exigido producir y persistir en su propia conciencia histórica mientras beben de la interacción con otros en torno a su frontera étnica, espacial y simbólica. La guerra, la paz, el ordenamiento territorial, la creación de un paisaje, las prácticas religiosas y las relaciones entre vivos y muertos son experiencias que modelan ese sentido colectivo.

Bajo esta reflexión, queda la pregunta de si solo en la performatividad y en los silencios consentidos cabe toda la producción del sentido histórico de los Nasa Wesx. La respuesta es un categórico no; los Nasa

43 Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, trad. Stella Mastrangelo, Madrid: Katz Editores, 2010.

44 Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2012.

del sur del Tolima cuentan con una compleja dinámica que articula en distintas vías su trazabilidad histórica. Igual que ocurre con las circunstancias de enunciación de los actores sociales, la historia cuenta con diferentes formas de ser contada y representada, más cuando su campo de acción es dinámico y está imbuida en confrontaciones de tipo étnico y político.

Cada ejercicio de producción histórica se ajusta a las necesidades de las formaciones sociales de transmitir y significar sus experiencias temporales. En los pueblos andinos, por ejemplo, destacan los rituales que ejecutan o refrendan momentos críticos de la vida sagrada y espiritual, que quedan consignados en los sitios e hitos significativos de una comunidad, dando así forma a ejercicios rituales y narrativos activadores de la memoria.

Algunas de estas narraciones actuadas funcionan a la manera de recorridos que producen memoria, como lo plantea Abercrombie⁴⁵ al describir la construcción de “los senderos de la memoria” en el altiplano boliviano. Estos caminos recogen las experiencias de resistencia cultural y la refundación de rituales mantenidos en el tiempo por poblaciones aimaras que se han mantenido frente al asedio colonial. Aquellas memorias de la resistencia y de las formas tradicionales de creer son representadas en los recorridos sobre los caminos y los límites por los que circulan los aimaras. En estos senderos, los indígenas actúan como gente que recuerda y significa, pero también como historia que camina y se mantiene.

En este contexto, encontramos que la memoria articula y produce la historia. Esto es, que las formas colectivas de recordar, evocar y representar son un ejercicio de selección de significados articulados en el tiempo que generan una conciencia temporal característica. Dicho de otra manera, es con los insumos de la memoria que se articula la historia. Esta situación va en contravía de las experiencias y condiciones en que se construye la historia para el pensamiento occidental. Nuestra sociedad articula y racionaliza la historia a partir de la producción, diseminación y acumulación de un gigantesco corpus de textos lega-

⁴⁵ Thomas Abercrombie, *Caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia en una comunidad andina*, editor y traductor José Barnadas, La Paz: Institut français d'études andines / Instituto de Estudios Bolivianos, 2004.

les, o de tecnologías que, en lugar de significar, domestican a los actos y significados de la memoria. En esta práctica, la historia somete y desestructura la memoria social de los pueblos indígenas y la recluye en espacios privados e individualizados⁴⁶.

Queda de presente una lucha efectiva entre la memoria y la historia de la que los pueblos indígenas asumen una conciencia temporal. Para estos pueblos el problema no es tanto privilegiar entre historia o memoria, sino cómo en esta pugna los pueblos indígenas toman lugar en un campo de combate donde sitúan sus intenciones colectivas.

A su vez se producen narraciones que fijan una manera de contar que constituye y opera un sentido histórico. Para el caso del pueblo Nasa de Tierradentro, Joanne Rappaport indica que la conciencia histórica emerge de las formas de narrar y hacer memoria sobre los acontecimientos del pasado que están vinculados a una experiencia de lugar. En esto ocurre un proceso de decantación, donde el sentido histórico hace una selección de los tipos ideales de acontecimiento que la memoria registra.

[...] la conciencia histórica Nasa se centra efectivamente más en “lo que habría ocurrido” que en lo que realmente ocurrió. [...] los Nasa sitúan su archivo histórico en lugares sagrados diseminados por toda la zona [de Tierradentro], que sirven a la vez de instrumentos mnemotécnicos para recordar la historia y como límites fronterizos, claramente delimitados, de los resguardos.⁴⁷

Esta ubicación del “archivo histórico en lugares sagrados diseminados”, da cuenta de que la memoria también escoge los lugares y los paisajes sobre los que se asienta y representa. Esto, a su vez, genera un enraizamiento de esa memoria que posiciona también a los actores sociales que han modelado las formas de narrar y recordar en una

46 Marta Zambrano & Cristóbal Gnecco, “Introducción: El pasado como política de la historia”, en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, editores Cristóbal Gnecco & Marta Zambrano, Bogotá: ICANH / Universidad del Cauca / MinCultura, 2000.

47 Joanne Rappaport, “La geografía y la concepción de la historia de los Nasa”, en *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editores Alexandre Surrallés y Pedro García, Copenhague: IWGIA, 2004, 174.

situación espacial específica y un conjunto de relaciones también vinculadas a ese espacio.

La geografía sagrada es un medio de codificar referentes históricos [...] El conocimiento de la historia que reside en el paisaje es también un medio de recordar fronteras políticas: la historia como medio directo de defensa del territorio.⁴⁸

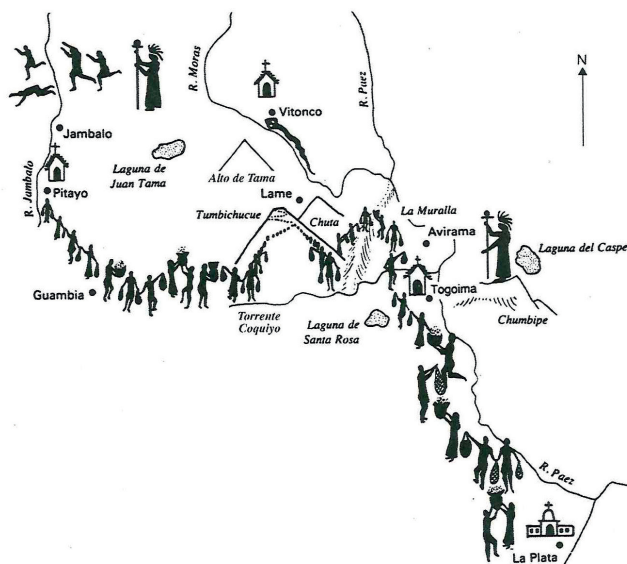


Figura 3. Perfil topográfico esquemático de Tierradentro, desde la invasión española hasta la actualidad. Fuente: Rappaport, “La geografía”, 180.

Para que ese proceso de recordar y contar sea funcional, se circula entre el territorio y las dimensiones que dan cuenta de cómo

La narración histórica de los Nasa se centra más en las instituciones políticas y las relaciones sociales que en los hechos en sí, condensando frecuentemente acontecimientos muy prolongados en el tiempo en forma de sucesos catastróficos aislados.⁴⁹

Los relatos históricos de los Nasa, al remitir a referentes topográficos dispersos, son fragmentarios, compuestos por episodios que pueden ser autónomos o bien guarda relación con

⁴⁸ Ibídem, 177.

⁴⁹ Ibídem, 174.

otros por medio de la observación visual y del movimiento en el espacio.⁵⁰

En cada hecho que se recuerda y se cuenta está contenida la historia entera; este la manifiesta, pero, además, la conforma y la modifica. De ese modo, la continuidad y el cambio se entretrejen, asimismo la tradición y la transformación. No existen acontecimientos sin un sistema de referencia que nos permita reconocerlos, interpretarlos, pensarlos. Si damos la mayor atención a algunos cambios, es porque son claramente distintivos, porque marcan cada vuelta del tiempo, porque enseñan la dirección de las cosas.⁵¹

La memoria histórica está en la palabra de los mayores y la historia está escrita, impresa, en el territorio.⁵²

LA RUTA METODOLÓGICA Y EL LUGAR DE LA MUERTE

En zonas quebradas de cordillera como el cañón del río Atá, límite del territorio Nasa Wesx y del mundo de los campesinos mestizos, la vista disponible son las tierras del otro. Los asentamientos campesinos e indígenas se hacen de cara al río, encañonados, por lo que no es posible captar la extensión del lado propio sino del que se encuentra al otro lado del río, al lado opuesto del cañón. Con esto, los Nasa aprendieron a verse desde fuera; viendo la tierra del campesino han reconocido cómo es la tierra propia; viendo cómo el otro se ha movido en tiempos de paz o de guerra, los Nasa han sabido cómo y dónde moverse en su territorio. Dicho reconocimiento en perspectiva ha sido el articulador de sus relaciones espaciales.

Si algo caracteriza el trasegar de este territorio son los intensos y frecuentes contactos entre etnias, actores políticos y armados. En sus movimientos e intercambios a uno y otro lado del cañón, dichos actores han producido un paisaje profundo y dinámico que corresponde con las formas de la guerra y la paz. En este paisaje se han reconocido los Nasa, con sus mayores, médicos tradicionales, sitios sagrados y

50 Ibídem.

51 Abelino Dagua, Misael Aranda y Luis G. Vasco, *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*, Bogotá: CEREC, 1998, 52.

52 Luis Guillermo Vasco, "Así es mi método en etnografía", *Tabula Rasa*, No. 6, 2007: 28.

una historia de peregrinaje en rededor al nevado del Huila, la cabeza tutelar de la zona.

Conocer estas historias y trayectorias implica ver y recorrer el territorio, y aprender a moverse y a ver las cosas de la manera en que pueden hacerlo los Nasa Wesx. El trabajo de campo aquí plasmado se identifica con la metodología de “recoger los conceptos en la vida, caminando, sintiendo y conociendo el territorio” que para el trabajo de campo propone Luis Guillermo Vasco⁵³. La etnografía sobre los pueblos que habitan el cañón del río Atá privilegió la experiencia, los caminos y los recorridos de campesinos e indígenas que habitan este territorio. En este sentido, no se siguió un protocolo formal en la recopilación de información. No se desarrollaron entrevistas o grupos focales, y ninguno de los encuentros con las personas se hizo a modo de test o cuestionario. Todos los diálogos tuvieron origen en los senderos, en los fogones, en los lugares de la siembra, en los límites del territorio, en las asambleas y en los cementerios, sitios donde ocurre la vida según una lógica de manejo territorial.

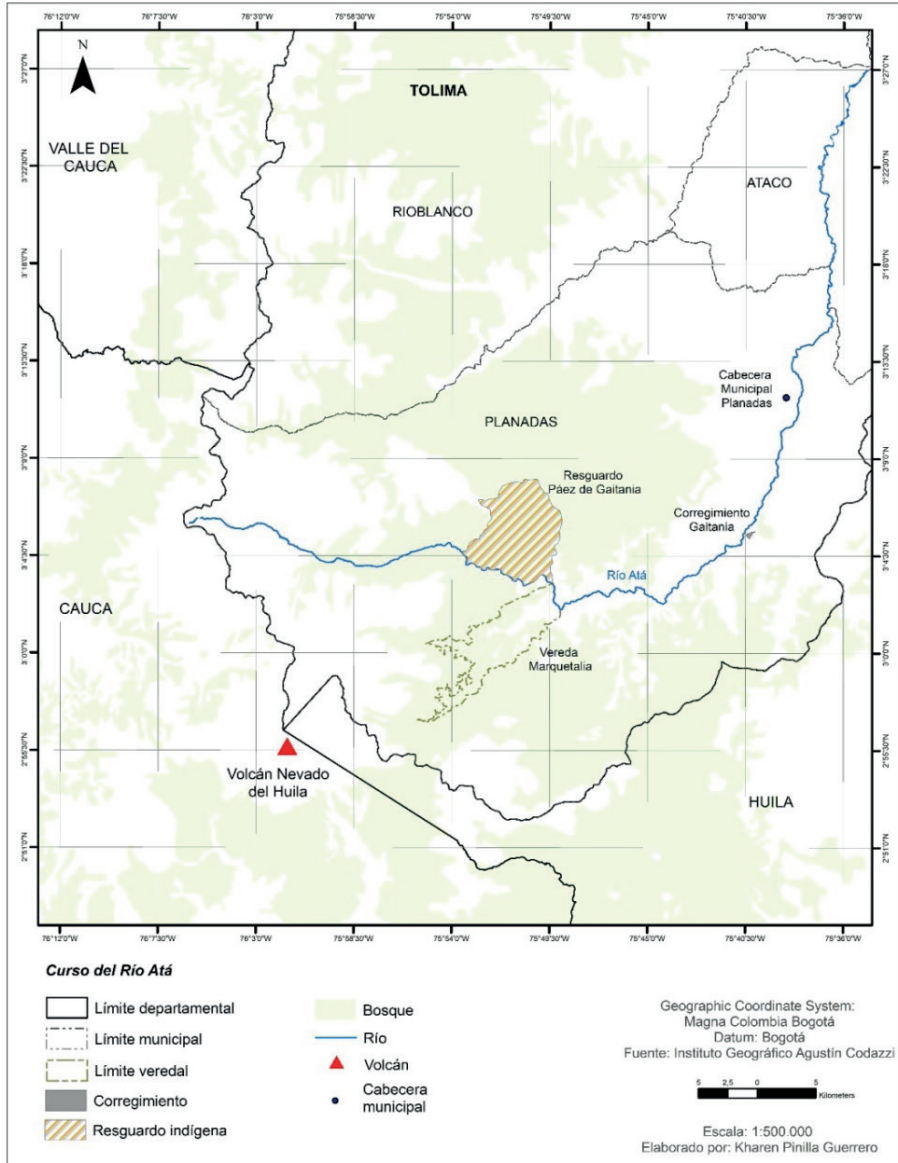
Existió un cuerpo de preguntas premeditadas y unos intereses que dirigieron los diálogos y tomaron forma en los diarios de campo. No obstante, todas las conversaciones fueron producto de encuentros informales, de momentos cotidianos de las comunidades en los que fue posible participar y conversar por una o varias veces. Así se hizo desde la primera visita a campo en julio de 2011, durante la estancia de trabajo de campo en 2013, hasta encuentros ocasionales con los comuneros⁵⁴.

En el plan original de la investigación se contempló una revisión de archivos como complemento al marco histórico armado con la etnografía. Se consultó una selección de fondos de archivo judicial, que se redujo a un único expediente conservado en el Archivo Histórico Municipal de Ibagué (AHMI). En este archivo está el Fondo de Violencia Política del Tolima, compilado por una de las primeras

53 Luis Guillermo Vasco, “Recoger los conceptos en la vida: una metodología de investigación solidaria”, intervención en el seminario taller Pensamiento Propio, Universidad y Región, Pasto: maestría en Etnoliteratura, Instituto Andino de Artes Populares, Universidad de Nariño, 2010.

54 Nombre con el que se reconoce a los indígenas dentro de la comunidad.

Comisiones de Verdad en Colombia, en el gobierno de Alberto Lleras Camargo. Esta comisión tomó como piloto al departamento del Tolima y los procesos judiciales que allí tenían lugar por motivos relacionados con la violencia bipartidista.



Mapa 3. Río Atá. Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

Se consultó el fondo con la idea de encontrar causas judiciales que dieran luces sobre la participación de indígenas del sur del Tolima en la violencia política de las décadas de 1940 y 1950 en el área de habitación de Nasas o Pijaos. En el registro se encontró un expediente del año 1954 sobre asesinato y robo por violencia política en un sitio del sur. Allí se hace referencia a una masacre ocurrida en la zona rural del municipio de Purificación.

Aunque se desarrolla en el sur del Tolima, el documento no hace referencia a la participación de indígenas como víctimas o perpetradores, y su jurisdicción no se corresponde con los territorios ancestrales. En este sumario aparece un proceso judicial entre campesinos, que emprende el señor Hermenegildo Enciso por la muerte de su hijo, Benicio Enciso, en septiembre de 1953⁵⁵. De este asesinato y el de otras seis personas es acusado un grupo de chusmeros —nombre que se le daba a la guerrilla liberal en la época— que el día de los hechos se tomó los accesos al pequeño pueblo de Lozanía —corregimiento de Purificación— y asesinó y robó los bienes de varias personas que se encontraban en estos caminos, nomás por considerarlos de filiación conservadora.

Después de encontrar ese caso fue imposible seguir indagando el archivo. Ese expediente se ocupa de un tema intratable en la memoria de los míos: la muerte de Benicio Enciso, así como la de otros que cayeron en la violencia política, fue el detonante para que la familia Enciso —entre ellos doña Fanny Enciso, mi madre— iniciara un periplo de difíciles lances, encarando, huyendo y sorteando la violencia.

De ese expediente hay tres elementos por considerar. El primero, el detalle casi gráfico de las declaraciones sobre los padecimientos, las marcas y mutilaciones de los cuerpos de las víctimas. Cuando mis mayores hablaban de esas muertes, había un cuidado en la manera de invocar a los muertos; de las torturas no se hablaba y de los dolores no se exponían los detalles. En la causa judicial aparecieron las

55 Archivo Histórico Municipal de Ibagué (AHMI), Proceso: Contra José Yezid Guarnizo, Daniel Criollo, Dionisio Tacumá y otros por homicidio y robo de ganado, en Benicio Enciso. Estante 1.1 Balda: 3 Caja: 44 Legajo: 3. Procedencia: Tribunal Superior Militar. Fecha: 26 de septiembre de 1953.

crudas marcas que habían tratado de obviar mis familiares contando a sus muertos.

La segunda impresión fue la deliberación de la causa judicial. Los implicados en el proceso fueron absueltos, al ampararse en la amnistía que consideraba a los delitos políticos perpetrados antes del primero de enero de 1954. Al ser estos hechos anteriores a la fecha y cometidos sobre el contrario político, un tribunal militar de Bogotá deliberó que sus actores gozarían de la amnistía.

La tercera impresión fue el uso que le dieron los demandantes y declarantes al término “violencia”. Ellos se refieren a la violencia no como un concepto o una idea. En las declaraciones la violencia es entendida como un hecho, “algo que ocurre en contra de vida y bienes”; se habla de esta como un momento específico, como un acto tangible que se describe y ubica en un tiempo y espacio, y se materializa en un daño, robo, emboscada o asesinato.

Esta comprensión de la violencia dista de la interpretación que se hace de esta como fenómeno, propia de las ciencias sociales. Si la violencia es una práctica que se enuncia y adjetiva: “la violencia política”, “la violencia del 54”, “la violencia en que cayó Benicio Enciso”, entonces todo intento por conceptualizar o categorizar su significado se arriesga a una comprensión incompleta, al menos para los casos descritos.

Elsa Blair⁵⁶ acepta que las ciencias sociales han fracasado en la sobre-dimensión del concepto de violencia, pues entre más enunciaciones abarque el concepto, menor es su carga explicativa. Por eso sugiere Blair que toda explicación que parta de la noción de violencia debe considerar las dinámicas y contextos de los que esa definición emerge, en lugar de endilgarle definiciones previas, inconexas o desfasadas que no corresponden con la naturaleza y el contexto de situaciones sensibles de ser reconocidas como violentas. Si, en el caso de la violencia política en el sur del Tolima, esta violencia es considerada como una práctica situada, entonces hay que ubicar las formas e interpretaciones de esa violencia en cuanto que sean las actuaciones de la gente

56 Elsa Blair Trujillo, “Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición”, *Política y Cultura*, No. 32, 2009: 9-33.

del sur las que den carácter y contexto a cada ejercicio de análisis o representación de lo violento.

La etnografía abortó la revisión de otros sumarios sobre la violencia política en los pueblos indígenas o campesinos del sur del Tolima, así como cualquier intento por conceptualizar “lo violento” sosteniéndose en dos circunstancias: 1. Los documentos confrontan el ser histórico y el ser emocional, y en la búsqueda de las formas y los tiempos de la guerra en estos territorios, el etnógrafo encontró el origen visceral de malestares pretéritos; 2. El dolor que produce cada muerto, y la pena que destila la comunidad de difuntos que ha producido la guerra, no pueden sintetizarse en una pieza conceptual.

No obstante, el trabajo de campo etnográfico en Nasa Wesx devolvió el argumento a la raíz de su problema: los muertos de los Nasa y de la guerra política en Colombia —incluyendo los del etnógrafo—, participan de las explicaciones y de las prácticas sobre el conflicto social, la guerra y la paz. Esto es, los muertos y su experiencia sí pueden explicar lo que el análisis conceptual no alcanza a advertir. En el sur del Tolima, los muertos dinamizan un campo social que se opone a la violencia de la que fueron víctimas mediante procesos de negociación, acuerdo y reciprocidad con los actores que han mantenido el conflicto.

Los Nasa, en sus relaciones de paz que emergen de situaciones de guerra, ponen en el centro a sus muertos. Preguntando a cabildantes, a practicantes de la medicina tradicional y a algunos indígenas creyentes en el Evangelio cristiano, sobre quién o quiénes podrían contar mejor la historia de la guerra y la paz en Nasa Wesx, respondieron que quienes contaban mejor eso eran los finados de la guerra. Como ellos fueron ultimados por el conflicto, de este lo conocen todo: las circunstancias, la táctica, el dolor, la rabia, el sufrimiento del otro, el perdón; por eso los Nasa sugieren que la respuesta más aproximada de esos temas se encuentra si se pregunta a los muertos. Para ello hay que buscar las representaciones que de estos hacen los vivos en sueños, apariciones y en los usos del credo.

La paz acordada entre las FARC y los indígenas es un proceso que emerge de un ordenamiento espacial que ha puesto sus muertos y lo que representa la muerte en el límite de los territorios habitados y

disputados⁵⁷. Los muertos son mojones territoriales, que enfatizan con su muerte una posición liminal. Están puestos en el borde cultural y simbólico de la confrontación y ocupan un lugar como mediadores de los límites espaciales, históricos y cosmológicos. Estos llevan a uno y otro lado del río Atá, a ambos lados de la frontera social, los mensajes, orientaciones y argumentos que confrontan y responden a los actores del conflicto, ya sea en sus apuestas de guerra o acciones de paz.

Por esa razón, los cementerios en Nasa Wesx y los lugares donde se encuentran los espíritus de los muertos están de cara al río Atá, en la franja de agua que arrastra a los cuerpos y contiene a los espíritus, que para los Nasa son guías y guardas de la confrontación. En el río, borde que separa a indígenas de campesinos, a autodefensas de guerrilleros, a la nación indígena de la nación fragmentada, se posan los muertos, actores polisémicos que asientan los contornos y movimientos del mundo social de Nasa Wesx.

Las causas de Benicio Enciso y de tantos muertos del conflicto colombiano, siguen vigentes en el recuerdo y narrativas de sus familiares o en las formas compiladas de un archivo. Pero además, esos muertos también hacen presencia en la vida colectiva, como víctimas que siguen siendo fuente de mediación —o de intensificación del conflicto— y como actores que reviven con sus muertes las configuraciones y prácticas de los lugares críticos de esa confrontación. Los muertos, con sus cuerpos y sus narraciones, son santuarios que consagran violencias, pero también reconciliación, y que recogen la lucha vital y la experiencia espiritual de la gente del sur.

57 Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, trad. Mauro Armiño, Montevideo: Taurus, 2011.

CAPÍTULO 1. CONTINENTES DE GENTE Y ESPÍRITUS

Este capítulo describe y comprende la composición y el funcionamiento de las formas físicas y espirituales del territorio Nasa Wesx, así como las relaciones y tensiones entre esta comunidad indígena y los pueblos circundantes en el área de influencia del río Atá. Para reconocer estos vínculos vale preguntar: ¿cómo es la experiencia colectiva de grupos que, en medio de sus diferencias étnicas, cosmológicas y deontológicas, comparten espacios y tiempos históricos? Gente de distintos orígenes étnicos, espirituales y políticos se encuentra en una región por colonizar, y lo hacen por los caminos de agua y tierra, por donde se expande la frontera cultural y las migraciones que en esta región se asientan.

Estos procesos se desarrollan en dos vías; por un lado, las dimensiones física y ecológica representadas en los límites del cuerpo de los actores sociales y los lugares geográficos, y de otro lado, la espiritualidad, manifiesta en los vínculos simbólicos e históricos entre comunidades que se encuentran o se repelen en su expresión territorial.

1.1 NOCIONES DE TERRITORIO, ESPACIO Y LUGAR

Para analizar la experiencia territorial de Nasa Wesx es preciso reconocer algunas nociones sobre territorio, lugar, espacio y tierra, categorías recurrentes para dar cuenta de las relaciones que tienen los Nasa con sus áreas de habitación así como con las superficies que ocupan otras formaciones sociales. Comencemos por la noción de territorio, primero desde una perspectiva de lo que significa este para el Estado y las prácticas de poder, y luego, desde un punto de vista más próximo a las prácticas de ubicación y percepción espacial de las que participan los Nasa Wesx.

El territorio es un espacio delimitado, controlado por un grupo de gente usualmente organizada en un Estado. Sin embargo, en la jerga

cotidiana, el concepto territorio se usa no tanto para identificar el perímetro de la tierra en que se asienta un Estado sino para referirse a los sitios que no atañen a los asentamientos dentro de los límites de un Estado, es decir, a los territorios que están por fuera del perímetro convenido por este pero sobre los que ejerce control⁵⁸. Ejemplos de esto son los territorios de ultramar que pertenecen a las otrora potencias coloniales; se habla de territorios cuando los centros administrativos y de poder insisten en el control y la posesión de lo que está más allá de su delimitación.

Este concepto de territorio, usado por el Estado, se corresponde con la designación “territorio” que tiene zonas dentro de los límites establecidos por un Estado nacional pero que no son controladas de forma efectiva por este. En el caso de Colombia, los territorios que en la década de 1960 se denominaron como “repúblicas independientes” representan unos vacíos de control y jurisdicción que son copados por otras formas de organización social como las avanzadas de colonos, los asentamientos indígenas, o las áreas de dominio de grupos armados ilegales.

Si bien el Estado trata de ejercer dominio y presión sobre aquellas zonas que ha reclamado históricamente, su control efectivo es errático. La manera en que ha tratado de imponer su autoridad y dominio ha sido mediante la administración del monopolio legal de la violencia, que mediante el uso de la fuerza logra una posesión relativa de secciones de dichos territorios. Ese control es volátil pues se enfrenta a las amenazas, las resistencias y rechazos producidos por las otras formaciones y controles sociales que no se corresponden con los intereses del Estado.

En un conflicto social y armado como el de Colombia, las dinámicas de la confrontación producen de manera continua procesos de territorialización y desterritorialización. Estos son ejercicios de movilidad, posesión y tenencia territorial, en los que la autoridad y los habitantes de una región disputan el control y la soberanía de superficies dadas, en ciclos de corta o larga duración de acuerdo con la escala de con-

⁵⁸ Stuart Elden, *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*, Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2009, XXV.

flictos, acuerdos o irrupciones que producen los actores sociales que participan de la tenencia de ese territorio.

Antes esta situación, se comprende que los límites no son permanentes y que las áreas de control y tenencia oscilan de acuerdo con las condiciones ambientales, las necesidades de recursos y el tipo de interacción entre los grupos sociales presentes en un área.

La ocupación de un territorio implica usar en ocasiones la fuerza y la violencia, bien sea ejerciéndola o recibéndola. El territorio es la formación política y social que determina la vocación, el límite y la jurisdicción de una extensión de tierra ocupada mediante la tensión, el choque y la violencia infligida sobre otros actores que allí se asientan. Desde la perspectiva del Estado, la ocupación de la tierra a la fuerza es integral a la lógica del funcionamiento territorial⁵⁹.

En ese sentido, la historia del ordenamiento territorial responde a continuos procesos de tensión y confrontación entre grupos sociales que hacen del miedo y la coerción los instrumentos para imponer y ejercer control y soberanía. En este sentido, Elden hace referencia al significado implícito en la etimología del término *territorio*, que hace referencia al temor y al terror.

Elden vincula al territorio con la voz latina *terrere*, que hace referencia al lugar donde la gente está amenazada y atemorizada. Esto refiere al ejercicio de violencia que se cierne sobre quienes allí se asientan; el territorio es el lugar donde la gente se siente con miedo porque allí el terror es ejercido. Para Elden, el Estado es un generador de terror, pues la manera en que ejerce control sobre un territorio es mediante la implementación de una política del terror. La violencia de Estado se impone sobre aquellos territorios que se encuentran más allá de su control, esto con el objeto de indicar que mediante el dolor y la amenaza ejerce un control territorial efectivo y perdurable en el tiempo.

Cuando el control territorial es ejercido, la violencia también es usada por los tenedores de un territorio para defender su área de posesión de intrusiones y amenazas, asegurando alimentos y espacio para la reproducción de quienes mantienen el control. El territorio es un área

59 Ibidem, XXVIII-XXIX.

defendida debido a la presencia de recursos ambientales esenciales para la conservación del grupo y la reproducción social. Mantener la posesión del territorio se expresa en el ejercicio de la violencia necesaria para el mantenimiento y control de aquellos recursos.

Ahora bien, no todas las violencias buscan eliminar a otros que ocupan el territorio, pero sí tratan de excluir y mantener a raya a quien no pertenece a la formación social que ejerce control. En esos casos, quienes ordenan el territorio crean límites que restringen o limitan el acceso a dicho territorio, lo que genera un acto impuesto y violento de exclusión e inclusión.

Estos límites son dispositivos de control y restricción que instauran sistemas de división y clasificación en el territorio. Los mismos determinan la presencia y la ausencia de actores afines u hostiles según la posición que estos tengan. Controlar los límites es lo que le da vida a un Estado, pues restringir o permitir el acceso y la movilidad genera procesos de aceptación y distanciamiento, según las calidades y condiciones de los actores que circundan a uno u otro lado del límite. Ejercer el control mediante el uso de la violencia caracteriza el poder y el ejercicio de seguridad y defensa de los aparatos estatales.

El completo dominio, la soberanía y jurisdicción, es un principio de influencia que se expande sobre bloques fijos de tierras cultivables, centros urbanos, infraestructura y recursos, pero especialmente sobre la atmósfera de conexiones de que la gente dispone y sobre la que reclama sus derechos⁶⁰.

Sin embargo, la formación de esas conexiones ya no corresponde a la función de un cuerpo delimitado como es el Estado. El carácter de estas conexiones no se representa en las coordenadas de un plano bidimensional, como el de los planos o mapas con los que el Estado representa y organiza a sus jurisdicciones.

El campo de las relaciones espaciales hace parte de un sistema de inclusiones que vincula a gente de distinto origen en un ambiente de conexión oscilante donde la autoridad y el control no es ejercido

60 Tim Ingold, *The Appropriation of Nature. Essays on Human Ecology and Social Relations*, Iowa: University of Iowa Press, 1997, 130.

por un cuerpo de poder estático —como ocurre con la autoridad del Estado— sino por los movimientos e interacciones que producen los actores sociales así como por la capacidad que estos tengan para mantener las conexiones entre gente y espacios.

Esto genera diferencias entre los procesos de posesión que incurren en violencia para mantener el control sobre una superficie dada —como es el caso de la formación territorial del Estado—, y los procesos de tenencia, en los que la habitación y explotación de un territorio es un acto de reconocimiento colectivo y no de imposición de unos actores sobre otros. La tenencia depende de otro tipo de lógicas y actuaciones que no son los de la posesión de una superficie y la modelación de esta mediante su arbitraria delimitación.

Para comprender cómo se dan los procesos de organización colectiva en una superficie de tierra integrada a formas de organización social, Tim Ingold desarrolla el concepto de *tenencia*. Para este autor, la tenencia es un sistema de relaciones que involucra a personas en su calidad de agentes productivos —que direccionan sus propósitos de acuerdo con el tipo de relaciones que establece con el ambiente y otros actores.

En la tenencia, los actores y sus intereses son puestos bajo el efecto de las circunstancias ambientales, esto indica que la tenencia involucra relaciones sociales con su atmósfera⁶¹. Tal comprensión nos lleva a otra escala analítica, en la que es posible equiparar las interacciones entre los seres humanos a otra escala relacional, donde los elementos de la naturaleza son considerados como agentes sociales que tienen capacidad de interacción con los seres humanos y con otras entidades naturales.

1.1.1 Relaciones entre la tenencia y la objetividad de la tierra

Ingold sostiene que los objetos, y entre estos el territorio, participan de la vida de la gente y que las personas tienen en cierto modo incorporado el objeto del que se apropian. En esta sintonía, los objetos tienen un estatus que los hace contenedores de valores y entidades sociales que encarnan, y se convierten en una extensión de las personas

61 Ibídem.

siendo los objetos los que comunican y significan los vínculos sociales con otros objetos y personas.

El territorio es un objeto modelado por los acontecimientos ambientales y sociales, así como por el tipo de relación funcional que se establece entre tierra y personas. No obstante, Ingold considera que el concepto territorio es limitado para dar cuenta del tipo de relaciones y movimientos que se dan bajo la perspectiva de la tenencia. De esta manera, ofrece la noción de lugar, que entiende como una locación en el ambiente, contrastada como un punto en el espacio. Como punto se localiza con referencia a un sistema coordinado y articulado con otros lugares. Esto implica que las relaciones y formas de un lugar se consideran a propósito del tipo de interacciones que establece con otros referentes de lugar y de personas que en este se ubiquen.

Por tanto, la identificación entre lugares y personas no es de tipo pasiva sino relacional. En ese sentido, Ingold señala que la correspondencia entre persona y lugar es una relación agonística, donde el lugar habitado por un grupo social es una extensión del sistema de relaciones y significados de las personas que lo habitan. Vale indicar que ese reconocimiento se extiende a los elementos que contiene el lugar y al tipo de intercambio que ocurre entre este, sus recursos y las personas.

Lo agonístico corresponde a la teoría del don y el contradon de Marcel Mauss. En este sistema de intercambios de dones y valores entre objetos y relaciones sociales, las cosas contienen el espíritu de la persona que las ofrece. Dice Mauss que la relación es agonística porque la contraprestación o intercambio entre personas y objetos, entre espíritus y sustancias, es total, y en la medida en que el intercambio es efectivo las entidades se consumen, al tiempo que se consagran.

Si la teoría del don se adapta a las relaciones con el lugar, entonces la relación entre la gente y la entidad o el espíritu de un lugar se da mediante el intercambio de experiencias, percepciones y movimientos entre personas que adquieren los atributos del lugar y lugares que se asemejan al tipo de gente que alberga. Tanto lugares como gente producen actuaciones de simpatía en las que las personas forjan características de lugar y este a su vez se personifica; de esta manera se sostienen las relaciones de tenencia en una superficie habitada y significada por objetos y personas afines y conectadas a un entorno.

La teoría antropológica resalta que el discurso de los pueblos indígenas de la amazonía escapa de la dicotomía sujeto-objeto, que es la misma dicotomía que existe entre sociedad y naturaleza, y en su lugar sugiere una representación de la noción de espacio, donde el sujeto y el mundo se encuentran distribuidos en un modo relacional.

En el modo relacional los sistemas de percepción son fundamentales para construir la relación entre persona y cuerpo presente en el mundo indígena, así como el vínculo entre gente y naturaleza, donde estos son centros de la percepción y la intensidad emocional. La percepción es una herramienta de conocimiento y acción que permite erigir una ontología naturalista en una epistemología de la cultura indígena de la amazonia produciendo una continuidad entre el sujeto y su entorno. En esta continuidad se disuelve la fractura entre el individuo y el mundo⁶².

La vida social transferida de sujetos personales a sustancias materiales permite comprender la interacción que hace posible la tenencia. Esta relación se articula bajo un principio: apropiarse de la tierra y ser apropiado por esta en una relación de complementariedad. Las relaciones sociales de tenencia son el locus de las intenciones humanas, de la consciencia de la agencia. Son la extensión de los propósitos sociales bajo las específicas condiciones ambientales⁶³.

En este contexto, hay una consubstancialidad e interconvergencia entre gente y lugares, cada uno es inminente en el otro y son interdependientes. La tenencia para los pueblos indígenas es espiritual en su calidad, más que una especificidad económica⁶⁴. Además, una exclusiva naturaleza entre gente y lugar existe en la esfera del ritual, pues las relaciones entre gente y propiedad son de tipo religioso y se extienden a la interacción entre lo sagrado y lo profano.

El ritual tiene también una implicación productiva que revitaliza el ambiente y otorga carácter a los lugares donde ocurren las relaciones de tipo espiritual y ritual. Este es el carácter de los lugares que hacen

62 Alexandre Surrallés, "Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi", en *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editores Alexandre Surrallés y Pedro García, Copenhague: IWGIA, 2004.

63 Ingold, *The Appropriation of Nature*, 141.

64 Ibídem, 138-139.

parte de la indagación etnográfica que aquí presentamos. Los lugares de los Nasa Wesx se han producido de cara a las interacciones que han tenido con un sistema de creencias sostenido en la tradición cosmológica, pero también con referentes espirituales y rituales provenientes de religiones del texto como es el caso del cristianismo evangélico.

Estos credos se han posicionado en el lugar y le dan una impronta histórica, representada en la configuración del paisaje social y sus hitos donde el Nasa percibe y experimenta la relación con lo sagrado, en una conexión vital que desarrolla con los páramos y las lagunas, lugares donde habitan los espíritus mayores, o con el río y la tierra, que es donde circulan la vida, los espíritus de sus muertos y la sangre que han derramado en luchas étnicas y políticas. A su vez, los credos evangélicos también han creado una inserción en el lugar representada en la valoración que dan a los límites y a los sitios donde el espíritu de Cristo y la salvación que representa tienen lugar, en contraste de los lugares donde habitan los espíritus de la maldad, el pecado, la muerte y la condena.

El lugar de los Nasa ha sido el resultado de una extensión espacial en la que confluyen diferentes actores, indígenas y no indígenas, que han colonizado la selva alto andina del macizo colombiano y han buscado dónde reasentarse luego de padecer desplazamientos y tensiones producto de la intensificación del conflicto armado en diferentes regiones del centro y occidente de Colombia. En esta interacción de actores y lugares, la vida Nasa Wesx se articula en un entorno donde la gente crea interacciones con los elementos de ese lugar, los significa y articula al cuerpo de relaciones sociales y vitales que crean los Nasa entre sí, con otros actores y con los elementos del mundo natural en que se asienta.

Al conjunto de lugares e interacciones los Nasa Wesx lo definen como territorio. Este concepto no es exclusivo ni originario de los pueblos indígenas. Sin embargo, estos han sabido vincularlo a su sistema de significados producto de la interacción que han tenido con el Estado y con otras instituciones que usan el concepto territorio para determinar y organizar la operación y el control de las áreas bajo su jurisdicción. No obstante, el movimiento indígena da otro alcance al significado de territorio y lo vincula a procesos históricos, cosmológicos y espacia-

les, donde lo indígena genera otro alcance de las relaciones entre lugar y persona. La definición que ofrecen Surrallés y García sobre qué es territorio se ajusta a los postulados que encuentra la pesquisa étnica en Nasa Wesx, para estos autores:

El territorio indígena, lejos de constituir una extensión geométrica enmarcada en hitos físicos que separan y delimitan, no es otra cosa que la consolidación de un tejido muy específico y singular de vínculos sociales entre los diferentes seres que constituyen el entorno, entre otros, las personas humanas y sus sociedades, cada uno con sus intereses y necesidades, que se vinculan en un espacio determinado.⁶⁵

El territorio, para la percepción indígena, no es solo un medio ambiente susceptible de dotar lo necesario para la supervivencia, sino que es un espacio de relación social con cada elemento del ecosistema⁶⁶. Si bien el territorio tiene una vocación productiva y sobre este se asientan los elementos materiales de la subsistencia, la relación con el territorio no se limita al de ser un abastecimiento de insumos y un receptáculo de acciones objetivas, implica un tipo de interacción vital centrada en la tenencia.

Por esta razón, en los procesos de reivindicación y recuperación territorial que hacen los pueblos indígenas, afirman que el derecho al territorio está por encima del derecho a la propiedad. La integridad de una sociedad se extiende más allá de la humanidad y las relaciones de posesión o dominio que esta determine. De la tenencia de un territorio también participan los demás seres del entorno que construyen una significación común del territorio con los seres humanos y demás clases de entidades⁶⁷.

Aquí es clave el significado que le da el Derecho Mayor —la ley de origen del pueblo Nasa— al territorio, pues los considera un ser con vida, como cualquier otro Nasa, con su propia determinación, sensibilidad y consciencia. Por eso la relación entre gente y territorio es de tipo relacional, y encuentra en los demás elementos cons-

⁶⁵ Surrallés, "Horizontes de intimidad", 12.

⁶⁶ *Ibíd.*, 21-22.

⁶⁷ *Ibíd.*, 17.

titutivos de su mundo el soporte para crear una adaptación a los otros sistemas de habitación y organización.

En Colombia y otros países que cuentan con minorías étnicas, dichas poblaciones reivindican de forma permanente las condiciones temporales y territoriales únicas bajo las que se han constituido como pueblo. Los pueblos indígenas comparan su experiencia espacial con las formas genéricas de la sociedad mayoritaria con la que entran en abierto conflicto cada vez que el grupo social mayoritario no reconoce las formas de vida alternativas de los pueblos étnicos.

Esto lleva a una permanente lucha por la aceptación de derechos y condiciones para ejercer otras formas de organización y relación con el territorio que no siempre son bien recibidas por el Estado y demás actores con que interactúan los indígenas. Esta situación genera a los pueblos étnicos un reto, la “identidad incierta”, que a su vez promueve en estos grupos una “resistencia adaptativa”, esto es, una capacidad de funcionar con sus propios preceptos de interacción y reconocimiento en medio de modelos de organización social y espacial hegemónicos. Saber tomar posición en este contexto es crucial en la reproducción social, cultural e histórica de estos pueblos que producen una relación de ocupación inmemorial y tradicional.

Cuando los Nasa Wesx hablan de la relación histórica que tienen con su territorio, enfatizan en un concepto, de contenido más específico y con funciones en lo político y organizativo y otras esferas de sus relaciones vitales, cual es la noción de tierra. Para los comuneros, la tierra es el principio que organiza y da base a las tareas físicas y espirituales del Nasa. Sobre esta y por esta se ha desarrollado el sentido histórico de los Nasa. En la tierra se hace la vida por lo que garantizar el mantenimiento y la pervivencia de la tierra es asegurar la vida misma. De allí que acceder a la tierra y manejarla de forma autónoma es la bandera primaria del movimiento indígena en Colombia.

Los procesos de colonización cultural y territorial, y el exterminio étnico al que se han visto expuestos los pueblos indígenas en Colombia, hacen que la lucha de estos pueblos se centre en la recuperación de tierras y retornar al ejercicio de la autoridad tradicional en estas. Así lo demuestran los pactos y programas de las agremiaciones indígenas

que exigen al Estado y la sociedad mayoritaria el acceso a las tierras tradicionales que hoy día están en manos de hacendados o mestizos y tienen una vocación diferente a la de los preceptos de los pueblos étnicos. Veamos a continuación la forma en que la tierra está ligada a procesos históricos y cosmológicos de los Nasa Wex, y las respuestas que dan estos a los procesos de organización y delimitación territorial hegemónicos.

1.2 LA CORRIENTE DE NASA WEX

Las nubes que se hacen en el cielo del denominado por los Nasa “territorio ancestral” corren a la manera de una llama de fuego, se avivan de para arriba, por encima de los cañones, mientras atraviesan y opacan los cordones de cordillera. Parece este un cielo invertido que surge de la misma tierra, escondiendo en su niebla la profundidad de las caídas de agua y de los abismos que quiebran la montaña. En esa humedad condensada corren el agua y la tierra que se desmanda por los vórtices acuíferos, transando las formas y las líneas del río Atá, el camino de agua que atraviesa y anega los paisajes de cumbre y valle.

La tierra, materia orgánica y simbólica que sostiene a un paisaje, no es estática. Se desprende al moverse en corrientes y avalanchas, lamien-do las cavidades del cañón y ensanchando los bordes de río. La tierra da forma a los motivos orográficos e imaginarios de un territorio quebrado que, paradójicamente, es a la vez denso y macizo. Precisamente, por la profundidad de sus quiebres, las alturas de sus cerros y la vastedad de sus recursos biológicos y acuíferos, “macizo” es el nombre que recibe este sistema cordillerano en el suroccidente del país.

El Macizo colombiano es el nombre de una zona geográfica, centro de relaciones espaciales e históricas. Esta región es extensa y desconocida en su tejido y estructura. Por fuera de sus bordes, el Macizo es sinónimo de guerra, de expansión de la frontera agrícola y de movilización de grupos sociales migrantes y dispersos ajenos al control estatal. El Macizo ha sido receptáculo de cultivos ilícitos a la vez que es concebido como un área de conservación, con un increíble potencial de recursos naturales⁶⁸.

68 Corporación Autónoma Regional del Tolima (Cortolima), “Plan de acción, 2012-2015”, <https://www.cortolima.gov.co/plan-acci-n-2012-2015-0>. Consultado el 16 de junio de 2017.

Geógrafos, viajeros y cronistas describen el área como un denso nudo montañoso de difícil reconocimiento cartográfico. El nombre de Macizo le viene por lo compacto y extenso de su formación. Tiene un área de sesenta mil km², se extiende por siete departamentos y está habitado por campesinos, colonos migrantes y pueblos indígenas que han hecho de la franja de tierras altas y bajas de cordillera su asentamiento, donde localizan sus recursos, sitios de producción, de consagración y de intercambio.

Dichos asentamientos han producido relaciones con otros pobladores Nasa, con otras comunidades étnicas y con la biodiversidad del sistema montañoso. De este vínculo resulta una tradición cosmológica, ecológica e histórica Nasa; por entre tramos de cordillera se han organizado comunidades que han hecho su vida siguiendo los movimientos de las corrientes de agua y tierra. Los Nasa han hecho caminos sobre las márgenes de cordillera que llaman “corredores cosmo-ecológicos”⁶⁹, en los cuales han ubicado sus tránsitos territoriales, espirituales y organizativos, ligando zonas geográficas con planos espirituales y sociales que dan forma y orden a su asentamiento.

La inmensa y quebrada línea de montañas del Macizo proyecta caminos y recorridos dentro de sus pliegues que comunican las “cepas”, o cimas de los grandes cerros, con las tierras bajas, en una dinámica bidireccional de entrada y salida guiada por ejes referenciales de orden y distribución territorial. Estos son: un arriba y un abajo de tipo posicional y cosmológico, y una derecha y una izquierda de división espacial pero también ideológica.

Dichas coordenadas componen un paisaje hecho de interacciones sociales. Los cursos cordilleranos enmarcan tipos de carácter y de gente que se forja en los movimientos sobre márgenes histórico-espaciales de montañas, cañones, ríos y asentamientos.

La formación de Nasa Wesx se dio con el peregrinaje de hombres y mujeres que cruzaron las altas líneas divisorias, partiendo de asentamientos en la zona de Tierradentro, en el Cauca, hasta llegar al sur del

69 PNN Nevado del Huila, “Acuerdo de manejo ambiental PNN Nevado del Huila & Cabildo Páez de Gaitania”, documento de trabajo, 2008.

departamento del Tolima. Por entre páramos y desiertos⁷⁰ bordearon el volcán nevado del Huila, siguiendo la guía de las corrientes de agua.

La gente se orientó por el curso del río Páez; al remontarlo encontraron en una de las cumbres, ya del otro lado, la corriente del río Atá. Ambos cauces nacen en la cumbre del nevado pero toman distintas pendientes. En la cordillera, aguas iguales voltean con nombres y cursos distintos y se extienden hacia uno u otro lado del vértice de la montaña. Los Nasa, paradójicamente, buscando un camino subiendo, encontraron un rumbo bajando.

A modo de comparación, don Roberto Gómez, un narrador del lado oriental del nevado del Ruiz, dice que los ríos tienen una pareja del otro flanco de la montaña que se vierte sobre el lado opuesto del nevado. Esto ocurre “porque la corriente desde la cumbre se parte y se vuelve dos. Es como si fuera el mismo río pero haciendo una ruta distinta, vertiéndose en diferente mundo”. Bajo ese mismo principio, al otro lado de Tierradentro, en la cumbre del nacimiento del Páez comienza el Tolima, y sobre esta tierra se escurre otra corriente, esa es el río Atá.

El Atá es un río revuelto como su hermano el Páez, con una violencia en su cauce extendida a lo largo de su curso. Su corriente es sinuosa, de color espeso. La gente teme que al caerse se la lleve, pero no teme buscar oro en la orilla de su cauce, o bañar a los niños recién nacidos para que el río los refresque y les dé fuerza.

Los Nasa han hecho del río un circuito habitable, interactuando con sus elementos. Crearon un curso por entre sus aguas y forjaron una posición entre la corriente y el cañón. Encontraron en el Atá un interlocutor, que como otro actor social, pide y ofrece a la gente en una relación de intercambios extendida. Además, en el Atá habitan los espíritus y los muertos con quienes los Nasa también comparten dones y reciprocidades. Esta actividad se extiende a por lo menos una línea de más de veinticinco kilómetros de longitud por entre el cañón que los

70 Aquí el término desierto hace referencia a zonas inhabitadas y de difícil acceso. No obstante, en estas se encuentra una extraordinaria riqueza de biosfera de la que los pueblos indígenas y mestizos echan mano en los ámbitos conceptual y significativo, pero también material con el uso y explotación de recursos.

comuneros reconocen como el territorio Nasa Wesx; dicha extensión sirve de marco y límite a las ocho veredas que conforman el ámbito territorial del cabildo.



Figura 4. El cañón profundo del río Atá. Fuente: fotografía del autor

El río Páez, complemento del Atá, es una corriente recordada por la avalancha que en 1994 dejó más de un millar de muertos, la mayoría pobladores Nasa⁷¹. En esa ocasión el volcán nevado del Huila, la cumbre tutelar del Macizo, producto de un terremoto, sufrió el desprendimiento de un casquete glacial, lo cual produjo un alud que arrasó varios asentamientos Nasa al borde del río. El deshielo destruyó miles de hectáreas de cultivo y causó pérdidas a decenas de miles

⁷¹ Herinaldy Gómez y Carlos Ruiz, *Los Paeces: gente territorio. Metáfora que perdura*, Popayán: Fundación para la Comunicación Popular (FUNCOP) / Universidad del Cauca, 1997.

de indígenas, quienes migraron de esta zona de riesgo, que ha sido y es su territorio ancestral⁷².

Para los Nasa, la causa de este desastre, que desató la fuerza de las aguas y la tierra, se debió a que los comuneros dejaron de refrescar el territorio y se dedicaron a cultivarlo con amapola; y lo calentaron y lo torearon hasta que este los embistió. Otros dicen que no se ofrecieron los pagamentos correspondientes, o que se hicieron cosas que la ley de los mayores prohíbe. El movimiento violento de la corriente ocurre cuando el orden social no sigue el parámetro establecido y no hay reciprocidad con la tierra y los espíritus. En consecuencia, la fuerza de la vida, que conjuga gente y naturaleza, entra en un proceso de remoción, de movimientos intestinos y cambios profundos, para volver a equilibrar a la tierra y a la gente.

La contraparte y extensión del río Páez, el Atá, es otro río rumboso, de sonido grave y fuerza gruesa. Se arremolina en movimientos profundos e internos, que no ha generado grandes tragedias porque la gente no le ha hecho afrentas, no obstante, la corriente se hace sentir con movimientos de fuerzas naturales que impactan en las lógicas de la vida social. Habitando el curso de este río los Nasa se convirtieron en los Nasa Wesx.

Siguiendo la corriente desde el Cauca, estos llegaron a otro plano, a otro mundo. Sin embargo, los Nasa mantienen a ambos lados una estructura cosmológica, una historicidad y un vínculo aprendido con

72 Los reasentamientos trastornaron el ordenamiento de la vida Nasa; además, el desastre generó un *boom* de la cooperación internacional y la economía del humanitarismo en la zona. Esto produjo nuevas dinámicas y relaciones entre actores internos, el Estado, y otros nuevos actores (ONG, fundaciones, organismos multilaterales y agencias internacionales) que, con el restablecimiento de la dinámica social, encontraron fortuna en la tragedia. Luis Suárez Guava ("Juan Díaz engañado por la fortuna. Un artífice de la fortuna y la tragedia en el mundo colonial", *Maguaré*, No. 22, 2008), analiza las formas míticas en las narrativas de la tragedia de Armero, y encuentra que los motivos de la tragedia natural tienen un complemento en narraciones sobre "encantados", "maldiciones" y riquezas que han sido causa o consecuencia de tragedias anteriores y posteriores. Este correlato, presente en muchos de los motivos de la conquista del Nuevo Mundo, corresponde a una tensión entre la oportunidad de encontrar riquezas por parte de los colonos europeos en ambientes hostiles y de gente "irracional" y el desastre que esta explotación implica para las poblaciones nativas. Son muchas las entidades y agencias con un espíritu colono que han sabido encontrar fortuna en la tragedia.

la naturaleza y el paisaje de los cañones profundos donde la gente hace la vida.

Los Nasa Wesx estiman su desplazamiento y asentamiento en el Tolima para los primeros años del siglo XX. Entre las motivaciones para migrar resaltan la guerra de los Mil Días, la pobreza y la estrechez de la tierra en el Cauca. Era imperativo salir, desbordar su espacio vital y seguir haciéndolo en la marcha. En el Cauca del siglo XIX, donde era fácil tomar las armas como vocación⁷³, personajes caudillistas como el general Avelino Rosas, y otros mandos liberales influyeron en la participación de los Nasa en la guerra contra el gobierno conservador.

Muestra de este influjo, los Nasa Wesx recuerdan que dos de sus mayores, don Lorenzo Paya y Tomás Valencia, fueron activos combatientes de este conflicto en el Cauca. Estos siguieron las órdenes de los grandes militares liberales y movilizaron a un número considerable de indígenas que fueron derrotados en los páramos de Moras y Santo Domingo. Vencidos y sin tierra, los combatientes se volvieron huyentes, se internaron en los cañones de la alta cordillera y buscaron hacer rumbo por las tierras que estaban más allá del límite conocido.

La difunta Esperanza Peña recuerda que su abuela contaba cómo la misma gente que peleó en el Cauca, salió con las familias y las cosas que pudieron sacar, haciendo camino por entre las cumbres del nevado. Don Lorenzo, don Tomás y varios de sus combatientes, salieron con las pailas, las semillas, los perros y algunos camastros y se hicieron a un camino marcado por el lecho de la corriente. Avanzando como un grupo de derrotados se convirtieron en colonos y pioneros que abrieron una tierra virgen despuntándola desde la cumbre.

El desplazamiento de los Nasa extendió el campo de relaciones espaciales y culturales y combinó espacialidades y formas de vida tradicionales que traían del Cauca con esquemas y disposiciones de otros actores no indígenas que habitaban del lado del Tolima. La espacialidad extendida amplía la interacción y la conectividad entre los

73 Leonidas Arango L., "Avelino Rosas, el temible olvidado", *Credencial Historia*, No. 218, 2008, <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-218/avelino-rosas-el-temible-olvidado>.

Nasa de uno y otro lado, y entre los indígenas y otros actores sociales con los que comparten en las nuevas geografías habitadas.

Los flujos de migración y ubicación de los Nasa generan procesos de contención y disrupción que definen la interacción en un nuevo espacio con otros actores sociales y ambientales. Son procesos de contención porque el espacio al que llegan tiene una formación orográfica específica de cordillera y cursos de agua que delimita el tipo de asentamiento y movimientos que pueden desenvolver los nuevos habitantes; son procesos de disrupción porque su movimiento migratorio implica rupturas tanto a la salida del Cauca como a la llegada a un nuevo territorio en donde entra a coincidir y a disputar con un bosque alto andino que *descumbra* o arrasa para cultivar y con una población mestiza con la que entra a redefinir su sistema de relaciones sociales.

La disrupción se agudiza al coincidir la incursión de los Nasa con las situaciones y las lógicas del conflicto social y armado de la sociedad colombiana, intensificadas en la región por incursiones que se originaron en la guerra de los Mil Días, continuaron con grupos armados partidistas a mitad del siglo XX, y operaciones de militares y guerrillas agraristas presentes en el último medio siglo. Los asentamientos en las tierras de cordillera y sus corrientes acuíferas dan cuenta de cómo las comunidades han coexistido con confrontaciones armadas de larga duración.

1.3 LÍMITES Y FRANJAS: ELEMENTOS DE LA FRONTERA DIFERENCIAL

La frontera condensa las diferencias entre grupos sociales y étnicos distintos. Producto del trabajo etnográfico, entendemos por frontera una extensión orográfica y simbólica demarcada a lo largo de un perímetro por los actores que hacen su vida en torno a una delimitación que impone de modo arbitrario una diferencia entre lo que está adentro y afuera de esa convención límite. La geografía aborda conceptualmente el problema de la frontera; esta no es estática y no se excluye de otros fenómenos sociales y simbólicos. No obstante, dos conceptos geográficos interpretan de forma pertinente el problema de la frontera: de una parte la franja y de otra la noción de límite.

Por franja comprendemos, desde la apreciación etnográfica, una zona entre dos o más formaciones espaciales que cumple la función de amortizar y hacer la transición entre los contenidos y las prácticas de territorios contiguos. La franja no es un sitio prefijado y de delimitación específica, como ocurre con las zonas de delimitación o planificación espacial. De acuerdo con el geógrafo Nilo Lima⁷⁴, no existe un punto específico en el espacio en donde se indique dónde comienza o termina una franja. Cada población maneja una dimensión de su espacio vital donde reconoce y practica lo que es posible de hacer de acuerdo con prescripciones culturales y tipos de interacción con actores de un lado o de otro de esa franja. Ahora bien, la franja cumple una función de umbral, de conector liminal, y no de posesión o dominio permanente, por tanto, a esta no le cabe el concepto de propiedad.

Un concepto más apropiado para pensar qué ocurre en una franja es el de tenencia, *tunure*, que hace énfasis en el conjunto de relaciones entre gente y ambiente que oscilan de acuerdo con los tiempos y las intensidades de las relaciones sociales y ecológicas que allí se producen. La franja del territorio Nasa corresponde al río Atá y su lecho de influencia, las actuaciones de la gente de cara al río crean una interacción continua donde los comuneros, los campesinos y otros actores, tienen sus intereses y ocupaciones, aunque ninguno de ellos sea el propietario específico o el ordenador dominante de ese tipo de actuaciones.

No obstante, para los pobladores del sur del Tolima, el río Atá es también comprendido como un límite. La conceptualización producto de la etnografía indica que el límite se comprende como una línea real o imaginaria, que mediante una convención o un quiebre físico-espacial divide una sección o territorio de otro. El límite determina la extensión, es decir, produce un término de alcance sobre el espacio que demarca referencias físicas y simbólicas y condiciona los movimientos y las posiciones de las poblaciones respecto a los contornos de ese límite. A diferencia de la tenencia, que es una apropiación del lugar mediante interacciones, el límite es un instrumento que constriñe a normativas, prevenciones o inspecciones la movilidad y la actividad social o productiva de la zona delimitada.

74 Comunicación personal, junio de 2015.

Para los Nasa, el lecho del río Atá tiene esa doble connotación. Es franja porque es el canal de interacción entre los indígenas y otros actores de la cordillera que se ubican al otro lado del río, logrando una tenencia sobre una zona de contacto; esto es lo que José María Arguedas, para el caso de los ríos profundos de la sierra peruana, llama “un puente sobre el mundo”⁷⁵. Pero el Atá también es límite porque su corriente impone un modo casi métrico del saber y deber moverse entre uno y otro lado de la corriente, pues rebasar el umbral es una acción de dominio y de riesgo, más cuando la lógica de la confrontación armada determina quiénes y de qué manera deben estar a uno y otro lado del río.

Los actores sociales como individuos biológicos y como partes integrales del mundo, interactúan propositivamente sobre ese mundo como seres humanos orgánicos que confrontan las fuerzas del ambiente en cuanto son una más de sus fuerzas naturales⁷⁶. La forma en que lo hacen se expresa en los tipos de apropiación sobre ese mundo que son a la vez relaciones intersubjetivas. El movimiento continuo de apropiación produce límites espaciales y sociales que fijan las extensiones de pueblos y comunidades⁷⁷, y a su vez indica los modos de concentración del poder, de la potencia y el mana⁷⁸ que los actores sociales comparten o disputan respecto a ese límite.

Las actuaciones sobre el límite son para el caso de algunas comunidades de los Andes y la amazonía “depredaciones ontológicas”⁷⁹, esto es, un reconocimiento de aquellos con quienes una sociedad comparte y comunica una apropiación espacial, solo que por medio de la ingesta, captura o eliminación del otro con el propósito de apropiarlo y reconocerlo. La dominación sobre el otro y la reducción de su diferencia se pueden comprender como la acción hostil contra un enemigo en busca de control de los recursos y la posesión de un lugar, pero también es una forma radical de asumir cómo la interacción territorial conlleva

75 José M. Arguedas, *Los ríos profundos*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1967.

76 Ingold, *The Appropriation of Nature*, 135.

77 Stefan Czarnowski, *La partición de la extensión y su delimitación en la religión y la magia. La cultura religiosa de los campesinos polacos*, trad. Sonia Muñoz, Cali: Archivos del Índice, 2008.

78 Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, trad. Julia Bucci, Buenos Aires: Katz, 2010.

79 Arnold y Hastorf, *Heads of the State*.

una tensión donde se cohabita con el entorno (del cual el otro hace parte) en tanto se lo consume. Esto se comprende como un sistema que combina relaciones sociales y relaciones naturales, y que a su vez produce una metonimia entre sujeto y espacio natural⁸⁰.

Bajo este principio, los Nasa Wesx y otros pobladores de la cuenca del Atá, se hacen con el río y constituyen una simbiosis que articula el ambiente hídrico con los actores sociales, compartiendo las formas simbólicas y espaciales de un cañón cordillerano. Los que viven a uno y otro lado del límite-franja del río Atá cohabitan entre dos o más leyes que rigen los tipos de posición y relación. De una parte se encuentra la “ley de cada lado o de cada mitad”, esta corresponde al conjunto de prácticas y mentalidades comunes a la población que se ubica a una u otra margen del río. Es un comportamiento situado que obedece a convenciones que cada grupo social destila y condensa en tiempos y espacios concretos. Para Nasa Wesx, la ley de su lado se orienta con cada decisión tomada en los campos de la política, de la producción económica, de la cosmología y la fe. Dicha decisión tiene un alcance ideológico, pragmático y espacial directamente vinculado con los recursos y límites del río Atá.

Otro mandato es el de la ley de la frontera⁸¹, una relación de tipo espacial, establecida sobre un conjunto de referencias, donde se traslapan posiciones y visiones de distintos grupos sociales que son tanto recíprocas como violentas. La ley de la frontera es un ejercicio de fuerzas que se atraen y repelen de manera constante sobre el contorno de una línea imaginaria y orográfica en la que los actores de diferentes grupos siembran sus movimientos y fijan su circuito de acción. En Nasa Wesx, los indígenas se traslapan en la frontera del cañón del río Atá con los grupos armados, los colonos y las posiciones tácticas del Estado y la insurgencia que se asientan desde el otro lado del río. Cada uno de los grupos establece su sitio de operación con referencia a la frontera, o sea, con referencia a la posición de los demás grupos sobre la corriente. Del tipo de interacción que resulte emergen lógicas de actuación convenidas a la fuerza, donde los actores de diferentes

80 Ingold, *The Appropriation of Nature*, 173.

81 La ley de la frontera comprende la ausencia de ley. Al ser la frontera un punto liminal, su propósito no es funcional u operativo. Corresponde a un juego de fuerzas y tensiones que oscurecen y deforman la naturaleza de los actores de la frontera.

bandos actúan según su capacidad de fuerza en un conflicto. Algunos hacen de las armas la ley, otros se someten a la voluntad del silencio, algunos por sujeción o decisión han optado por materializar la muerte y hacer de esta otro elemento en el campo de relaciones y luchas.

Los actores de la guerra o de la fe resaltan más en la frontera del Atá. Estos se interesan por afirmar quiénes son y de dónde parten para expandir su campo de influencia mediante la conversión o la eliminación del credo o del cuerpo del contrario. Quienes quedan en la mitad de este campo de tensión son sometidos a un deber ser constreñido a la influencia y la presión del actor dominante, quien tiene la capacidad de definir y redefinir las líneas y movimientos en el límite.

Dichos actores no son regulares, no obedecen a una estructura consolidada ni se sitúan en un patrón de ordenamiento dirigido, sustentado en la autoridad convencional de los estados nacionales. Muchas de las actuaciones históricas del Estado colombiano en el sur cordillerano del Tolima tampoco están sujetas a un ordenamiento legítimo o mantenido en una estructura normativa clara. El dogma del Estado de Derecho y el uso legítimo de la violencia, no ofrece una solución sostenible o mediadora para una región y los grupos sociales que operan en el campo de relaciones de una franja-límite.

El poder influye, y es una búsqueda de todos los actores que comparten la frontera del Atá, pero la autoridad de ese poder no emerge de tecnologías normativas; la sujeción de gente y la violencia sobre cuerpos y espíritus se impone por el dominio que ejercen fuerzas que surgen y se estructuran desde los requerimientos del límite y su esquema de relaciones. El poder consiste en cómo la ley la de la frontera compromete y reduce el influjo de la ley de cada lado, imponiendo la voluntad de “quien más jala” en las interacciones entre unos y otros actores. Este ordenamiento nacido en la tensión de la franja-límite da como resultado el control territorial local y el uso predatorio del poder⁸².

Mantener el equilibrio es una tarea compleja para quienes pugnan en medio de una franja-límite. El aporte que a esta reflexión ofrecen los Nasa Wesx se expresa en la manera como estos se han logrado

82 Pierre Clastres, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, trad. Luciano Padilla L., Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

colocar en lo que denominó el “justo límite de la franja”, esto es, que los comuneros Nasa han adquirido una habilidad para no abdicar a la presión de los actores armados, haciendo uso —pero a su manera— de los elementos que se encuentran en el campo de fuerza de una frontera. Los Nasa han aprendido a vivir autónomamente y a apaciguar las fuerzas generadoras del conflicto al saber interactuar con todos los actores de la confrontación, haciendo lo que en el sur del Tolima llaman “saberse parar en la raya”.

Nuestra violencia política se ha alimentado por décadas de los movimientos de influjo y expansión territorial que se originan en las fronteras. En el seno de los campos de tensión, los grupos armados extienden la violencia hasta hacerla una vorágine producto de la fuerza destructiva de la confrontación.

Sin embargo, en medio de esa tensión, los actores del medio —y del miedo—, han hecho frente para no ceder a la fuerza envolvente de la violencia. Los actores del medio en el sur del Tolima han sabido mantener su lugar por sobre la línea de la confrontación armada. Los Nasa Wesx y algunos colonos han aprendido a manejar la tensión, la presión y la violencia que desata el conflicto. Su aprendizaje es visible en las estrategias y adaptaciones que adquieren los que viven en medio de una y otra fuerza.

Que aquí no pasa nada. Si algo pasa, Ficha⁸³ sabe a quién decirle porque él sabe cómo se mueven las fichas del ajedrez. En eso consiste el juego de estar firmes y caminar derecho que los actores armados proponen. Si alguno se propone torcerse, pues las balas o la muerte lo enderezan. Además, eso de estar cargándose más de la cuenta para un lado o el otro, en esta tierra de altos cañones, tiene como consecuencia que la gente vaya tumbando al inculpado hacia el fondo de alguno de los cañones profundos, para que se lo trague el río.⁸⁴

83 Nombre que recibe un carismático habitante de Gaitania, quien en frecuentes conversaciones informales pudo describirme el funcionamiento de “el orden por la mitad y sin torcerse”.

84 Tomado del Diario de campo, 16 de mayo de 2013.

Seguir el orden en la mitad, sin torcerse, exige una claridad en la conducta y la posición de aquel que no carga un arma y que no quiere ser víctima de quienes sí las usan. Para no ser objeto de violencia y presión hay que saber jugar y moverse sin inclinarse para un lado u otro, sin dejar de cumplir las observaciones que imponen los actores de la confrontación, pero a la vez centrándose sobre sí, manteniendo su orden, sus lugares y condiciones en medio de la frontera. El resultado es continuar viviendo, mantener el lugar y el orden definido por sus esquemas culturales.



Figura 5. Al borde de la montaña. A la derecha, Nasa Wesx; a la izquierda, Marquetalia. Fuente: fotografía del autor.

Los Nasa Wesx han sabido ponerse al frente de esos límites espaciales y sociales de la diferencia. Lo han aprendido combatiendo, negociando y marcando los espacios que les corresponden en la frontera respecto a otros actores sociales y armados. Algunos temas en la agenda indígena, como la autonomía y el ámbito territorial, ocurren adquiriendo una posición, demarcando una extensión y produciendo un lugar de poder e interacción en esa franja-límite.

La cultura e identidad de un grupo social no se encuentra en la división de la vida pública y privada⁸⁵. Esta se encuentra en la frontera, en el intersticio de estas dos divisiones, en la interacción de los grupos sociales con una continuidad histórica producto del encuentro con el otro, ya sea mediante un reconocimiento recíproco o predatorio. El juego de la identidad es un celo continuo donde la gente se muestra de acuerdo con la recepción que de estos tenga un alter, un otro. En tiempos de guerra o de paz, es con el otro con quien se debate la significación de sí mismo respecto a una frontera compartida. La noción de cultura no es una proposición hecha desde el corazón de cada grupo; esta se produce en la mediación de los vínculos entre diversos actores que comparten la extensión de un límite y la interacción en una franja, que constituyen maneras de ser a propósito de las naturalezas y los tipos de relaciones que emergen. Ahora bien, este sistema de relaciones tiene como escenario una geografía profunda que articula sitios y referentes sobre los que los Nasa Wesx y los demás actores extienden su sistema de significados.

1.4 FORMACIONES GEOGRÁFICAS Y SOCIALES DEL AGUA Y LA TIERRA

El río es una formación natural cruzada por movimientos de tierra y agua. Las lagunas se escurren desde las nieves en las cumbres, por entre pantanos que concentran a la vez que distribuyen corrientes servidas en las arrugas de la montaña. Cuando los pequeños torrentes de una y otra orilla del páramo se colectan en una corriente más grande, cobra cuerpo el río. Este toma forma en el descenso y aprovecha los quiebres del monte para aumentar la fuerza de su flujo y acaparar las aguas y las tierras que a su alrededor corren o anegan. Así se pronuncian los cañones, los que en el mundo andino se conocen como los caminos del agua⁸⁶.

El río es el eje de referencia. En este ocurren el ciclo del agua y el movimiento de dinámicas sociales. Varias sociedades han hecho su existencia en estos cañones de cordillera y se han movilizado a través

⁸⁵ Abercrombie, *Caminos de la memoria*.

⁸⁶ María Teresa Carrillo, "Los caminos del agua" (Tesis de pregrado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, 1998).

de caminos que han conformado en la ruta de esas corrientes. La etnografía andina nombra a estas sociedades como “culturas terrígenas”⁸⁷. Dicha imprecisión —el decir que estas son culturas de tierra, cuando el centro de sus asientos corresponde a los movimientos del agua— se justifica porque el agua es el lazo comunicante entre orillas y estratos de la tierra. A su vez, el territorio que compone el sistema de cordilleras es un contenedor de naturaleza y gente que toma su forma en el movimiento y la fuerza que el agua le imprime a la tierra. En los referentes cosmológicos de las culturas andinas, el agua es el camino por el que las tierras y los espíritus se encuentran y conjugan.

Los Nasa del Cauca dicen que el Macizo es una “Tierra de Agua”⁸⁸. En sus cumbres nacen los grandes cauces que nutren las sociedades de los valles y las tierras bajas; el agua es la savia que surte las geografías de arriba y abajo. Las sociedades que organizan su territorio en este tipo de paisajes son influenciadas por los cursos y movimientos circulares de las corrientes, movimientos que no se limitan a la repetición de un ciclo climático o agrícola, sino que influyen en una representación no lineal del tiempo. Los pueblos andinos centran su temporalidad en una representación cíclica de la historia y el acontecer^{89 90}, que concentra en las figuras de la espiral y el retorno un pensamiento móvil, tangible en el espacio, que hace de la circulación la base del ordenamiento social.

El sistema de referencias espaciales e históricas que identifica Keith Basso entre los Apache comparte una orientación similar. El trabajo que hace este antropólogo de “mapear” el territorio de la mano de los indígenas reconoce que a los lugares los antecede un nombre y una experiencia que les da sentido⁹¹. El significado de un lugar ocurre en el pensamiento y en la práctica retratados en la manera como los Apache recuerdan y cuentan lo que sus mayores han hecho en cada lugar

87 Arguedas, *Los ríos profundos*.

88 Término adaptado por el Sirap-Macizo (Sistema de Reservas y Áreas Protegidas del Macizo), como estrategia de comunicación en torno a la conservación del Macizo como un área de servicios ecosistémicos con un alto valor a preservar.

89 Dagua, Aranda y Vasco, *Guambianos hijos del aroiris*.

90 Olivia Harris, “Los límites como problema: mapas etnohistóricos de los Andes bolivianos”, en *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*, editor T. Bouysse-Cassagne, tomo 97, París: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) / Institut des Hautes Études de L’Amérique Latine, 1997.

91 Basso, *Wisdom Sits in Places*.

referente. También ocurre en la manera como los Apache han mantenido o fracturado las formas sociales y morales que sus mayores forjaron en un paisaje como símbolos perdurables que mantienen vivas las formas de imaginar y de ser. Los integrantes de este pueblo son productores de una imaginación histórica que es la base de la articulación colectiva en un espacio conectado con maneras de ser y pensar de los miembros de una sociedad y habitantes de la tierra.

Si la hechura de un lugar es una vía de construcción del pasado y una manera venerable de hacer la historia humana, esta es también una vía de construcción de tradiciones sociales y de identidades personales y sociales. Nosotros somos, en un sentido, el lugar en el mundo que imaginamos.⁹²

Vale la pena fijarse en los caminos de ida y vuelta y en los retornos de los lugares indígenas. Sus procesos históricos, flujos migratorios y la circulación de creencias religiosas y espirituales están insertos en un paisaje hecho en el movimiento y el retorno, en un curso imaginativo y situado de su historia. La brecha entre el territorio que ahora conforman los Nasa Wex y el territorio originario de Tierradentro continúa siendo un camino de ida y vuelta por entre la corriente de los ríos, en los que la gente va mientras se devuelve, entre uno y otro lado del Macizo, entre el origen del Cauca y el destino que ha sido el Tolima, entre una y otra vuelta del ciclo de las aguas y la gente.

Entonces se ha hecho un camino por el que pasa el oso, la danta, el guerrillero y el indígena. La gente no cierra esa brecha porque no va a borrar la huella que en muchos años el mayor encargó. Son tres los días que uno completa desde Aguablanca hasta Tacueyó, siempre por arriba, encontrando el viento y la laguna. Allá mismo están los ancestros entonces uno no se pierde. Ese camino le sirve a todos, a la guerrilla que va y viene, al indígena que regresa por donde vino, al espíritu que anda todo eso parejo y al médico que aprende sus cosas recorriendo las alturas.⁹³

92 Ibídem, 7.

93 Don Ovidio Paya, comunicación personal, Gaitania, 6 de diciembre de 2012.

Los Nasa Wesx dicen que no son tierra ni gente sin el agua. Sus relaciones históricas y espirituales se han dado en los ojos de agua del páramo donde residen los espíritus mayores y las bases de su herencia. En las lagunas se refrescan la gente y las varas de la autoridad, y es el lugar en el que los *nehwe*, los espíritus mayores, velan por el orden entre los Nasa.

Abajo, el agua corre por los cañones de quebradas y ríos mientras arrastra y limpia la tierra. Según el tamaño de la corriente, el cañón es habitado por diferentes espíritus que en el tiempo circular comparten con la gente los umbrales, creencias antiguas o recientes y afinidades de política o de fe.

Los duendes, los muertos o los demonios, de acuerdo con su posición en los caminos de agua y a una jerarquía cosmológica, influyen en los límites y accesos al territorio. Estos forman un ordenamiento social y espiritual conjunto con el ordenamiento espacial de las comunidades.

Hay unos duendes que se pueden ver en los puentes que atraviesan el río. A ellos les gusta quedarse en las piedras donde suena el agua. Los mugrosos duendes le hacen perder a uno de rumbo. A don Andrés, el antropólogo, lo embolataron esa vez que subía por la quebrada de El Colegio, y dizque subiendo y subiendo llegó al lecho del río, al puro fondo del cañón que es lo más bajo que hay. Que menos mal lo vieron los comuneros y lo guiaron, si no, el duende se lo hubiera entregado al río.⁹⁴

Cabe preguntarse por el sentido del lugar cuando en este no solo participan seres humanos sino que también intervienen otras entidades no humanas pero relevantes en la experiencia histórica y espacial de los Nasa Wesx. Los espíritus del agua y la tierra, y un corpus de entidades naturales aparecen en el camino que recorren los Nasa entre su origen histórico y sus conflictos contemporáneos. Estos otros agentes también son actores de la realidad y el significado de la diáspora Nasa así como de los lazos terrígenos que ha establecido esta comunidad a uno y otro lado de la cordillera. La tierra que ellos han trazado y que

94 Don Avelino Capas, comunicación personal, vereda La Palmera, marzo de 2013.

reclaman está sembrada de los muertos, de los espíritus y los encantos que transforman y apropian la extensión territorial.



Figura 6. Laguna El Meridiano, sitio sagrado de espíritus y pagamentos.
Fuente: Fotografía de la comunidad de Las Mercedes

Una referencia que coincide es la que proponen Loochhartt, Ávila, Mejía y Aparicio⁹⁵ cuando hacen mención de las “geografías de vuelo y de poder” en el altiplano cundiboyacense. Para estos autores, la presencia de encantos, mohanés o espíritus responde a “territorios vivos y animados donde humanos y no humanos pueden cambiar de apariencia en un sistema de interrelaciones continuas”⁹⁶. Ambos se ubican en la visión de un paisaje inseparable, que hace irreconocibles las diferencias entre el mundo “propio” de lo humano y “el otro” mundo de lo natural. Ambos son participantes diversos pero convergentes en la traza de gente y ambiente que produce y conecta el paisaje y la vocación histórica de los asentamientos de cordillera. Estos procesos corresponden a fenomenologías del territorio que exploran la formación de la naturaleza a través del despliegue de la razón y los sentidos⁹⁷.

La interacción entre seres humanos y entorno se instala en un extenso territorio que funciona como un sistema relacional. La etnografía y

95 Saskia Loochhartt *et al.*, *Altiplano Cundiboyacense: piezas de naturaleza. De certezas y otras ficciones célebres (Ensayos y bocetos)*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2003.

96 *Ibíd.*, 34.

97 *Ibíd.*

también la arqueología de los Andes centrales explican cómo las sociedades son objeto de transiciones sociales, políticas y tecnológicas, que siguen los recorridos y los procesos de habitación en torno a los paisajes de agua^{98 99}. En la trayectoria de los ríos y ojos de agua ocurren transiciones de altitud que influyen en los cambios de naturaleza y de paisaje que complementan los intercambios y alianzas materiales y simbólicas entre los diferentes actores.

La cercanía con el río y su orografía quebrada brinda una imaginaria, un pensamiento relativo a la profundidad y al movimiento de los cuerpos de agua y tierra en las sociedades de cordillera. Fuentes literarias sobre los Andes¹⁰⁰, identifican la melancolía de una sociedad indígena en transición y el retorno que hace sobre sí en las formas espirituales de “los ríos profundos”. Dicha metáfora representa el movimiento de pueblos de indios en el curso de la verticalidad de una corriente hecha de mito y piedra. El río profundo y su correntía son un motivo recurrente en las formas de vida poli-altitudinales¹⁰¹.

Allí se conjugan, en cortas franjas de espacio, relaciones productivas y habitacionales múltiples, desarrolladas en escalas de alturas. Estas generan adaptaciones con una alta versatilidad de recursos paisajísticos y biológicos, de interconexión y aprovechamiento para poblaciones relativamente pequeñas a orillas de los cursos acuíferos. El mismo Arguedas, desde la licencia literaria, que en todo caso no deja de ser un argumento etnográfico, menciona cómo las montañas, las peñas, la luna o las corrientes de la sierra peruana son seres que tratan con el alma del indígena, con su tristeza y sus esperanzas. Para Arguedas, el aliento de los serranos se va sintiendo en los pliegues de agua que descienden y en las cumbres de piedra que se erigen cortando los ca-

98 Alexander Herrera W., comp., *Arqueología y desarrollo en América del Sur. De la práctica a la teoría*, Bogotá: Ediciones Uniandes / Instituto de Estudios Peruanos, 2013.

99 Luis G. Jaramillo, comp., *Aguas arriba, aguas abajo. De la arqueología en los márgenes del río Cauca, curso medio*, Bogotá: Ediciones Uniandes, 2010.

100 Arguedas, *Los ríos profundos*.

101 El principio de micro-verticalidad reconoce las escalas de posición e interconexión cultural que ofrecen los paisajes y las experiencias sociales del mundo andino —como lo han trabajado John Murra, Dollfus (Olivier Dollfus, *Territorios andinos, reto y memoria*, trad. Carmen Garatea Yori, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos & Instituto de Estudios Peruanos, 1991) y otros andinistas de la década de 1970—. En este, la superposición de niveles y la movilidad entre alturas son centro de relaciones entre jerarquías de poder, posiciones de actores y el desarrollo de conflictos y tensiones.

ñones, trazando un dramático arriba y abajo conectados por súbitas añoranzas e inconsolables futuros, esto queda consignado en *Los ríos profundos* con la imagen del *zumbayllu*¹⁰².

En Nasa Wesx, la circulación entre territorios trazados por la verticalidad de una corriente extensa y profunda marca las diferencias de actores y posiciones. La variación deriva del tipo de relaciones establecidas entre grupos a uno y otro lado del río y sus alturas en términos de reciprocidad, intercambio y conflicto, con una significativa mediación de agencia y poder de estos grupos de acuerdo con la posición obtenida en cada altura.

Para el caso que describe Ann Osborn de los U'wa de Kubaruwa en el oriente de Colombia¹⁰³, la verticalidad compone una circulación entre alturas que dinamiza la capacidad para obtener recursos de los distintos pisos térmicos, pero también revitaliza el conocimiento cósmico y la práctica ritual que hacen los U'wa, al refrendar con sus movimientos por diferentes alturas en cada calendario, el camino que hicieron los héroes míticos para crear a la tierra y a la gente. En ese camino los U'wa se encuentran con los espíritus, con otros clanes de la gente, pero también con los campesinos colonos, con los que acuerdan, intercambian, chocan o pierden, según la tenencia de tierra que se alcanza en cada altitud.

En Tierradentro, el territorio se organiza en medio de tensiones intergrupales, hechas a uno y otro lado del río, y también entre arriba y abajo. Destacan las alianzas o conflictos entre actores internos —los Nasa de otros cacicazgos— y las relaciones de alianza o enemistad con

¹⁰² Es una especie de trompo que zumba cuando es puesto a rodar en el viento. Para Arguedas, este cruza por encima de las peñas y remontando la corriente de los ríos. El *zumbayllu* lleva el mensaje de los serranos abatidos que se encuentran en las partes bajas y que sienten con nostalgia la distancia de las limpias cumbres, mientras se someten a la opresión de las corrientes de agua en las zonas bajas y recalentadas. La presencia en las partes bajas de la gente de la sierra era una metáfora de la que Arguedas hacía uso para retratar las injusticias, los abusos y el desprecio que sufrían las sociedades indígenas por parte de las clases mestizas y blancas de las partes bajas. En la misma tónica, describe en su obra póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (Buenos Aires. Editorial Losada, 1971), cómo en el ambiente ruín de la costa del Callao cohabitan el espíritu del mundo de la sierra en medio de la miseria y la “bajeza” que representan el puerto y el mar putrefacto, donde el serrano sufre porque su ser y su espíritu son de indio.

¹⁰³ Ann Osborn, *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los U'wa*, trad. Fabricio Cabrera Micolta, Bogotá: Banco de la República, 1995.

actores externos como los Pijaos y los Misak, o las poblaciones mestizas representadas en la ambigua figura de “el blanco”¹⁰⁴. Todos los actores juegan en un ambiente de riesgos económicos y ambientales por la obtención de espacio en un territorio forjado sobre corrientes y fronteras de agua y tierra. Esto demanda pericia para organizar un territorio delimitado por formaciones naturales que comprenden líneas de interacción social.

De este modelo de espacialidad se derivan los elementos políticos y mítico-simbólicos que sostienen una narración de origen y un orden ontológico, como el que reconoce el Derecho Mayor Nasa y, de un modo más directo, cada uno de los comuneros que desenvuelve su vida social y espiritual entre los límites verticales y posicionales de los cursos de agua y tierra. En estos, el modelo espacial proyecta historias que contienen un cuerpo de prácticas que movilizan el mundo de la cultura Nasa. El principio rector de Tierradentro se extiende, y al otro lado del río, en el Tolima, prolonga una ramificación de su gente. Esta se sigue moviendo entre la tensión y la conexión que ocurren en los movimientos verticales de naturaleza y personas.

Para el caso del territorio originario, se dice que “Tierradentro ha sido un espacio definido por múltiples riesgos y la habilidad [para habitarlo] ha dependido de destrezas políticas, de mecanismos organizativos, de procesos simbólicos y técnicos para afrontarlos”¹⁰⁵. El éxito de la persistencia Nasa y la permanencia en su territorio “[...] ha radicado en la capacidad política de resistir por vía de la confrontación, la invisibilización, la predisposición al cambio y/o la adaptación a situaciones inestables y cambiantes”¹⁰⁶.

1.5 LA CONFRONTACIÓN ESPACIAL DE LOS NASAS

El nombre Tierradentro hace referencia a una profundidad, a un lugar intrincado, inaccesible y oculto. Su paisaje arqueológico, caracterizado por los hipogeos y la geometría zigzagueante de tonos ocres negativos de San Andrés de Pisimbalá, reafirma la impresión de que es este un lugar que se haya dentro de la tierra. Sin embargo, esa profundidad no

104 El que hace parte de la sociedad nacional o mayoritaria.

105 Gómez y Ruiz, *Los Paeces: gente territorio*, 26.

106 *Ibidem*.

debe medirse tanto en distancias geográficas o estratigráficas como en vínculos sociales.

Quienes se han pronunciado sobre la inaccesibilidad de estos territorios han sido los ejércitos de conquista, la autoridad colonial y, en tiempos más recientes, las entidades públicas del Estado colombiano, que han tratado de traspasar la frontera de los territorios étnicos por la fuerza de la violencia o la ley y dominar tanto a las tierras como a los habitantes. Sin embargo, todos aducen falta de acceso y comunicación para el desarrollo efectivo de un control militar o institucional. La dificultad del contacto con los pueblos étnicos ha rotulado a estos territorios y a sus componentes culturales con la etiqueta de *inhóspitos*.

Más que dificultad de acceso, la distancia sugiere una incapacidad de los actores externos para reconocer las formas y las lógicas de los actores residentes. Colonizadores, pacificadores, o agentes del Estado han asumido la diferencia cultural entre Nasas y extranjeros como el justificante de una necesaria supresión o cooptación del orden desconocido propuesto por otras formaciones sociales. En los territorios más allá del control de la autoridad administrativa han tratado de replantar un paisaje y diseñar una cartografía que los hagan cognoscibles, interpretables y objetos de planificación, dominio o eliminación desde afuera. Lo paradójico de esta tensión es que, en efecto, sí ocurre un reconocimiento entre colonos y colonizados, solo que esta identificación sucede en la esfera del despojo territorial, la violencia situada, el colonialismo cultural y la sujeción autoritaria.

Los intentos de supresión territorial externos han producido movimientos que reubican los elementos sociales y espirituales indígenas, y han sido distintas las alternativas y resistencias de las que han echado mano los Nasa. De una parte, destaca el ordenamiento jurídico y la obtención del reconocimiento de los cacicazgos Paeces por parte de la corona española en el siglo XVII, que les dio algún margen de maniobra en el manejo de sus tierras y recursos en la época colonial¹⁰⁷¹⁰⁸. De otro lado, destaca la manera en que los Nasas de Tierradentro han reubicado o mimetizado varios de sus símbolos y riquezas en una especie de paisaje cifrado con el que se oponen al control absoluto

¹⁰⁷ Rappaport, *La política de la memoria*.

¹⁰⁸ Rappaport, "La geografía".

del poder colonial. Cuentan, por ejemplo, cómo tomó forma la historia del tesoro de Tumbichucue, una guaca que contiene el oro de Tierradentro. El tesoro fue concentrado y enterrado para evitar que el español lo saqueara, y quedó tan bien guardado que los Nasa de hoy dicen ignorar su paradero.

En el Tolima, la tensión del dominio colonial y la reducción de sus pobladores han dado forma a un nivel de más en la estratigrafía de tierra y gente en Nasa Wesx. Los actuales habitantes dicen que debajo de la tierra se encuentran las casas y las personas de antes. Aquellos mayores de otro tiempo, al sentir que el español venía a acabarlo todo, se escondieron dentro del suelo para que el conquistador no los encontrara. Los Nasa Wesx se convencen de esto al hallar en las cementeras o debajo de sus casas, tumbas con esqueletos de pie o sentados. Dicen que son los mayores que vivieron debajo de la tierra para que la Conquista no los encontrara.

La invasión a lo indígena genera complicidad y significados mutuos entre el invasor y el conquistado. La confrontación crea una reciprocidad que exige un reconocimiento del contrario. En la medida en que se conoce al otro es posible la denuncia de los atributos inauditos del adversario y la reafirmación de sí. En la guerra de conquista los españoles conocieron bastante bien a los Nasa, tanto que ellos fueron quienes los “bautizaron” como Paeces. Los españoles llevaron las misiones católicas a Tierradentro y crearon los pueblos de indios y los resguardos para controlar a las poblaciones y evitar insurrecciones o alianzas entre nativos que lucharan en contra de la autoridad colonial.

Por su parte, los Nasa aprendieron a usar nombres cristianos, a seguir la fe en la cruz y a obedecer una autoridad distinta a la de sus mayores. Conocieron las armas y su uso fue tan eficaz que las implementaron para pelear contra los mismos españoles. Ambos bandos aprendieron a encontrarse en alianzas duraderas o no, a conocerse peleando y negociando en un proceso dialéctico, de transiciones y continuidades que tuvo como escenario un territorio delimitado por los procesos de confrontación y alteridad.

Para los estudios de memoria en los Andes, las posiciones entre diferentes actores que ocupan y comparten una misma región se consideran

como una “inter-cultura”¹⁰⁹ donde una relación recíproca produce la alteridad mediante la “intersección de reinos culturales interdependientes”. Estos producen una significación compartida de figuras y lugares ancestrales representados en la forma de un movimiento, de un viaje en torno de sí mismo y del otro, componiendo territorios.

Fruto de esos encuentros se han dado procesos como: la confrontación bélica de la Conquista; la negociación para el reconocimiento de las tierras de indios mediante Cédulas Reales en la Colonia; la participación de los Nasa en ejércitos de españoles o ejércitos independentistas en el siglo XIX; la participación de los indígenas en las guerras civiles de la época republicana; y de forma más reciente, el levantamiento de autodefensas indígenas y la reivindicación de derechos que los pueblos ancestrales negocian o confrontan con el aparato estatal.

Los Nasa Wesx, extienden su espacialidad a nuevos sitios que también denominan ancestrales, y sobre estos ponen la carga de valores morales y culturales con los que sostienen una identidad histórica y una movilización territorial. En el Tolima también han ubicado posiciones a partir de exaltar rencillas y disputas que han mantenido con sus alter en los tiempos de la Conquista, de las guerras civiles republicanas, o en cualquier otro evento que haga parte de la historia de reivindicaciones y pugnas culturales de los Nasa.

Los pueblos indígenas reivindican la lucha y la resistencia que comenzaron hace cinco siglos, acumulando batallas militares y políticas en contra de los invasores. Tal resistencia ha producido ideologías y prácticas de acción con o en oposición a las autoridades y el establecimiento. Las acciones de resistencia echan mano de formas discursivas o de proclamas históricas para asentar un proyecto social y étnico que se valida con la tenencia de un territorio para sí, obtenido mediante la resistencia al poder y a la sociedad mayoritaria, pero también con los sucesivos encuentros, exigencias, acuerdos y reconocimientos que tienen los Nasa con el poder político y económico de dicha sociedad.

El “mito de autodeterminación de los paeces” impide la penetración del mundo blanco en la vida del Páez, es decir, niega la injerencia directa de la sociedad nacional —la sociedad de los blancos— en las decisio-

109 Abercrombie, *Caminos de la memoria*, 48.

nes que asumen los Nasa sobre su cultura y territorio. No obstante, ese otro está presente como actor en permanente negociación. Para tratar con el Estado y la sociedad nacional “la unidad y la dispersión han sido prácticas sociales y políticas desarrolladas para implicarse o excluirse cuando ha sido necesario”¹¹⁰.

La resistencia implica fluctuar y regular las posiciones sociales, influyendo en la manera en que se ordena “el territorio y toda su proyección vital”¹¹¹ en relación con el otro posicional. Los Nasa definen a un otro, el “nosotros” occidental, en la cara opuesta de la relación. Desde ese lado habla el agente de Estado con la tecnología del informe y las metas de desarrollo presupuestal, el miembro de la ONG con los ejercicios de caracterización e identificación de fortalezas o debilidades y el antropólogo con su etnografía y las metodologías del reconocimiento étnico. La posición de ese otro en el juego de relaciones con el Nasa difiere, “no por ser gente, sino por no pertenecer al territorio”¹¹². El *muschka* (blanco) no participa de esas formas territoriales, pues no hace parte de la lógica de ese mundo ni de su conocimiento, pero eso no significa que se desconozca.

Para tratar con la sociedad mayoritaria el indígena se asienta con más fuerza en su territorio hecho de caminos de agua y tránsitos verticales. Lo hace desde su línea cultural, guardando las riquezas, y con sus mayores, sus espíritus y otras entidades vitales, coexistiendo muy adentro de la tierra o en las cumbres de agua. Allí aguarda y busca a su alter para negociar o resistir, para influir en “el blanco” que en el sur del Tolima, así como en otros espacios de la Colombia indígena¹¹³ ¹¹⁴ aprende a curarse, a refrescarse y a transformar su espíritu con las cosas que le comparte el indio.

110 Gómez & Ruiz, *Los Paeces: gente territorio*, 37.

111 Ibídem.

112 Ibídem, 24.

113 Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, Bogotá: Editorial Norma, 2000.

114 Alhena Caicedo-Fernández, *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*, Bogotá: Ediciones Uniandes, 2016.

1.6 LOS BORDES Y LOS CAMINOS. CONTORNOS DEL TERRITORIO NASA WESX

Nasa Wesx no está lejos, en distancia, del centro del poder político en Colombia. Entre el centro de Bogotá y el resguardo de Gaitania no hay más de trescientos kilómetros en línea recta, y sin embargo, es un sitio al que no es fácil arribar. Hacer la ruta para llegar a Nasa Wesx implica un recorrido de más de quince horas; se toman diferentes transportes, siendo el último un campero UAZ de fabricación rusa¹¹⁵. Este es el único carro que transita los duros caminos del resguardo indígena o de los territorios campesinos al borde del río Atá. No hay otra máquina que soporte un camino sin mantenimiento y al que no llegan otros vehículos que no sean los de la línea de servicio que dos veces al día hace la cooperativa de camperos desde el pueblo de Gaitania.

Los indígenas aseguran que hay un mapa de INVÍAS¹¹⁶ donde aparece una carretera que va desde El Espinal (la segunda ciudad del Tolima) hasta Marquetalia, completamente asfaltada. Esa fue una de las obras que el gobierno prometió después de la recuperación de Marquetalia para garantizar la presencia del Estado con inversión e intervenciones civiles en el sur del Tolima. A la fecha, ni la carretera se hizo ni los tramos más próximos están pavimentados. Es solo una pinta vertical en un mapa que pronuncia, literalmente, una línea imaginaria que conecta los territorios en proceso de conquista con los centros de poder.

Esta región no solo ha sido objeto de tensiones entre el aparato administrativo y los grupos étnicos. En la misma zona, pero del otro lado del río Atá, se ubica Marquetalia, zona objeto de toma y control militar. Marquetalia ha sido imaginada como un gran poblado donde la guerrilla agrarista de la década de 1960 desarrolló un comando en el que habitaban miles de combatientes y sus familias. Sin embargo, Marquetalia no es más que una vereda ganadera con unas pocas ca-

115 Preguntando sobre la razón de que sea un UAZ, con sus tableros y repuestos con instrucciones en ruso, el único vehículo con acceso a la población, la gente de Gaitania dice que esto se debe a lo “duros” que son esos carros, porque están hechos para aguantarlo todo. Sobre el origen de estos camperos se imaginan que Rusia, el país donde los fabrican, debe ser una tierra muy dura, para que hayan aprendido a hacer carros tan aguantadores.

116 Instituto Nacional de Vías.

sas cercadas por trincheras, levantadas de forma estratégica. Para el Ejército, Marquetalia es una extensa región que abarca buena parte del sur del Tolima y sobre la que se impulsó una operación a gran escala para “recuperar” el control de territorios cooptados por el bandolerismo y el comunismo.



Figura 7. El UAZ y las rutas de acceso. Fuente: fotografía de la comunidad de Las Mercedes

Sobre el territorio imaginado de los mapas y las fuerzas militares se impone una superficie de relaciones y circuitos donde los actores civiles de la región han forjado tránsitos y caminos para circular sobre sí mismos, pero donde también han establecido los accesos y buscado la conexión con los mundos externos del centro político y económico. Estos se han hecho visibles mediante las brechas, caminos rústicos que ellos han levantado en la dura cordillera, con sus historias, con sus demandas y su producción agrícola. Con estos dan forma a un paisaje que expresa la resistencia a las fuerzas externas que tratan de imponer límites, cooptar la tenencia de la tierra y bloquear las reivindicaciones que hacen indígenas y campesinos.

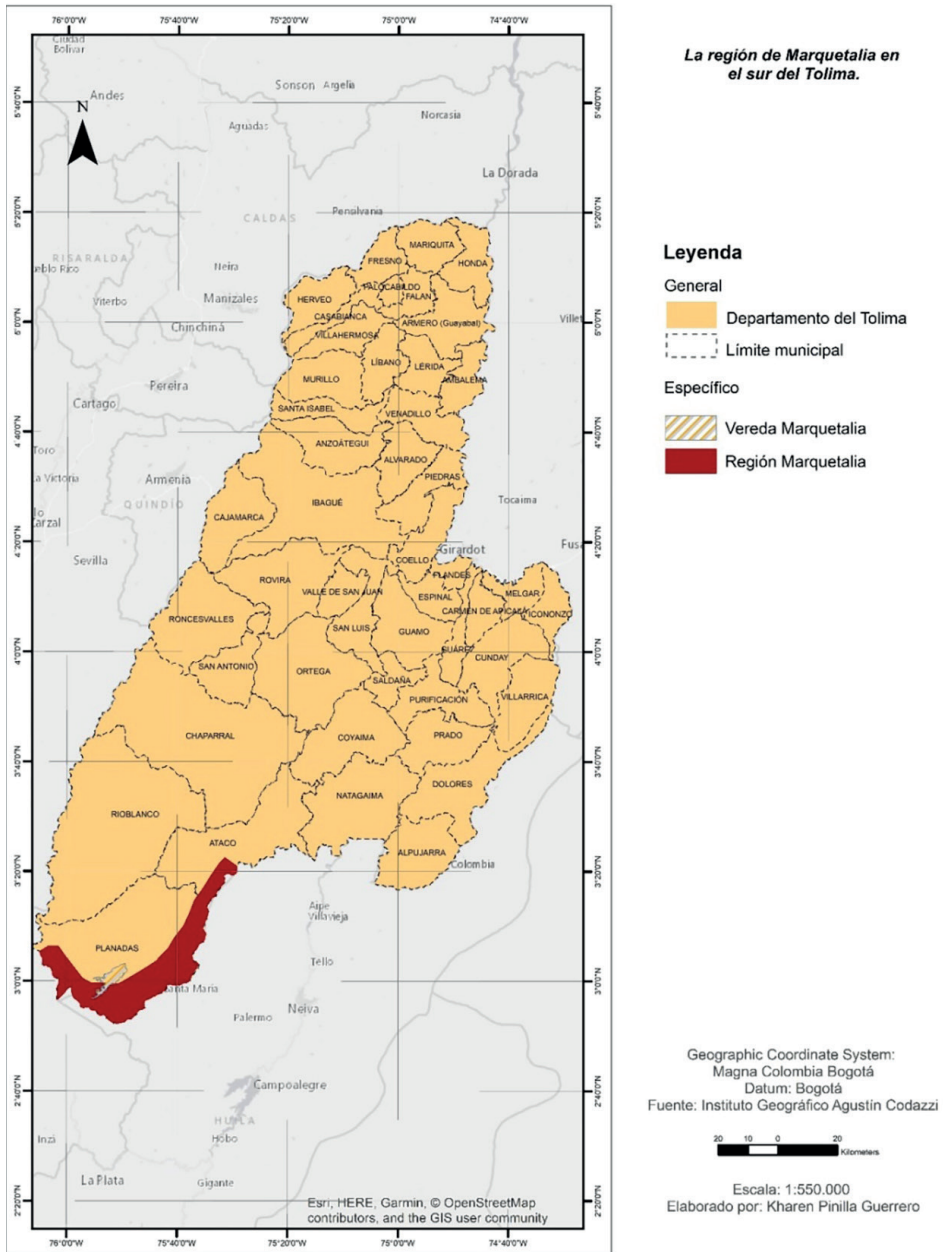
Veamos cómo las maneras en que los caminos y sus interacciones explican las relaciones existentes entre gente y territorio. En un escenario diferente, el de las poblaciones de cazadores recolectores, Tim Ingold se pregunta por la forma en la que los accesos y las rutas articulan la tenencia de un espacio compartido. Los caminos funcionan como

líneas que interconectan distintos grupos sociales, al tiempo que estos van trazando paisajes con signos que hacen las veces de marcadores de límites durables. Los límites son de diversas clases y contienen mensajes implícitos que pueden ser leídos por los grupos que transitan esos caminos. Las rutas, a su vez, son representadas como procesos de interconexión, que funcionan a la manera de puntos convergentes que integran prácticas y esquemas mentales de intercambio y reciprocidad convenidos entre los actores.

La antropología clásica da buena cuenta de los sistemas de intercambio hechos en desplazamientos y rutas creadas en la interacción, como es el caso del Kula en las Trobriand y el Potlach entre los pueblos esquimales. Estos y otros casos resaltan que los recorridos e intercambios que hace la gente responden a una trazabilidad perdurable, que inicia con los episodios y recorridos míticos de los ancestros y héroes fundadores quienes han marcado la identidad y la tenencia de un campo de acción labrado y proyectado en el tiempo. Los nodos y sitios críticos de intercambios se enmarcan dentro de historias que los significan y a su vez los distancian de otros sitios y recorridos, también significativos para la reciprocidad con otra gente.

Este argumento es sugerente para pensar en las formas como se han constituido los recorridos y los intercambios en el territorio compartido por nasas, colonos y actores armados. Sobre la hechura de los caminos se proyectan las historias de habitación, de contacto, de guerra y de muerte. Vale pensar en el tipo de conexiones e intercambios que se presentan en una región trazada por recorridos ancestrales y por la superposición de la guerra.

Cabe preguntarse qué es lo que estas rutas de cordillera conectan y qué es lo que en estas se intercambia. Las crónicas de Rodríguez Freyle sugieren que los caminos son una tecnología española para avanzar sobre las regiones de conquista, de allí la importancia de mantenerlos y controlarlos, pues aseguraban el avance y la conectividad de la sociedad colonial. No obstante, el discurso de la autonomía indígena también reclama autoría en los caminos que conectan los mundos de los ancestros y los pueblos étnicos. Para el movimiento indígena, esos caminos de la tradición deben volverse a andar para retomar el curso de la historia “siguiendo la huella de los mayores”.



Mapa 4. La región de Marquetalia en el sur del Tolima¹¹⁷. Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

¹¹⁷ Tomado de <http://www.elspectador.com/noticias/politica/historia-de-una-carta-pudo-haber-evitado-el-conflicto-a-articulo-599330>

Ambos casos sugieren que la conectividad tiene una traza temporal, y que involucra a un otro que aunque no se menciona, está presente en la interacción, la tenencia y circulación en un territorio. Los pueblos indígenas aducen que hay que retomar las huellas, lo que sugiere que alguien, para el caso el invasor europeo, irrumpió en su tierra y desvió su camino. De otro lado, el español indica que la naturaleza de un nuevo mundo y el indígena ingobernable hacían difícil el acceso y el control a los territorios de avanzada.

Aunque el contexto del conflicto armado contemporáneo sea distinto, se sigue perfilando una acción sobre los caminos que hace de estos un signo y un límite de las relaciones sociales entre pueblos étnicos y grupos colonos que siguen interactuando en una tradición representada en el paisaje que da cuenta de los procesos de tenencia y ocupación en los cursos de agua y los caminos de cordillera.

La guerra ha delineado el trazo de las conexiones y ha dispuesto de los mecanismos de marca y memoria espacial para los caminos y la gente objeto de control y violencia. Claudia Beltrán, trabajadora del Centro de Memoria Histórica en el Tolima, cuenta que para los campesinos sindicalizados, que han tenido que sufrir los embates de la guerra paramilitar en el sur del Tolima en las últimas décadas, el río Saldaña, al borde de la carretera que conecta el plan con la montaña, es el archivo vigente de guerras y crímenes que los pueblos del sur han tenido que soportar¹¹⁸.

El conflicto también ha levantado y mantenido varios de esos caminos en tiempos de guerra y de paz. Los gobiernos de la amnistía de mitad del siglo XX, construyeron carreteras para “viabilizar el conflicto” y atender los efectos de la violencia en las regiones foco de grupos armados. No obstante, la hechura de esas vías dio pie a nuevos escalamientos en la guerra porque movilizó al conflicto y a sus actores.

¹¹⁸ Con ello hace referencia a los asesinatos en retenes perpetrados por los paramilitares del Bloque Tolima en la carretera que comunica a Rioblanco con el corregimiento de Puerto Saldaña. Las personas que no eran conocidas en la zona eran bajadas de los carros y ultimadas. Los cuerpos eran botados a la corriente del río Saldaña que, para la gente que habita la zona, es el único que puede dar cuenta de todos los muertos y las injusticias que los actores armados han generado.

Molano¹¹⁹ y Alape¹²⁰ señalan que la carretera de Neiva a Gaitania, vía El Carmen, fue una obra que dirigió Manuel Marulanda Vélez, el celebrado e infamado Tirofijo, fundador de las FARC-EP, cuando era inspector de carreteras en Gaitania. Esto fue en 1960, en la presidencia de Lleras Camargo (1958-1962), cuando Marulanda participó de la amnistía de ese gobierno y de la inversión de obras civiles en la zona.

De la hechura del camino, Marulanda aprendió para años después, de vuelta en la guerra, la importancia de armar rutas, transitarlas y mantenerlas, pero también esconderlas. En el sur del Tolima la conectividad es todavía precaria en términos físicos, así que sus pobladores han creado alternativas de acceso y comunicación que no dependen de las carreteras públicas. La insurgencia es experta en hacer rutas fantasmas que conectan sus posiciones en las zonas de conflicto. El camino terciario que por décadas ha comunicado a los departamentos del Tolima y Valle del Cauca, entre Rioblanco (Tolima) y Florida (Valle), y en donde se asienta la comunidad Nasa Kiwe de Las Mercedes, fue una trocha que hizo con pico y pala la gente de Marulanda como vía de escape, pensando en una salida segura de la región y en sortear la presión del Ejército en las décadas de 1960 y 1970.

Este camino, a la altura del corregimiento de Herrera, dejó ocho kilómetros sin trazar en la zona más alta y de más difícil acceso, esto con el fin de facilitar la dispersión de los rebeldes en el páramo y su niebla. Hasta la fecha, esos ocho kilómetros siguen sin abrirse e impiden el acceso de vehículos y cargas, es solo un camino de gente que se abre por entre la espesa humedad de un reservorio de agua. Desde hace años la trocha Rioblanco-Florida es pública y recibe mantenimiento de los gobiernos locales, no obstante conserva el mismo trazado que marcó Tirofijo. A pesar de ser hoy camino de gente, esta sigue siendo un conductor de la guerra.

Unos caminos desaparecen y otros nuevos se van levantando. A consecuencia de los movimientos de la guerra, la posición de los habitantes y también de las marcas espaciales se hace dinámica y variable. Los sitios se toman, se controlan y refundan para indicar sobre el

119 Alfredo Molano, *Trochas y fusiles*, Bogotá: El Áncora Editores, 1999.

120 Arturo Alape, *Las vidas de Pedro Antonio Marín, Manuel Marulanda Vélez, Tirofijo*, Bogotá: Editorial Planeta, 2004.

paisaje y sus símbolos quién tiene autoridad y cómo la ejerce sobre las líneas de acceso y las cuotas de poblaciones. El que se hace a un espacio, primero se hace al camino que lo delimita. La conducción de este circuito de caminos transitorios se encuentra en la mente de los comuneros y de los actores armados, quienes se han movido por entre invisibles sorteando obstáculos, previniendo riesgos¹²¹ y articulando en medio del conflicto la tenencia colectiva de su espacio.

La circulación y posesión de un lugar también ocurre de acuerdo con la forma en que se nombra, y a una intencionalidad de refrendación o de olvido sobre actuaciones que en este han tenido lugar. Uno de los accesos al territorio Nasa Wesx, la quebrada Altamira, en los años de los bombardeos a Marquetalia tenía el nombre de “El Infierno”. Así era llamada por la cantidad de muertos que quedaron en el fondo del cauce cuando el Ejército intentó ocupar la zona por tierra. Años después, con la influencia de la Iglesia católica entre los Nasa, la comunidad de religiosas las Siervas del Santísimo, más conocida como las Lauritas, cambió el nombre del sitio y de “El Infierno” pasó a ser “Altamira”. Explicaban las religiosas que desde los picos de aquel cañón la vista era amplia y hermosa.

Otra delimitación comprende los mojones o límites de paisaje. El camino y su vera están marcados por referentes físicos que también delimitan la tenencia y la interacción entre actores. A la orilla del camino, manojos de cruces y palmas rojas indican los límites entre propiedades, así como los sitios donde han muerto personas por accidentes o por causas violentas; estos recuerdan los tradicionales calvarios o capillitas que marcan los lugares de la muerte y la recordación en carreteras y senderos de América Latina¹²².

121 El esquema mental de una zona de guerra es el punto de referencia para movilizarse entre los senderos y los accesos que están marcados por explosivos sembrados por los grupos armados. La manera de no caer en los campos de minas antipersona es manteniendo una traza mental de los sitios por donde ha corrido el enfrentamiento. Mantener una memoria de los tránsitos ocurridos y de los que continúan es la manera de sortear la amenaza de la confrontación pero también de mantener presente un lugar que por su condición de riesgo no se puede ocupar físicamente.

122 Jorge E. Finol y David Enrique Finol, *Capillitas a la orilla del camino. Una microcultura funeraria*, Maracaibo: Universidad del Zulia, 2008.



Mapa 5. Municipio de Rioblanco y corregimiento de Herrera. Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

Sobre la orilla del camino o del río, en los sitios donde se siembran líneas de palmas de color rojo que cubren el paisaje del Atá, reposan varios muertos de los que no se conoció su nombre ni quién los ultimó,

solo que están allí, muertos y enterrados. En Nasa Wesx se ha producido “un paisaje que permite recordar sucesos”¹²³, fijados en lugares. Las marcas de esos recuerdos toman forma en mojones que se han hecho palpables en una memoria puesta y escenificada en recorridos y rituales de caminos.



Figura 8. Tumba del cementerio El Lucero en Nasa Wesx, marcada con una palma de la Pasión de Cristo. Fuente: fotografía del autor.

En la experiencia de los pueblos amazónicos, la tradición de un camino desempeña un movimiento integrador que sitúa juntos al ambiente y a las personas en la construcción conjunta de su propio ser. Para el caso de los Tsachila “Los caminos no son tanto líneas de continuidad entre espacios que se desean comunicados, como lugares de transición entre dos mundos”¹²⁴. Este referente ayuda a comprender cómo la línea de palmas rojas y difuntos que se asienta sobre los caminos de Nasa Wesx no es solo un indicador de espacios recorridos y delimitados.

¹²³ Abercrombie, *Caminos de la memoria*, 43.

¹²⁴ Montserrat Ventura, “Sendas de unión entre mundos”, en *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editores Alexandre Surrallés y Pedro García, Copenhague: IWGIA, 2004, 164.

Es una especie de interface que vincula en un paisaje común el lugar de la muerte con la ruta de los vivos, produciendo una espacialidad conjunta que se refrenda en la función que tienen las palmas. Para los muertos, es una forma de señalar cuál es el lugar de la historia de su muerte, aunque no necesariamente se conozca su vida. Para los vivos es una manera de indicar los linderos entre la propiedad de uno y otro comunero. Las palmas y los espacios que conectan indican cuál es el lugar de cada quien, al tiempo que señala la manera de comunicar los mundos de la vida y de la muerte; tanto uno como el otro tienen, en el espacio fijado, la condición de perennes.

En el contorno de las palmas y los linderos, las superficies y los caminos conectan los movimientos de gente en distintos periodos. Los indígenas y colonos recuerdan los peregrinajes en columnas de marcha, migraciones, campañas militares, fundaciones religiosas y entierros de difuntos que demarcan el territorio disputado y compartido y al que se pertenece cuando se habita de una forma compartida.

Al que no conocen es mejor que no se arriesgue a pasarse del río hacia el otro lado. Si lo ven sin conocerlo, mínimo se lo cargan y se lo llevan para arriba [los guerrilleros de las FARC], porque ellos se ponen a investigar quién es el cliente y hasta que no sepan a qué vino y quién responde por él, no lo sueltan. De este lado también hay precauciones. Si vemos que llega gente que no es de la comunidad, o que no ha sido invitada, la sospecha nos hace mover. La guardia, los cabildantes o los mismos comuneros le echan ojo, se le pregunta a la persona que qué es lo que vino hacer, si tiene permiso y si tiene a dónde llegar. Eso se hace porque en la región todos nos conocemos y siempre causa temor que alguien del que no se sabe entre así nomás. El territorio de los indígenas es de los indígenas, y aquí cualquiera es bienvenido, pero siempre que sepamos qué es lo que viene a hacer con nosotros.¹²⁵

Sin embargo, aparecen otros actores que no conocen el espacio colectivo, que no se mueven en la misma dinámica y no comparten los mismos propósitos. Aquellos son externos por naturaleza y hostiles por condición e irrumpen con otro esquema espacial que impone sobre

125 Don Orlando Yule, comunicación personal, verada La Palmera, agosto de 2013.

los actores locales. Los externos son encabezados por el Estado y su aparato de administración regional que hace aún más complejo el sistema de relaciones e interacciones espaciales. La concepción espacial del Estado se parece a los que Ingold¹²⁶ identifica como un sistema de planos y puntos que se intersecan al tiempo que se separan por límites.

Esta visión se ubica en dos dimensiones, a la manera de un plano cartesiano. Concibe el espacio como planos delimitados que se conectan por sucesiones de puntos. Esto permite delimitar, cuantificar y articular áreas específicas que son objeto de análisis y planificación por límites. Los mismos no tienen que corresponderse con los recorridos, diseños mentales y experiencias de los habitantes que se ubican por debajo de las líneas esquemáticamente imaginadas que se proyectan en el plano. En esta convención importa la percepción que imponga quien hace el trazo de puntos en el plano y privilegia el tipo de relaciones, articulaciones y detalles de plano que el cartógrafo quiere resaltar, aunque los mismos no se correspondan por los habitantes de estas regiones tipificadas en planos.

Mediante cartografías imaginadas, que no se corresponden con los reconocimientos locales de los límites e interacciones, el Estado trata de fungir como autoridad territorial que controla mientras separa las áreas que son objeto de su plena autoridad, de las que tiene en disputa y proceso de toma o recuperación. En su ejercicio de control territorial hay una tensión, pues la imaginación cartográfica con que opera el Estado proyecta un vacío entre lo representable y lo que no existe para las recreaciones cartográficas, sus líneas posicionales y sus convenciones.

La primera ocasión en que busqué información cartográfica en el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC) sobre el área donde se asienta Nasa Wexx, encontré que la plancha detallada sobre el área de Gaitania, en una escala de 1:10.000, tiene en su centro un inmenso manchón blanco que cubre al pueblo de Gaitania, el cauce del río Atá y las veredas del territorio indígena. El mapa deja ver solo las líneas de altitud así como los cursos de agua y algunos puntos de referencia en los costados de la plancha, en tanto el centro de la carta geográfica

126 Ingold, *The Appropriation of Nature*.

es un neutro espeso que aniquila cualquier demarcación. Al respecto, los funcionarios del IGAC comentaron que, al momento de hacer la fotografía aérea en la que se soporta la plancha cartográfica, la zona pudo haber estado nublada, y por esa razón solo fue posible dibujar el área que sí se podía ver, la otra quedó vacía.

Carreteras inexistentes que se trazan en los mapas de INVÍAS y cartografías de poblados que dejan de existir bajo manchas de niebla y vacíos de autoridad, contrastan con la historia significativa de conflictos, migraciones y asentamientos que no aparecen en la imaginación cartográfica oficial pero que sí están en el territorio Nasa Wesx y en el tipo de relaciones que esta comunidad establece con el agua, con la tierra y la muerte. La sociedad nacional y las estructuras que la ordenan sostienen sobre vacíos de espacios y significados la identificación de pueblos y territorios más allá de las fronteras del desarrollo, del orden social y económico¹²⁷. De esto se infiere que el control y la soberanía que el Estado trata de proyectar sobre territorios más allá de su égida de autoridad, siguen siendo territorios desconocidos en su esencia y apropiados de una forma vaga y desubicada.

La ausencia de líneas cartográficas específicas se debe a la diferencia de marcos lógicos que hay entre los productores de las cartas geográficas y los actores que viven en los territorios. Estos lugares están bien distinguidos en la práctica social por sus habitantes, pero son desvirtuados por los mapas que no dan cuenta de la complejidad presente en los límites y mojones donde los grupos sociales hacen su vida.

Para el caso expuesto, el mapa sugiere que bajo el manchón blanco nada ni nadie existe, y que si alguien o algo habita bajo esa sombra, lo hace en términos que no son los del orden nacional, y cabría decir, están por fuera del orden legal. La metáfora del revés de la nación, de un territorio negado en el margen de sus fronteras internas que ofrece Margarita Serje, retrata el prominente vacío que niega las formaciones sociales que no están en el rango del orden y son “borradas del mapa” junto a sus tránsitos, experiencias, oportunidades y derechos.

127 Margarita Serje, *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*, Bogotá: Universidad de los Andes-CESO, 2005.

1.7 EL CAMINO DE IDA Y VUELTA: ASCENSO Y POSICIÓN DE LOS POBLADORES

Si la cartografía invisibiliza a quienes cubre la mancha blanca ¿cómo interactuar y comprender a las poblaciones que habitan más allá de los blancos de la cartografía borrosa o imaginada? ¿Cuál es la experiencia espacial de quienes hacen los caminos de cara a las líneas de agua y no a las líneas punteadas de los mapas? Antes y después de las cartografías, los caminos los han hecho, y los han conectado las marchas de avanzadas bélicas y de gente huyente que, paradójicamente, se ha anidado en un espacio compartido en la interacción producto de la confrontación, la lucha y el hábito de la guerra.

La migración Nasa sobre la cordillera del sur del Tolima ha coincidido con otros flujos migratorios que desde uno y otro lado del Macizo han abierto senderos de tránsito y campos de habitación común. En esos caminos migrantes se armó una trocha desde el Cauca hacia el Tolima, un vaso comunicante que abrió el mundo Nasa a estas tierras por *descumbrar*¹²⁸. Dice Arturo Alape que esta misma trocha fue años después la vía de escape que usó la gente de Marulanda en los bombardeos de 1964.

Los guerrilleros conectaron esta trocha con sus trincheras y sin que lo notara el Ejército echaron rumbo a Tierradentro, a otro fortín que tenían los insurgentes en Riochiquito. Los rebeldes siguieron el camino de los Nasa pero esta vez en dirección opuesta. La guerrilla comunista conocía bien este camino que ya habían cruzado antes con las columnas de avanzada, compuestas de guerrilleros cuatreros que sacaban el ganado que habían robado de las haciendas alrededor de Belalcázar¹²⁹, para esconderlo en el Huila y el Tolima.

En estas columnas también marcharon indígenas caucanos, adoctrinados en el socialismo, que cruzaron hacia el Tolima. Fueron parte de guerrillas que hacían un circuito desde Popayán hasta Chaparral, epi-

128 Por *descumbrar* se entiende la acción de "limpiar" un territorio boscoso o encumbrado para establecer cultivos o para pastoreo. Esta práctica se relaciona con la domesticación de un lugar y volverlo un espacio de la gente, un sitio trabajado que ya no es virgen o salvaje porque en este ya está ubicada la cultura.

129 Población donde se asentó el poder colonial y luego republicano para controlar los cacicazgos indígenas.

centro de movimientos agrarios de recuperación de tierras impulsados por ligas campesinas y el Partido Comunista durante las décadas de 1920 a 1940. La cordillera Central y sus altas cumbres fue un punto de acceso y de salida para estructuras armadas y para las marchas de huyentes que buscaban protección y nuevas tierras que brindaban las guerrillas liberales o comunistas del sur del Tolima¹³⁰.

Dichos movimientos articularon un corredor para la expansión de la frontera agrícola en el centro del país. Las masas de huyentes, de pobres, de gente expulsada por las convulsiones de la guerra, aumentaron los flujos y movimientos en estos caminos. En el recorrido se constituyeron nuevos asentamientos y espacios productivos; un orden territorial que expandió la frontera de producción, de explotación económica así como las áreas de influencia de los grupos armados.

Sobre esta misma brecha transcurrieron otros procesos violentos y de reivindicación política. Para la década de 1930 marchó del Cauca hacia el sur del Tolima la quintiniada, la movilización del indio Manuel Quintín Lame contra la terrajería de indígenas sujetos al sistema de producción de las haciendas. Lame, de origen étnico Nasa, comenzó una lucha por la restauración de los territorios de resguardo en el Cauca. Hizo tomas y ocupaciones de tierra, dirigió incursiones de indios en pueblos de blancos, pero la reacción violenta de los hacendados obligó a orientar este movimiento hacia el valle del Magdalena, donde los indígenas Pijao también sufrían por la falta de tierras, la explotación económica y la discriminación étnica. Quintín Lame hizo del Plan del sur del Tolima el epicentro de las reivindicaciones frente a los señores de la tierra y al Estado.

Una interesante reflexión que hace Mónica Espinosa sobre la movilización de Quintín Lame, es el ejercicio político de la metáfora del “civilizado montés”. Este es el indígena que bajó de la montaña donde aprendió la sabiduría de la naturaleza, el conocimiento brindado por una civilización forjada “allá en los bosques solitarios y sombríos que creó la naturaleza y los ganados feroces”¹³¹. Lame con este aprendizaje, en su camino desde las cumbres hasta las tierras del valle, enfrentó

130 Molano, *Trochas y fusiles*.

131 Mónica Espinosa, *La civilización montés*, 68.

a los propietarios de la tierra, a la otra civilización, la de las leyes e injusticias que dejaron los españoles.

En esa lucha, “la quintiniada” se organizó en torno al aprendizaje y manejo del lenguaje jurídico para lograr la reconstitución del gran resguardo de Ortega y Chaparral. Esas diversas posiciones que asumen los sujetos en la tensión entre reconocimiento jurídico y poder, entre los movimientos de las tierras altas y bajas, entre una civilización montés y otra mestiza, es lo que Espinosa denomina “escalas múltiples de interacción”¹³², en las que las posiciones de los actores en varios lugares y en un ámbito moderno, como en el que se mueven los lamistas, implican un rango dinámico de experiencias y conocimientos.

El movimiento de pueblos y reivindicaciones, de luchas y tensiones, es indicativo de la adaptabilidad y capacidad organizativa indígena. Nasas y Pijaos han mantenido una histórica diferencia y rivalidad que, sin embargo, no limita los procesos de resistencia histórica y colectiva. Al tiempo, luchas agraristas de pueblos campesinos se encuentran con los movimientos indígenas y sus reivindicaciones por la tierra. Ambos procesos comparten actores, caminos y circunstancias que obligan a pensar en la producción de distintas tipologías de gente y territorio que se cruzan por los senderos de valle y cordillera y trascienden la perspectiva bidimensional de la cartografía situada en planos más que en interacciones.

Las lógicas del movimiento de la vida social, representadas en la composición de caminos de agua y de gente en el paisaje de los Andes en Colombia, establecen los accesos y umbrales de lugares y paisajes, y supera las imaginaciones geográficas que no dan plena cuenta de las luchas políticas y las demandas étnicas con las que el sur del Tolima ha tomado forma.

1.8 EL MUERTO Y SU RECORRIDO EN EL ESPACIO

En los linderos, las zanjales de los campos de cultivo y las corrientes de agua, el conflicto social hace visible a otro sujeto que anda en la frontera y comparte camino con los vivos. Paradójico y ambivalente,

132 *Ibidem*, 56.

está presente con su ausencia: es el muerto, o *finado*, como lo llaman Nasas y campesinos. El finado no se ausenta tras su muerte, sí cambia su posición en el círculo de relaciones con otros actores —tanto vivos como otros muertos— y valida su presencia con actos liminales como el sueño, el aviso o el susto, que lo dotan de nuevas características y roles en la práctica social manifiesta en el espacio.

El finado ve y oye más que los vivos. Los Nasa y los campesinos reconocen que el futuro y lo que está oculto se averigua con los avisos de los muertos. Lo espiritual, que es el estado que habita el finado, es una dimensión que los pobladores del sur del Tolima experimentan porque es la ruta de relaciones e intercambios de tipo moral que traza los caminos y hace los recorridos que conectan los planos y conocimientos de vivos y muertos. Dicha experiencia es visible en dos circunstancias, de un lado, los vínculos que generan la tenencia colectiva de un territorio habitado por vivos y muertos; y de otra parte, los rituales de muerte como velorios, entierros, ofrendas, limpiezas, recordaciones y visitas, que generan comunicación y reciprocidad entre los vivos y cada uno de sus muertos.

Dicha interacción crea una línea narrativa de vivos y muertos, que a su vez forma una interpretación histórica de lo Nasa y de la relación que tiene este pueblo con los actores del conflicto. Esta historia destaca los procesos de conformación espacial y la organización social donde el muerto cumple diferentes roles. En un primer momento el muerto actuaba como pionero colonial que desmontaba y abría camino; luego, con la entrada de otros actores y del conflicto, aprendió a tratar con la guerra y quizá en esta encontró a la muerte. Ahora, para con los vivos cumple la función de narrador, de transmisor de una memoria depositada en sus restos, y también de guía, pues con su muerte ha aprendido a recorrer en profundidad los caminos que siguen recorriendo el agua y la gente.

Algunos finados guías orientan su historia desde la “posición” que tienen como desaparecidos en las aguas del río Atá. Los actores de la guerra han hecho del río la tumba de enemigos, de gente en la que no confiaban o de desconocidos sin mácula. Los gatilleros¹³³ hacen

133 Verdugos que ultiman a los condenados de la guerra.

correr en las violetas corrientes del río a los cuerpos de los muertos que fueron ejecutados en un juicio de guerra, que cayeron en un combate, o que no tenían lugar en el juego de filiaciones o enemistades del conflicto.

No obstante, cuando el muerto corre cuesta abajo, no desaparece. Este hace de su pérdida un *continuum* que lo localiza en el circuito de espacios imaginados y recorridos de los Nasa. La desaparición de su cuerpo, de su nombre y su pasado, son resultado de las prácticas de eliminación de la guerra, que en todo caso no lo anulan, pero sí lo ponen a circular como víctima y mediador. En los caminos del agua el muerto se mueve crónicamente y su ausencia no se consume pues el muerto da “señales de vida”. Aparece en circunstancias que indagan por los móviles de su desaparición, por los posibles actores del hecho, mientras tanto, su revelación confirma la certeza de su muerte. A los días de revelarse el espíritu, en el bajo Atá, o en la desembocadura en el río Saldaña, un cuerpo lacerado y despojado aparece.

En el recorrido del cuerpo en el agua los vivos contactan con el muerto; los restos cumplen una función mediadora. El muerto avisa a sus vivos que está habitando el río y se hace sentir en los lugares donde la corriente se cruza con la gente. Los puentes, codos y remansos, las orillas y los laberintos de piedra, son sitios límite y de contacto entre aguas y tierras, de tierras de gente y aguas de muerto. Para Eva Quitumbo, cuando alguien cae al río, el cauce se enfurece y se crecen las aguas. Cuando el río sabe que alguien cayó en su cauce estalla, se enfurece y la corriente no merma porque el finado se quedó corriendo con el río. Al mismo tiempo, a los vivos del muerto —su familia, su gente— les empieza un dolor, una picada en su cuerpo que les dice en qué parte del río tienen que ir a buscar a su difunto.

Esa vez que se cayó el puente, una muchacha se fue al agua con las tablas. El río rumbaba demasiado. Se sentía como furioso porque lo había llenado esa finadita. Por donde cayó sonaba, pero más abajo el ruido era peor. Donde la corriente estaba más fea y el ruido nos ponía sordos, era porque ahí mismo quedó esa muchacha. La familia bajó poquito después y la

encontraron. Que ella ya les había dicho, que ella les mostró dónde estaba y la forma en que quedó.¹³⁴

El muerto, quien es el mediador, testigo, consejero y guarda, interviene y se comunica con los demás Nasa en la ribera del río. La ribera, que es camino y frontera, pertenece a vivos y a difuntos que imprimen su presencia a un espacio compartido. La inserción de los muertos en los caminos del agua ocurre como una demarcación espiritual que da contenido a los espacios habitados, a su vez el muerto es objeto de una práctica relacional, una función ritual que activa memorias, y disposiciones proyectadas hacia los vivos. En el vínculo de muertos y vivos cobran forma las relaciones espaciales que dan sentido a una habitabilidad donde los Nasa —tanto vivos como muertos— producen dinámicas de interacción con el agua y la tierra que los ubica respecto a los demás actores con que comparten y confrontan la apropiación territorial.

1.9 CAMINOS Y SANTUARIOS

Los recorridos por los senderos andinos son prácticas vitales que se desarrollan como procesos rituales. Indígenas y campesinos han arrancado plantas y echado piedras y terrones sobre tierra para organizar su espacio, delimitado por vías y senderos. Estos caminos comunican espacios segmentados, divisiones que corresponden a los bandos que se repelen y confrontan en la lucha política y espiritual. A cada lado de la confrontación se erigen divisiones o mitades segmentadas que delimitan referentes simbólicos y espaciales en oposición a un alter. Lo que se guarda en cada lado, en términos filiales, políticos y territoriales, es lo que justifica la expansión de la guerra y la construcción de los caminos. Para encontrar, dominar o resistir lo contenido, a uno y otro lado se levantan sitios sagrados que delimitan dichas divisiones al tiempo que condensan e impulsan la tensión. Para acceder a estos límites y a lo que significan, Nasas y colonos establecen una ruta de peregrinaje, donde practican la apropiación de elementos sagrados o significativos de la vida social mediante el contacto con los límites y la ocupación circulante de los caminos.

¹³⁴ Eva Quitumbo, comunicación personal en la línea de campero de Gaitania a San Pedro, julio de 2014.

Los Nasa han vivido la fragmentación y la delimitación como consecuencia de la guerra. Dice don Diomedes Perdomo que cuando Manuel Marulanda sintió llegar las tropas de la Operación Marquetalia, ordenó a los campesinos —que era la gente más cercana a los rebeldes— que se ubicaran en el margen izquierdo del río, de cara al nevado del Huila. Estos levantaron viviendas, caminos y cultivos de ese lado. Marulanda también ordenó a los indígenas hacerse en el margen opuesto del río, el derecho, y que allí se establecieran. Esta repartición fue el origen de una división que hasta el día de hoy se mantiene entre campesinos a la izquierda e indígenas a la derecha. En la zona dicen que esta es también una división ideológica y de razas.

En esta tensión territorial y en la división de gente, han tomado forma los santuarios. Aquellos son sitios resguardados dentro de los límites, inaccesibles para quienes no hacen parte de la misma línea militar e ideológica. Su función es resguardar y sacralizar elementos significativos de cada bando, pueblo o milicia. El santuario contiene un alto valor estratégico y simbólico, porque hace esenciales los referentes y las delimitaciones físicas e históricas allí condensados. Cada fuerza en disputa trata de destruir o conservar el sitio, el significado y los elementos sagrados que lo componen.

El contacto que tienen indígenas y campesinos con los mojones de la división y la confrontación ocurre de acuerdo con la participación de los pobladores en el conflicto, y no solo en calidad de víctimas o perpetradores. La guerra produce un esquema de espacialidad arbitrada por la fuerza de la eliminación y el daño, donde cada actor que se ubica en este paisaje aprende a “ser ungido”, por la acción sacra del santuario de la guerra. De acuerdo con las narrativas de los comuneros de Nasa Wesx, aquellos niños de menos de doce años que “entraban a la candela, salían siendo hombres”, y no era necesario cargar un fusil (que bien escasos eran) o disparar, sino el hecho de estar en línea de fuego, ver a la muerte a los ojos y dejar de sentir susto.

En la toma de Marquetalia, los que venían de otras partes, como soldados de las Fuerzas Armadas o como insurgentes, encontraban en los límites del frente la consagración como guerreros o como héroes circunstanciales que con su acción decidida o con su sacrificio gestaban las condiciones para fundar nuevos principios de orden y posesión.

Los miles de efectivos militares que se lanzaron sobre Marquetalia con la misión de recuperar el territorio le daban a su posición un aire de dominio, marcando una relación de autoridad con el lugar y con los habitantes, en un ejercicio simultáneo de control y persuasión.



Figura 9. La prensa informa lo acontecido en Marquetalia en 1964. Fuente: *El Espectador*, 19 de junio de 1964.

De otro lado, la insurgencia marcaba otra línea de posición y posesión con una actitud de resistencia que consagró a aquellos que no cedieron ante lo que llamaron la represión. La estructura armada de las FARC hacía un reconocimiento a la acción de los “marquetalianos” al nombrar a una de las columnas de guerra “Héroes de Marquetalia”.

El río Atá, el cerro Marquetalia y otros referentes de la frontera del conflicto en el sur del Tolima, han tomado características de lugares sagrados, de santuarios que conservan las armas, la posición de gente en combate, la fuerza y el espíritu de migrantes y actores armados. A los sitios sagrados de la guerra se va a pelear y quizá a morir. Por eso la sangre y la fuerza desplegadas en estos sitios alimentan de sacralidad tanto a la gente como al lugar. En este contexto hay una combinación de elementos donde un cuerpo muerto ofrecido al lugar, deposita en este la fuerza de su vida cegada, a su vez, quien llega a combatir, a defender ese lugar cargado de fuerza, sacralidad y muerte, se hace acreedor a la fuerza y al poder que allí están contenidos, aunque en dicho acceso a lo sacro también sea objeto de violencia y de proximidad a la muerte. Los muertos puestos en los límites del territorio son también guardas de estos sitios y sus elementos sagrados. Cuidar de lo sagrado es una razón de más para que los muertos circulen en torno a la delimitación de ese espacio de conflicto, constituido en sagrado.

En la reportería de guerra en Colombia, periodistas y fuerzas militares otorgan el nombre de “santuario” a las zonas donde los grupos armados ilegales tienen sus fortines y control territorial. Como santuario de las FARC está Marquetalia¹³⁵. Sobre este se han montado numerosas estrategias cívicas y militares del Estado colombiano que han justificado la violencia dirigida hacia lo que se conoce como una zona roja de la guerra, área de peligro y terror.

¿Qué es lo que guardan los santuarios de la guerra en el sur del Tolima? ¿Por qué es de sumo interés la toma de un territorio guardado por indígenas, campesinos y difuntos, y que no existe en los planos cartográficos del Estado? Más que la toma estratégica de un fortín rebelde hecho en lo profundo de la cordillera, lo que importa de estos sitios es la función que tienen como reactores del poder y de la estructura social, y la influencia que tienen sobre los centros políticos y administrativos. En la medida en que se coopten territorios más allá de la frontera, los lugares del interior y la autoridad aumentarán su control y jurisdicción, revitalizando su poder.

135 Giohanny Olave, “El eterno retorno de Marquetalia: sobre el mito fundacional de las FARC-EP”, *Folios*, No. 37, 2013: 149-166.

Para Turner¹³⁶, el centro de la estructura social queda por fuera de sí, se reconoce en las zonas límite. Allí la estructura se fortalece al contactar la liminalidad del sitio sagrado con la vocación del “peregrino”, quien se esfuerza por acceder a ese santuario marginal. Aquel busca en los extremos del territorio, en lugares escarpados y deshabitados, el favor de los seres sagrados para el cumplimiento de las tareas que le ocupan la vida en el centro, haciendo las veces de mediador que conecta los elementos a uno y otro lado del límite. La realización del centro hacia afuera relaja la estructura, la dinamiza y permite un recambio que al final le es favorable. En un movimiento reintegrador, donde el peregrino sale, hace contacto con lo sagrado, fortalece su posición desde fuera y retorna al centro, la estructura a la que este pertenece se refuerza, ampliando su control y dominación de fuera hacia dentro¹³⁷. El proceso ritual, que es un movimiento anti-estructura, trae como resultado un restablecimiento de la fuerza estructural.

El límite articula la diferencia y la anomia social. La división entre territorios centrales, entendidos como lugares de la identidad cultural, precisan de un reflejo reverso que expone en su límite, y más allá de este, todas las contradicciones o carencias internas que pueden ser resueltas con un movimiento hacia fuera, con el encuentro del favor de los seres sagrados, o con una campaña militar que garantice dominio, así sea virtual, sobre la franja que circunda la que está más allá del límite.

Estas zonas son invisibles para la imaginación cartográfica del Estado, pero no para la estrategia militar de una confrontación a gran escala. La fuerza pública arremete contra dichos santuarios en los momentos en que el centro del poder político busca consolidarse. El poder busca unirse en los santuarios de la guerra, tomándolos y extirpando sus áreas de influencia.

De otro lado, para los movimientos insurgentes que han habitado por décadas en la zona, mantener el control sobre estos santuarios justifica la posesión y movilidad de un territorio y el levantamiento de

136 Víctor Turner, “El centro está fuera: la jornada del peregrino”, *Maguaré*, No. 23, 2009: 15-69.

137 Michael J. Sallnow, *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1987.

caminos que son los accesos y conexiones entre dichos sitios sagrados. Defender áreas de contención, para que el otro, en este caso “el profano” externo, no tenga acceso a los lugares sagrados de la guerra, implica desplazar o aplacar a otros actores y desafiar de manera continua la posición de quienes tienen contacto con esas expresiones de la violencia y lo sagrado.

La ubicación forzosa de los Nasa Wesx a la derecha del Atá en los movimientos tácticos de la resistencia insurgente, da cuenta de cómo los grupos sociales, bien sea por la presión de la confrontación pero también por el vínculo que establecen con los lugares (en este caso el río, y los santuarios de la guerra), circulan de forma permanente, por entre las líneas de agua, las posiciones de combate, las filiaciones, los límites físicos y simbólicos y el significado que le dan a la tenencia en una zona en constante disputa.

El santuario, lugar producto de la división y la confrontación, se incrusta en la trama de historicidad que articula el paisaje y el significado de las marcas e hitos allí depositados. Pierre Nora encuentra que un elemento aprehensible a la memoria es el lugar (*lieux*). Para este autor, la memoria se constituye en el lugar en tres sentidos: material, simbólico y funcional. El hecho de que un lugar sea objeto de una práctica ritual, de un conflicto armado o de una simbología posicional, le confiere ese carácter de memoria, a la vez que lo define como límite y escenario de la mutación. De acuerdo con Nora:

Hablamos de lugares (*lieux*) que son mezclados, híbridos, mutantes, límites íntimamente ligados con la vida y la muerte, con el tiempo y la eternidad; envuelto en “möbius strip” de lo colectivo y de lo individual, lo sagrado y lo profano, lo inmutable y lo móvil.¹³⁸

El santuario y los demás lugares de la confrontación transforman y reubican posiciones y sentidos. El contacto con los lugares de la disputa transforma las entidades y los cuerpos de la manera en que lo profano se transforma al encontrarse con lo sagrado. Los caminos del agua y

¹³⁸ Pierre Nora, *Pierre Nora en Les Lieux de mémoire*, Trad. Laura Masello, Trilce, Montevideo, 2008.

los territorios del conflicto definen los alcances de tales contactos y transformaciones¹³⁹ y ofrecen la continuidad de los mismos, pues en el espacio se identifica el alcance temporal de las relaciones sociales.

La posición ambigua en los mapas y en la profunda cordillera alimenta la condición del sur del Tolima como lugar restringido y liminal, donde los que arriban se convierten en sujetos con identidad, ley y destino marcados por su situación en el límite. La frontera los somete a otra condición y ritmo que cambia la naturaleza de la gente y del lugar según las movimientos del conflicto armado y la manera en que este es asimilado o confrontado. Con todo, los campesinos colonos y los Nasa Wesx han hecho de la frontera y sus condiciones el lugar en donde asientan su vida, forjan un territorio y proyectan su historia. Desde que se han asentado en las cordilleras del sur del Tolima, estas poblaciones han sido desplazadas, han enfrentado la presión de la violencia y han cohabitado con las secuelas de una guerra prolongada. Sin embargo, en la tensión, la confrontación y el acuerdo han dado forma a su lugar y a su experiencia, y hacen de la conformación y relación de contacto y tensión con un santuario de guerra, la base para afianzar su capacidad colectiva e identidad territorial.

139 Luis Cayón, "IDE MA, el camino del agua: espacio, chamanismo y persona entre los makuna", *Antípoda*, No. 7, 2008: 141-173.

CAPÍTULO 2. ESPÍRITU Y CUERPO: LAS FORMAS DEL ORDEN SOCIAL Y POLÍTICO

Este capítulo propone una clasificación de las entidades espirituales y sociales de los Nasa Wesx, siguiendo el esquema de división y clasificación del Derecho Mayor Nasa. Propone analizar los movimientos y transformaciones que tienen lugar en el cuerpo, las sustancias, el espíritu y el territorio de los Nasa Wesx, destacando dos voces locales para identificar procesos de movimiento y transformación, a saber, *vacear* y *voltear*. *Vacear* es sacar un elemento que está contenido en otro objeto contenedor, para contenerlo de otra manera, en otro continente, transformando su naturaleza. *Voltear* es un movimiento liminal que produce cambios en la posición de los elementos y transforma su condición e identidad en una antítesis del elemento original. Ambos conceptos son enunciados en un español adquirido en la interacción con los colonos. Los términos han sido tomados de las transacciones comerciales con los blancos de la zona, quienes dicen *vacear* en lugar de vaciar y quienes hablan de *voltear* para referirse a varias situaciones, que en el caso de los Nasa se centra en las funciones de tipo político, ritual y espiritual. *Vacear* y *voltear* también refieren a movimientos relacionados con procesos espirituales y con las posiciones circulantes de los actores de la guerra. El territorio y los bandos en disputa *vacean* y *voltean* su naturaleza y condición de acuerdo con las circunstancias del conflicto y con los movimientos de la gente en los límites.

Ambos conceptos tienen una base cosmológica e histórica que se sostiene en la trama de referentes simbólicos y espaciales que ha concebido el Derecho Mayor para explicar el origen y la continuidad del pueblo Nasa y el sistema de relaciones que los comuneros han establecido con su entorno. Veamos la manera en que son descritas las condiciones de la vida y el movimiento de gente, agua y tierra en un sistema de representaciones sociales y simbólicas que sigue una clasificación espiritual y ritual.

En Nasa Wesx y en el Cauca las quebradas son paridoras de tierra, historia y gente. De estas corrientes salen avalanchas de lodo que ar-

man remolinos y trastornan los cursos de agua, dejando a su paso las superficies del suelo removidas, los entierros de los antiguos sustraídos y la riqueza de la tierra desprendida. En medio de la revoltura¹⁴⁰ emergen los rastros y los tesoros de los indios, las piezas de oro y piedras preciosas enterradas en otro tiempo, que vuelven a la superficie, ya sea para indicar cómo ha sido la historia de los de antes, o para “sallirle” al blanco que le “conviene” enriquecerse con lo que era del indio.

En la tierra removida de los lodazales y avalanchas, al indígena le aparecen y apetecen otras cosas. La historia Nasa cuenta que en las quebradas desbordadas salen semillas de caciques: semillas de zapallo, victoria o bolo blanco; un calabazo, base de la dieta de los Nasa. El mito de la aparición de los mayores cuenta que, en el principio, los líderes y gente más poderosa venían como pequeñas “victorias” que los médicos rescataban de las aguas, las alimentaban y hacían crecer. Las criaban como unas bayas hasta que tomaban forma de seres humanos extraordinarios que venían de lo profundo de la tierra y el agua para ejercer el liderazgo del gobierno, la medicina y la espiritualidad. Aquellos eran los *wala*; en castellano, los grandes, los que venían a esta tierra para gobernar.

Los grandes son referentes cosmológicos y de la identidad Nasa, son seres sagrados que edificaron el mundo de la gente en un tiempo genésico y ofrecieron su espíritu en dicha creación. Cada vez que uno de los grandes venía al mundo la tierra se trastornaba. Había movimientos bruscos y se necesitaba la fuerza y el poder de los médicos y los cacicazgos para lograr uno de esos nacimientos. Las personas de los primeros tiempos son seres especiales, ancestros de origen que retornan en una temporalidad cíclica, pero que no tienen un vínculo estrecho con el mundo de ahora.

Hoy día, la gente de Nasa Wesx es consciente de que el poder de sus médicos no es suficiente para lograr traer grandes espíritus a vivir con la gente, pues los comuneros no tienen la fuerza de los primeros tiempos, con la historia y la Conquista todo se ha menguado. El de ahora no es un tiempo de creadores, acaso lo es de continuadores que

140 Que es como llaman a las aguas turbias, o al revuelto (la mezcla de ingredientes) con el que se prepara un sancocho, un sudado. Revoltura también es la combinación de plantas con las que el médico tradicional prepara un remedio.

reconocen ser más débiles que sus antecesores. Estos no son los tiempos en que encarnó Juan Tama, trayendo consigo las leyes indias y alzándose en contra de los españoles.

Aunque los Nasa afirman la continuidad histórica de su lucha indígena, reconocen que en estos tiempos la fuerza y el movimiento de estas luchas tiene otra intensidad. La fuerza ya no viene personificada en una gran entidad con poder, aunque esto no es óbice para no ejercerla. La autoridad, la voz y el mensaje que dirige el trasegar del Nasa están contenidos en un espíritu que hábilmente muta, que tiene distintas formas espaciales, temporales y colectivas.

El poder y la fuerza actuales circulan entre los ambientes de lo político, lo medicinal y las relaciones con la estructura administrativa del Estado. Los liderazgos de ahora se legitiman citando a tradiciones y liderazgos que se reconocen pero no necesariamente se siguen. El poder y la fuerza de lo indígena contemporáneo comprometen los referentes de su historia en los actos políticos de su ahora.

Este tipo de poder propone una trama organizada del ser Nasa, que se soporta en una clasificación espiritual sujeta a la historicidad étnica y a la interacción con el mundo natural convenida en formas jerárquicas. Sus dimensiones proponen un orden de actuaciones sacras y profanas siguiendo un pulso de credos y rituales de acento cosmológico y que atina a las condiciones políticas y espirituales del tiempo presente.

Los espíritus corresponden a una división que separa a los seres humanos y a las entidades sacras según el alcance y poder de cada actor. Los mayores son los *nehwe*, provenientes de *Uma* y *Tay*, los padres fundadores que se encontraron en los caminos del cosmos, y de su unión resultó el mundo en el que nos movemos. Los *nehwe* habitan el mundo de arriba, son los creadores de la tierra (*kivwe*) y de los Nasa. Ellos imparten el Derecho Mayor y deciden la creación o destrucción de la gente y el mundo; buscan con cada fracaso o creación el equilibrio de fuerzas, el orden del tiempo. Todo pago o ritual va dirigido a ellos. No son entidades físicas pero se las arreglan para manifestarse en los sitios sagrados y en las ofrendas, manteniendo el control sobre los seres humanos y los demás espíritus.



Figura 10. El Arco clavado en la cordillera. Fuente: fotografía de la comunidad de Las Mercedes.

Por debajo de los *nehwe* están los *ksxa'w*, espíritus que hacen parte del universo creado. Tienen una fuerza poderosa que vierten en fenómenos naturales. No son ni buenos ni malos, sus actuaciones no obedecen condicionamientos éticos y no son selectivos. Participan con su fuerza y poder de los ciclos, los movimientos en espiral, en los fracasos y las creaciones que producen el *equilibrio*¹⁴¹ y la *trascendencia*¹⁴². El Nasa busca encausar esa fuerza haciéndose al favor de los *ksxa'w* para cumplir los mandatos de los *nehwe* y ordenar la comunidad y el territorio. Dos de los *ksxa'w* más poderosos son el Arco y el Trueno. El primero, que nos es más familiar con el nombre de Arcoiris, tiene el poder y la fuerza para enamorarse de cualquier elemento vivo, puede hacerlo con una mata de arracacha, con una vaca o con una doncella. La fuerza

¹⁴¹ Noción que en el mundo andino representa la idea de bienestar, ligada al balance y la armonía con el entorno y quienes los habitan.

¹⁴² Concepto sugerido por el profesor indígena Bernabé Paya, para indicar cómo el movimiento del espíritu Nasa en el territorio produce la superación o trascendencia del individuo. El espíritu avanza por encima de las limitaciones del cuerpo y el mundo físico hacia un estado de plenitud, con una fuerte connotación religiosa. Don Bernabé señala que lo Nasa representa esa trascendencia en la figura del rombo, ligada al movimiento en espiral, que produce una trayectoria en línea ascendente. Dicha trayectoria trasciende el límite de un plano espacial para proyectarse en otro plano cosmológico donde el Nasa se desarrolla como ser histórico.

de su amor desmedido puede matar a su enamorado, atravesándole el corazón con la fuerza de su esencia. El Arco también es aviso, tragedia manifiesta. Si ven asomar alguna de sus puntas dentro del territorio, o aparece en el cielo de frente, es seguro que alguno morirá en los siguientes días, o que se acerca alguna pena o trastorno.

El otro espíritu es el Trueno, que para algunos es el mismo Juan Tama. Se encarga de hacer sentir con sus descargas la voz de la autoridad. A la vez el trueno es aviso, sabiduría y control.

Un trueno largo es señal de algo. Éste no hace daño en la cordillera como sí lo hace en las partes bajas o calientes. Aquí no se le evade, se le busca, porque su espíritu, que es como un viejito pequeño, da avisos y responde lo que no se sabe. Un trueno largo avisa a los grupos en guerra que tienen cerca el peligro. El trueno largo también se siente cuando están haciendo un trabajo de medicina y en la descarga el trueno está dando una respuesta. El trueno ofrece la sabiduría y los médicos lo buscan. Pero acceder al conocimiento da temor y compromete los nervios.¹⁴³

El médico tradicional o *the wala* (nombrado igual que los primeros seres, los grandes), es el mediador, tiene el don y la habilidad de comunicarse con los *ksxa'w* y obtener el favor de estos, adquiriendo el poder y la capacidad para hacer trabajos¹⁴⁴ de medicina y magia. Los médicos no adquieren el don por voluntad, según el mayor Emilio Ipia el don les viene signado desde el nacimiento o se manifiesta en un momento crítico. Cuando el espíritu del médico está dispuesto y tiene la fuerza suficiente para tratar con estos poderes, el *ksxa'w* le otorga la facultad y cede su don, su origen y su linaje a los trabajos que haga el *the wala*.

143 Notas del Diario de campo, 19 de agosto de 2013.

144 El trabajo aquí se entiende como una actividad de carácter ritual que transforma elementos y situaciones de la vida social y religiosa. El trabajo involucra actuaciones de tipo físico y espiritual que son operadas por el médico tradicional con la influencia de espíritus supremos. Se desarrolla en momentos y lugares convenidos como son las transiciones, los ciclos rituales y en los caminos de agua o las altas cumbres. Aunque no ocurren como una transacción económica, los trabajos son la actividad con que los médicos tradicionales se ganan la vida, pues el trabajo espiritual también contrae una retribución.

Cada médico tiene sus espíritus de cabecera. Los espíritus lo escogen a él, así como el tipo de pago que se le debe tributar. Los espíritus piden cosas particulares, y no andan con cualquiera, el *the wala* debe “probar finura” y cometer los mandamientos que un espíritu solicita. El médico es quien va y viene entre la gente y los *ksxa’w*. Por eso su espíritu está en constante movimiento; circunda los sitios sagrados, anda el mundo de los seres humanos y el de la naturaleza, se debe a sus “jefes” y va por donde sus mayores le ordenan.

Sin embargo, una vez que el médico cumple con lo que los espíritus le piden, él puede hacerse a la gracia de estos, a su permiso. Un médico ofrece aguardiente a un espíritu porque cuando un espíritu está borracho y contento accede a lo que se le pide. Es el espíritu quien da poder al médico, es el espíritu quien obra. El médico es más intermedio que ejecutante.

En compañía del *the wala* están los Nasa, la gente. Estos procuran al médico para equilibrar el cuerpo y el espíritu del individuo y la comunidad. El Nasa piensa el territorio y la sociedad como un conjunto universal habitado y percibido, con sus elementos integrados, funcionando como un solo cuerpo. Para el Nasa los cerros, y en especial los nevados, son la cepa, la cabeza de *kixwe*, la tierra. Los ríos son las venas que van cargando la sangre a la vez que el espíritu. Los páramos, que son bien altos, son el lugar donde se encuentran el pensamiento y la sabiduría; y las chagras, donde se cargan las semillas son, de acuerdo con las circunstancias cosmológicas, el vientre, las vísceras o los genitales de la tierra.

Las casas hacen las veces de ombligo, del que todo ser humano parte y al que retorna. Esa integración hace indivisibles a las personas y a la naturaleza: lo Nasa es una forma de múltiples. Nasa no solo es la gente, también es el viento, el fuego, la montaña, el agua, los animales, la tierra, las yerbas, las estrellas, una avalancha. Nasa es todo lo que tiene vida y espíritu, todo lo que permite la sensación, la experiencia y la pervivencia del territorio y la etnia.

Lo integral de la cultura Nasa abarca otra esfera dual. El Nasa es *taafxí*, entiéndase espíritu, energía y movimiento, pero también es un *cxifi*, un cuerpo material. Cuando una persona muere su *cxifi* se desvanece y queda en la tierra contenido. Sin embargo, el *cxifi* sigue siendo

en su espíritu. Cuando los médicos se encuentran con el espíritu de un finado lo ven como si estuviese vivo, con la misma cara y posturas y hablando como si fuera vivo. Los *taafxí* hacen parte del sistema de clasificación espiritual, sin embargo estos no son como los espíritus sagrados que existen desde los orígenes del tiempo y la vida. Un *taafxí* de persona, o como lo llaman en Nasa Wex, “simplemente un *cxifi*” —que ahora es el espíritu al que recuerda lo que era un cuerpo—, es un espíritu de persona, más cercano a este mundo y a los defectos y virtudes que cualquiera tiene.

Los médicos tradicionales recurren al *cxifi* para que apoye sus trabajos. Pero son conscientes que el *cxifi* no tiene la misma fuerza, ni poder de equilibrio que tiene un *ksxa'w*. Un *cxifi* es una especie de espíritu menor, más cercano a los humanos que al mundo de arriba. Entre la gente y sus *finados* hay una ligazón que los mantiene vinculados a una cadena de estimaciones y un sistema de favores y contraprestaciones, de ida y de vuelta.

El sistema jerárquico y de relaciones entre las entidades espirituales y los Nasa indica quién ser en un esquema de filiación y descendencia múltiple, que apela a diferentes percepciones entre seres humanos y no humanos. La posición en el juego cosmológico es dinámica y no obedece del todo a lineamientos fijos y establecidos de forma perenne. Las formas no estructuradas pero fundamentales del hacer espiritual y social del Nasa enriquecen un ambiente fluctuante y de conflictos que da forma a las tensiones colectivas, espaciales y espirituales, así como a las luchas entre diferentes tipos de seres en el sur del Tolima.

La actuación y el valor de cada miembro del mosaico cosmológico corresponden a motivaciones derivadas de los roles y prácticas que desarrollan los actores y que se corresponden con las formas y estratos espirituales. Las creencias de los Nasa diferencian el rol que cumple un espíritu inserto en el pensamiento tradicional y los principios que sigue según una ley de origen, de la función que asume un espíritu cuando este hace parte del sistema de relaciones y credos de la perspectiva cristiana evangélica de la que participa un número significativo de la población indígena.

Para quienes siguen el pensamiento tradicional, el espíritu es un mediador entre el Nasa y el territorio, toma su lugar como mayor o

ancestro, y es un referente de pensamiento y autoridad tradicional que se vincula a un sistema de entidades cosmológicas. En tanto que para el creyente evangélico los espíritus son entidades que se debaten entre una disyuntiva moral valorada por el tipo de participación de estos en el auto de fe en el Evangelio. Los creyentes del Evangelio buscan a un espíritu único y verdadero que es Dios. Pero para llegar a Dios el creyente debe rechazar a todos los demás espíritus que lo extravíen de la salvación, comenzando por los demonios que son apariciones de inmundos malestares y la representación sucinta del mal.

En la perspectiva tradicional indígena, el espíritu es el reflejo y el consejo de las personas. Un espíritu que se aparece en sueños con la imagen de un pariente fallecido es él mismo dejando una seña, es un espíritu que toma forma reconocible para incidir sobre su gente. El espíritu posee emotividad, racionalidad y memoria. Forma puentes semióticos que enlazan recuerdos y aspiraciones personales con disposiciones colectivas y moviliza a la sociedad que lo evoca. Del proceso y el alcance en la relación de espíritus y gente da cuenta el médico tradicional.



Figura 11. Don Carlos Paya, médico tradicional. Fuente: fotografía del autor.

Aunque el médico se ciñe al poder de los espíritus, todo actor y más el sabedor, negocia las influencias y alcances de sus tutelas espirituales. El poder de los seres sagrados no eclipsa las intenciones y expectativas de los seres humanos. Por el contrario, las potencias producen un

nuevo campo de actuaciones, relaciones y estadios para la obtención de poder y fuerza, principios básicos de la vida social de los Nasa y del entorno que habitan.

El rejo que se usa para atraer el ganado, también lo usa el médico para atraer el espíritu, así como lo hicieran los médicos del Cauca para atraer a los caciques en las avalanchas. Todo juega en el ritual y en el espacio a moverse. En un ritual, en un sitio sagrado, llegan caciques, médicos y espíritus de muchas partes. El médico toma de lo que le sirve, el resto lo pone de lado. El espíritu también escoge sus restos, el cuerpo u otro espíritu en el que se hace sentir, por eso se vuelve sobre lo que era de este, un *cxifí* buscará a un médico conocido, a alguien familiar para hacer sentir su voluntad.

Un espíritu malo pide cosas monstruosas, o de difícil salida, comprometiendo y probando a quien se vale de su fuerza. Una vez que se toma (el espíritu o el médico, el uno por el otro encadenados) no se le puede abandonar. Si se hace, el hombre queda disminuido, es como si al irse el espíritu se fuera la fuerza. Hay espíritus que arrastran al médico, por no cumplirle la orden, por no hacer caso o por tratar el poder como no debiera. Hay que saber manejar estos poderes, ese es el oficio del médico, si no se hace, entonces llega la locura. Cuando un hombre pelea contra un espíritu puede terminar botado en el río.¹⁴⁵

Las manifestaciones entre gente y espíritus se dan en el cuerpo. La primera revelación viene del espíritu cuando reclama un cuerpo en el que pueda manifestarse. El espíritu no puede volver a ser en su cuerpo, pues los Nasa no conciben una reencarnación, por lo que el espíritu precisa de otro cuerpo para presentarse a otros espíritus y a la demás gente. Esto sucede porque las formas corporales son una sintonía, una correspondencia, de las formas espirituales.

La orientación del espíritu incorporado se siente en el pulso, en la fuerza del torrente sanguíneo, que se comporta según el carácter del espíritu que alienta, asusta o enferma. Un espíritu con buenos propósitos se hace sentir por la derecha, mientras que un espíritu de mal sentimiento lo hace por la izquierda; de igual modo se orientan los presagios. Los espíritus toman los cuerpos y hablan por medio de

145 Tomado del Diario de campo, vereda San Pedro, 14 de mayo de 2013.

estos y salen de la boca palabras que a veces las personas que las dicen, “poseídos de espíritus”, no pueden comprender.

La medicina tradicional reconoce la influencia de un *cxifi* en el cuerpo del sabedor en dos vías. Una es *canilleando* en los rituales de refrescamiento, o en las celebraciones de armonización, en estos actos se ve a los médicos acurrucados, como si estuvieran sentados sobre el aire. Así se sienten las canillas y se perciben los movimientos que en estas ocurren. Dicen los médicos que se siente como un tirón, un pellizco, o un paso de viento por dentro de la carne, como si algo jalara la canilla. La habilidad del médico es identificar el mensaje que está mandando el espíritu en ese cuerpo. La canilleada es una interpretación, por eso el Nasa considera que canillar es un acto del pensamiento. El espíritu pone a la gente a pensar, a hacer un seguimiento y considerar esos mensajes en el tiempo, ordenando mediante estos el devenir, ese tiempo advertido pero no ocurrido.



Figura 12. Las formas del ritual. Fuente: fotografía del autor

El espíritu tiene como función proteger el cuerpo (social o individual) en el que se anuncia, por eso ofrece “la ventaja” de saber antes de suceder. El espíritu advierte las consecuencias de toda acción, y ofrece

el favor a sus protegidos, afianzando la filiación del ser humano con el ser supremo que lo guarda. Un médico tiene uno o varios espíritus a los que se debe y por lo general no los cambia. No se aparta de estos por el poder que obtiene, pero también por los celos que los espíritus le cargan a quienes protege.

Los espíritus curan, y si lo hacen, la persona que es curada queda comprometida con ellos, y esta puede empezar a curar por mediación de ellos. Se tiene el don, pero puede o no desarrollarse en la vida. *Las mayores conocen de lo que viene, y lo que hablan, eso sale.* No se puede pensar que sea mentira o fantasía.¹⁴⁶

Llama la atención que del don dan cuenta las mayores que conocen el porvenir. Los hombres no son los únicos portadores del poder y del conocimiento. Antes bien, en la mujer se conoce con mayor decisión el alcance del influjo espiritual. En el trabajo de campo quienes mejor enseñaron las relaciones entre prácticas rituales y espíritus fueron las mujeres que en sus casas siembran el *tul lechke*, o la huerta. De allí sacan el remedio y los espíritus llegan para armonizar o dañar el espacio íntimo de la casa. Los sueños con los muertos y los avisos de los grandes sucesos vienen destinados a mujeres, quizá porque ellas tienen el pensamiento más hondo y alcanzan a sentir más que los hombres.

No obstante, esta sensibilidad acarrea una carga negativa cuando la autoridad, y un modelo patriarcal sobre el que se establece, lanzan dudas y acusaciones contra el conocimiento y las prácticas rituales que pueden desarrollar las mujeres. Por un lado, desde el pensamiento tradicional, la mujer es señalada por ser más proclive que el hombre a la hechicería; a esta la sindicán de la mayoría de trabajos de brujería que se dan dentro del territorio. De otro lado, el Evangelio cristiano acusa a la mujer como débil de espíritu, lo que la hace proclive al error, a caer en el mundo, o a ser engañada por los malos espíritus. Así que la capacidad de reconocer y sentir que tienen las mujeres Nasa encuentra una resistencia, una sujeción, en la que los espíritus también toman partido. Por ejemplo, algunos espíritus solo se presentan a las mujeres que están en el mundo para ser grandes médicas y líderes y guían el

146 Doña Myriam Paya, comunicación personal, vereda La Palmera, 30 de septiembre de 2013.

camino reservado para estas, al que muchos de los hombres no tienen acceso. Además, los antepasados se pueden sentir más cercanos a la mujer que brinda mejor remedio que los hombres. De allí que la mujer participa con gran influencia del conocimiento para iniciados y su influjo se hace sentir en las prácticas rituales, en las relaciones espirituales, pero también en el control político y en el orden territorial.

La fuerza de un espíritu se revela en la lucha de gente contra gente, que es a la vez la lucha de espíritu contra espíritu que han sido invocados para reñir. Los espíritus de cada médico son ocupados en las rencillas entre médicos y entre espíritus que tengan sus propias disputas. Don Carlos Paya dice que en la noche se pueden ver en el cielo pequeños luceros o luciérnagas caer sobre los cultivos o las casas. Esto es señal del “trabajo” que un médico le está haciendo a alguien. Dichos trabajos pueden ser cosa buena, o hacen daño y pueden matar.



Figura 13. Refrescamiento en el páramo de El Meridiano. Fuente: fotografía de la comunidad de Las Mercedes

Cuando otro médico reconoce el trabajo se traba la lucha. Si el lucero cae sobre una persona la aniquila. Pero si el espíritu avisa, la persona contiene el ataque. Un médico, luego de resistir el mal que le mandaron, aprende del poder y del tipo de trabajo hecho, y en especial, quién

lo dirigió y el espíritu del que se valió para atacar. Con esto el médico, o la persona afectada, puede “darle vuelta” al trabajo y lanzar el mal a quien por primera vez lo dirigió. Aquí los médicos advierten que, si el trabajo se devuelve, pasan dos cosas. La primera, devuelto el trabajo contiene el doble de poder, por lo que el médico oponente puede morir con el trabajo que él mismo hizo, ahora más potenciado y en su contra. La segunda, en un trabajo neutralizado también se domina al espíritu que en él viene, con esto, el espíritu se controla y, si es voluntad del médico, puede tomarlo para sí y aumentar su poder.

Pero esto puede tornarse en conflicto porque tomar un espíritu es comprometerse con este espíritu, y el médico no olvida que este fue usado por su enemigo. En una escala de fidelidades el espíritu de mi enemigo es enemigo de mis espíritus y tomarlo causaría problemas en la identidad de las filiaciones. Sin embargo, hay médicos que toman ese riesgo; esos son los hechiceros, andan de la mano de Dios y del Diablo, pero también más cerca de la traición.

2.1 EL PRIMER MOVIMIENTO ESPIRITUAL: *LA VOLTEADA*

Los procesos sociales y rituales de Nasa Wesx ocurren como transformaciones de las entidades y de las formas donde interactúan o donde son contenidas, actuaciones de cambio que se conocen como *volteadas*. Dar la vuelta o, voltear, es un principio y acción de movimiento espiritual y corporal que tiene como propósito “darle la vuelta” al estado de las cosas, a lo que se encuentra trastornado, enfermo, o que anda en un curso contrario al de su vocación originaria. Este es un concepto emergente que sale de las explicaciones sobre el movimiento y la interacción de los Nasa Wesx en los campos de la producción agrícola, las filiaciones políticas y las relaciones espirituales, entre otros procesos que tienen lugar en la cordillera sur del Tolima.

Dicen los comuneros que en la medida en que las cosas se voltean se transforman. Por ejemplo, en el plano ritual el médico tradicional limpia o “refresca”¹⁴⁷ a quien se encuentra caliente o contaminado,

147 El refrescamiento es una práctica medicinal del mundo andino que consiste en refrescar por medio del soplo a una persona o un lugar que se encuentra enfermo o desequilibrado. El soplo lo lanza el médico tradicional, pero quien lo dirige es un espíritu curador que con el soplo se lleva el mal y lo cambia por bien volteándolo.

dándole vueltas y soplándolo con una pequeña vara; así, lo que está mal, lo que no sirve, se compone al voltearlo, dando un nuevo aire y rumbo a la fuerza del cuerpo y el espíritu del Nasa.

Toda perturbación del equilibrio y la vida social exige voltear el problema para cambiar la situación. Dice la gente que también hay que voltear el tiempo y el pensamiento. Por eso en la narrativa Nasa los eventos vuelven a contarse, como si estuvieran ocurriendo otra vez, pero dándoles la vuelta. Al contar los eventos, estos se pueden voltear para que el resultado y el curso histórico sea otro.

Bajo el mismo principio los *cxifí*, los difuntos, le siguen dando vueltas al cosmos, para voltearse de forma continua y darle flujo a lo Nasa, haciendo camino, yendo y viniendo en la vida de los seres humanos y también de los muertos. En ese retorno, la tarea de los muertos es “saber contar”, recordar un evento pasado diciéndolo en el presente para que vuelva a ocurrir, bien sea como práctica o como historia¹⁴⁸.

Otra manera de voltear tiene lugar en la guerra espiritual y política. La lucha es una acción de encuentro y confrontación que implica lanzarse o devolverse; en la lucha, una persona o un colectivo se lanza en contra de otro, esto ocurre como un acto del cuerpo y del espíritu donde se “lleva para traer”, lo que quiere decir que al otro se lo enfrenta mediante un movimiento de ida y vuelta, donde al enemigo se le encuentra volteando. Un ataque es un lance que se hace sobre otro para tomarlo, reducirlo y traerlo; en el argot de la cultura popular en Colombia esto se conoce como “hacerle la vuelta”. Si esto no se hace, el otro operará de la misma manera, y uno será tomado, reducido y

148 Los que saben contar son los mayores que se han ido. Los muertos mantienen la vigencia del mensaje y de la palabra que se ha dicho; la palabra se mantiene porque el finado la conservó con su partida, la fijó la presencia del muerto en el mundo de los vivos. Esta situación se asocia con la metáfora del palimpsesto, del hecho de que la versión de una historia se encuentra en distintos pliegues o estratos de su construcción como narrativa. En este caso, es el motivo de la muerte el que demarca una versión de la historia de la violencia y el conflicto en el sur del Tolima. La forma en que “los muertos hacen presencia y saben contar” expone un palimpsesto que superpone los actos violentos y muertes del pasado con las necesidades presentes de seguir volteando la historia. Para una lectura sobre la figura de los palimpsestos en las luchas políticas de los pueblos indígenas del suroccidente, véase Joanne Rappaport, *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*, Bogotá: ICANH / Universidad del Cauca, 2005.

será a uno a quien “le hagan la vuelta”. Para dominar hay que ganar de mano y voltear primero.

Un campo fundamental en donde voltear cobra protagonismo es en la relación entre la gente y lo espiritual porque de la manera en que espíritu y comunidad “den la vuelta” a sus circunstancias deriva el orden y el equilibrio entre seres humanos y naturaleza. La actividad vital de los Nasa en su territorio se define por los procesos y transformaciones producto de esa relación donde las entidades humanas y no humanas adquieren o pierden fuerza vital, según sea el tipo de movimiento y transformación.

La volteada no depende de un espacio físico para producirse, pues las cualidades del espíritu y el pensamiento responden a dimensiones cosmológicas que relativizan tiempo y espacio. Voltear es un movimiento en un tiempo liminal, sagrado, o a lo menos excepcional, contenido en una espacialidad dinámica que no se determina enteramente por los referentes de un plano delimitado, sino por la extensión del tipo de relaciones entre actores sociales sobre una franja de interacción espacial y simbólica.

En este orden de ideas, las formas del proceso ritual, la relación entre vivos y muertos, la interacción entre gente y espíritu, los actos políticos, la organización social y las formas temporales y espaciales en Nasa Wesx, son producto del acto social y simbólico de voltear. No obstante, voltear es también un acto de fractura en la condición e identidad de los actores. La correspondencia ideológica, la pertenencia a un grupo o familia obedece a líneas de acción que se debaten en una pugna por el mantenimiento o la ruptura de un estado o naturaleza dados. Si un miembro de un grupo social se voltea en extremo y toma la corriente de otro grupo o tendencia contraria, este se desnaturaliza y traiciona su base. A esto lo llaman en el sur del Tolima “voltearse”, y a todo aquel que se voltea “las balas y la muerte lo enderezan”.

En el presente de la guerra, el que se voltea o deja de ser, se muere. Acabar al que se voltea es una medida de seguridad y una advertencia: quien está, debe estar, y quien deja de estarlo no tiene otra alternativa que la muerte. La mayor derrota que puede propinar el enemigo es voltear al propio en contrario; esto obliga a aniquilar a los diferentes

desde adentro. Con el sacrificio de un “volteado”, cometido por su propia gente, se redime su naturaleza original.

La volteada implica una transformación radical en las maneras de ser y hacer en un territorio, y tiene un impacto sobre las formaciones sociales y el tipo de organización. Páramo¹⁴⁹, en el análisis de Lope de Aguirre, *el traidor*, señala que el acto de *desnaturizarse*, de dejar de ser lo que era para transformarse en un anti-natura, es una aberración que trae consigo el trastorno de la filiación y del principio de reconocer quién ser y de qué calidad. Así se comprueba en el juego de posiciones que implica, para el caso de Aguirre, dejar de ser autoridad y volverse rebelión en la frontera de la amazonía colonial.

La renuncia al bando inicial transforma también las condiciones en que un territorio es concebido, así como el tipo de interacción que establecen en este los desnaturizados. Dejar de ser implica además dejar de ocupar una posición en un espacio determinado, o a lo menos, modificar la interacción con la naturaleza de ese espacio.

En el juego del poder político y la filiación en la Colombia del siglo XX, son numerosas las versiones que enumeran los volteamientos y los cambios de filiación que han tenido como propósito un recambio en el control y en el tipo de relaciones espaciales de las áreas rurales. En los relatos de la violencia política en el centro de Colombia en la década de 1950, son frecuentes las referencias a “volteados”, o “recalzados”, término que refiere a quien cambia su filiación política para evitar discriminación, desplazamientos forzosos o violencia en su contra por no hacer parte del grupo político hegemónico^{150 151 152}.

El periodo de la Violencia en Colombia recuerda procesos de este tipo. Por ejemplo, la conservatización de la cordillera Central, es decir, la ocupación por la fuerza de las tierras productivas por parte del conservatismo, obligó a “voltear”, o “recalzar”, a los partidarios liberales en conservadores, en los departamentos de Valle, Cauca, Huila y Tolima.

149 Páramo, *Lope de Aguirre*.

150 Alfredo Molano, *Los años del tropel*, Bogotá: Punto de Lectura, 2006.

151 Alape, *Las vidas de Pedro Antonio Marín*.

152 María V. Uribe, *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*, Bogotá: Editorial Norma, 2004.

Esta violencia selectiva obligó a cambiar el color político de la gente antes de ser víctimas de asesinatos o desplazamientos. Luego de eliminar al contrario político (con su recambio o eliminación), los directorios conservadores se impusieron en las zonas arrebatadas al opositor. Voltearse agravó el conflicto, pues una persona o región que cambiaba su filiación era vista con sospecha, era tomada por gente con una naturaleza postiza, obligada a ser lo que no era, lo que producía un trastorno en su lugar y vocación.

El volteado es tratado con desprecio por sus ex copartidarios, que ven en el cambio una traición que desembocaba en la muerte social (y en ocasiones también física) de aquellos que, siendo de un bando, ora se reconocen en otro. Además, el bando que recibe al converso no confía en la calidad de la conversión, y el volteado es visto como un actor de las circunstancias que podría reincidir en su anterior vocación. El volteado es visto como falso copartidario, carente de los atributos de un miembro sincero de la colectividad. El volteado es la evidencia del impacto contaminante de toda transformación y problematiza las distinciones entre lo puro y lo poluto en los sistemas de clasificación entre grupos sociales¹⁵³ e incrementa la tensión entre entidades divergentes.

Para el sur del Tolima y el sistema de relaciones que contrae el principio de voltear, los volteados son la síntesis crítica de los procesos de transformación de entidades y actores. Para los comuneros el conflicto no es voltear —antes bien, es uno de los fundamentos de la acción social— sino voltearse. En la manera como los actores sepan hacer las transiciones y “las vueltas” se garantiza la estabilidad y armonía de cuerpos, espíritus y territorios. Pero cuando el principio de interacción es voltearse, sin mantener la línea de filiación social, política, étnica y territorial, el resultado es el trastorno, la intensificación del conflicto y el desajuste social que desemboca en violencia. En ese sentido, llama la atención lo que afirman indígenas y campesinos en la cuenca del río Atá: “para saber voltear hay que andar derecho”.

153 Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI, 1973.

2.2 VACEANDO LA TIERRA, RECOGIENDO MUERTE Y RIQUEZA

Otra noción para comprender los procesos de cambio y transformación en campesinos y Nasas es el término *vacear*. Este es un concepto emergente, que usan a diario los pobladores de la cordillera del sur para hablar de los cambios que ocurren en la tierra, los cuerpos y la producción. Vacear tiene origen en la práctica de verter el contenido de una cosa en otra; cuando esta operación ocurre, el contenido vertido cambia su entidad porque al vacearse deja de ser lo que era y se transforma en otra cosa. Dicho cambio ocurre como un giro en U o en retorno, que transforma la naturaleza física, espiritual y la filiación del elemento vaceado. La transformación tiene como base la transferencia de sustancias y entidades entre continentes; los contenidos al ser vaceados o depositados en nuevos continentes producen un movimiento envolvente que transfiere nuevas calidades a los elementos acogidos en otro receptor.

Son objeto de vaceamiento los restos y riquezas que se depositan en la tierra, la sangre y la vitalidad de los cuerpos y las materias objeto de recolección y transformación en la producción agrícola, entre otros elementos. La práctica más frecuente de vacear ocurre en los *trabajaderos* o sitios de la siembra agrícola. “Vacear a la tierra” ha sido una inquietud empírica y conceptual de los Nasa. Cuando trabajan un sitio, primero depositan la semilla del maíz, el fríjol o el bolo, luego del crecimiento se cosecha la comida, y en ese proceso vacean la tierra de sus frutos para depositarlos en el estómago de la gente, hasta que en el siguiente ciclo vuelven a sembrar, para más adelante seguir vaceando la tierra¹⁵⁴.

Otra manera de vacear la tierra ocurre con la búsqueda de guacas o riquezas dejadas por los antepasados. En la cateada de una guaca en la vereda Aguablanca, don Marco Ley me explicó y condensó el

¹⁵⁴ La transformación de la semilla en alimento y el proceso de regeneración de la vida centrado en el comer es de los temas más trabajados en el mundo andino; para los Andes centrales, véase Gose, *Aguas mortíferas y cerros hambrientos*. Y para la experiencia del comer y el retorno a la tierra, véase Ana Lorena Ramos, “‘Hacer de comer’ y brujería en una población rural en Boyacá: ‘La enfermedad postiza’”, *Maguaré*, 25, No. 2, 2011: 121-143.

significado de esta práctica. Don Marco, un cultivador, guaquero y médico tradicional, indica con la mediacaña¹⁵⁵ lo que significa vacear.

Luego de tantear que la tierra está *movida*, el guaquero abre una trinchera para mover la tierra que otro antes ya ha removido. Su oficio es revolver los estratos y cambiar el lugar de la tierra con el objeto de buscar en su interior lo que esta contiene. Los guaqueros abren hondos hoyos y acumulan morros de tierra vaceada fuera de la trinchera, mirando qué cosa sale de esta. Al vacear lo que está contenido cambia su condición por completo, el artefacto y su esencia se trastorna, y en el caso de las guacas, lo que era entierro pasa a ser riqueza.

Al vacear la tierra de la trinchera, lo que estaba tapado queda expuesto a la vista, pero ya transformado en su entidad y materialidad. Para don Marco, este es el truco o el engaño que hace el indio. Cuando el guaquero busca el lugar de una guaca, el hueco que se abre sigue los indicios de que algo allí puede estar contenido, pero estos no necesariamente se corresponden con el objeto que se busca, pues lo que se busca ha sido y es objeto de constante transformación. Don Marco sabe que los indios son jodidos y han dejado líneas o pistas que hay que saber ver, porque al indio y a sus cosas les gusta embolatar a quien los busca.

El indio removió y vaceó la tierra para abrir un hueco y hacer un entierro —con el ajuar fúnebre, la riqueza y la osamenta—. Luego el hueco fue tapado, “vaceado hacia dentro” y marcado, para diferenciarlo de otras tierras que, aunque llenas de materia, están vacías de significado. La guaca, o ese entierro, no se deja ver de quien no sabe cómo es y cómo funciona su contenido. Por eso los blancos se pierden encontrando una guaca, o coincidiendo con los temas del indígena.

Guaqueros o blancos, o cualquiera que presuma de buscar y conocer esos fondos contenidos, debe aprender a vacearse en la tierra. La guaca se encuentra siempre y cuando el guaquero se vacee en esta y en su continente, el buscador debe ser contenido en el objeto de su búsqueda de una manera en que el blanco se articule con las formas de contener y significar de lo indígena. Esto es, que el guaquero debe

155 Herramienta para abrir perfiles o estratos de tierra, utilizada en guaquería para sentir qué tan “revolcada” o “trabajada” está la tierra a sondear.

ser transformado por el objeto que busca hasta lograr una indicadora familiaridad; debe vacearse de sí para encontrar y contenerse en lo que busca. Para que el guaquero encuentre la guaca ha de ser tan indígena como el que la enterró.

En el vaceamiento de la tierra se da el descubrimiento, así como la transformación de los actores y los lugares, cambiando los objetos que estos contienen y sus significados. Allí, un acto de magia por simpatía tiene lugar, y en este, el elemento vaceado trastorna al personaje y al mundo con quien este tiene contacto. Los Nasa dicen que cuando el blanco encuentra un entierro es porque no le quedó otra que pensar y creer como indio.

Antes los indígenas no sacaban entierros, al que le gusta eso es al blanco que aprovecha el valor de la riqueza y busca volverla plata. Pero cuando al indígena le empezó a gustar la plata comenzó a vacear las tumbas de indio, porque ya pensaba como blanco, y quería lucir como blanco, vaceando indios. A muchos no les gusta eso porque vacear la tierra puede vacear también el territorio y el espíritu del Nasa, y temen que con esto se revuelque o se guaquee la tierra. Tumba saqueada ya no es tumba, solo tierra desfondada, y si la tierra se vacea será transformada en algo que no es igual para el indio. Sin embargo, algunos indígenas siguen revolcando porque abriendo los tapados se encuentra el conocimiento, la riqueza, el espíritu y el remedio.

Cuando un objeto es vaceado su valor y significado se reifican, cambia su contenido y condición. La vaceada de una guaca es un proceso dramático que requiere equilibrio y reglaje para asimilar el valor y el contenido del objeto. Toda transformación debe ser equilibrada y no prestarse a revueltas que trastornen las filiaciones y las proporciones más de la cuenta. La transformación es peligrosa, tanto, que una transformación radical produce la pérdida de la entidad. Si se vacea en exceso, la cosa se convierte en su absoluto contrario.

CAPÍTULO 3. AUTORIDAD Y LUCHA. ENTRE INDÍGENAS E INSURGENCIA

3.1 ORDEN Y CAMBIO SOCIAL: REMEDIO, AUTORIDAD NASA E INSURGENCIA

Este capítulo propone una relación histórica, producto de las experiencias de los comuneros de Nasa Wesx con el conflicto armado. Esta historia está representada en narraciones, hechos y personajes paradigmáticos en los Nasa del Tolima. Las narraciones enfatizan órdenes y clasificaciones sociales que inciden en la manera en que los Nasa Wesx han participado de la guerra, ya sea como actores activos o como pueblo en resistencia a la confrontación, que optó por la negociación y la construcción de paz.

Desde la versión que tiene la comunidad de sí misma, destilada por mi papel de testigo y etnógrafo, se quiere indagar por la práctica de ordenamiento territorial en Nasa Wesx, y la historia de control y confrontación política en su territorio, manifiesta en un marco de relaciones entre etnicidades y proyectos políticos divergentes que, en todo caso, comparten prácticas de habitación y lógicas de ordenamiento social vinculados al conflicto.

El mayor de los retos de esta propuesta analítica es buscar en las piezas de la historia Nasa de la guerra en el sur del Tolima cómo esos elementos de la confrontación se han transformado en puntos de reintegración y reconocimiento que han dado forma a la propuesta local de paz que los Nasa Wesx han forjado en las últimas décadas. Como base analítica proponemos una relación entre la participación histórica de la guerra y la paz de los Nasa con los procesos de transformación de la autoridad política y militar que surgen en el plano de una historia mítica.

Dicha historia, forjada en hechos políticos, cosmológicos y rituales, surge de las relaciones entre comuneros indígenas, campesinos

colonos, el pie de fuerza de la violencia estatal y grupos armados insurgentes. Su desarrollo define y explica la extensión por más de cinco décadas del conflicto armado en Colombia y la afectación que en este han tenido las formaciones sociales que no corresponden a la sociedad mestiza, urbana y mayoritaria en el país. Para comprender el rol de los Nasa Wesx en estos episodios de la guerra partamos de las bases y contenidos que de estos procesos espirituales y territoriales ofrece el Derecho Mayor y la Ley de Origen. Comencemos por describir y analizar la relación entre el surgimiento del liderazgo indígena y la confrontación étnica.

El cacique y sabedor que vino de una laguna, Juan Tama de la Estrella Calambás, primero fue la punta de un lucero que del cielo cayó a la laguna de Mosoco. En esta laguna nace una quebrada y allí, luego de caído el lucero, los sabedores esperaron que viniera una avalancha. La sintieron en el cuerpo, sabían cuándo iba a venir. Prepararon el cuero de una res e hicieron con este un rejo con mucho remedio, trabajado por meses, que usaron para la ocasión. Cuando se vino la avalancha bajaron con esta “victorias”, la ahuyama que es consumida por los Nasa en los cocidos y algunos dulces. Con el rejo agarraron una victoria que venía sobre una balsita y tenía rostro de niño y un pequeño libro colgado, esta venía enchumbada con un tejido de piel de serpiente. La tomaron y le fueron dando alimento. Primero fue la leche de una mujer virgen, pero apenas este ser la amamantó, la “doncella” murió. Después bebió de la leche de una segunda y tercera virgen, quienes también murieron porque aquel no bebía leche sino sangre. Para que no murieran más doncellas, los médicos lo amamantaron luego con leche de ternera cimarrona, pero ocurrió lo mismo que con las mujeres, las terneras morían desangradas; por eso dicen que aunque hombre, Juan Tama también quedó con su parte de animal. Fue creciendo hasta que probó comida de sal, parecía un hombre, pero su piel era como de serpiente. Creció y tuvo mucho conocimiento, fue cacique y aprendió a luchar y liberar a los Nasa con el librito, aquel era el libro de los derechos de los pueblos indígenas. Cuando era viejo, o ya lo veían viejo, regresó a la laguna de Mosoco, con su mujer, convertido en una serpiente de oro, y este es el cuento de Juan Tama.¹⁵⁶

156 Compilado siguiendo la narración de Nasas del Tolima y de Mosoco en el Cauca, en el primer semestre de 2013.

Para algunos, Juan Tama es un misterio o una leyenda, pero para el indígena es realidad y hace parte de su historia. Dicen algunos comuneros de Nasa Wesx que blancos notables, como el lingüista Ezequiel de Uricechea, lo conocieron en vida y escribieron sobre este. Incluso los Nasa dicen que el mismo Juan Tama escribió “Las Leyes del Indio”, y que están vivitas. Las escribió para sus paisanos, pero también para los blancos, para que les quedara clarito qué era lo que los indios peleaban, y por eso su voz truenaba hasta en los archivos.

Dicen los Nasa que los indios ahora también escriben su historia y lo hacen de una forma en la que se regresan al pasado para recuperar el futuro. Eso mismo está en Quintín Lame, quien supo hacer su historia luchando. Don Jesusito Cupaque, en la vereda de San Pedro, dice que los ejércitos de Quintín Lame sabían pelear como lo hacía Juan Tama, con remedio y con ventaja. Que sus guerreros no sufrían de sed o de hambre y podían salir volando para atajar el peligro. Por eso Quintín Lame ganó tanta tierra para el indio, porque así como el blanco tiene los papeles y las leyes, que el indígena ya conoce, este último también tiene sus secretos que lo hacen invisible pero con voz fuerte como el trueno, con la carga y la sabiduría del espíritu en su cuerpo, para así darle pelea a quien lo combate, a quien lo explota.

En algunos relatos del sur del Tolima y norte del Cauca, Juan Tama fue casado con la cacica Gaitana. Para los Nasa, ella es una autoridad que también nació de la Madre de agua y la Estrella, cuando un trozo de lucero en forma de cometa cayó en la laguna de Sardinas (Cauca). Los médicos lo sintieron en el cuerpo, en la barriga, como si fueran ellos embarazados; entonces prepararon su nacimiento, que igual al de Juan Tama, ocurrió por la creciente de una quebrada que la entregó a los médicos envuelta en un chumbe, “que a la vez se veía como escama de culebra”¹⁵⁷. En lengua le llamaron Wey Tama, que es como decir “Autoridad con voz fuerte”. En los libros etnológicos es llamada la cacica Gaitana. De ella y Juan Tama salió un hijito. Es la hora que a los tres se les ve en el páramo, en el agua, en la tierra como espíritus. Cuentan los Nasa del Cauca que ella caminaba con una vara de mando con la que hilaba lana de ovejo, mientras buscaba caseríos Nasa donde daba orientación y resolvía problemas entre la gente. Tuvo hijos en

157 Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), *Mitos de Origen y Derecho Mayor*, Popayán: sin datos de edición, 1997, 180.

distintas zonas, lo que le permitía “herenciar” y tener sembríos en cada territorio, delimitando para sí amplias zonas.

La señora Wey Tama con su orientación empezó a organizar a la comunidad porque decía ella que había soñado la llegada de personas extrañas que se adueñarían de las tierras, por lo tanto había que estar pendientes a la pelea por la defensa de su nombre y la tierra así como la habían sugerido los padres principales, los *Nehwe*.¹⁵⁸

En la historia que de la cacica Gaitana se recuerda en la zona, ella combatió contra Sebastián de Belalcázar, y vengó la muerte de su hijo mayor, quien fue quemado por las manos del español Pedro de Añasco por no decirle al conquistador dónde estaba el oro de Tumbichucue. La Gaitana persiguió y mató al español, luego de una fiera batida a la que convocó a varios pueblos de indios, en número de veinte mil¹⁵⁹. Cuentan los habitantes blancos del pueblo de Gaitania, que la cacica Gaitana, en medio de su batalla, tuvo que pedir permisos a los jefes Pijaos para llegar al territorio de lo que hoy es Gaitania y cumplir su venganza, pues estos eran territorios de esas tribus. Lo que ahora es Gaitania fue un centro de paso para los Pijaos que buscaron mantener el control en los altos márgenes del valle del Magdalena¹⁶⁰.

Las zonas disputadas en los conflictos de la Conquista y otros posteriores han sido repartidas como botines o recuperaciones de líderes naturales que con su fuerza y carisma delimitaron poblados y territorios para sus causas y gente. En la zona de influencia de los Nasa, la cacica se hizo presente como jefe de linaje que tomó para sí los territorios donde nacieron sus hijos y se plantaron sus sembríos (que también son sus hijos paridos en tierra), dándoles igual nombre a hijos y a tierra, y extendiendo el linaje.

158 *Ibídem*.

159 Este número es llamativo, porque es la misma cantidad que mencionan las personas en el sur del Tolima al contar cuántos fueron los efectivos que entraron en 1964 con la Operación Marquetalia. Es como si veinte mil personas, un ejército completo, fuera la fuerza necesaria para extirpar al contrario, ocupar el territorio y purificarlo.

160 Dicen en Gaitania que la influencia Pijao fue tan poderosa que se extendió por nudos de cordillera hasta la actual Antioquia, y que por eso los antioqueños, los que ahora se llaman “paisas”, son el producto de la mezcla entre mujeres Pijao y colonos españoles.

La extensión de la descendencia también ocurre con la expansión territorial. A donde corre el Nasa también se lleva a los *Nehrwe*, a los mayores, y con estos a los caciques. Por eso la Gaitana se extiende con los Nasa y aparece en los lugares donde originalmente no se encontraban, pero a los que han llegado con los procesos de guerra y colonización. En el río Atá, que atraviesa los territorios de Gaitania, los médicos ven a la cacica, a quien piden orientación y remedio.

La expansión étnica y territorial de espíritus y mayores asentados en territorios recuperados o colonizados como Nasa Wesx cuenta con un alter y una contracara, el otro, étnicamente hablando. La tradición mítica Nasa también tipifica a quienes no pertenecen a la comunidad. El extranjero, o como dicen en el sur del Tolima, el “fueruno”, es un otro, que al no ser Nasa funge como contradictor. La constante preocupación por identificar quién conviene con la causa propia, ha agudizado el juego de posiciones de estos órdenes clasificatorios en una zona de colonización étnica y espiritual.

Las relaciones entre actores externos e internos ocurren mediante un orden clasificatorio. Éste tiene una secuencia de dentro hacia fuera, que califica la afinidad y correspondencia de la gente según el grado de proximidad entre quienes comparten o no una filiación. Según la posición y conexión con la identidad colectiva, los comuneros son considerados como más o menos Nasas. En estos sistemas de división y clasificación la relación establecida con los grandes héroes, como Juan Tama o la Gaitana también da cuenta de la proximidad y afinidad que hay entre los actores.

En un primer nivel de reconocimiento se encuentra el Nasa. En la lengua *Nasayurwe* el que es “la gente”. El Nasa es aquel que sigue los mandatos de los *Nehrwe*, es hijo de la autoridad, de la que debe seguir su mandato. Entierra su ombligo al nacer en la tulpa o fogón para que no se pierda la huella del origen. Hace rituales en los sitios sagrados, no cruza su sangre con otras razas, pelea por sus hermanos, y hace la vida en su territorio, con su tierra, siguiendo el Derecho Mayor. El espíritu del Nasa habita en una laguna que pertenece al clan familiar.

El que de veras es Nasa no va a un cielo o a un infierno. Su espíritu va al agua, se queda en alguna de las lagunas que le pertenece por línea familiar, se queda en este mundo, en su

territorio. El propio Nasa sabe cosas del mundo, lo que otro no va a poder conocer, nomás por el hecho de que no es Nasa. Es que es algo que va por los genes.¹⁶¹

Un Nasa que es “propio” sugiere que debe haber otros Nasa que no son tan propios, o de diferente concepción. Hay Nasas de otra condición que difieren de los criterios políticos, territoriales y espirituales que la tradición establece. Lo que llamamos tradición no es un esquema fijo, por el contrario, nuevos elementos en la vida social hacen nuevas invenciones de aquello que se denomina tradición y que participan del significado que a dicha tradición y su permanente invención le otorga la modernidad. En Nasa Wesx se forjan nuevas invenciones y procesos de re-etnización que impactan las dimensiones de lo político, de la identidad y de la creencia.

Entre los Nasa de cuestionada autenticidad están los “cruzados”. Aquellos no son tan Nasas porque no hablan bien el *nasayurwe* o lo suprimen por el castellano. Esto se debe a que alguno de los padres es blanco o porque han crecido con aquellos que no son Nasas y que no son como la gente. La comunidad desconfía de ellos, los considera peligrosos ya que conocen muy bien lo que es Nasa aunque no lo sean del todo, y pueden servir sin reparo a los contrarios del Nasa.

Otro personaje, ya completamente desligado de la entidad étnica, es el *blanco*, también llamado “fueruno”, o en lengua, *chijme*. Son los habitantes del otro lado del río Atá, del otro lado del mundo conocido. Son aquellos que conforman una sociedad distinta y en ocasiones contraria a la de los indígenas. El blanco es aquel que no está organizado, que no tiene identidad por su territorio, que viene de cualquier parte y que no está acostumbrado a hacer lo que el indígena conoce, practica o piensa. Sin embargo, conscientes de que el blanco en todos los lugares es mayoría, los indígenas buscan y tratan al blanco porque este es un medio y a veces un fin que le sirve para sus intereses o propósitos.

Desde cualquiera de sus posiciones —como actor armado, como religioso, como agente del Estado o como campesino— el blanco es

161 John Edison Capas, comunicación personal, Resguardo Las Mercedes, 24 de abril de 2014.

para el indígena aquel que trajo la pobreza “porque el blanco trajo la codicia, la enfermedad y la guerra”, pero también es quien trae consigo la novedad y el encanto de lo que viene de fuera, y a veces hasta la cura para los males que él mismo impuso.

El blanco trajo la Biblia y a un dios que también es blanco. Además, trajo el fisto¹⁶² y enseñó a manejarlo; trajo a los aviones que bombardearon Marquetalia, y que hoy día siguen intrigando al indígena. El blanco es también el español ladrón, el hacendado, el rico, el doctor, el médico graduado que cura lo que el curandero ya no puede, el soldadito inexperto que se muere rematado en el monte, el comandante abusivo, el de la plata, el que compraba la mancha¹⁶³, el que gasta, el vicioso, el que quita, el que ofrece, el que no tiene malicia pero trae consigo el mal.

El blanco trajo la salvación en un envoltorio de fe y consagración. Esta fe además es el credo verdadero, el que hace que los Nasa renieguen de la tradición que le legaron sus mayores. El Evangelio es una verdad indiscutida que salva mientras rechaza todo arcaísmo, animismo o actitud de credo multiforme. Su salvación se extiende de modo universal, tocando a todas las naciones, incluyendo a las salvajes y remotas. Dicha práctica es la antítesis del modelo de Michael Taussig¹⁶⁴ sobre la curación del terror que ofrece la medicina indígena como forma de remediar la violencia voraz que ha producido el colono. Cuando el blanco atraviesa la frontera de la selva (del lugar de lo “salvaje”) agudiza su violencia y se hace más salvaje que el salvaje; de esta vorágine el colono solo es redimido por el indígena que cura a su verdugo con el poder del conocimiento ancestral.

En el caso del Evangelio y la “salvación” que este representa, es el blanco quien se desplaza a otro mundo para curar y salvar a quien más allá de la frontera mantiene ignorancia de las cosas de Dios. El blanco y su civilización dan a conocer la nueva buena de la resurrección de Dios y de todos los creyentes que lo siguen. Por eso perseveran en la prédica, para que los que desconocen, así como los necios y los igno-

162 Escopeta de caza que propulsa el tiro con un taco de pólvora. El arma pasó de ser el utensilio de una finca para volverse un arma de asalto y combate.

163 El producido del cultivo de la amapola.

164 Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*.

rantes, se acerquen a la salvación por medio del bálsamo de la palabra y el alimento que brinda el entendimiento de las cosas de Dios. El indígena ya no es quien cura con su medicina, este ahora es el curado porque asume la gracia del Dios del Evangelio para salvarse.

Aparte del blanco, otro participante del sistema de filiaciones y denominaciones del Nasa es su contraparte étnico, a saber, el otro grupo étnico con el que el Nasa comparte o disputa un territorio y experiencia cosmológica conjunta. El otro étnico es la antítesis de los que son gente. Para el Nasa, el otro es un come-gente, de naturaleza insaciable y que tiene forma temerosa; el nombre que le asignan es el de Pijao. Para el Nasa el Pijao es el salvaje que vive en el monte, que no tiene una lengua articulada, anda desnudo y con genitales enormes. Quienes los han visto dicen que su altura sobrepasa los tres metros y que puede vivir por muchísimos años.

El alter étnico más representativo da luces del alcance de la diferencia. El Nasa le teme al Pijao porque este llega sigiloso, sin ser visto, y ataca y arrebat a la persona con la que calma su hambre de caníbal descomunal. El Pijao viene de las partes altas, vive en los sitios que están más allá de los dominios del Nasa, está por fuera de la naturaleza de la gente, pero arremete y entra al mundo del Nasa para confrontarlo y con este saciarse. Entonces el Nasa lo combate y exagera la diferencia. Cada vez que se encuentran hay ingesta de carne, hay correntía de sangre y hay muerte:

En el pueblo de Wila, no hace muchos años, llegaron a acabar gente, a comérsela. Cuando comen Nasas [los Pijaos] pueden durar hasta un mes durmiendo. Aprovechando esto, los que sobrevivieron a su ataque fueron a perseguirlos para matarlos, aprovechando la ocasión.¹⁶⁵

Los vieron una vez por Mosoco, eran unos hombres gigantes, desnudos, con el miembro como el de un animal. Llevaban estas jigras tan grandes como para cargar a 3 hombres en una sola. En Mosoco sacaron a la gente de la iglesia. Al único que no se llevaron fue al sacerdote a quien dejaron colgado patas arriba, la gente llegó tarde a auxiliar y ya encontró al religioso muerto.¹⁶⁶

165 Doña Angelina Yule, comunicación personal, vereda San Pedro, marzo de 2013.

166 Myriam Paya, comunicación personal, vereda La Palmera, junio de 2013.

Dice doña Myriam Paya que, a pesar de tanta batalla, debe quedar uno que otro Pijao por los páramos, pues cerca de los montes se ven huellas como de personas, pero tan grandes, que no son de persona común. Por más gigantes que sean, no se dejan ver fácilmente, se mantienen escondidos en los montes, igual que lo hicieron los Pijaos de la Conquista. Estos, agazapados en las montañas, resistieron a la ocupación de los españoles lanzando ataques selectos contra las vías de comunicación de españoles en los valles de los ríos Cauca y Magdalena que conectaban Santafé con Quito¹⁶⁷. Los Pijaos también hostigaron las avanzadas españolas que prepararon la pacificación de este pueblo rebelde a comienzos del siglo XVII^{168 169}.

Los Nasa no son los únicos en denunciar la antropofagia de los Pijaos. También lo hizo la sociedad colonial de Ibagué, Neiva y Santafé, quienes reclamaban la intervención de la Real Audiencia para reducir a estos indígenas dañinos a las fundaciones coloniales. Los Pijaos incendiaron ciudades, raptaron mujeres, destruyeron fundaciones y quebraron toda suerte de proyecto civilizatorio. El carácter bárbaro de los Pijaos, en opinión de comentaristas de estas pacificaciones, viene de una naturaleza bélica desarrollada en su propio seno.

A diferencia de otros pueblos, los pijaos guerreaban entre sí y se comían a sus prisioneros y sus muertos, a pesar de hablar una misma lengua y constituir una sola familia. Sus guerras, demasiado frecuentes, eran motivadas, casi siempre, por la carencia de carne humana, la cual comían con verdadera delectación.¹⁷⁰

¿Qué relaciones hay entre los Nasa como pueblo y cultura “civilizada” con los Pijao comegente? Representar el canibalismo de un pueblo sobre otro, así como la manera en que esos otros se consumen entre sí, es la extensión de un deseo propio irrealizable, que no es otro sino ser uno mismo el devorador de su contrario, y de tener la capacidad para resolver las contradicciones sociales mediante la ingesta del alter.

167 Juan Rodríguez Freyle, *El Carnero*, Bogotá: Editorial Bedout, 1965.

168 Víctor Bedoya, *Etnología y conquista del Tolima y la hoya del Quindío. Pijaos y Quimbayas*, Ibagué: Imprenta del departamento del Tolima, 1950.

169 Álvaro Bolaños, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial. Los indios pijaos de Fray Pedro Simón*, Bogotá: Cerec, 1994.

170 Bedoya, *Etnología y conquista del Tolima*, 36.

Cuando esto no se materializa, queda poner en la figura de ese alter todas las contradicciones (por eso el otro y no uno mismo es el salvaje o caníbal), y de esa manera dar orden al desorden clasificatorio que toda formación social compone. Grupos étnicos de una u otra condición extienden sobre el otro los excesos y las inconsistencias que cada organización social mantiene en su seno, por lo que quiere extender al otro toda clase de juicios, reproches y malestares.

Noticias de cronistas dan cuenta de la disputa entre Pijaos y Nasas desde tiempos prehispánicos, y luego de la Conquista hasta los días presentes.^{171 172} Los Pijaos, pueblo guerrero de las tierras bajas, acusan a los Nasa, gente de las tierras altas, de colaborar con los españoles que quisieron acabar con todo lo que fuera Pijao en la cordillera y el valle del Magdalena.

Por su parte, los Nasa han acusado y acusan a sus vecinos Pijao, porque comían gente, ahora porque ya no son tan indígenas. Dicen que son más bien campesinos porque perdieron su lengua, su medicina tradicional tiene mucho de lo que hacen los blancos y su organización interna es demasiado pobre. No tiene coherencia y no defiende los intereses de las comunidades indígenas.

A la luz de las diferencias entre la voz Pijao, que para el Nasa representa a lo salvaje y la antítesis de la gente, y la voz Pijao como nombre con el que se conoce a la comunidad que habita en el valle del río Magdalena, vale preguntarse por la convergencia entre uno y otro significado. Aunque los Pijaos desnudos come-gente vienen del nevado, y no propiamente de las tierras calientes del valle del Magdalena, para el Nasa, tanto el Pijao de la nieve como el de la tierra caliente ocupan un símil común. El uno y el otro son el mismo porque no son de la tierra ni de la naturaleza del Nasa. Eso los hace peligrosos, al punto de que el Nasa en las narraciones prefiere enfrentarle, como ocurrió en Wila, cuando siente la amenaza de ser devorado o cuando reclama la venganza por la afectación que ha sufrido. El Pijao, visto como pueblo vecino, sigue siendo considerado por los Nasa como salvaje, porque no es como el indígena, pero tampoco es como el blanco.

171 David González, *Los Paeces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*, Popayán: Editorial de La Rueda Suelta, 1942.

172 Rodríguez Freyle, *El Carnero*.

Se ve aparte, en un punto en que, como dice don Antonio Tenorio en Mosoco, “no se han civilizado”.

Hoy día, a nivel político, estas diferencias se reafirman. El Nasa insiste en que al Pijao no se le debe confiar nada de plata porque es muy avaro, y menos poder, porque no sabe dirigir. El Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT), organización indígena que siguió la senda del CRIC del Cauca, se ha diezmado porque los Nasa no soportaron que los Pijaos, quienes son la mayoría indígena en el departamento del Tolima, manejen los fondos y las decisiones de la agremiación, por lo que los Nasa del Tolima han creado sus procesos organizativos en discordancia con las agremiaciones Pijao.

Una arena de tensión es la organización gremial, en la que marcos políticos refrendan discusiones de base étnica y cultural. Un hecho parteaguas en la vida política de las comunidades Nasa del Tolima fue cuando estos decidieron romper con la agremiación indígena de los Pijaos. En la narración de Isaí Noscué, consejero mayor de la Asociación de Cabildos Nasa del sur del Tolima (Asonasat) hasta el 2016, aparece un relato que cuenta cómo los Pijaos fueron conscientes del error político que cometieron al querer darle madera y acabar con la representación de los Nasa.

En el congreso del CRIT en Ibagué, en 2011, los Nasa pidieron una plaza en la junta directiva y los Pijaos no se la dieron. Como ellos son mayoría, querían tener el control de todo. En ese momento los Nasa nos decidimos a que lo mejor era abrirnos, y buscar nuestra propia asociación, entonces eso fue lo que se dijo en la asamblea. Cuando los Pijaos nos vieron decididos mandaron a recoger unos palos porque nos iban a dar garrote, nos querían pegar para impedir que nos fuéramos. En esas los médicos de nosotros sintieron la vaina, y avisaron a la Autoridad. Sin que se dieran cuenta los Pijaos mandamos a llamar la guardia y despacito fueron por los palos de los Pijaos, se los agarramos toditos, y entre esos la chonta que tenía un médico Pijao que había aprendido medicina con los Nasa, y que salía por ahí diciendo que él era un representante de la tradición Nasa, y pedía plata a las entidades para los Nasa, pero se la quedaba para él y otros Pijaos.

Cuando los Pijaos se sintieron desarmados, se quedaron sanitos. Nos empezaron a hablar, que ¡vea compañero!, que ¿para

qué se van?, que ¿por qué no se quedan?, y que si quieren hasta se quedan con la presidencia del Consejo. Pero nosotros ya no comimos de eso y nos mantuvimos en la posición de salir y nos fuimos. La chonta del médico este, que la recuperamos, es el palito que ahora yo cargo como el consejero mayor de nuestra Asociación de Cabildos Nasa.

Las diferencias históricas se actualizan en la esfera de lo organizativo. Los conflictos de ahora se nutren de las mismas rivalidades que hacen uso del conocimiento iniciático, del trabajo del médico tradicional y del potencial uso de la fuerza para mantener la posición y la tensión sobre el otro. En estos hechos, sin que se mencionen explícitamente, quedan presentes dos elementos que marcan la experiencia de la alteridad étnica en el sur del Tolima. De una parte, el hecho de que los Nasa sean minoría en el Tolima se corresponde con que los Nasa sean vistos como pioneros, pero también como invasores que arribaron a un territorio de tradición y tenencia Pijao. Si su presencia fue una incursión a las tierras del Pijao, no es de extrañar la desconfianza mutua y la lucha por reconocimiento y posesión territorial.

En esa disyuntiva, los Pijaos siguen siendo la mayoría en el sur del Tolima y quieren mantener el poder organizativo tratando de someter a su voluntad a aquellos que llegaron desde el Cauca a tomar tierras de Pijao. De otro lado, el Nasa desconfía del Pijao porque los vínculos organizativos entre el liderazgo Pijao y la plataforma política de la izquierda en Colombia han compartido varios antecedentes. En un juego de asociaciones, los Nasa conciben en el proyecto político Pijao una cercanía con la plataforma política de las FARC, el adversario por décadas de los Nasa Wesx. Además, el conflicto eclosiona cuando en la vara, el elemento del poder, se concentran las contradicciones de las disputas por el reconocimiento y la autoridad que históricamente han sido determinantes.

En los momentos crudos de la guerra entre los Nasa Wesx y las FARC, el guerrillero era visto por los comuneros Nasa como el Pijao más temible. En el tiempo de la confrontación, los indígenas temían a la noche porque era el tiempo en que la guerrilla vendría a matarlos a todos, así advertían los de la Autodefensa Indígena. Por eso la gente

se escondía por fuera de sus casas, refugiándose de una especie de bestias armadas, que como Pijaos gigantes llegarían a destrozarlos.

Cuenta José Paya que, luego del proceso de paz, él quedó muy admirado de ver a los guerrilleros, a quienes se podía topar sin sentir el temor de una emboscada o un ataque. Estos eran como personas, y él se los imaginaba muy distintos. En el tiempo de la guerra jamás llegó a ver uno porque los enfrentamientos se hicieron a la distancia, cruzando fuego de un filo a otro, sin ver rostros ni gente. Como el Pijao, el guerrillero no se deja ver de la gente, entonces don José y otros Nasa pensaban que los *guerros* eran seres que debían botar fuego por los ojos, igual a como sus fusiles botaban balas; también consideraban que los guerrilleros eran salvajes, seres del monte que querían destruir a la gente.

La percepción fantástica del enemigo es un símil de los desencuentros y tensiones entre pueblos que comparten diferencias. La definición étnica y política de cada comunidad, y el contraste con un otro con quien se disputa o negocia la posición como colectivo, tiene alcances significativos en la relación histórica de los Nasa con ellos mismos, con otros grupos étnicos, con el Estado y la sociedad mayoritaria. Las diferencias que presentan Nasas y no Nasas se producen en ambientes permanentes de oposición o confrontación, que son más intensos cuanto mayor sea la diferencia social y étnica y mayor sea también la proximidad espacial entre los Nasas y su alter. Esta relación entre distintos actores de alteridad ha incidido en la guerra política del siglo XX en Colombia.

Los Nasa del Cauca, y los que han migrado a nuevos territorios, han tenido aproximaciones y rupturas con otros Nasa, con los “cruzados”, con los “fuerunos” y con los salvajes, igual que con los partidos tradicionales, con formaciones políticas heterodoxas y con sus propias movilizaciones como sector étnico. Entre dichos actores las relaciones más tensas y violentas ocurren con el actor que representa a la noción de lo salvaje porque es lo más diferente a como es o se considera debe ser la gente.

Los actores del conflicto, de un modo ambivalente, han copado ese rol que antes solo correspondía a los Pijao “comegente”. Ese encuentro con el “salvaje armado”, que en Nasa Wesx se exalta en el guerrillero de las

FARC, ha nutrido las experiencias y relaciones en torno al poder, las acciones políticas y la participación en la guerra. En la condición de víctimas o de actores de la confrontación, los Nasa han alternado presiones, influencias, acuerdos y enfrentamientos con estos “salvajes armados” que también participan de la puja por el control territorial.

Nasa Wesx tiene una relación con el conflicto que expone la etnicidad en la línea de confrontación. Aunque el conflicto armado en Colombia no es un problema de origen étnico, no hay que desestimar la relación que tienen los pueblos indígenas y sus referentes étnico-culturales con los actores armados y con las causas del conflicto. Los encuentros entre Nasa Wesx y la guerrilla de las FARC en una zona de frontera, dan cuenta de las relaciones con un otro que representa lo demonizado, lo enfrentado, lo comprendido y lo acordado. En suma, la alteridad sintetizada en lo Pijao.

3.2 LA PARTICIPACIÓN DE LA AUTORIDAD: EL CAPITÁN JUSTINIANO, EL COMANDANTE MARULANDA Y LOS MANDOS EN CONFRONTACIÓN

A continuación se hace una relación de los eventos críticos en los procesos de guerra y paz en el sur del Tolima, así como una secuencia de eventos significativos en el desarrollo del conflicto armado en Colombia que vinculan a grupos étnicos y actores armados. Esta relación se propone para exaltar referentes que sitúen la correspondencia entre los eventos del conflicto global y el marco histórico de la guerra en Nasa Wesx. La experiencia temporal Nasa no se limita a una secuencia de eventos fijos. Su significado, su valor explicativo, se encuentra en las diversas (y a veces no fáciles de captar) interacciones entre gente-territorio, creencia-alteridad, espiritualidad-conflicto, muerte-vitalidad, que se suceden en la práctica y en la argumentación.

No es fácil ordenar una trama temporal de hitos y referentes en Nasa Wesx. Los tiempos no se corresponden a una secuencia lineal, fija. Existen hitos fundamentales, eventos que articulan una temporalidad y que hay que comprender en los términos de su desarrollo narrativo. Esto ocurre siguiendo la huella de las relaciones con otros y entre ellos mismos, con las que hacen y cuentan su historia.



Figura 14. Línea de tiempo de las actuaciones Nasa y de los eventos de guerra y paz en Marquetalia.



Figura 15. Línea de tiempo global de los eventos de guerra y paz en Colombia

En el campo del conflicto, los acontecimientos de la realidad militar nacional han impactado los registros temporales de Nasa Wesx. Las actuaciones destacadas de capitanes y líderes indígenas en el tiempo anterior y posterior a la fundación del cabildo, corresponden con los momentos cúspide del conflicto entre el Estado y grupos irregulares. Eventos como la guerra de los Mil Días, la Violencia bipartidista, la pacificación de la dictadura de Rojas Pinilla, la Operación Marquetalia y los procesos de paz entre gobierno y guerrilla, especialmente el último en La Habana, han sido referentes incorporados a las lógicas territoriales y temporales de Nasa Wesx.

Además, existe una interacción entre situaciones locales y globales que propicia experiencias temporales conjuntas. Para poner en contexto presentamos dos líneas de tiempo de la confrontación armada. La primera corresponde a hitos significativos del conflicto armado en la región de Marquetalia y el asentamiento de Nasa Wesx, destacando los momentos claves en el desarrollo de la guerra en el sur del Tolima. La segunda corresponde a las situaciones de guerra y paz en Colombia que pueden tener una relación o una extensión con los acontecimientos de la primera línea. Su propósito es sugerir un paralelo que haga viable la ubicación y el contraste de acontecimientos que en la práctica han sucedido de un modo no lineal. Estos esquemas son apoyos a una narración que por sus actores complejos y su posición marginal no concluye en una cronología.

Ambas líneas parten de los mismos eventos pero se diferencian porque las actuaciones del sur del Tolima son la extensión y la respuesta local al contexto de guerras y violencia desarrolladas por el desequilibrio del poder político a una escala de país. Aunque haya una correspondencia, se aprecian diferentes reacciones e hitos, donde la dinámica de un conflicto nacional compone en su práctica disposiciones marcadamente locales.

3.2.1 La capitania

Don Justiniano Paya, cacique y capitán de los indígenas Paeces¹⁷³ de Gaitania, era un sabedor de la medicina tradicional, era un médico

173 Nombre que reciben los Nasa por parte del Gobierno y las fuerzas militares, que, recordemos, fue el que recibieron de los conquistadores de España.

the wala, uno de “los grandes”. Aunque en la región lo reconocen por sus acciones políticas y militares, los de su comunidad lo recuerdan más por sus remedios y curaciones. A los recién nacidos los hacía bañar en las aguas del río Atá. Apenas salían del vientre de la madre los sumergía en la corriente, de madrugada, para que el exceso de calor saliera del cuerpo, para que los pequeños tomaran fuerza y no enfermasen cuando mayores. Lo hacía también porque el Nasa es hijo del agua y de la tierra, y su origen cósmico es producto de una corriente desmedida, de una avalancha que pare mientras arrastra.

La corporalidad del Nasa no es solo agua y humedad. El exceso de frío es contraproducente, por eso don Justiniano hacía a los pequeños tomar el sol y consumir las yerbas calientes, esas que son de las partes bajas y sacan el frío húmedo. Lo que busca un médico tradicional en el cuerpo de una persona y en el cuerpo de la comunidad es el equilibrio, que ninguna de las fuerzas vitales se extreme sobre otra fuerza. De allí que su tarea sea mediadora y restablecedora, de orden y control. En este sentido, los Nasa han hecho un vínculo histórico entre la figura del médico y la de la autoridad mayor. Ambos representan el mando, la justicia y el equilibrio de un territorio. Muchas veces el médico tradicional es el espíritu encarnado en el propio dirigente.

Don Justiniano nació con el poder de ser médico, como ha sido la costumbre entre los grandes caciques Nasa que han seguido el mandato del Derecho Mayor¹⁷⁴. Cada uno de estos caciques ha sido “hijo de la Madre de Agua y del Padre Estrella”¹⁷⁵ y fueron paridos por quebradas en noches de borrasca. Igual que Juan Tama, por encima de la hojarasca y punteando el lodazal, enchumbados, vinieron como bebés en forma de victoria los grandes caciques de los territorios de origen. También fueron tomados con un rejo de ganado por los médicos tradicionales, quienes se encargaron de su cuidado y los criaron para dirigentes y médicos poderosos. Este nacimiento es un momento crítico. Dicen los médicos de ahora que, al nacer, la criatura no puede resbalar, caer al suelo y salirse del control del conocimiento y de la autoridad médica, de lo contrario se excederá de fuerza y ocurrirá una monstruosidad.

174 Historia que recuenta el origen de los Mayores Nasa y los mandatos que ellos impartieron desde la creación para la buena vida del Nasa, de “la gente”.

175 Concejo Regional Indígena del Cauca, *Mitos de Origen*, 180.

Don Justiniano nació de mujer y no de quebrada, su parto no fue producto de un instante de fuerza desmedida, pero como los caciques originarios, aprendió a combinar el poder de los espíritus con el ejercicio del poder político. Esta conexión lo llevó a ser un personaje determinante para la vida social de Nasa Wesx y para los actores del poder y la guerra en la cordillera del sur del Tolima. Don Justiniano gustaba del mando sobre un territorio que le fue concedido por derecho de herencia. Su clan, el de los Paya, fue el que abrió paso por la selva y fundó varias de las veredas, entre estas La Palmera, que es el centro de la actividad política en el territorio.

Esta autoridad se sostiene con el manejo de la justicia, el remedio y el consejo espiritual, representados en la chonta o la vara; pero en ocasiones el mando también se impartió con el arma y la milicia, componentes decisivos cuando las comunidades étnicas comenzaron a hacer parte del radio de influencia del conflicto armado. En los años que duró el conflicto con la guerrilla de las FARC los capitanes recibían la remesa¹⁷⁶, el parque y algunos fistos y fusiles que desde los batallones de las tierras bajas, en correos incógnitos, les hacía llegar el Ejército de Colombia. Armas sin actas de entrega, sin números seriales, que los jefes de la comunidad cargaban terciadas, lo mismo que hoy día cuelgan de sus espaldas las varas de mando. Las armas en mejor estado eran para los líderes, las viejitas eran para la retaguardia. Ya fuera un evento público, una reunión o un patrullaje por los lugares donde se creía andaba la guerrilla, los jefes se hacían sentir con la autoridad del fierro.

La función de un capitán correspondía varios años atrás a un sistema de jefatura política y militar al que accedía por lazos consanguíneos. Don Justiniano recibió la capitanía de su hermano Aquilino Paya cuando este murió, al parecer por brujería¹⁷⁷. A su vez, don Aquilino tomó el mando que le dejó su tío Corpus Paya, quien a su vez recibió la autoridad de su padre Lorenzo Paya, combatiente de la guerra de los Mil Días y quien viniera del Cauca a fundar estos asentamientos.

¹⁷⁶ Las provisiones.

¹⁷⁷ Cuentan en Nasa Wesx que esto tuvo lugar la vez en que encerraron un animal conjurado en una botella y la echaron al río para que el mal se fuera por la corriente mientras al hechizado se le iba consumiendo la vida.

Cada cacique administró justicia y poder en su comunidad y estableció relaciones con los otros mandos militares y civiles de la zona. En una región de guerra como es la cuenca del río Atá, hay un contacto constante con las dirigencias de los grupos armados, bien sea para resolver conflictos que involucren a indígenas con otros actores, o para definir o disputar los límites de acción y presencia de cada bando, en un territorio de confrontación de varios actores. Dichas relaciones han sido polivalentes. En ciertos momentos, el interlocutor de la autoridad indígena fue la guerrilla comunista de la década de 1950 ubicada en los comandos de El Davis y Marquetalia, quienes protegieron a los indígenas de los ataques de los chulavitas. Después, los pares fueron el Gobierno nacional y los mandos militares, quienes se hicieron a la confianza de los jefes indígenas y ganaron su colaboración para que los paeces sirvieran de guías y enlaces al Batallón Colombia en su incursión sobre Marquetalia, en 1964.

Hoy día, las comunicaciones son de ida y vuelta con un Ejército Nacional que procura consolidar la presencia del Estado en una zona de guerra, y también con las FARC —en las escenas del conflicto y del postconflicto—, con las que los indígenas procuran mantener vigente un acuerdo de paz que llegó a su veinte aniversario.

3.2.2 Motivos de la diferencia entre indígenas e insurgencia

Dicen algunos mayores que don Justiniano, en sus primeros años, tuvo una amistad con Manuel Marulanda Vélez, el mismo Tirofijo, en los tiempos de la amnistía de Lleras Camargo. Entre Marulanda y don Justiniano acordaron la manera en que los indígenas colaborarían con el movimiento agrario que tenían los campesinos de Marquetalia. Tirofijo llamó a todos los indígenas, los protegió, y la gente le colaboró haciendo cultivos, abriendo monte y recibiendo la instrucción que daban los camaradas.

Las cosas así fueron hasta que volvió la guerra que presionó el Ejército y Marulanda reinició la lucha. En esas a don Justiniano y a los Nasa ya no les interesó la compañía con la insurgencia, se sintieron inseguros y hasta atacados por la misma guerrilla, que vio en los indígenas a un grupo distanciado de los procesos de un movimiento revolucionario.

La colaboración de comunidades vecinas cesó, dándose luego fuertes diferencias que eclosionarían en una guerra de antiguos colaboradores.

Indagando por las razones que llevaron a la ruptura entre los Nasa Wesx y los movimientos agrarios que luego se transformaron en movimiento guerrillero, las respuestas de los comuneros no son directas. Entre las maneras de contar de la gente, las causas o razones no tienen importancia. Interesa contar que hubo un conflicto entre los indígenas y la guerrilla, que la región era muy peligrosa, que la gente sufrió mucho, pero que “hoy día hay una paz y nos sentimos viviendo con ella muy sabroso”. Esta fórmula narrativa está presente en los diálogos de líderes, mujeres y trabajadores del territorio Nasa Wesx por igual.

Las tensiones del conflicto son, desde el inicio, tensiones producto de los encuentros entre gente que se conoce lo suficiente para discutir sus divergencias. Analicemos las formas de habitar el territorio y de pertenecer a alguno de los grupos en disputa. La cuenca del río Atá se divide en sectores indígenas y sectores campesinos con fuerte presencia del movimiento guerrillero. Algunos campesinos dicen que esa división tuvo que ver con “cómo se portó la gente” y las decisiones que tomaron los líderes de una y otra facción de acuerdo con tales comportamientos¹⁷⁸, así como con mantenimiento simbólico y espacial de la diferenciación étnica.

Por ejemplo, las mujeres campesinas al margen izquierdo del Atá, en orientación al nevado del Huila desde su nacimiento, dicen que la razón para la concentración de gente a ese lado del río fue porque Tirofijo defendía a la mujer, y que no le gustaba la forma en que los indígenas trataban a las mujeres; entonces, que para evitar que maltrataran a las mujeres de su gente, Marulanda ordenó concentrar a los campesinos en el otro lado, el derecho.

La señora Edilma Paya cuenta que a ella no le gustaba que los comunistas le ordenaran a su hermanito marchar en formaciones militares con solo seis años. Cuando convivían Nasas y agraristas, Marulanda

178 Los márgenes sobre los que se ubican una y otra población se hacen con respecto a la cepa, o cabeza tutelar del nevado, donde nace el río Atá. La posición se hace así: indígenas a la derecha del río y del nevado, y campesinos a la izquierda del Atá y de la cumbre nevada.

organizó un grupo de niños y jóvenes que se llamaban “los Sucres”, que marchaban y aprendían de milicia. Las mamás y las hermanas veían que eso no era bueno y se quejaban con la autoridad indígena. Los niños tenían que cargar un palito y marchar con este como si fuera un fusil. A los Nasa no les gustaba obedecer en esos entrenamientos pues el indígena que se hizo al margen derecho del Atá no tenía autoridad diferente que la de otro indígena.

En un conflicto sostenido por milicias, el acuerdo o el conflicto dependían del reconocimiento y acción conjunta entre las comunidades y los grupos armados así como por los liderazgos ejercidos por uno y otro. Así como había una dirección y un liderazgo de Tirofijo y de las directivas del Partido Comunista de Colombia sobre los agraristas, también había un mando indígena representado en el capitán, que aunque tuviese nombre de rango militar, tenía autoridad de ascendencia civil.

Sugerimos que este título tiene origen en el Cauca, en los rangos que tenían los negros de El Salado, pobladores que explotaban minas de sal en Tierradentro, y que establecieron una capitanía como la máxima autoridad de la comunidad desde el tiempo en que dejaron de ser esclavos en el siglo XIX.

Entre las tareas que debía atender el capitán de Nasa Wesx estaba resolver los conflictos por linderos, castigar a los hombres o a las mujeres infieles, manejar los precarios apoyos que podían venir del gobierno o de las iglesias católica o evangélica, y vigilar la entrada de los blancos en el territorio, pues a estos se les trataba pero también se les temía.

Mientras funcionó la capitanía, la sucesión se rigió por ascendencia de sangre. La decisión de cuál portador de su sangre debía sucederlo se daba por designación del capitán previa a la muerte, o de acuerdo con un cálculo de cuál sería el descendiente sanguíneo indicado para tratar con los actores externos. Dependiendo de quién fuera capitán cambiaba la relación con otros grupos. Con el mando doméstico asegurado los líderes miraban hacia fuera y calculaban a quién dirigir su

reciprocidad y contacto. Algunos líderes tuvieron mayor simpatía con las causas de los agraristas, pero, aquellos que vieron cómo su región se convertía en el teatro militar de la Operación Soberanía, terminaron acercándose a los mandos del Ejército.

Un viejo, de 80 años de edad, y su esposa [parte ilegible] de nietos e hijos en número de seis, llegaron al lugar y presentaron sus saludos al Ministro de Guerra, quien vestía el traje de fatiga. Ante las autoridades el anciano jefe de los Paeces, expuso los principales problemas de la región y pidió a los ministros de Gobierno y Obras su intervención para que “nos ayuden a rehacer esta región de nuestros antepasados”.

[...] “Estoy muy contento con la presencia de las tropas”, dijo el jefe indígena, al iniciar una breve conversación con los periodistas capitalinos que visitaron la región. “Antes Tirofijo nos tenía como esclavos y nos explotaba y ahora ya comenzamos a estar más tranquilos”, dijo el viejo indígena.

En la breve conversación que se pudo establecer con Corpus Falla [sic], por parte de los reporteros, el jefe indio, con visible felicidad se refirió a la actuación del ejército elogiando la manera como había llegado a conquistar la región. “Al principio teníamos miedo de los militares por lo que nos decía ‘Tirofijo’, pero después nos dimos cuenta que venían a ayudarnos”.¹⁷⁹

Esta nota de periódico se refiere a don Corpus Paya, quien fue el capitán de los Nasa para el momento de la acción sobre Marquetalia. El periodista lo confunde con la voz Falla, y reconstruye un diálogo que tiene el capitán con los ministros de Estado que llegaron, luego de que el Ejército recuperara la zona.

Los elogios de la conquista por parte de Corpus sugieren una cercanía entre el liderazgo indígena y el Gobierno, que se fue dando como una experiencia militar y política, parte de la compleja y ambivalente relación que han mantenido pueblos indígenas y Estado. Tiempo después, cuando don Justiniano ya era la cabeza, recibía del Ejército un surtido

179 *El Espectador*, 1964.

de razones¹⁸⁰: Marquetalia tenía un nuevo dueño y orientación¹⁸¹. En la base militar que estableció allí el Ejército, don Justiniano recibía remesas con panela, leche, sardinas, arroz y salchichón; también venían medicinas y parque para los fusiles y escopetas que el Ejército entregó a los indígenas luego de la toma.

Siguiendo la relación de eventos, vale preguntarse ¿cómo los Nasa llegaron a estar cerca de los mandos militares si su relación inmediata había sido con el grupo oponente? En la búsqueda de motivos, los relatos de la gente ilustran causas que trascienden los móviles de la confrontación política. Tanteando con los mayores, dos palabras fueron relevantes en los relatos: “sal” y “ganado”. Cuentan que una de las cosas que más acercó a los indígenas con los rebeldes era que estos llevaban ganado que robaban en el Cauca y en el Huila y lo dejaban a guardar en las mesas de Ucrania, en el territorio Nasa Wesx.

Los Nasa Wesx, que se llaman a sí mismos “comevacas”¹⁸², al coincidir con los agraristas disfrutaban en parte de ese ganado. Sin embargo, los mayores sabían que este era robado y que los camaradas no eran justos con la repartición. Para los Nasa, los indígenas que comen vacas se oponen y distinguen de quienes no han probado la sal y la carne de animal domesticado. Aquellos son los que en su estado salvaje comen gente, habitualmente son los Pijaos, pero también son los guerreros — en este estadio no es clara la diferenciación— que acuden al robo y a la violencia para saciarse. El hecho de que los Nasa participaran en la repartición y consumo de un ganado robado por los come gente implicaba que los Nasa se involucraran más de lo aceptable con actores y

180 Razón se entiende como recado o mensaje. Su uso es común en los pueblos rurales que se dejan razones para pedir hacer o dejar de hacer algo en una circunstancia específica. En la región de Marquetalia, al ser los caminos deteriorados y al no funcionar bien las comunicaciones, la gente deja razones en los cruces de caminos, en los puntos de contacto, para avisar al otro cuando pase por ahí.

181 Víctor Prado, *Sur del Tolima. “Terror”*. *Repúblicas independientes*, Ibagué: León Gráficas, 2011.

182 Así se les dice en Tierradentro a los Nasa del cabildo de Tálaga, “talagueño comevaca”. Esto lo dicen por la fama que tienen los de Tálaga de robar ganado. A los Nasa Wesx no se les puede acusar de que practiquen el robo de ganado, pero sí se hacen llamar “comevacas”; en asambleas, entierros o mingas, el indígena sacrifica una novilla o un torete para comer en abundancia. Los campesinos dicen que al “indio le faltan muelas pa’ tanta carne que se traga”. Además, en las tramas del abigeato se dieron las relaciones entre indígenas, campesinos y guerrilla, que llevaron en momentos a la colaboración y en otros a la confrontación.

prácticas que no reconocen como pares, produciendo ambigüedades en su sistema de valores y en su orden clasificatorio. Esto llevaría a una diferencia, con el tiempo insalvable, entre comuneros e insurgentes.

Dice doña Edilma Paya que los comandantes de la guerrilla comían bueno, pero que a los rasos y a los indios no les quedaban ni las tripas de las reses sacrificadas. Para mantener el ganado robado que venía de otras tierras, y a la gente que lo cuidaba, era necesario conseguir sal. La sal no es solo un condimento o nutriente, es un elemento crítico en la transformación social y simbólica de comunidades asentadas en la línea de frontera colonial, porque es el paso del salvaje al indígena culturizado que hace uso de la sal para domesticar el alimento y controlar la fuerza de animales y gente.

Don Justiniano decía que los Nasa eran muy belicosos porque antes no comían sal, la sal atempera y sin sal la gente no se calma. La sal aleja al espíritu de la naturaleza y no deja tomar sabiduría. La sal, entonces, es motivo de una naturaleza domesticada. Si los huesos de los mayores se conservan por tantos años en las guacas es porque los mayores no comían sal, entonces había más fuerza y el cuerpo duraba. Pero para la gente y los animales de este tiempo la sal es básica y no solo como un condimento o nutriente, sino como elemento ritual y del orden clasificatorio, como un insumo crítico de la distinción entre naturaleza y cultura.

La diferencia entre comer con o sin sal consiste en que el alimento se encuentre lo suficientemente curado o cocinado, que haya tenido un proceso de transformación donde la comida sea un insumo culturizado. Esto se alinea con el clásico problema del orden clasificatorio entre lo crudo y lo cocido que propone Lévi-Strauss. Si el alimento se cocina, el orden cultural se procesa y se establece una diferencia ontológica con aquellos que no comen curado y salado.

Para algunos pueblos indígenas, con la sal se adquiere o se pierde la condición de persona. En la dieta de los Nasa, la sal tomó un papel importante no solo porque nutre y le da carácter a la comida, sino porque regula la fuerza y domestica el carácter salvaje que los nativos tenían antes de probar sal. El que prueba sal ya no come como en el monte y su condición cambia, pasa a ser gente que come con sal, que ya no es la misma del monte.

Lo mismo ocurre con los animales. Para los Nasa, que consideran muy importante el ganado, la diferencia entre el ganado que come sal y no come sal doméstica es notoria. La pisada de un ganado cimarrón puede ser reciente, pero siempre se ve como vieja, porque estos no comen sal, o comen sal nativa, sin procesar. Su pisada no se asienta ni se marca, dado que este no ha sido alimentado por el molde de la cultura. El ganado que ha comido la sustancia que civiliza tiene otro tipo de huella y también de carácter.

Ahora el Nasa ya no es belicoso tal cual era antes, porque con la sal el orden le ha entrado en su espíritu y calmó su bravura. Las cosas que ahora se comen amansan, pero también deterioran. Desde que se ha comido con sal la gente no es la misma, se ha hecho más quieta. El proceso de conquistar y colonizar un territorio pasa por la transformación de la gente que lo habita y disputa. Para indígenas y campesinos, asentarse implica perder algunos atributos y la adquisición de otros en su condición y naturaleza. La sal, en ese sentido, es un elemento de la empresa civilizatoria.

La transformación también pasa por madurar y adquirir los elementos que hacen posible dicha mutación. En la colonización de un territorio rural se requiere conocer, adquirir e incorporar elementos como el hacha, la herramienta de siembra y el cerco, cada uno de los cuales requiere una técnica corporal y una disposición espiritual para saber tenerlos y usarlos. Para asentar la presencia en un territorio los pueblos andinos han tenido a los cultivos como insumo productivo, pero también como marca de registro y posesión de la tierra. La agricultura es el arte de intervenir y controlar la presencia y crecimiento de variedades de plantas destinadas para la producción. Esto se logra manejando y escogiendo el material orgánico “domesticable” e idóneo para producir y mantener una base alimentaria y una vocación territorial.

Con la sal y el ganado también hay una incorporación y transformación de gente y territorio, esto lo han experimentado indígenas, campesinos, hacendados y autoridades desde la época colonial. En la domesticación, los animales recorren un área de pastoreo y delimitan la extensión de la zona que controla aquel que los domestica y pastorea. Mantener el ganado y la extensión territorial requiere de elementos

de cuidado y control de animales y recursos. El ganado, y en general los semovientes domesticados que trajeron los españoles, afirman la tenencia y propiedad de un territorio. El dominio territorial es una tradición jurídica que, como el ganado, proviene de Europa.

La sal es la sustancia que domeña el temperamento del ganado, que lo nutre y mantiene; y es el elemento que se inserta en la gente y en la tierra a controlar. Llama la atención que para los mayores de Nasa Wesx el conflicto con la guerrilla comenzó por el ganado y por la sal, por el problema de tenerla y conseguirla.

Veamos cómo en las narrativas sobre la comunidad indígena y los movimientos insurgentes, la forma de adquirir la sal es un detonante de los conflictos sociales de raigambre étnica y por el control territorial. En su campaña por el sur del Tolima los guerrilleros han tenido situaciones críticas con la sal. Cuando llegaron a las tierras del Atá buscando posiciones de defensa y esporádicos despliegues, concentraron sus recursos y fuentes de subsistencia en el ganado. En la zona de Ucrania y los filos subsidiarios mantenían el ganado que traían robado de otras regiones. Al respecto, los Nasas dicen que:

El ganado que robaba la guerrilla lo mandaba por un camino que abrieron, que iba desde Marquetalia hasta Santo Domingo. Fue mucho el ganado que por ahí sacaron, pero también mucho el que se les perdió con lo de la ofensiva del Ejército. Al que los mandó a perseguir, al presidente Guillermo León Valencia, también le gustaba el ganado, incluso el de lidia, por eso tenía su hacienda en Silvia, con plaza de toros. Todas esas peleas las hacían por ganado.

Dicho ganado necesita sal para su domesticación y engorde. Y en una zona rodeada por el cerco militar más grande que ha conocido el país era una proeza llevar cantidades de sal en las proporciones que necesitaba el ganado tomado. Para doña Edilma Paya, la guerra entre Nasas y rebeldes comunistas fue por hacerse a la sal y mantener a los lotes de ganado robado. Antes de que pueblos como Sur de Atá o Gaitania fueran fundados o tuvieran gran comercio, había que ir hasta Ataco por los terrones de sal.

Ese viaje a pie era el único modo de conseguir el mineral y tardaba dos semanas. Sin la sal el ganado se perdía, el territorio se refundía y el indígena deliraba. Los únicos que traían sal de otra parte eran los guerrilleros, quienes la cargaban desde el Cauca, pero solo cuando no los perseguía el Gobierno, o sea, rara vez. Cuenta Alfredo Molano que, para guerreros e indígenas en la zona del Cauca, la adquisición de la sal era tan difícil que su obtención era un drama. En la voz de la guerrillera Melisa, uno de los personajes condensados de *Trochas y fusiles*, aparece latente el problema:

Todos estábamos detrás de la sal, porque la falta de sal lo pone a uno como a delirar y a pelear unos con otros. Uno está envenenado. Por eso a los Paeces les puede faltar todo menos eso. Enloquecen sin ella; se dejaron conquistar y destrozar por causa de la sal. Por esa razón ellos les dan sal a las reses bravas o a los animales que quieren domesticar. A los venados los atraen con sal.¹⁸³

Sin indicar fechas, los Nasa cuentan que en una ocasión una carga de sal, que era de los rebeldes, terminó en manos de los Nasa. Como consecuencia, los guerrilleros ajusticiaron a una familia indígena, los Yule, a quienes consideraron ladrones o colaboradores de los Limpios¹⁸⁴. Los Nasa reclamaron por la sangre y esos muertos, y se armó la refriega. El interés de los Nasa por la sal y por el ganado, que compartían con los grupos rebeldes, los llevaron a un punto de no retorno en la cruda retaliación que tomó tintes de *vendetta*.

La guerra entre los Nasa Wesx y la guerrilla comunista fue por la sal y por lo que constituye su posesión y consumo. Obtener la sal era disponer de un mineral civilizador que dominara el salvajismo propio y el de la naturaleza de los territorios a colonizar. Además, impulsaba

¹⁸³ Molano, *Trochas y fusiles*, 158.

¹⁸⁴ Liberales alzados en armas en contra del Gobierno conservador. Estos fueron amnistiados en el periodo de Rojas Pinilla, y desde que hicieron acuerdos con la dictadura, comenzó una lucha frontal en contra de los Comunes, o comunistas. Los Limpios, en su lucha guerrillera, habían combatido antes como aliados de los Comunes para defender al sur del Tolima de la Policía conservadora y de los Pájaros, ejércitos privados de conservadores que buscaban aniquilar todo lo que oliese a liberal. Luego del acuerdo, los Limpios se volvieron gobiernistas y la lucha entre Limpios y Comunes se recuerda en el sur del Tolima por su crudeza y desgaste.

la economía ganadera, fuente de alimentos e ingresos para mantener una confrontación armada. Indígenas e insurgentes cazaron una guerra por la obtención de un elemento que los controlara a sí mismos y a sus posesiones, pero su obtención fue el punto crítico que desprendió una lógica de retaliación, activando fuerzas sociales incontenibles que desprendieron violencias más severas que las que el consumo de sal trataba de controlar. Los primeros muertos de esta “guerra de la sal” comenzaron una cadena extendida de rencillas y sangres por cobrar.

Después de esas muertes los capitanes indígenas encontraron en las condiciones políticas de la época la opción para confrontar a los asesinos de sus muertos. Los Nasa Wesx se aliaron con quienes buscaban a ese mismo enemigo y colaboraron con el Ejército para hacer una venganza de sangre. Corpus Paya solicitó al Gobierno el apoyo en insumos, herramientas, carreteras y bienestar social cuando a Marquetalia llegaron los altos mandos militares y los ministros del Gobierno para tomar posesión de lo que había sido una “República Independiente”¹⁸⁵.

Aquilino Paya, el capitán que sucedió a Corpus, hizo varios viajes a Bogotá para entrevistarse con el presidente conservador Misael Pastrana Borrero para la década de 1970. Don Justiniano, quien siguió a don Aquilino, participó con mayor decisión en dichas incursiones con el Gobierno. De su línea de antecesores heredó la confrontación con la guerrilla y quienes lo conocieron advierten de su sostenida y férrea voluntad para la lucha por venganza contra los guerrilleros.

En los militares encontró a los padrinos de una guerra sin cuartel y el apoyo para conformar la Autodefensa Indígena, un cuerpo de indígenas entrenados y armados para defender al territorio de los ataques de la guerrilla. Los indígenas pensaban que el propósito de la guerrilla era no dejar a un solo indio con vida, por lo que hacían

185 Concepto acuñado en 1961 por Álvaro Gómez Hurtado para denunciar en el Parlamento a los territorios que no eran controlados por el Estado sino por grupos campesinos de doctrina comunista. Alfredo Molano (*A lomo de mula*), señala que ese término fue tomado de la República Independiente de Cataluña, acuñado por los Republicanos en los tiempos de la Guerra Civil española. El propósito de Gómez era confrontar la permisividad del gobierno de Lleras Camargo sobre el control de las Autodefensas Campesinas y los territorios que estas ocupaban y que parecían estar fuera del alcance de toda jurisdicción o poder.

permanentes patrullajes y emboscadas donde cayeron combatientes de ambos bandos. Los militares proveyeron a los indígenas de armas fantasmas —sin serie ni inventariadas— para sostener los combates. De la base indígena, don Justiniano fue el comandante, la cabeza de todos los movimientos.

La venganza de sangre es una confrontación que busca resarcir y cobrar la sangre *vaceada* por algún comunero que comparte la filiación de grupo. Esto ocurre como una compensación, donde se derrama la sangre de quien propició el primer vertimiento. En una sociedad étnica como la Nasa, la pertenencia a una línea de sangre se extiende a la totalidad de los miembros que comparten la raza —como ellos mismos la nominan— y el territorio. A su vez, las luchas por venganza de sangre están dirigidas contra la totalidad del grupo que cometió la afrenta. Las FARC no comparten los mismos referentes de agregación social que los Nasa, pero afrontaron una guerra en la que cualquiera de sus miembros podía ser objeto de la venganza desplegada por los Nasa Wesx.

Un hecho de sangre lleva a nuevos desangres, en el cuerpo del contrario y en el mismo grupo. La activación de estas cadenas de sangre desboca otras venganzas y el estado de confrontación se vuelve total y permanente en tanto la sangre por cobrar aumenta. La conformación de un grupo de autodefensas indígenas se comprende bajo la lógica de mantener el cuerpo social mediante el *vaceamiento* de otras sangres.

Nasa Wesx, que era una comunidad de unos pocos cientos, volcó toda su acción vital al estado de alerta permanente de una guerra por venganza. Los niños patrullaron armados y la comunidad aprendió a vivir con sus muertos y en alianza con otras fuerzas armadas. De su parte, la guerrilla comprendió que era más difícil mantener una confrontación por venganzas con un pueblo étnico que la guerra irregular que le planteaba al Ejército.

La organización militar no fue la única base que tuvieron los Nasa para sortear la confrontación, también buscaron derroteros políticos y organizativos como alternativa de lucha. A mediados de la década de 1980, don Justiniano y otros líderes hicieron el camino por el que emigraron los Nasa desde el Cauca hacia el Tolima y viajaron a la tie-

rra de sus mayores, bordeando el nevado, porque querían saber cómo era que funcionaba un cabildo en Tierradentro. En el compadrazgo de la guerra entre líderes indígenas y militares, estos últimos les había dicho que conformaran un cabildo, que de esa manera tendrían apoyo y recursos del Gobierno. Don Justiniano y su gente recibieron instrucción en la casa de uno de los Payas del resguardo de Wila. Ya con las pautas hicieron cabildo en el Tolima.

En esas jornadas la gente del Cauca miraba con desconfianza a quienes venían del Tolima, que consideraban gente malosa. Aquellos tenían problemas con la guerrilla y además andaban armados. Esta “visita” coincidió con la época de aparición del movimiento guerrillero Manuel Quintín Lame. Por eso los caucanos temían a la gente que venía del otro lado del páramo, pues aquellos, aunque lucían como Nasas, eran tolimenses y, por ende, eran más Pijaos que gente.



Figura 16. Cabildante Nasa del sur del Tolima. Fuente: fotografía comunidad de Las Mercedes

Aunque ya se había formado un cabildo para los años de 1980, el poder continuaba centralizado en la capitanía en cabeza de don Justiniano, que nunca fue gobernador pero conservaba el mando. Será hasta su muerte, en 1994, que el cabildo tuvo más capacidad de gobierno en detrimento de la capitanía. Dicho cambio en la manera de concentrar autoridad y hacer regencia abrió el camino a otras formas de gobierno y decisión, esenciales para lo propuesta de un acuerdo entre indígenas y guerrilla para superar el conflicto en la década de 1990.

Ese cambio en la manera de ejercer autoridad no implicó la relajación de una ideología del origen o un cese en la práctica de administrar el poder de acuerdo con el principio de la ascendencia. A decir verdad, los actuales cabildantes, en especial los gobernadores, provienen de las mismas líneas filiales de quienes fueron capitanes y primeros gobernadores. El liderazgo político se sigue concentrando en pocos nombres, en menos apellidos todavía, que continúan siendo los clanes que manejan el conocimiento, la medicina tradicional y que mantuvieron una intensa lucha por el reclamo de su sangre.

3.2.3 La caída del mando: debilitamiento y reorientación del liderazgo indígena en situaciones de guerra

A don Justiniano, por ser cacique, y a los Paya, por ser el clan principal, los respetaban mucho. Ese apellido al otro lado del cañón causaba temor. La guerrilla les temía, en especial a la cabeza, y por eso lo querían muerto. Don Justiniano comandó una guerra que, piensan ahora los Nasa, jamás debió ocurrir. Su descendencia cuestiona que “de esa guerra el capitán no sacó nada, si acaso el arma, que esa era la que hablaba, pero de resto nada, a él solo, se le fue acabando todo”.

Al capitán no le alcanzó el poder que tenía el arma, porque el arma sirve para tener poder sobre el que no tiene arma, pero cuando se enfrenta a otro que tiene armas, ya la fuerza no es igual. Aunque los Nasa sean gente brava para pelear, lo de ellos no es la guerra, porque un arma no tiene el mismo poder y significado que un bastón o un trueno.

Dicen los Nasa que las balas como los remedios siempre tienen destino. Para unas elecciones, don Justiniano salió con su mujer de Gaitania, iban de regreso al territorio. Él tenía el don de ver desde cualquier parte todo lo que pasaba, con los ojos del hombre pero también con los del espíritu; eso le servía de orientación. En esa ocasión lo estaban emboscando porque lo estaba esperando el destino. Antes de cruzar el puente sobre el río Atá, en los límites de entrada al resguardo, en la vereda La Floresta, los espíritus le avisaron que no pasara porque los estaban esperando, le decían que su mujer iba a morir y que él iba a quedar herido.

De porfiado y siguiendo el destino no hizo caso, siguió camino. Los espíritus le volvieron a decir, lo agarraron duro del cuello para frenarlo, pero él siguió. Lo tirotearon. Quedó herido del

brazo y su mujer fue difunta. Don Justiniano sabía lo que iba a pasar, pidió a un médico que volteara el remedio, para que muriera él y no su mujer, pero no lo pudo hacer, porque así marcaba. Cuando bajaron al puente, “la Gente”¹⁸⁶ lo confundió a él con su mujer, ambos eran de cabello largo, la mujer bajó primero y sobre ella cayeron las balas. Al capitán instantes después lo hirieron, quedó con el brazo izquierdo dañado, se defendió como pudo, casi muerto sacó la pistola y con los dientes corrió el proveedor, para dar plomo y defenderse.

El capitán después de la muerte de su esposa, que de algún modo fue la suya también, ablandó bastante. Duró varias semanas en el hospital, como entre la vida y la muerte. Cuando salió del hospital de Ibagué quedó con su brazo izquierdo inservible, y con muchas heridas que no le cerraron. Sus pulmones se afectaron por las perforaciones y esto le generó una tuberculosis de la que terminaría muriendo unos años después. Luego del atentado él entregó la capitánía, otros continuaron con el mando de las autodefensas y ese fue el mismo momento en que comenzó a tomar fuerza el cabildo. Él dejó de dar órdenes o de participar de las decisiones políticas. En su casa intentó levantar la tierra, pero ya no podía trabajar por estar limitado de su cuerpo. Cuentan que comenzó a contemplar y pensar mucho en las cosas, de a poco, llegó también a pensar de las cosas de Dios.

El pastor Ismael Paya cuenta cómo empezaron los de la Iglesia Alianza Cristiana a predicarle todos los días, y cómo él comenzó a leer la Biblia y a hacer preguntas sobre el Evangelio. Fue cambiando de a pocos, alguna vez se atrevió a ir a la capilla de la Alianza, pero lo hizo armado. Cuando don Justiniano estaba más cerca de la iglesia portaba una Biblia que cargaba con su mano derecha, mientras que del lado izquierdo, de su cintura, colgaba una granada. Don Ovidio Paya recuerda una fotografía de don Justiniano saliendo de la capilla, en la que luce la Biblia y la granada. Cuando la vieron algunos de los miembros de la iglesia, pensando en cambiar ese objeto tan disonante, decidieron mandar a alterar la imagen con un fotógrafo de Gaitania, el resultado fue que cambiaron la granada por una flor, y es así como prefieren recordarla.

Además de la Biblia le quedó el arrepentimiento; don Justiniano decía a sus hijos que no tomaran la vida que él tomó. Y es que la guerra no es agradecida, ninguno de los hombres de su guerra le ayudó a enterrar a la mujer, ni siquiera a hacerle el cajón. De lo bravo que fue el Capitán él mismo fue amansando, el dolor

186 Nombre con el que en la zona suelen llamar a la guerrilla.

y la enfermedad colocaron su cuota. La enfermedad se lo fue llevando junto a su autoridad. Las llagas de su cuerpo crecieron supurantes, quienes estuvieron con el Capitán los últimos días, por asco o por temor de su enfermedad, le daban la comida en platos viejos y el agua que bebía sin hervir; lo tenían descuidado y abandonado.

En sus últimos días su cuerpo no pesaba, cuando se lo llevaron para el pueblo bastante grave y deshidratado, no soportó el viaje y murió. En el entierro de don Justiniano como en todo entierro Nasa hubo una novilla que se gastó; fueron unos pocos comuneros y escasita familia, porque ni los hijos alcanzaron a estar.¹⁸⁷

El destino impone una cuota de sacrificio que hasta el guerrero más sabedor ha de ofrecer cuando le toca en suerte ser la pieza que la violencia inmola. El trasegar de don Justiniano condensa los procesos a los que se enfrentan los Nasa Wesx en su lucha y organización territorial. La vida de don Justiniano empieza con la adquisición y el manejo de un conocimiento y don para curar y dirigir. No obstante, ese poder o fuerza se usa ya no para mantener el equilibrio del territorio sino para hacer frente a un adversario en una *vendetta* de sangre. Cuando el poder y el conocimiento se vierten en estas rencillas el orden se trastorna y es la violencia la que coopta la autonomía colectiva y la capacidad de decisión de estos.

Son los actores armados y externos quienes organizan las formaciones militares en Nasa Wesx, y quienes usan la posición territorial y el conocimiento práctico de los indígenas para mantener una confrontación armada. Cuando la violencia se desboca, los espíritus advierten pero no pueden voltear el destino de la guerra, ya pactado sobre aquellos que a su turno serán víctimas. En la muerte de su esposa y en su propio despojo don Justiniano también muere. Fuera de combate cae en la cuenta de que la tierra ya no produce y que sus restos son los de un muerto que vive malogrado. Por eso lo que deviene es el deterioro, la pérdida definitiva del poder y el declive de la autoridad. En ese

¹⁸⁷ Versión compuesta a partir de las conversaciones con los hijos de don Justiniano, don Ovidio Paya y doña Teresa Calambás en la vereda La Palmera, segundo semestre de 2013.

estado, la cura de la salvación por vía del Evangelio trata de revertir el último pasaje del combatiente caído.

No podemos saber qué operó en el espíritu de Justiniano ni el alcance de su conversión a una nueva fe; sí nos queda el testimonio de su muerte, con un entierro con vaca pero sin hijos, donde la guerra no sirvió ni para proveer el cajón del difunto. A la lucha le sigue la muerte y eso no era lo que don Justiniano quería para los que vinieran después de él. Sus últimos días entre la enfermedad y el abandono contrastan con los reconocimientos y los reclamos que hacen a su presencia los comuneros. La estampa de don Justiniano no aparece en público pero sí atraviesa la experiencia de cada Nasa que lo conoció. Con el tiempo, su muerte se ha visto como una oportunidad para que los Nasa Wesx reacomoden su posición y se apropien de escenarios diferentes a los de la confrontación.

El sacrificio más grande que los Nasa emprendieron en la venganza de sangre fue el de ellos mismos. Los comuneros quedaron desmotivados de la guerra y reconocieron que eran la carne de cañón del Ejército. Al poder militar le convenía apoyar una confrontación con la guerrilla, donde sus filas no hicieran el gasto de sangre que sí ofrecieron los Nasa. Los líderes indígenas declinaron su autoridad al someterse al respaldo de un poder más grande que ellos, surgido de la violencia de Estado de las fuerzas militares y a las actuaciones bélicas de la insurgencia. La consumación de don Justiniano, su autoridad y conocimiento, llevaron a un recambio de la autoridad y de la posición de los Nasa en el conflicto. A cambio de muerte y sangre *vaceada* a los Nasa les quedó seguir buscando los caminos de la autoridad y por estos los de la reciprocidad y reconciliación.

Cuando cae un capitán, la autoridad se reemplaza por aquel que sigue en la línea de sangre. A Bernabé Paya, hijo de don Justiniano, se le entregó el poder por sucesión y línea de mando. Pero los jefes de la autodefensa se hicieron sentir con los fierros y la sucesión trajo conflictos en la línea de autoridad. Hubo una escisión interna; don Marcos Yule, un guerrero bravo de las autodefensas, tomó la capitanía y siguió el enfrentamiento contra la guerrilla. A su vez, el cabildo, escogido por asamblea, y en un periodo dirigido por Bernabé, organizó la con-

certación. El poder del cabildo fue creciendo por el temor de la gente a continuar una confrontación brutal.

3.3 EL LIDERAZGO

La muerte o abdicación de un líder en una línea jerárquica y de mando crea una inflexión. Un líder cesante indica que el orden establecido queda en vilo mientras se establece una nueva cabeza o autoridad. Producto de la transición ocurre uno de varios resultados. Puede que la transición recicle los principios ordenadores en una estructura y el cambio de jefatura fortalezca y renueve el orden establecido. O puede ocurrir que la transición genere trastornos en el modelo de poder y autoridad que derive en otro tipo de orden y dirigencia, distinta a la de la transición regulada.

La antropología trata el problema de la pérdida del líder o la ausencia de mando en la práctica y la representación simbólica del sacrificio ritual. El de Justiniano no es el único caso en el que el cambio de un líder genera transiciones en los modos de administración de la autoridad; también se dio cuando el cabildo tomó el lugar de la capitanía. En el cambio de mando hay un *vaceamiento* de fuerza y substancia representado en la sangre que es vertida y consumada en la muerte de don Justiniano y en la de los demás líderes de la milicia. Dicho vertimiento se condensa en el sacrificio de la cabeza, lo que cataliza el desenlace de una transición política y social.

El cuerpo del gobernante vierte su sangre y su vida en el recambio de autoridad. La conveniencia del líder, o el modelo de la abdicación, propician dicha alternancia. En el caso paradigmático que presenta James Frazer en *La rama dorada*¹⁸⁸, el sacerdote del bosque de Diana vela cada noche protegiéndose de aquel que será su asesino y sucesor; dicho ejecutor, luego de ser entronado, correrá la misma suerte de su inmolado antecesor. Episodios edípicos, en los que el hijo procura asesinar y a la vez tomar el lugar de autoridad que su padre ejerce, atestiguan la formación, lo extenso de este esquema ritual.

¹⁸⁸ James Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

En ocasiones, es la comunidad la que asesina a su líder para mantener el equilibrio y la simbología de la autoridad y el poder. Aunque el líder caiga, el poder no declina; aunque la autoridad se transforme, el poder no cesa. La violencia dirigida a actores tutelares hace posible las transiciones y articulan la trama social. El mando y el poder se transfieren mediante el sacrificio de la cabeza, así se preserva el concepto de autoridad.

Los pueblos indígenas han desarrollado como principio de organización social la depuración de los líderes cuando estos hacen uso de la fuerza y el poder en una forma que la comunidad no precisa o no reconoce. Los Nasa, en varias de sus narraciones, señalan cómo la figura de la cabeza puede sufrir un recambio, un castigo o una transformación. Sin embargo, esto no implica que la autoridad y el mismo poder cedan o se resientan. Esto funciona por igual en los tiempos de paz y en la confrontación.

En los diálogos de paz entre Nasas y guerrilla en 1996, el control y la influencia de la Autodefensa Indígena cesaron tras un golpe de mano a los dirigentes de la guerra. Para negociar un tratado de paz definitivo era necesario silenciar a los que querían mantener la venganza de sangre; la violencia se encargó de destrabar el diálogo. La muerte selectiva, el sacrificio de algunas cabezas, revitalizó la negociación. En una escalada de asesinatos selectivos, las FARC ultimaron a los comandantes de las autodefensas que se negaban al proceso. Los fusilamientos aceleraron las negociaciones de paz, con el cabildo como única autoridad reconocida dentro y fuera de la comunidad.

Dichas ejecuciones fueron consentidas, hasta cierto punto, por los comuneros. La guerrilla no decidió sobre cómo los indígenas aceptarían un proceso de negociación con la insurgencia, y la autoridad indígena tampoco promovió la eliminación de los contradictores del proceso. No obstante, la comunidad indígena tuvo la claridad para diferenciar la autoridad comunitaria de la autoridad armada, y para comprender que los pleitos entre un cuerpo armado como la Autodefensa Indígena tenían que resolverse a fierro y sangre con otro cuerpo armado como las FARC. El sacrificio consumado manifiesta un trastorno en la secuencia de la autoridad, que por medio de la violencia selectiva restablece un nuevo tipo de autoridad y control.

De los restos de la guerra surgió la coyuntura que consolidó la autoridad civil y tradicional del cabildo como unidad política. Después de los ajusticiamientos emergieron otras formas de participación y tensión centradas en la concertación más que en la confrontación. La fuerza y violencia del conflicto influyen en la posición y decisión de los actores sociales, así como en el mantenimiento o resolución de perennes contradicciones.

Las FARC y los Nasa han transado el control y la regeneración de los mandos y el poder, mediando la continuidad o el recambio de las cabezas, y organizando la consolidación de nuevos liderazgos que revitalizan los modos de la existencia social. La capitanía, el anterior modelo de jefatura en Nasa Wésx, concentró su poder en la guerra; después de los diálogos cambió la figura de autoridad por un cabildo, más de tipo civil y que concentra su poder en un ordenamiento colectivo.

Esa transformación innova los efectos del poder pero no sus modelos de representación. Aunque los nuevos liderazgos asumen que la posición es de diálogo y concertación, y rechazan el anterior estado de violencia y conflicto, los discursos de las nuevas dirigencias mantienen la figura de confrontación como el articulador de relaciones con la otredad.

CAPÍTULO 4. LOS GUERREROS Y SUS ORILLAS. CONFRONTACIÓN Y NEGOCIACIÓN ENTRE LOS NASA WESX Y LAS FARC

Este capítulo da cuenta de los procesos de constitución y avanzada de los cuerpos armados que han luchado en Marquetalia y el sur del Tolima por el control y poder territorial. Describe los procesos de migración, fundación y colonización de los territorios alrededor de la cuenca del río Atá, donde se asentaron indígenas, campesinos huyentes y colonos, y dónde levantaron campañas armadas las guerrillas liberales —los Limpios—, las guerrillas comunistas —los Comunes—, las avanzadas del poder estatal y las grandes tomas militares, que han disputado a sangre y fuego la posesión de un santuario clave del conflicto armado en Colombia. Comencemos por apreciar la forma en que estos grupos de gente civil y gente en armas se fueron asentando y encontrando en un espacio hecho en la habitación y confrontación.

4.1 LAS MARCHAS INTENSAS

La finada Esther Peña, en la vereda La Palmera, contaba que fueron unos *duros*¹⁸⁹ del Cauca quienes llegaron e hicieron camino en el Tolima. Su güelita le contaba que por encima del nevado del Huila cargaron las semillas de lo que iban a plantar, que pasaron por encima de este con las pailas para cocinar y con los perros que acompañan a los caminantes. Andaban con la *ventaja*, con el remedio tradicional, y aunque fuera difícil, no había problema al pasar. El páramo no se ponía celoso y no les tiraba el granizo que cae cuando no quiere recibir gente, el páramo los reconocía como la gente y los dejaba seguir en marcha; sin embargo el frío era cruel y cuando comían el chócolo que tenían de fiambre la quijada entumecida no se abría, y cuando este se acabó estuvieron sin comer hasta encontrar la cuenca del Atá.

189 Mención que se hace a gente recia, de características únicas y con la fuerza necesaria para imponerse a las dificultades y hacer cosas complejas que otros no harían.

Esa no fue la única ruta que los Nasa utilizaron para entrar al Tolima. Marchas sobre páramos y nieves también las hicieron desde la década de 1930. Todavía después vinieron indígenas del Valle del Cauca y remontaron el páramo de El Meridiano, un cuerpo de agua y tierra en inmediaciones del cañón de Las Hermosas, buscando tierras de cultivo en el Tolima. Por allí llegaron a las veredas de Barbacoas y Las Mercedes, los dos asentamientos Nasa en el municipio de Rioblanco.

El frío de las tierras altas no perdonó a quienes vinieron desde el Valle del Cauca y no sabían cruzar el páramo ni repeler a los enemigos que allí aguardaban. Por ese páramo algunos campesinos buscaron huir de la violencia política de los Pájaros, patrocinada por el directorio conservador en las zonas bajas del Valle. Buscando fortuna y cuidado, campesinos e indígenas decidieron cruzar la cordillera y coronar otra tierra en donde no hubiese peligro. Para muchos que lo intentaron esto no fue posible.

Hay un punto en el silencio de ese páramo que se conoce como Las Cruces. Allí reposa un ramillete de cruces de metal, sin nombre ni época, medio arrancadas por las ráfagas de aire frío. Son tumbas de personas que intentaron cruzar pero jamás salieron de la cumbre. Quedaron sembradas allí porque los enemigos políticos, la gente del otro bando, se guarecían en las alturas esperando el cansancio de los otros para acabarlos. El punto Las Cruces fue bautizado por otra avanzada, pero de ejércitos. En una ocasión la gente de Manuel Marulanda acabó con un piquete de soldados del Ejército que entró a la zona sin conocer. Soldaditos dóciles y aterrados cayeron en el páramo con los tiros certeros de la guerrilla, en filita, de uno en uno.

Estas cumbres no hacen parte de los centros económicos o de las áreas de conectividad y producción del país. Estos sí son puntos críticos de frontera y de partición entre regiones y tipos de gente. Son líneas divisorias que separan a un departamento del otro, a un bando político del contrario, y son el paso que separa a una tierra y a un orden conceptual de otro. Las cumbres y líneas divisorias son también las tierras del límite cultural, donde se encuentra el peligro de lo silvestre e inhabitable, pero también es el lugar de la curación y el “refrescamiento” de los malestares, allí habitan los espíritus del agua y de la tierra que componen el orden cosmológico de los Nasa.

La posición de las tierras altas es entonces una situación y disposición espiritual que se da a la manera de la tenencia y delimitación territorial. Al ser este el espacio del silencio, de los espíritus que no han sido domesticados y que sobrepasan las voluntades de la gente, este lugar tiene el rótulo de peligroso. Se le trata y recorre con tanto miedo como respeto; se lo considera misterioso y velado por su altura e inaccesibilidad.

En la espesura de la neblina, los caminos borrosos y la soledad de la altura la gente de las partes bajas intenta remontar límites orográficos y moverse hacia los otros márgenes de la cordillera. En el camino recorren franjas de tierras interiores que no han sido domadas, mientras tratan de conectar con otros territorios habitables que se encuentran a uno y otro lado de la montaña, a uno y otro lado de la confrontación y el conflicto.

El finado Antonio Mensa, cabildante de Barbacoas, decía que al llegar de joven a las tierras del río Cambrín, en Rioblanco, la vida de los que allí se asentaron se hizo difícil. Para la poca gente que había llegado, descumbrar la tierra y hacer la roza era una labor exigente; no se habían levantado los primeros cultivos y no tenían otro recurso para seguir que el de la propia fuerza de trabajo. Don Antonio lloraba de recordar el hambre, la fuerza depositada y los pocos rendimientos. Con todo, la gente asentada a este lado de El Meridiano reconoce que las tierras y el jornal son más agradecidos en el Tolima que en el Valle o el Cauca. El camino sobre el monte es una lucha. Antes que política o ideológica, es una lucha por la tenencia entre gente que recorre y configura espacios como pueblos que se debaten con otros pueblos y otros espíritus.

Los Nasa Wesx piensan que, antes que ellos, otros vivían en el que hoy es su territorio. Antiguas terrazas de ocupación son visibles, así como entierros de gente con la que no comparten los mismos rasgos y estilos. Al ser otros los antiguos de esta región, los Nasa reconocen con el rótulo de “mayores” a otra gente que no tiene su origen étnico pero sí territorial. Esta base configura las relaciones espirituales entre gente distinta que se hace a una misma franja, y que se apropia y significa un espacio de una manera conjunta. Esto manifiesta una paradoja: los Nasas Wesx que se asientan en terrenos Pijaos son también, por

defecto, diferentes de los otros Nasa, pues comparten una base y un significado con el salvaje originario de esos territorios.

Los Nasa reconocen que la tierra se la han ganado al salvaje, al Pijao. Por eso disponen de ese territorio y de los entierros que allí encuentran. Dice don Marco Ley, a manera de burla, que los huesos que él se tropieza en las guacas que excava son los de su novia; su novia —un antepasado Pijao—, está hecha de huesitos, y él sugiere que se esconde debajo de la tierra para que no la pille su esposa, que es Nasa. Para los Nasa es importante el contacto, así como el mutuo reconocimiento que tienen para con esos mayores, a los que irrespetan pero de los cuales necesitan.

Para los Nasa, estos antiguos aguardan como muertos, pero se sienten. Cuando los Nasa fundan un nuevo hogar deben tener claro dónde van a poner su casa y la huerta, porque si el espíritu que habita esa casa no está conforme con el nuevo visitante, se hace sentir y molesta, arruina la cosecha, enferma a los animales y aburre a la gente. Por eso a toda tierra que se llega —junto a todo lo que tiene— hay que saberla voltear, para que el espíritu y la fuerza ya volteados no molesten y asimilen a los nuevos habitantes del lugar.

Por causa de ese mismo celo, si se busca guaca en las antiguas tumbas hay que hacerlo con precaución y conocimiento, pues si no se sabe sacar, la guaca y su espíritu hacen daño. Incluso con precauciones la riqueza termina afectando porque choca con el que es ajeno a esta. La fuerza presente en la riqueza es la prevención y desconfianza primitivas, la resistencia al colono que busca imponer su presencia. La guaca, por medio de su carácter poluto, restringe el acceso y la tenencia de nueva gente a los espacios y a las extensiones de la frontera territorial. La tierra, las guacas y los espíritus se tratan de domar y civilizar, pero los referentes ancestrales pugnan porque ello no pase. Para imponerse, los guaqueros acostumbran a echar sal u orina —una concentración salada— y de esa manera amarran y domestican la riqueza, para que esta no se corra.

Los Nasa han aprendido a tratar con el espíritu, a curar la sustancia peligrosa de las guacas que dejaron sembradas otros mayores, a marcar una frontera de colonos en una y varias migraciones, y a lidiar caminos y fronteras con los señores de la guerra. Esto lo han hecho

con el reconocimiento de una diferencia ontológica —representada en el otro— que se domestica en tanto se produce un contacto con esta. A los espíritus, a la naturaleza y sus recursos, y a otros actores sociales, se les trata como distintos con quienes los comuneros establecen una perspectiva compartida. Aunque la alteridad es la condición habitual, las diferencias entre uno y otro actor se hacen mensurables y cognoscibles cuando el espacio, la interacción y la historia se vuelven escenarios “cruzados” y compartidos, en ocasiones procurando el entendimiento, y en otras, exacerbando la confrontación violenta.

En esta empresa de conocimiento y posesión de los espacios de la frontera, el médico voltea y lucha atrayendo la fuerza y los espíritus al mundo de la gente. El colono roza y siembra, cambiando lo agreste del monte por su agricultura, y el guerrero en pie de lucha arrasa y vacea la tierra, para implantar la fuerza de su ley.

4.2 RAZONES POLÍTICAS DE LOS DESPLAZAMIENTOS. LA VUELTA AL MUNDO DESDE EL CAUCA

Fechado en abril de 1938, el señor Lorenzo Paya envió un memorial al Ministerio de Guerra desde la oficina de correos de Sur de Atá, última inspección del sur del Tolima, sobre las jornadas y combates que, como capitán de un grupo de indígenas en la guerra de los Mil Días, sostuvo contra el ejército conservador en los páramos de Silvia y de Santo Domingo, en el Cauca. El documento lo presentó Paya como prueba para acceder a una pensión que reconocía el gobierno del periodo liberal —de 1930 a 1946— a los combatientes liberales de las guerras civiles peleadas a nombre de ese partido¹⁹⁰.

Pese a indicar que fueron arduos y hasta crueles los esfuerzos por mantener en campaña a los guerreros bajo su mando en el páramo, y señalar la muerte de varios de sus cercanos en los cruentos combates, la Comisión del escalafón de antiguos militares rechazó su petición. La razón para la negativa fue que:

190 Archivo General de la Nación, Fondo: Veteranos de la Guerra de los Mil Días, Ministerio de Guerra.

Los testigos que depone [Lorenzo Paya] sobre los servicios militares y grados alcanzados [a saber: Eliseo Valencia, Leónidas Valencia y Telésforo Collo, todos indígenas paece que pelearon junto a Paya] no tienen notoriedad militar reconocida, en los autos, y, por lo tanto, sus testimonios carecen de valor probatorio que para los efectos legales requiere la Comisión.

En apartados del documento, aduce Paya que la guerra fue un intervalo de “brillantes triunfos” y “estruendosas derrotas”, en la que los generales iban de un lado al otro del Cauca, llevando consigo a soldados que recogían o dejaban abandonados según el tono de la confrontación, que las más de las veces fue desfavorable para los liberales, lo que al final llevaría a una suerte de paz en la derrota. Como comenta don Lorenzo:

Al partir el General Barriga de esos lados fue reemplazado por el General Jesús Medina, este se vino y organizó fuerzas, y en una entrada que hizo a Huila [sic] me reuní con él para hacer campaña nuevamente. Estando allí se resolvió el asalto al enemigo en Avirama, cerca de Belalcázar, el que se llevó a cabo el 25 de diciembre de 1901 habiendo obtenido un brillante triunfo, cogiendo varias armas y municiones y preso hasta el mismo jefe de dichas fuerzas. Como el enemigo cargara sobre nosotros con tanta tenacidad [sic] y nosotros estuviéramos incapacitados para hacerle frente puesto que sus fuerzas eran superiores a las nuestras, el General Medina resolvió retirarse a Huila [sic] y de ahí a Bitoncó donde nos tocó librar un combate, y habiendo sido derrotados nos dirigimos al páramo. En el páramo permanecemos unos días mientras el enemigo se retiró, entonces, volvimos a Belalcázar. Allí enfermó el General Medina y entonces yo me fui para el Huila [sic] con mi gente. Allí me estacioné y no volví a hacer campaña cuando a los pocos días se hicieron [sic] los procesos de paz.

Terminada la guerra quedé yo en la Símbola haciendo o estableciendo una finca.

Sur de Atá, noviembre de 1938.

Este memorial tuvo trámite varios años después de que los Nasa llegaron a la región del Tolima. En sus folios prosigue una idea frecuente en las narraciones de los mayores sobre las razones por las que la gente llegó a vivir en el Tolima: en el Cauca ya no había tierra, y menos para aquellos que como los Nasa habían sido derrotados. Don Lorenzo, junto a Tomás

Valencia, un Páez de ascendencia afro, y los demás que se atrevieron a cruzar los páramos, buscaron otro destino, pues la paz de los derrotados no les daba oportunidad. A la voz de los procesos de paz, cuando concluye con derrota la guerra, el camino de los Paya y otros fue torcer el rumbo. Por defecto, los primeros migrantes Nasa a las tierras del Tolima fueron liberales derrotados en esas guerras por el poder.

En el paso por los páramos hacia el Tolima no hubo un general o un dueño de hacienda que los guiase, pero sí la necesidad de buscar otro destino. Su norte fue la necesidad económica y de tierra, pero también la influencia cosmológica que proyectó la cepa, el nevado del Huila, para encontrar tierra más favorable al otro lado de su cumbre, trazada en torno a los caminos del agua, por entre cañones, en el envés de la cordillera.

El memorial de don Lorenzo señala el aprovechamiento que hacen de los indígenas los directorios políticos en las disputas por el mando y el poder en las guerras civiles. Esta autoridad crea una lógica de la filiación y la obediencia en la que pertenecer a un bando determina las formas de vivir y movilizarse, aun cuando esa dirigencia militar y política deje a su masa de combatientes sola y expuesta cuando el resultado de la contienda es desfavorable.

No recibir apoyo de los dirigentes políticos no fue impedimento para que el indígena siguiera apostándole a la política. Aun en sus nuevos asentamientos en el Tolima, el Nasa ha trabado vínculos con cuerpos políticos de distintas extracciones, registrando experiencias como filiaciones bipartidistas, sometimiento a los gamonalismos, nexos de asociaciones gremiales indígenas con grupos políticos de izquierda o de derecha, caudillismos y liderazgos mesiánicos como el de Manuel Quintín Lame o movilizaciones político-militares como el Movimiento Armado Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recordemos que esta fue una guerrilla de origen indígena que en los años de 1980 protegía a los comuneros recuperadores de tierras y abogaba por territorios y derechos para los pueblos indígenas del Cauca con resultados ambivalentes¹⁹¹.

191 Para una historia de este movimiento narrada por sus protagonistas, véase Pablo Tattay y Jesús Peña, *Movimiento Quintín Lame. Una historia desde sus protagonistas*, Popayán: Fundación Sol y Tierra, 2013.

La participación política del indígena no solo coincide con fuerzas organizativas o escenarios públicos del poder. Lo político en los Nasa también se manifiesta en las tomatas de chicha cuando el ebrio desafía al contrario por la pertenencia a un bando, o cuando se hace el vitoreo al partido o al candidato en cada fiesta, en cada plaza. El Nasa, en términos espaciales y simbólicos, demarca una línea de frontera con sus actuaciones de filiación política. Esta es una condición inherente a la confrontación, a su composición étnica y a su curso espacio-temporal.

Cuando los Nasa atravesaron otras zonas de la cordillera también surcaron las márgenes de otros bandos políticos, tránsito en el que encontraron y ofrecieron resistencia. Esto con frecuencia llevó al ataque, al careo; el enfrentamiento se concibió como parte del juego de posicionamiento social y político. Al Nasa, como dicen ellos, le viene en la sangre la lucha, por eso ha respondido confrontando, de distintas maneras, en la arena de la lucha política. El cómo se ha abierto campo el indígena en los terrenos de la política y la colonización es una reflexión necesaria, pues el acceso a la tierra y la formación de su territorio son procesos que articulan idealizaciones políticas del propio cuño con las dimensiones políticas del poder del Estado y de la sociedad mayoritaria. Con esto se comprende que los Nasa hayan actuado tanto en el debate electoral bipartidista, en el movimiento indígena, en la sujeción al poder gamonal, como en las insurrecciones y en las guerras irregulares por el poder.

4.3 CREDOS, MOTIVOS Y ENCUENTROS EN LOS ACTOS DE GUERRA Y PAZ

La experiencia de los Nasa Wesx, como la de otros pueblos campesinos, indígenas y colonos que han formado territorio en medio de la confrontación armada, tiene como marco de referencia los movimientos de entrada y de salida en zonas de guerra. Actores de la tensión social han creado murallas o abierto caminos para trazar dentro y fuera de la comunidad franjas de protección o de contacto con otros pueblos.

Estos encuentros entre personas de rasgos distintos, aunque similares en el fondo pues todos son de origen rural y humilde, nacidos en cordillera, se han dado en situaciones de enfrentamiento y eliminación. La gente ha sido desconfiada de otra gente y las expresiones de celo

y deuda resaltan en toda interacción. El primer contacto registrado entre los Nasa y los blancos no estuvo exento de tensiones. Cuando los exploradores Nasa descendieron del nevado en busca de nuevas tierras, continuaron en descenso por el río San Miguel hasta arribar a Santiago Pérez, el primer poblado que encontraron ya del lado del Tolima. En ese lugar, uno de la avanzada, don Darío Candela, tuvo el primer encuentro con la gente del Tolima:

[...] aunque no se sabe cuánto tiempo estuvo caminando, se cree que fueron cinco días y al cabo de estos llegó a Santiago Pérez, municipio de Ataco, donde lo apresaron, y lo llevaron hasta la cabecera municipal. Después de explicar su presencia e informar que habían [sic] más personas con él, lo aprovisionaron y lo acompañaron hasta donde se encontraron el resto de los exploradores.¹⁹²

Al comienzo no era comprensible para los habitantes de abajo que viniera gente desde el monte, de la parte de arriba donde todo era desierto y silvestre. Acaso serían informantes o espías de los bandos del otro lado, de la gente que había montado pelea en el Cauca como rebeldes liberales en las guerras civiles. Además, los que aparecían eran indios Paeces, de esos con los que no congenian los Pijaos del Plan.

En las primeras avanzadas venían también unos negros¹⁹³, entre ellos Tomás Valencia, que llamaban el coronel porque había peleado en la guerra de los Mil Días, como don Lorenzo, en los páramos del Cauca. Este venía buscando las minas de oro de San Joaquín por los lados de lo que hoy es Planadas. Quizá por eso fue que los expedicionarios llegaron hasta esa zona de Santiago Pérez, pues en el curso del río Saldaña se encuentra oro de aluvión. Pero allí no los dejaron trabajar por ser liberales.

En el Tolima dice la gente de las zonas bajas que “los negros y los indios son liberales”. Quizá esa afirmación se basa en los vínculos entre señores hacendados que promovieron la filiación política de sus trabajadores indígenas, campesinos o afros, quienes eran formados de

192 Alfonso Palma *et al.*, *Patrimonio cultural en comunidades indígenas del Tolima. Legado de nuestros mayores*, Ibagué: Corporación para el Desarrollo Integral (Corpadi), 2007, 69.

193 De esa forma se refieren a las poblaciones afrodescendientes en el sur del Tolima.

acuerdo con una instrucción de clase y partido. Al haber persecución por la diferencia política en esa zona del Tolima, varios de los pioneros que allí llegaron no pudieron trabajar; algunos se regresaron al Cauca, otros menos se quedaron en Planadas, en lo que hoy es Nasa Wesx.

Los negros, al igual que los indígenas, han luchado por ser reconocidos como pueblo originario en los territorios que ocupan, afirmándose como pioneros que han abierto la brecha y generado vida social en zonas que se encontraban más allá de la frontera agrícola¹⁹⁴. A quienes practican esta expansión se les reconoce como colonos, no obstante, en el caso de afros e indígenas, el imaginario de ser pueblo ancestral prevalece y se extiende a los nuevos lugares que son representados como sitios objeto de la tradición del pueblo que allí se asienta y que contienen acervos de cultura ancestral.

Las comunidades afro han desarrollado en estas zonas un ambiente cultural, espacial y organizativo que reivindican como propio; así ha sucedido en Tierradentro. Desde allí, en el tiempo de la migración hacia el Tolima, los pueblos negros apostaron por hacer del otro lado de la cordillera un nuevo destino donde asientan sus formas de vida y organización.

Dicen los Nasa que los negros prefieren el oro a la tierra, y que trabajan más la veta que el surco. Como al comienzo de la migración en Nasa Wesx no se vio oro, Tomás Valencia y sus hijos, después de hacer la división de los terrenos descubiertos y reclamar para sí lo que corresponde a la vereda de Palomas, decidieron seguir los cursos de los ríos Atá y Saldaña abajo, en busca del metal.

En Tierradentro, durante la época colonial, estos negros recibieron el título del territorio llamado El Salado por parte de la cacica Angelina Guyumus, por servicios prestados a los cacicazgos Nasa extrayendo sal y trabajando la tierra. La zona concedida abarcaba hasta los nacimientos del Saldaña, entonces el título cubría hasta el otro lado, donde la cordillera voltea. De allí vienen varios vínculos que tenían los negros con los “bajunos”, gente del Huila y algunos del Tolima con quienes comerciaban. La franja del nevado no estaba abierta, pero

194 Axel Rojas M., *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*, Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004, 47.

al Cauca llegaban noticias de fructíferas minas, de lo fértiles que eran esas tierras al otro lado y del refugio que se podía encontrar allí, más allá de las confrontaciones.

En otras marchas siguieron cruzando, pero dicen los pobladores de El Salado que por costumbre el negro no está aclimatado al páramo. Este fue el caso de un par de negros, Emeterio y Jorge, que, según se lo contó a Axel Rojas un hombre negro, agricultor de Itaibe, se fueron a la guerra pero:

[...] como los negros no están enseñados a andar en el páramo, en el frío —pa'la parte fría del Tolima— esos negros de carácter caballuno, con el agua se les totiaron los pies, se rajaban, unas rajotas. Y eso con el agua empezaba arder, pero horrible, y eso que ellos vivían curtidos de eso, y se tulleron y por ahí murieron. Regalaron las tierras y no se las pagaron. Creo que era la guerra de los mil días [sic]; pasaban los del ejército, pasaban con armas y ellos se ilusionaron y se fueron y por allá murieron.¹⁹⁵

Bajo el peligro y la tensión, pero también la esperanza, se movieron afros e indígenas por uno y otro lado de la montaña. Buscando rumbo se dio un intercambio entre los que salían del Cauca y los que se encontraban en el Tolima. La de los Nasa y los negros de El Salado fue una sola de las varias puntas de migrantes. Desde otras vertientes, otros destinos y causas, fueron entrando los colonos campesinos, con su propia delimitación, con su casa auestas, con sus propósitos de pioneros y huyentes.

4.4 LA COLONIZACIÓN EN GAITANIA

Tratemos otra migración y llegada, que no es la de indígenas cruzando el nevado. Estos son colonos distintos, también originarios de otras regiones. Son campesinos, con un concepto de la propiedad de la tierra soportado en la producción y la posesión individual que otorga la falsa tradición de los predios ocupados. A los ojos del Gobierno, muchos de los colonos eran criminales, contrabandistas y desfalcadores;

195 *Ibíd.*

enemigos políticos quienes debían pagar prisión en una isla dentro de las montañas. Antes que migrantes, eran vistos como gente a reducir.

En los primeros años del siglo XX, el gobierno del Tolima ordenó la construcción de una colonia penal agrícola en los bosques que conducían al nevado del Huila, con una sola ruta de entrada, defendida por una escueta guardia y la profundidad de la cordillera. En los registros de archivo que Diego Flórez¹⁹⁶ —un intelectual de Gaitania— consultó en el Archivo General de la Nación y la Gobernación del Tolima, aparecen descripciones de los expedicionarios contratados por el gobierno. A comienzo de la década de 1920, estos remontaron el río Saldaña y luego el Atá para ubicar una zona lo suficientemente aislada y fundar la colonia. En los registros daban cuenta de especies animales que jamás habían visto y del temor de encontrarse con las fieras del monte. Cuando llegaron a un sitio que consideraron adecuado, instalaron un rancho, y luego de la construcción de obras civiles básicas, se dio apertura al penal¹⁹⁷.

La cárcel se componía de un solo galpón donde estaban la guardia y los depósitos. Fuera de este se encontraban varias casuchitas donde vivían los reclusos. Las mejoras y campos de cultivo eran pequeños retazos en medio de grandes columnas de bosque. Si bien los delitos que purgaban estos reclusos no eran considerados graves, sus conductas inapropiadas eran calificadas de “nocivas” para el Gobierno de la época. Sus delitos tenían que ver con deudas al fisco y evasión de pagos por conceptos de alcabalas y contrabando, lo que mostraba que no eran fieles el bando que gobernaba, de allí que se tuviera la precaución de mantenerlos alejados y en prisión.

Las penas no eran largas pero al terminar la condena varios se quedaron. El recluso era consciente de que afuera poco o nada lo esperaba, acaso dificultades económicas y persecución política. Además, si se iba, las mejoras que había hecho se iban a perder. Algunos trajeron sus familias y convirtieron lo que había sido su prisión en su parcela y hogar.

196 Diego Flórez G., *Buscando a Gaitania. La crónica de una región que cambió para siempre la historia de Colombia*, Ibagué: Caza de Libros, 2011.

197 Diego Flórez, comunicación personal en Gaitania, 7 de diciembre de 2011.

Alrededor de la colonia se levantó un caserío, mientras que la cárcel comenzó su declive. Para las rentas departamentales de la década de 1930 se hacía impagable una prisión alejada. Por este motivo, a los pocos años, la colonia se desintegró y en su espacio, en medio de la selva alto andina y como último asentamiento del Tolima, tomó forma el pueblo de La Soledad, lugar que hoy día se conoce como el corregimiento de Gaitania.

Estos colonos que llegaron en calidad de presos o migrantes, fueron parte de los huyentes y refugiados de la violencia política, expulsados de sus tierras y cultivos por la conservatización en la cordillera Central. Dicho conflicto contribuyó a la expansión de la frontera agrícola en el centro de Colombia al desterrar a masas de gente que (como ocurrió con los Nasa) en los nuevos sitios de ocupación descumbraron las selvas de cordillera y los terrenos baldíos en busca de un nuevo lugar para vivir y trabajar.

Al ser la mayoría de presos de filiación liberal, el territorio de Gaitania rápidamente tomó forma como asiento de liberales, lo que produjo en el nuevo poblado una extensión de las mareas de la confrontación política. Esto creó las condiciones para que el conflicto penetrara en la cordillera del sur del Tolima.

4.5 LOS INCONFORMES EN ARMAS. LA GUERRILLA DE LAS FARC Y LA IMPRONTA DE TIROFIJO

De entre la cantidad de huyentes y colonos, rápidamente destacaron personajes que hicieron de los motivos de la guerra una base para asentar control y poder en los nuevos asentamientos y regiones descubiertas. El más destacado quizá fue Pedro Antonio Marín (Manuel Marulanda Vélez, Tirofijo), tres apelativos distintos para una sola persona. Aquí la metáfora con el guerrillero más celebrado o infamado de Colombia y la Santísima Trinidad del cristianismo no es gratuita, ya que, para evocar a quien por más de medio siglo se enfrentó al poder, no basta con describir a una sola persona, ni siquiera a un solo credo. El historiador y novelista Arturo Alape^{198 199} presentó en la década

198 Alape, *Las vidas de Pedro Antonio Marín*.

199 Arturo Alape, *Tirofijo: los sueños y las montañas, 1964-1984*, Bogotá: Editorial Planeta, 2002.

de 1980 al público colombiano una semblanza del que era un hombre silencioso, reservado, pero bastante acucioso y con el don de mando en su estampa.

Para Alape, los silencios y las reservas del que fue el máximo líder de las FARC corresponden a que en su historia está presente el silencio profundo en el que el país ha hecho la guerra y en el que se han plantado muertes, destierros e inhumanidades por décadas. Ese silencio también es un vacío quebrado, que rompe la forma del país y divide lo que está a uno y otro lado de la vertiente, inserto en el país profundo de las cordilleras, que en su interior guarda a pueblos desatendidos y desestimados por el centro económico y político del país. Entre uno y otro queda hecho un muro que divide, en términos de poder, orden administrativo y distancia moral, lo que es el mundo urbano de la dimensión rural, lo que separa a su vez a un país centralizado del país excluido al cual pertenecen indígenas, campesinos, afros y desposeídos. Sobre esta situación Alape pone en palabras de Marulanda:

¿Ustedes, alguna vez han estado metidos dentro de un cacho? En cambio nosotros sí, por muchos años estuvimos dentro de un cacho. Cuando iniciamos la lucha, nunca nos llegó el rumor ni la voz de los dirigentes liberales, el más simple respiro de un golpecito en las espaldas; luego en el Sur del Tolima no hicimos sino pelear con los liberales limpios; salimos de El Davis a las huyendas y duramos casi dos años solitarios con el Charro, vagando por la montaña, sin el menor contacto con el partido [Comunista]. Esos fueron años en que estuvimos metidos dentro de un cacho y encima teníamos otro bien engargolado. No había espacio para sacar la cabeza. La hondura del cacho es una cueva oscura, donde sólo se escucha el burbujear de las aguas subterráneas. Un cielo con venda para los hombres.²⁰⁰

Pedro Antonio Marín sostiene que él fue uno más de aquellos excluidos. Tuvo que soportar la persecución política solo por tener ideas y color de partido diferentes a los del gobierno de turno. Y en sus escritos producto de un diario²⁰¹, reconoce que tuvo que recurrir a las armas para organizarse, defender la vida y hacer frente a la per-

²⁰⁰ Alape, *Las vidas de Pedro Antonio Marín*, 20.

²⁰¹ Marulanda, *Cuadernos de campaña*.

secución que el Estado dirigió contra campesinos de otras posiciones políticas, que a decir de Marulanda fueron la mayoría.

Marín —el primer nombre de este personaje— era originario de Génova, en el Quindío. Tuvo que huir como tantos otros con el levantamiento del 9 de abril de 1948. En su peregrinaje vio cómo pueblos enteros del Valle del Cauca eran arrasados por la policía y los chulavitas. Por estas actuaciones Marín legítima defenderse y organizarse, y migra a los territorios del sur del Tolima en donde ya se habían organizado los primeros movimientos guerrilleros de liberales. Cuando se incorporó a la lucha armada, su identidad, así como el panorama político del centro del país, cambió radicalmente. Marín adoptó una ideología más radical y pasó de conformar las guerrillas liberales —que tenían como objetivo conquistar el poder político para el partido liberal— a volverse un mando de las guerrillas comunistas.

Esta ideología no solo proponía la toma del poder; implicaba un cambio profundo en el régimen político y una transformación de la sociedad. Este cambio también significó una nueva identidad para el combatiente. Pedro Antonio Marín, que con su insurrección se volvió un enemigo del establecimiento, tomó un nombre de guerra, Manuel Marulanda Vélez, que pertenecía a un sindicalista antioqueño, de las primeras ligas revolucionarias del siglo XX, con el que Marín se sentía identificado²⁰².

Con la radicalización, el carácter de Marulanda, sus movimientos y su propuesta de lucha fueron profundizándose y marcaron el paisaje de las zonas de su influencia. Marulanda, junto con otros insurrectos, creó un comando en la zona sur del Tolima, diferente al de las anteriores experiencias de guerrilla bipartidista que se conformaron en la zona durante el primer estallido de la violencia a finales de la década de 1940. Este grupo armado se conformó como una autodefensa, una estructura de combatientes asentados en un territorio estratégico, con la función militar y política de proteger y garantizar la unidad de ese grupo y el control del territorio de influencia. Esta lucha ocurre manteniendo una posición, resistiendo los embates del enemigo. La autodefensa de Marulanda se ubicó en la parte alta del corregimiento

202 Molano, *Trochas y fusiles*.

de Gaitania, justo en las barbas del asentamiento de los Nasa Wesx. En estas condiciones comenzó una relación vecinal entre la gente de Marulanda y la comunidad indígena.

Recuerdan los habitantes de Gaitania que Marulanda tenía una gran puntería con las armas de largo alcance. En el propio pueblo, una vez, desde una montaña circundante, Marulanda disparó a un militar de apellido Montero, que cayó fulminado. De ahí en adelante la gente lo comenzó a llamar Tirofijo, porque no fallaba. Este último fue su nombre más conocido, el que lo identificó con las circunstancias de la guerra que se extendieron a toda su vida.

El argumento biográfico de Arturo Alape es que en esos tres nombres cabe toda la contradicción política de la violencia en Colombia, así como la explicación del inicio de un movimiento insurgente protagonista de la compleja historia del conflicto armado. Tirofijo, un personaje muy nombrado pero solo conocido por quienes han estado en la guerra, produjo un efecto de afinidad, rechazo y posterior enemistad en los Nasa Wesx. Los indígenas también crearon su propia imagen de Marulanda, y en la historia de la comunidad la presencia del guerrero aún es significativa. Marulanda ha hecho presencia en los paisajes, en la confrontación y en la resistencia que han producido los Nasa Wesx.

Don Diomedes Perdomo recuerda que los indígenas, por ser liberales, le temían a los rebeldes comunistas, pero más temían a los chulavitas. Entonces, durante un tiempo, Nasas y rebeldes cohabitaron y tuvieron en común el territorio y el miedo. Esta relación alimentó los juicios de valor con que los indígenas identifican a los guerrilleros; dos de los calificativos con que los comuneros se refieren a la guerrilla de esa época son “la otra gente”²⁰³, y “las maleras”, sugiriendo una escasa reciprocidad entre indígenas y rebeldes. Los Nasa comprendían a “la otra gente” como una compañía no deseada pero necesaria para defender su territorio. Los otros, “las maleras”, hacían frecuentes

²⁰³ La otra gente es la que se considera que no es como uno, y sobre la que se establecen dicotomías y lógicas clasificatorias. Dichos esquemas incluyen la nominación del otro que para este caso es “otra gente”. No obstante, el calificativo que se usa en la región para hacer referencia a las FARC es el de “la gente”. Podemos preguntarnos si la historia del uso y presencia del nombre haya generado suficiente familiaridad o adaptación para que cinco décadas después, al hablar de la “otra gente”, se diga “la gente”.

reuniones de adoctrinamiento con los indígenas, en las que guerreros como el mayor Líster, Ciro Trujillo, Gildardo, Charro Negro y Marulanda, exponían su situación de oposición al Gobierno y por qué militaban en el comunismo.

Charro Negro, un campesino de ascendencia Pijao, era el principal, pero a Tirofijo nadie lo mandaba, él mismo era su sombra. En las reuniones decían que se iba a tumbar a la oligarquía, que los ricos se iban a caer y que era cuestión de tiempo. Algunos indígenas llamaban a Tirofijo mentiroso, porque Tirofijo decía que él iba a ser gobierno. Pero en esas reuniones Tirofijo casi no hablaba, “él era separable, su mirada escurridiza, esos ojitos miraban todo”. Marulanda tenía eso, él significaba admiración y recelo, los Nasa sabían de su mando y eso los atraía. Sin embargo, los Nasa sabían también que Marulanda había hecho su negocio, organizó a su gente alrededor de los indígenas y creó intercambios y tensiones que complicaron las cosas entre la comunidad y los rebeldes, e involucró a los Nasa en el conflicto.

Marulanda tuvo que dejar Marquetalia en 1964, producto de la presión y el cerco militar que se puso sobre su gente con la “Operación Soberanía”. Desde ese momento se esfumó de la zona y su permanencia se tornó esporádica; pero era su carácter intempestivo el que fortalecía la ubicuidad de su figura y su presencia espectral dentro y fuera del territorio. La de Marulanda fue una estampa que se fortaleció por las grotescas y complejas condiciones de la guerra donde el combatiente toma la vida con intensidad, al tiempo que con desdén.

Sus adversarios militares, los periodistas, y hasta su biógrafo, hablan de “las muertes de Tirofijo”²⁰⁴. En más de una ocasión las publicaciones, los partes de la guerra y la pluma lo dieron por muerto. Testigos ubicaron su cuerpo, su cabeza o su sepultura, pero en cada ciclo del combate, después de su muerte, Tirofijo retornó; proyectó su estampa por encima de su gente, para relanzar la lucha y extender su dominio.

Tirofijo también es representado en registros temporales e imaginarios de algunos Nasa Wesx que cuentan cómo, al día de hoy, Tirofijo se sigue apareciendo, “entre los sueños y las montañas” —parafraseando a Arturo Alape—. Para el Estado colombiano y las FARC,

204 Alape, *Las vidas de Pedro Antonio Marín*, 1.

Tirofijo murió en marzo de 2008, probablemente en los Llanos orientales, recibiendo desde entonces todos los agravios y homenajes para exaltar su nombre y su muerte. Sin embargo, la gente de Gaitania —campesinos e indígenas— afirma que Tirofijo sigue en el territorio. Que es un espíritu, que no importa tanto saber si es vivo o es muerto, porque en cualquiera de los casos, para la gente del sur del Tolima, sigue estando su presencia.

A los Nasa se les presenta en clave onírica. En un sueño, Tirofijo se le apareció a doña Elvira Paya, exgobernadora del cabildo de Nasa Wesx. Este le dijo que podía darle una riqueza que solo él sabía dónde estaba, y se la confiaba a ella. Doña Elvira cuenta que, en ese mismo sueño, Tirofijo reconocía que ellos como guerrilla habían cometido un grave error al haber luchado en contra de los indígenas. Tirofijo le aceptó a Elvira que quienes tienen la razón en la lucha por los derechos de los que no tienen son los indígenas; pues el territorio del país es de ellos, y a ellos se lo han arrancado. Además, porque ellos son los que más han sufrido el despojo, son los que mejor idea tienen de lo que hay que recuperar y cómo defenderse, porque su lucha es por el territorio y no por el poder. El poder es una causa que devora, por eso Tirofijo fue devorado por la guerra y jamás descansó.

Su espíritu comprendió los errores del conflicto, y por eso le ofrecía disculpas y riqueza a doña Elvira. Pero a doña Elvira esa riqueza no le servía, porque la riqueza de Tirofijo había venido de la guerra y los Nasa hace tiempo que ya no andan buscando guerra. Para purgar las penas y pagar las deudas, pero también para mantener lo que ellos hicieron, es que dicen que Tirofijo y los espíritus de la confrontación siguen recorriendo los territorios por donde hicieron vida y muerte.

4.6 ALCANCE ESPIRITUAL DE LA INCURSIÓN VIOLENTA

Las tensiones entre grupos dieron lugar a una lucha que asentó las diferencias étnicas, los antagonismos cosmológicos, el reclamo de la autonomía territorial y el acceso al poder político y militar. Campesinos vinculados a movimientos revolucionarios e indígenas con historias extensas de lucha y resistencia quebraron sus vínculos y afirmaron posiciones divergentes que estallaron en una confrontación armada.

Los vínculos y solidaridades entre el movimiento revolucionario y la comunidad indígena se fracturaron por contradicciones en los campos espiritual, étnico y político, que además ocurrieron en un espacio compartido. De entre las diversas tensiones, retomemos el conflicto por la sal, midamos el pulso de diferentes versiones, y veamos cómo, en las narraciones de esos choques, sus penas y sus muertes, el carácter de estas luchas es manifiesto. El caso de la señora Gabrielita Yule, una de las primeras víctimas de la confrontación entre guerrilleros e indígenas, da cuenta de cómo los elementos de la creencia cosmológica y cristiana, la filiación étnica, la venganza de sangre y la división espacial crean las condiciones para erigir víctimas sacrificiales.

Se remontan los relatos a los años sesenta, tiempo en que, por la escasez de sal, varios muchachos de apellido Yule fueron al Cauca y consiguieron algunos terrones de sal para los usos más esenciales. Dieron a la gente sal por poquitos, pero a todos, para la cocinada, para el ganado y otros oficios. En esas los vio esa gente —la guerrilla—, pensaron que eran Limpios y los mataron. De esa familia era doña Gabrielita Yule, a quien machetearon pero no alcanzaron a matar. Ella quedó en un cafetal, por 15 días perdida, hasta que salió con vida, pero loca y engusana. Dicen que ella era muy bonita, que se iba a casar con un coronel. A sus padres se los mató la guerrilla. Ella quedó como el pajarito de la selva, sin familia, sin nadie. No tuvo hijos, y dice que todo eso de la casa del cabildo es de ella, que hijos sí ha tenido, pero que se los han comido los otros indios, los caníbales. Cuentan los Nasa que con esa embarrada, con la matada de los Yule, la guerrilla fue saliendo para Río Chiquito. A los que mataron a esos indígenas también los fueron matando. Esa embarrada ya estaba y así fue que empezó la venganza. Tirofijo se alcanzó a volar pero no hubo más trato entre indígenas y guerrilla, eso fue después del bombardeo de 1964.²⁰⁵

A esta narración, producto del trabajo de campo, la complementa un texto del periodista Juan Camilo Maldonado, cuya versión sobre los mismos hace énfasis en otra de las víctimas:

[...] ningún episodio es tan emblemático como el asesinato del mayor indígena José Domingo Yule, y la posterior masacre de

205 Familia Yule, comunicación personal, vereda San Pedro, mayo de 2013.

su familia —esposa y dos muchachos— por parte de las FARC, poco tiempo después del cerco a Marquetalia.

Según cuentan los mayores, Yule murió por un engaño. Su yerno era un desertor de las FARC perseguido por sus antiguos compañeros guerrilleros. Al enterarse de que había un plan para asesinarlo, envió a su suegro al lugar donde lo esperaban los guerrilleros. Yule murió baleado en el lugar del encuentro, y su muerte activó una cadena de venganza de casi medio siglo: a los pocos días, un grupo de indígenas asesinó a tiros a cuatro guerrilleros, y luego acabó con el comandante a machetazos; las FARC, a su vez, respondieron asesinando en su rancho a la viuda del mayor José Domingo y a dos pequeños de 11 y 14 años que se encontraban con ella.²⁰⁶

La versión de doña Gabrielita Yule, aquella que salió herida y medio muerta de los primeros lances de esta guerra, es una explicación que no pasa por una relación cronológica de eventos organizados en una trama consistente. Sí presenta una sensibilidad, una narración destilada y a la vez quebrada por la violencia. Es la voz de una persona a la que las consecuencias de la guerra han fracturado y han puesto de frente al desconocimiento, al impropio, y en especial a la invalidación de su palabra, de su memoria.

Hoy día, siendo una mujer de más de ochenta años, algunos comuneros la tildan de loca y desorientada. Los más jóvenes le temen por su garbo caído, y su presunta incoherencia, sin embargo, su versión, sus palabras, dan cuenta de los impactos de la guerra, de la vida y la muerte presentes en las rupturas de la confrontación. Su postura narrativa exploya lo que Guillermo Páramo²⁰⁷ describe como una “lógica paraconsistente”, una argumentación que tiene su efecto no en la producción de una narración integral, sujeta al canon de la lógica instrumental y de la secuencia diacrónica, sino en la producción de sentido de una argumentación divergente.

206 Juan C. Maldonado, “Wétwê fxi’zenxi: La guerra y la paz de una dinastía nasa”, Vice, ¡Pacifista!, http://www.vice.com/es_co/read/wtwt-fxizenxi-la-guerra-y-la-paz-de-una-dinasta-nasa (consultado el 25-6-2015).

207 Guillermo Páramo, “Lógica de los mitos, lógica paraconsistente. Una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito”, *Ideas y Valores*, 38, No. 79, 1989.

Dicha argumentación es visible en las maneras de contar y recordar las cadenas de venganza que comienzan con la muerte de los Yule. A esta familia, una de las más reconocidas de Nasa Wesx, los Comunes le arrebataron varios de sus hombres y mujeres porque para estos los Yule eran ambiguos y actuaban como no se debe actuar en la guerra. Los Comunes juzgaron a los Yule como traficantes de sal —el elemento civilizador—, o como liberales Limpios, contrarios al bando de los insurgentes. Sobre esta familia recayó la presión de quienes por la fuerza imponen rótulos y dominan voluntades en los márgenes ambiguos de la frontera étnica y política. De entre los Yule, aparece doña Gabrielita, con una carga de confusiones nominales presentes en su abandono, su deterioro físico, su condición mental y su cercanía con la muerte.

Cuentan los comuneros Nasa que doña Gabrielita Yule, el día de la masacre de la guerrilla, murió junto a su padre don Domingo Yule. Duró cuatro horas muerta, “la vez que esos malosos la cogieron a machete”. Dicen los que la conocen en Gaitania que ella recibió las balas y los machetazos con los que la guerrilla quiso acabar con esta familia. Ella quedó en el monte, quizá por varios días. Cuando fue encontrada y la intentaron curar, los indígenas vieron cómo las heridas estaban abiertas y agusanadas. Luego de ese ataque ella no volvió a ser la misma. La oyen gemir por ratos y acusar a sus vecinos de haberse comido a sus hijos; a veces también la escuchan sonriendo. Sus vecinos dicen con sorna que a ella no le gusta la guerrilla porque cuando la atacaron le impidieron casarse con el coronel Matallana²⁰⁸ quien dicen, ella todavía considera como su prometido esposo. En las narraciones sobre estos terribles sucesos, doña Gabrielita, en conversación informal, recuerda cómo murió y la forma en que se fue para el otro mundo:

Ella se fue junto a su padre, llegaron a unas puertas y todo se veía precioso. Era el palacio del Rey de Reyes, eran jardines y alabanzas. No sentía ningún dolor. Pero de allá salió cuando ella regresó a la vida y le entró el dolor y sufrimiento más grande. Sobre este se fue parando y se fue agarrando de los palos del bosque. Cuando se levantó del monte donde había muerto, escuchaba a esos malvados bandoleros. Hablaban de los muertos que habían matado. Después la recogieron un par

208 Oficial del Ejército que comandó la toma de Marquetalia en 1964.

de mujeres, amigas de ella y la colocaron en una cama, junto a su hermana que también había sido herida. En la cama doña Gabriela vomitó y otra vez murió, y cuando se dio cuenta estaba de nuevo donde había quedado su padre, donde todo era precioso. Allí le decían que todavía no era su hora, que hoy no era pero que mañana sí.

Le mostraron los frutos de tres árboles, eran hermosos pero todavía estaban verdes. Le dijeron que cuando esos frutos estuvieran jechos, maduros, entonces ese día ella regresaría. A su padre ya no lo vio, pero lo sabía en una pieza aparte. Luego, de la puerta de ese palacio ya regresó. De a poco se fue levantando, se fue componiendo entre alivios y operaciones. Todo lo que tenía antes, una casa grande, la finca, su familia, todo se perdió por los malvados bandoleros, esos que también llaman guerrilla. La casa quedó en cenizas, lo de la finca fue para un hermano y la mujer de este. A doña Gabriela de allí la echaron. Salió para Planadas, que a trabajar en una casa. A esa casa se la llevó una quebrada en creciente, y que ella se salvó porque corriendo hacia arriba se encontró una piedra de zafiro que no la dejó llevar de la corriente. Dice ella que el frío y el agua de esa noche de creciente la afectó el cerebro.

Cuenta que los maleantes roban y matan a la gente, que también pelan y comen a la gente. Ella supo que los maleantes la querían devorar, y que por eso anda tan desconfiada. Doña Gabriela habla también de un ejército de judíos que están por la zona buscando a los bandoleros. Estos andan muy bien armados, y son correctos pero peligrosos, porque es no más que alguien se salga un poco de la línea, lo matan, lo pelan, y se lo comen. A ellos no les gusta la gente que es desconocida y entonces le hacen lo mismo. Por eso no hay que andar mucho.²⁰⁹

Doña Gabrielita Yule, con sus anteriores muertes, le dio nombre a quienes andan armados, y diferenció entre los combatientes “maleantes” y los combatientes “judíos”. Cada guerrero sabe matar, pelar y comer gente, como lo hicieran los Pijaos del páramo. Para doña Gabrielita, la función de un ejército es comerse al enemigo, igual que otros indios se han comido a los hijos de ella, esos que no pudo parir con su futuro esposo el coronel, porque los bandidos que se llaman guerrilleros acaban con todo. El remedio para estos males está en este mundo y en el paraíso. Aquí son los ejércitos de judíos a quienes no les

²⁰⁹ Fragmentos del Diario de campo, 28 de junio de 2014.

gustan los desconocidos y matan a cualquiera que se salga de la línea. En el paraíso todo lo resuelve el palacio del Rey de Reyes a donde van a descansar los muertos cuando los frutos se pongan “jechos”.

Esta última posibilidad es la que se abre para una persona que lo ha perdido todo, incluyendo la vida, pero que en la violencia que la guerrilla le hizo a los Nasa no se murió completamente. Su posición de mujer que muere y retorna la ubica en una situación liminal donde ni siquiera los Nasa aceptan su rol. No se aceptan las consideraciones y conductas de una muerta que no se murió y que tiene el cerebro engusanado y frío. Para los habitantes de Gaitania y muchos Nasas, doña Gabrielita es una mujer anciana que padece demencia y a la que no hay que creerle, pues cuando la hirieron la dañaron y no fue más una persona como las otras. En el esquema de funciones sociales, el que no es como los propios, o como los otros, es porque no es nadie. No obstante, esa terrible nulidad le confiere una autoridad de enunciatrice, de aquella que supo con su partida que la relación entre la vida y la muerte se debate en un constante “hoy no pero mañana sí” que todavía no se consuma.

El problema del canibalismo entre bandos y pueblos contrarios es una de las respuestas simbólicas al dramático problema de la venganza de sangre. Cuando tanta sangre ha sido vacada en el conflicto y reclama compensación, saciarse con la sangre del contrario no es suficiente. En la imaginación de la guerra se requiere devorar al enemigo para enmendar el daño. Y no importa cuál bando sea el bueno o el malo, todos devoran de la misma manera. Este problema es una actualización del viejo conflicto de la depredación ontológica, de la eliminación del otro consumiéndolo e integrándolo al propio cuerpo. La conquista de gente que mata a otra por no ser iguales se ha dado entre Pijaos que comen Nasas —entre salvajes que comen gente—, y entre ejércitos que niegan la identidad y la humanidad de la sangre y la carne del otro para saciar con este la venganza y a su propia inhumanidad.

Doña Gabrielita, aunque reducida y sola, es una creyente que asiste a los cultos de la Alianza Cristiana y asume un lugar para la fe cristiana en su desgarradora experiencia. Cuando ella estuvo en el lugar donde reposa su padre —primera víctima de la guerra entre indígenas y rebeldes—, aquel jardín paradisiaco donde los frutos se maduran según

el tiempo estimado para morir, encontró que entre todos los dolores y arrebatos hay una salvación y un merecimiento, conquista final de los creyentes en el Evangelio.

Su muerte inconclusa no le arrebató la promesa del creyente: que la gracia se otorga a quienes perseveran y se sacrifican —con su vida y con su muerte— en nombre de un credo y una fe. De esto no disponen los malvados comegente, bandidos y guerrilleros, que por matar y acabar serán condenados y no conocerán la vida resplandeciente que sigue después de la dolorosa muerte.

Doña Gabrielita es la síntesis de la ambigüedad y del desorden clasificatorio. La fórmula de los muertos que tratan de hacer presencia en el mundo de los vivos aquí se suple por el rol de una mujer que en su vida disociada de todo esquema ha dejado de existir pero no termina de morir. Mientras se mantenga presente con su ambigüedad, con sus palabras descarnadas, seguirá siendo el aviso del porvenir en un mundo hecho en el límite de la disputa violenta. Ella fue de las primeras víctimas de la guerra, y después de tantas muertes y despojo sigue estando en el centro de la confrontación, con sus mensajes sordos, con la incredulidad de sus paisanos que no creen que haya tantos caníbales como ella asevera, pero que siguen enterrando gente vaceada de vida y espíritu a uno y otro lado del cañón del Atá, por entre caminos de agua y tierra, de sangre y *vendetta*.

Al final de este embudo de vida y muerte, Gabrielita alcanza a apreciar lo que los ojos de los enteramente vivos no alcanzan a vislumbrar. Si ella visita el palacio del Rey de Reyes y ve cómo los frutos maduran hasta la muerte, es porque tiene presente en su retina el alcance predatorio de la violencia y la capacidad regeneradora de la muerte. En el colofón está la fe, en un Evangelio que se vuelve el *leitmotiv* que organiza los desórdenes históricos y deontológicos que genera la confrontación. El credo mueve discursos y prácticas que se vinculan a la lógica de la salvación y la condena, tan apropiada para pueblos y territorios que se debaten en el límite de la conducta ética y la posesión territorial.

No obstante, los problemas de la alteridad, de la diferencia étnica y política, la violencia incontenible y el canibalismo voraz se actualizan y perviven, ubicándose y reciclándose una y otra vez en las esferas del

conflicto y de la creencia, moviéndose entre una y otra sin cambiar su condición. El conflicto refrenda en nuevas muertes el problema del desconocimiento del otro y doña Gabrielita carga en su experiencia, en su locura y su fe cristiana, en las marcas de su muerte y de su vida, los alcances de un violento e irresoluble sacrificio.

4.7 LA RUPTURA Y EL CONFLICTO: ORÍGENES POLÍTICOS DE LA CONFRONTACIÓN ENTRE LOS LIMPIOS Y LOS COMUNES

Otra versión del quiebre entre Nasas y agraristas, según el mayor Ovidio Paya, fue por el inconveniente que causó “un llamado de atención que hicieron los Limpios a los indígenas para que no trabajaran ni hicieran nada con los Comunes, pues estos tenían unas ideas muy diferentes que no convenían con las de los Limpios”.

La historia del conflicto armado en Colombia durante el siglo XX y hasta la firma del acuerdo de paz del Teatro Colón en 2016, se explica en parte por un episodio disonante entre grupos políticos y sociales de una y otra banda ideológica que coincidieron en tomar las armas y crear una guerra de guerrillas en contra del régimen conservador. Durante las presidencias de Mariano Ospina Pérez (1946-1950), Laureano Gómez (1950-1953) y el primer momento de la dictadura militar de Gustavo Rojas Pinilla, los Limpios, que fueron el movimiento guerrillero del partido liberal, trataron de desestabilizar el poder que mantenían los conservadores, de una manera más violenta y desproporcionada desde los acontecimientos de El Bogotazo de 1948. Ante el surgimiento de los chulavitas, un efectivo ejército paramilitar conservador que de la mano de la Policía destruían al contradictor político, los liberales encontraron en las armas la manera más viable de resistir y mantenerse con vida, sobreviviendo la represión del gobierno y en abierta lucha por el poder.

Por su lado, los Comunes, que era el nombre con el que se conocían los grupos rebeldes de origen comunista, también movilizaron estructuras armadas alrededor de poblaciones rurales, constituyendo ligas campesinas a las que extendían su ideario político y revolucionario. La táctica de lucha de los movimientos revolucionarios estableció focos de resistencia en lugares estratégicamente ubicados en el país rural para

contener las arremetidas del Estado. Luego de la represión impulsada por el gobierno conservador para responder a la insurrección del 9 de abril, los liberales que tomaron la vía armada y los comunistas de las columnas guerrilleras se fueron acercando e integraron tácticas y posición —si bien nunca los idearios— en conjunto para atacar y defenderse de los ataques de las fuerzas del Estado.



Figura 17. Corregimiento de Gaitania en época de elecciones para la alcaldía de Planadas en 2015. Fuente: *El Espectador*²¹⁰.

Así surgen procesos articulados como el comando de El Davis, una estructura militar que dio cohesión y resultados a los grupos guerrilleros, y que consolidó al sur del Tolima como fortín de los insurgentes, quienes tomaron el control de un vasto territorio en la cordillera Central y del corredor entre los valles del río Magdalena y el río Cauca. Sin embargo, esta alianza no duró mucho, ya que los celos por la consecución de poder y la orientación ideológica llevaron a la desintegración de una posición conjunta, dando paso a fracturas y distanciamientos en el campo militar y a una posterior confrontación entre antiguos aliados. De esta división el que sacó más beneficio fue el mismo Estado, que en el periodo que se conoce como “la pacificación” del gobierno de Rojas Pinilla en 1953, aprovechó la amnistía y

210 <http://www.elspectador.com/noticias/politica/historia-de-una-carta-pudo-haber-evitado-el-conflicto-a-articulo-599330>

negociación con las guerrillas —liberales mayoritariamente— para reducir a los focos facciosos comunistas que no estaban dispuestos a ser amnistiados.

Los Limpios, combatiendo del lado del Gobierno, atacaron los focos de guerrillas comunistas. Según los liberales, los Comunes eran ateos irremediables, que no tenían ningún respeto por los principios nacionales y solo obraban para entregar el país al bloque ruso-soviético. Además, para los líderes de las fuerzas aliadas del Estado también se jugaba la participación en el poder y el control pleno de áreas que eran de su dominio. Así las cosas, antiguos aliados de guerra terminaron siendo enemigos acérrimos. Ambos fueron implacables pues se conocían muy bien; por su experiencia compartida en las trincheras, aprendieron a lastimarse de forma cruel y contundente, causando un gran retroceso a la lucha insurreccional en Colombia.

Estos eventos se conocen como “la guerra entre Limpios y Comunes”. La participación de las poblaciones del sur del Tolima en esta contienda causó grandes secuelas. Para los Nasa Wesx, estar en medio de la confrontación influyó en sus relaciones con los actores armados de una u otra facción. Tener una filiación histórica liberal, pero convivir al lado de formaciones comunistas, produjo una fricción que involucró a los Nasa en esa lucha armada.

Los indígenas de más edad tienen presente su participación como colaboradores o actores del bando de los Limpios. Los Limpios, antítesis de los Comunes —pues los unos se presentan sin mácula ideológica, mientras que los Comunes estaban contaminados de rebelión—, echaron mano de los indígenas anexándolos como gente de los Limpios. Sin embargo, sobre los indígenas recayó la amenaza, la violencia y la polución de los Comunes, contaminados de guerra e insurrección. Este contagio afectó el lugar de personas como doña Gabrielita y las demás víctimas de la guerra que han caído por la ambigüedad y las divergentes posiciones que impone la violencia.

Producto de la relación entre Nasas y Limpios se dio una cooperación entre los comuneros y Jesús María Oviedo, mejor conocido como general Mariachi, el jefe de la guerrilla liberal en el sur del Tolima. Este personaje condensa los distintos valores presentes en la confrontación entre Limpios y Comunes, y representa las intenciones del poder y de

la fe de los actores alrededor de Nasa Wesx. En el perfil que elabora sobre el mayor Líster, Alfredo Molano²¹¹ cuenta cómo era Mariachi y lo que fue para el movimiento guerrillero, tenerlo primero como aliado y después como enemigo:

Mariachi era liberal y se volvió evangélico. Vivía en Campheroso. En la propia capilla donde los protestantes hacían sus ceremonias mataron un poco de ejército. Salió a buscarnos y nosotros lo escondimos. Era jodido, fogoso, avisado, ágil para pelear, inquieto. Duró dos años con nosotros. [...] De liberal, Mariachi se volvió evangélico, de evangélico, colaborador del ejército, y ya con ese grado asesinó a Charro [Negro]. Tenía por dentro del alma un bandido que no lo dejaba ni a sol ni a sombra. Lástima, porque era un buen montador de potros.²¹²

Mariachi era un campesino de la zona rural del municipio de Ataco. Era un guerrero de posición gaseosa, indefinible, con grandes virtudes pero difícil ubicación en los campos ideológico y político. Opositor armado del gobierno conservador, un gran combatiente en el comando de El Davis. Su filiación religiosa viró de un origen católico a una posterior consagración al Evangelio protestante, del que hizo parte como diácono, y algunos dicen que como pastor, de su iglesia en el pueblo de Santiago Pérez, hasta su asesinato en 1975. Fue cuestionado por su apoyo al gobierno del dictador Rojas Pinilla, pero a juicio de quienes exaltan su figura, la intervención de Mariachi fue patriótica, y contribuyó a que el comunismo no dominara a nivel local ni nacional.

David Gómez Rojas, uno de sus biógrafos, comenta en una semblanza sobre Mariachi que “el campesino liberal se hizo jefe de guerrilla e inventó sus propias estrategias y consiguió armas y abastecimiento dentro de una logística autóctona creada dentro del proceso cruento de la lucha”²¹³. Mariachi se apoyaba en otros mandos liberales, como don Gerardo Loaiza, a quien acompañó en una “segregación depuradora encaminada a organizar un frente auténticamente liberal”²¹⁴. Los

211 Molano, *Trochas y fusiles*.

212 *Ibíd.*, 37-40.

213 David Gómez, *La paz debe ser el supremo bien de los colombianos*. Jesús María Oviedo, *General Mariachi*, Ibagué: Litografía Atlas, 1978, 8.

214 *Ibíd.*, 31.

Loaiza eran una familia de campesinos que se asentaron en Rioblanco. Allí establecieron un mando conjunto de la guerrilla liberal. En las primeras apariciones de Tirofijo en el sur del Tolima, el viejo Gerardo Loaiza fue quien lo acogió, pues los Loaiza eran familiares de Tirofijo, que aún se llamaba Pedro Antonio Marín.

Entre los jefes militares liberales hubo celos por el control de los territorios, por el número de combatientes bajo sus órdenes y por el armamento que tenían a disposición. Por cuenta de esos celos se dieron luchas intestinas que mostraron diferencias irreconciliables entre mandos de la misma causa y partido, produciendo reyertas, desmanes y ataques internos.

Pese a estos desencuentros, la “depuración” era necesaria para los liberales, pues los valores y las prácticas de los comunistas representaban un influjo negativo a la familia, las costumbres y los valores modernos. Cuestionaban que en el interior de las huestes comunistas no había hogar ni intimidad, y que un recorrido por sus comandos era un recorrido por el infierno²¹⁵, ya que “la inmoralidad y el veneno de la degeneración en los estamentos revolucionarios anulaban la responsabilidad y decencia”²¹⁶.

Con base en la justificación moral, los liberales promovieron una lucha frontal contra los “pequeños reductos comunistas”, los que desalojaron de sus posiciones hasta obligarlos a refugiarse en el comando de Ucrania. En estas acciones se destacó la figura y el mando de Mariachi, sus órdenes se impartían y cumplían sin interferencia²¹⁷. Su mando obedecía a una función carismática, a la impronta religiosa de un personaje de origen campesino que aunaba las formas de un gamonal de ideología liberal con el arte de la milicia y la consagración de un hombre de fe.

Su mando recio fue un obstáculo para el gobierno de Rojas Pinilla. No obstante, después de entrada la pacificación del dictador y aceptada la amnistía, Mariachi se estacionó en Planadas “impartiendo instrucciones y órdenes” para el gobierno militar. Efecto de la amnistía recibió

²¹⁵ *Ibíd.*, 40.

²¹⁶ *Ibíd.*, 43.

²¹⁷ *Ibíd.*, 53.

el cargo de inspector de carreteras en Planadas (igual que Manuel Marulanda en Gaitania), como parte de una estrategia cívico-militar para la reconstrucción del sur del Tolima.

Sus críticos aseveran que Mariachi fue un personaje ambiguo. Se lo cuestiona por ser informante y colaborador del Ejército y de los organismos del Estado. Sus críticos asocian la experiencia armada y la postura política de Mariachi con el fenómeno que décadas más tarde se conoció como el paramilitarismo. Sin embargo, para quienes siguen sus ideas y actuaciones con admiración, Mariachi fue fiel a sus principios, buscó combinar la identidad del creyente evangélico con los principios liberales, y defendió a su partido y a su región de la nociva influencia del comunismo²¹⁸.

En el contexto de la guerra de Limpios y Comunes, Mariachi citó a los indígenas Nasa a una reunión en la vereda San Pedro, en Nasa Wesx. Para este los comuneros no podían mantener vínculos con los Comunes y presionó la ruptura entre los Nasa y la otra guerrilla. Era de conocimiento de Mariachi el vínculo existente entre pueblos indígenas y la dirigencia liberal desde las guerras civiles del siglo XIX, por esta razón solicitó la colaboración de los Nasa en la guerra de los Limpios, y exigió a los indígenas el rompimiento con los Comunes, pues estos eran los enemigos con los que no se podía compartir ni estar. Para los Limpios, era preciso librar a los indígenas de la contaminación moral e ideológica que representaba el comunismo y de paso quitarles apoyo a los revolucionarios.

Cuando Tirofijo, líder de los Comunes y mediador entre su gente y los indígenas, supo de este encuentro entre los Nasa y Mariachi, ordenó que se multara a los indígenas con ganado, pues nadie se debía reunir con los Limpios. Además, decretó una purga de territorio y gente, de la que dicen los Nasa, ocurrió la masacre de los Yule.

218 Quienes más oposición hacían a Mariachi eran los Comunes, antesala de lo que después se conocería como las FARC. Estos no le perdonaban a Mariachi su traición y el haber orquestado la muerte de Jacobo Prías Alape, Charro Negro, en 1960. La muerte de Alape, máximo líder de la guerrilla comunista, intensificó el conflicto entre Limpios y Comunes, quebró la amnistía y desarticuló el plan de recuperación del sur del Tolima. Este hecho fue el inicio de movimientos militares y la posterior toma de Marquetalia en 1964.

4.8 LAS TOMAS DE MARQUETALIA

Para comienzos de la década de 1950 la violencia política se había salido de madre y la dirigencia de los partidos políticos tradicionales sentía peligrar el mantenimiento en el poder. Por causa de esa fuerza desbocada para los sectores liberales e incluso para algún sector del conservatismo se hizo insostenible la tozudez y el sectarismo del gobierno conservador de Laureano Gómez. Entonces se dio un alzamiento militar.

En junio de 1953 llegó al gobierno, en una cortina de golpe, el general Gustavo Rojas Pinilla. De convicciones conservadoras, discurso populista y con la concesión del poder a las fuerzas militares para estabilizar el orden político, el general Rojas dictó una amnistía para pacificar al país y dar una opción de reintegración a miles de combatientes que hicieron parte de la guerra política.

Rojas Pinilla declaró ilegal las actividades del Partido Comunista y declaró la guerra a los Comunes. Los combatientes y bandoleros liberales y conservadores, por el contrario, fueron redimidos al aceptar la amnistía. El gobierno les prometió que podían salir del monte y bajar a los centros urbanos, sin sentir la persecución que los obligó a armarse y esconderse. Esta fue la época de la pacificación —y del Pacificador, como se hacía llamar el propio Rojas— donde se amnistiaron masas de combatientes hastiados de la guerra. Sin embargo, esta también fue la época de reyertas silenciosas y traiciones calculadas. Muchos de los que se habían defendido con las armas y se amnistiaron fueron asesinados, después de haber entregado las armas al Estado.

La gente de Marulanda decidió no entregar las armas. No quisieron repetir la suerte de los guerreros que murieron de civil y sin con qué defenderse. Esta era la razón que durante décadas arguyó Tirofijo en cada negociación de paz con diferentes gobiernos para no aceptar la entrega de las armas en ninguna de las fases de una agenda de negociación. En cierto modo, esa política de las FARC estuvo vigente hasta los diálogos de La Habana, y no es gratuito que ese fuera el último y de los más polémicos puntos a tratar en la agenda. La suerte de las armas es de lo más crítico en la negociación entre actores de la guerra.

En la experiencia colombiana el control efectivo sobre los territorios se ha dado mediante la posesión y el uso de armas, pues estas representan y ejecutan el principio de autoridad y protección. El poder disputado se mantiene o se arranca mediante respuestas armadas, y la sujeción, la fidelidad o la filiación de un cuerpo social a su cabeza o comandancia se garantiza con la posesión de las armas por parte del mando. El mismo Mariachi comentaba que “la ley, era la cula-ta del fusil”²¹⁹.

Ante la negativa de Marulanda de amnistiarse, el Estado intensificó la persecución contra los Comunes apoyándose en los Limpios amnistiados. Las unidades guerrilleras que se habían enfrentado otrora al Gobierno viraron la mira y retornaron a los campos de combate, pero esta vez enfrentando a la otra fuerza que combatía al Estado. Este, incapaz de controlar efectiva y legítimamente poblaciones y territorios, resolvió someter a gente y lugares mediante una violencia planificada desde el establecimiento. El Gobierno trató de cooptar la rebeldía, eliminando la diferencia y propiciando una guerra de guerreros que se eliminaron entre sí, como lo refiere Isauro Yosa: “El sectarismo alimentó el otro sectarismo y, poco a poco, se hizo un mar entre ellos, los liberales limpios, y nosotros, los comunes. [...] La pelea con los limpios, aunque la ganamos, nos derrotó”²²⁰.

Los actores armados cambiaron de posición en la medida en que se intensificó la disputa. En esos movimientos, los Nasa Wesx fueron determinantes. Los Comunes se movieron a la cuenca del río Atá, junto al asentamiento de los Nasa Wesx; allí convivieron entreverados con sus vecinos de asiento. Aunque frecuentes los tratos y la reciprocidad, los “guerros” nunca dejaron de ver al indígena como un extraño, hosco y peligroso. El mismo Isauro Yosa señala cómo pesaba sobre la situación de guerra lo que para él era el carácter de los indígenas.

Nosotros nos fuimos con Marulanda, Ciro y Charro a Ucrania, una región indígena cerca a Marquetalia. Allí nos avisaron que los limpios se habían entregado. [...] Nos reunimos y resolvimos no entregarnos sino esperar a ver qué decía el Partido. Dos semanas, cincuenta hombres esperando, sin mucha comi-

²¹⁹ Gómez, *La paz debe ser el supremo*, 53.

²²⁰ Molano, *Trochas y fusiles*, 42.

da, porque por ser zona indígena poco se cultivaba. Además los indios son traicioneros y jodidos. Nos alimentábamos de victoria que es como llamaban a la calabaza. Parecía un chiste. Silencio del Partido. Hasta que un día que amanecemos con hambre dijimos: “pues si hay que esperar, que sea donde hay comida”, y nos enrutamos hacia el Cauca.²²¹

Los Comunes iban y venían desde el Cauca, en recorridos que llevaron las luchas de resistencia a uno y otro lado de la cordillera por prolongados periodos. Después de derrotados los Limpios, para contener el despliegue de la guerrilla, el Ejército Nacional comenzó a incursionar en forma directa, con un pie de fuerza profesional liderado por batallones que venían con la experiencia de haber luchado en el conflicto de la península de Corea. En esta nueva fase los militares adoptaron tácticas de guerra no convencional para neutralizar al enemigo interno de acuerdo con lo pactado por la Doctrina de Seguridad Nacional que impulsó el gobierno de los Estados Unidos, incluso apoyando de forma directa las operaciones militares en el sur del Tolima. Producto de esta presión los Comunes, así como los Nasa, se fueron moviendo, esquivando o resistiendo el fuego. Diez años después de la amnistía de Rojas Pinilla, el Gobierno preparó una nueva incursión, y con ella un recambio en el juego de posiciones y tácticas en la guerra entre Estado y guerrilla.

Los rebeldes estaban asentados en el cerro de Ucrania, en el margen derecho del Atá de cara al nevado, pero se desplazaron y concentraron su punto de estancia en un cerro al otro lado del río que se llamaba El Támara —por el río Támara que cruza a los pies de esa montaña antes de desembocar en el Atá—. Cuando los Comunes sintieron el movimiento de tropas y la inevitable intervención militar a gran escala le cambiaron de nombre al asentamiento. Los movimientos del ejército dependían de la inteligencia militar y de lo que escuchaban en los corrillos de pueblo; los rebeldes regaron la noticia de que se habían movido para el cerro Marquetalia, pero fue mentira, lo único que se movió fue el nombre del sitio. Al ejército le costó un año encontrar el lugar para el que iban, que nunca se movió en el espacio, pero sí en la

221 *Ibídem*, 45-46.

precaria imaginación cartográfica del Estado, de la que los rebeldes tomaron beneficio.

La operación militar implantó la táctica de tierra arrasada para cercar a los rebeldes, dejarlos sin suministros y reducirlos. El Ejército también ordenó el desplazamiento de toda la comunidad Nasa asentada en el cañón del Atá con el propósito de bombardear las tierras que eran indígenas pero donde podían esconderse los Comunes. A la salida de los Nasa los soldados tumbaron los cultivos para que la guerrilla no tomara los frutos de los campos abandonados. El Ejército cercó a los rebeldes en el área del cerro Marquetalia, mientras redujo a los indígenas en el pueblo de Gaitania. Las tropas concentraron a los Nasa en un lote al lado del cementerio donde era el matadero, impidiéndoles salir para evitar que algún indígena inconforme apoyara o informara a los Comunes de los movimientos de tropa.

De los ochocientos Nasa que llegaron a Gaitania salieron vivos unos quinientos. Moría gente todos los días, enfermos y encerrados, solo socorridos por los propios militares. Los soldados mataban indígenas porque tenían la orden de tirar a quien saliera. Nadie podía salir, solo con permiso, con un padrón que el Ejército entregaba. La situación más dramática fue el cambio de dieta que tuvieron en el encierro. Esa fue la primera vez que los indígenas comieron arroz, granos y harinas. Como ellos no estaban acostumbrados a estos alimentos muchos cayeron enfermos, y los más vulnerables, niños y ancianos, comenzaron a morir. Dice doña Crucita Paya que todos los días había desfile para el cementerio porque nadie curaba esos retorcijones de barriga, y la gente se iba yendo, de uno en uno. Así los Nasa aprendieron a comer otras cosas, que son las dietas con que hoy día se sustentan.

Quien ordenó la reducción de los Nasa en Gaitania fue el coronel José Joaquín Matallana. Todos los comuneros salieron porque en donde se asentó el coronel empezaron los bombardeos. Matallana era el “dueño” de La Isla, un punto que queda en la juntura del río San Miguel con el Atá. Desde allí comandó las tropas que por tierra y aire se iban tomando cada arruga de la cordillera. Mientras, en Gaitania, el cerco de los indígenas también fue extendido a los blancos. En el pueblo la gente solo podía salir o entrar con un papel firmado por Matallana, sin el papel eran puestos presos, y este papel lo obtenían pocos. Los que

hoy son hombres y mujeres mayores recuerdan que los aviones pasaban por encima de los cañones del río, y que los muertos eran muchos.

1997

INCOMING TELEGRAM *Department of State* *Blondin* *W*

30-31
Action

SECRET

ARA NNNNE3A316VV BGA024
Info RR RUEHCR
DE RUEBGG 304 23/1648Z
R 251645Z ZEA
FM AMEMBASSY BOGOTA
TO RUEHCR/SECSTATE WASHDC
SP INFO RULPAL/USCINCSO
SAL STATE GRNC
CAP BT
MC ~~SECRET~~ ACTION/DEPT 960 INFO CINCSO UNN FROM
AID BOGOTA APRIL 23 120000
P REF ENBTTEL 663 894 907

USIA COUNTRY TEAM HAS TAKEN OPPORTUNITY VISITS MARGOLIES
NSC AND GENERAL LINDQUIST (ON EVALUATION MISSION) TO REVIEW
INR IN DETAIL QUESTION ADDITIONAL THREE HELICOPTERS AND THREE L-28'S
CLA FOR GOC CAMPAIGN AGAINST SOUTH TOLIMA-NORTH MULLA COMMUNIST AREA
NSA OF MARQUETALIA DIRECTED BY MARULANDA OR "TIRO FIJO". IN OUR
OSD VIEW, SALIENT POINTS AS FOLLOWS:
ARMY 1. NO DOUBT AT ALL MARULANDA AND HIS FOLLOWERS GENUINE
NAVY CTN 960 863 894 907 L-28'S 1.
AIR
NIC
RMR

PAGE TWO RUEBGG 304-~~SECRET~~
COMMUNISTS. ARE CURRENTLY RECEIVING PROPAGANDA SUPPORT BOGOTA
AND OTHER PARTS COUNTRY FROM COMMUNIST PARTY, FEDPETROL UNION,
COMMUNIST YOUTH AND OTHER EXTREMISTS.

2. GOC DECISION MOVE AGAINST MARQUETALIA UNDOUBTEDLY
SPARKED BY MURDER TWO OFFICERS EARLY MARCH AND SUBSEQUENT
PAYMENT RANSOM TWO HOSTAGES HELD BY MARULANDA. BUT THIS
NOT ISOLATED INCIDENT AND WAS REPRESENTATIVE INCREASED COMMIE
VIOLENCE ACTIVITY IN AREA OVER PAST SEVERAL MONTHS INCLUDING
MURDER SOLDIERS ON PATROL AND BUS BOMBING IN WHICH 21 KILLED.

3. GOC AND ITS MILITARY FORCES FIRMLY COMMITTED TO
CAMPAIGN AGAINST MARULANDA WITH TROOPS AND AIRCRAFT ALREADY
DEPLOYED. THEY INTEND CARRY PLAN TO SUCCESSFUL CONCLUSION. WE
WISH EMPHASIZE HERE THAT PRESTIGE OF GOVERNMENT FROM PRESIDENT ON
DOWN IS AT STAKE IN ANTI-COMMIE CAMPAIGN.

DECLASSIFIED
E.O. 12958, Sec. 3.6
NLI 99-154
By *is*, NARA Date *1-7-200*

SECRET

REPRODUCTION FROM THIS COPY IS
PROHIBITED UNLESS "UNCLASSIFIED"

COPY LBJ LIBRARY

Figura 18. Telegrama de la Embajada de los Estados Unidos en Bogotá dirigido al Departamento de Estado en el que se sugiere brindar colaboración directa en la intervención militar de Marquetalia. Fuente: Archivo digital del Departamento de Estado de los Estados Unidos.

Para algunos, Matallana fue un militar calculador y cruel. Sin embargo, para los indígenas, Matallana dio impulso a los pueblos y fue generoso con el campesino y el indígena. Lo recuerdan como una persona preocupada por el impacto de la acción cívico militar. Comprendía que el éxito de la estrategia militar dependía del apoyo de las comunidades y no solo con la actividad armada. Por esto se granjeó el favor de los jefes indígenas, invirtió tiempo y recursos en lo que los indígenas demandaban y supo leer cuáles eran las condiciones y las posiciones que asumieron los Nasa con el Ejército, así como con los rebeldes.

Matallana logró convencer a la capitanía de que apoyaran a las tropas, y reclutó indígenas para que sirvieran como correos, guías y hasta de combatientes. Matallana supo ganarse la confianza e interés de los comuneros y entró a su territorio con el ímpetu que jamás ha encontrado otro agente de Estado en este territorio profundo. Tantos intereses causó que logró el reasentamiento de los Nasa en Gaitania, y además, que estos asumieran que los muertos del cerco no eran culpa de las decisiones de los militares sino de la pobreza del indio, sus penas, sus enfermedades y no saber comer. Este método de persuasión que dio resultado en la confrontación, lo han seguido implementando fuerzas militares y gobiernos seccionales hasta la fecha.

En los últimos años, las inversiones en carreteras de acceso, puestos de control, aeropuertos e inversión de obras ha sido enorme en el sur del Tolima. Cada ayuda se supedita a la “voluntad de cooperación” que tienen las comunidades para con los ejércitos. Desde el año 2013, el Plan de Consolidación para el sur del Tolima estableció lo que Alfredo Molano²²² llama el semáforo, una catalogación que se hacía por colores de las zonas donde la guerrilla tenía mayor presencia: verde era una zona sin presencia de la guerrilla, donde se podían hacer obras y entregar aportes a las comunidades; otras eran zonas amarillas, con alguna presencia de los guerrilleros, y donde la inversión del Estado era menor; las demás eran zonas rojas, con presencia permanente de la guerrilla, donde recursos de inversión eran inexistentes.

²²² *Ibídem.*

Las obras que en su gran mayoría se hacían por medio de ingeniería militar, no eran terminadas. Esto, según Molano, obedecía a una presión psicológica de las fuerzas militares que indicaba que ante la presencia en la región de grupos irregulares, las inversiones, los trabajos públicos, nunca serían finalizados. Esto generaba una dependencia de las comunidades a la actuación de las fuerzas militares, así como una expectativa de que solo cuando el territorio fuera saneado de otros grupos alzados en armas podría contar con una eficaz presencia e inversión de lo público. En la transición del postconflicto, estos saneamientos y presencia administrativa del Estado todavía no se resuelven.

La acción cívico-militar ha permitido la toma y control de territorios. La parte militar es la de mayor impacto y preeminencia, y es en la que se reflejan todos los excesos y secuelas del conflicto. En la década de 1960, diferentes sectores sociales criticaron al ejecutivo por lanzar una persecución desmedida en contra de territorios y poblaciones que el mismo Estado había dejado a su suerte. Gerardo Molina, intelectual de avanzada y en la época rector de la Universidad Libre de Bogotá, denunció que la Operación Marquetalia, a la que llamó “cacería” “ha sido más de fieras que de hombres”²²³.

El ataque se lanzó sobre posiciones establecidas. La zona se volvió un teatro de operaciones en el que intervino un cerco de infantería acompañado de una escalada aérea. Del otro lado, el movimiento guerrillero hizo un quiebre estratégico y desarrolló una táctica, a la vez que una historia, distinta a los intereses del Gobierno. En palabras de Jaime Guaracas, líder histórico de la guerrilla de las FARC:

Entonces vino la agresión denominada Operación Marquetalia con un operativo de dieciséis mil soldados del Ejército para un área donde los dieciséis mil hombres no cabían ni parados, porque Marquetalia es un pequeño vallecito y la operación, o mejor dicho la agresión era para todas las áreas adyacentes a Marquetalia. Entonces comenzó la pelea de dieciséis mil soldados contra cuarenta y dos campesinos que no eran guerrilleros sino labriegos que querían vivir en paz con sus mujeres y sus

²²³ *El Tiempo*, 1, 1964.

hijos. Pero ante la agresión tuvieron que levantarse para defenderse y entonces se convirtieron, ahí sí, en guerrilla móvil al mando de Manuel Marulanda Vélez.²²⁴

Textos del movimiento guerrillero^{225 226}, al igual que trabajos de la historia del movimiento guerrillero²²⁷, hacen énfasis en que el golpe dado a Marquetalia fue esencial en la experiencia de la lucha armada revolucionaria, porque enseñó a los guerrilleros a desplegar sus fuerzas y a desplazarse de manera permanente, siguiendo una estrategia de avances tácticos y progresivos de guerrilla rodada o desplegada, que tendría como eje estratégico la expansión del control territorial.

A nivel político, tal estrategia los proyectó en una lucha por el poder que debía finalizar con un último y gran movimiento estratégico, la toma de la capital, Bogotá. Todos los movimientos estarían dirigidos hacia ese último propósito. Los avatares de la guerra podrían justificar tácticamente los demás hechos, por ejemplo, que Marquetalia fuera desmantelada, dejada al Ejército, para ser recuperada de nuevo en tiempos más favorables. Es como si la presa de caza se hiciera por sí misma cazadora y aprendiera, en un juego ritual de iniciación y revelación²²⁸, que al cambiar su modelo, su destino, también lo harían su fuerza, su carácter y su espíritu²²⁹.

Nadie discute la expansión que tuvo el movimiento guerrillero luego de que estos combatientes huyeran del cerco a Marquetalia. En medio de múltiples bajas, a finales de junio de 1964, Marquetalia cayó en manos del Ejército Nacional. Los diarios de la época registraron, entre los primeros actos de la victoriosa toma de Marquetalia, la izada de la bandera de Colombia en el territorio “recuperado”, además de una misa oficiada por un sacerdote castrense a la que asistieron los principales mandos militares, tres ministros de Estado e invitados del alto gobierno, para pedir por la paz de la región recién “recuperada”.

224 Carlos Arango Z., *FAIRC veinte años: De Marquetalia a la Uribe*, Bogotá: Ediciones Aurora, 2016, 248-249.

225 Arenas, *Diario de la resistencia*.

226 Marulanda, *Cuadernos de campaña*.

227 Alape, *Las vidas de Pedro Antonio Marín*, 20.

228 Catherine Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York: Oxford University Press, 2009.

229 Canetti, *Masa y poder*.

La puesta de la bandera por parte del Ejército tiene otro sentido para el grupo de guerrilleros. Cuenta Guaracas sobre ese último evento de la toma:

[...] un soldado trató de ubicar una bandera para delimitar las áreas entre ellos y nosotros. Era una bandera de Colombia. Le pegamos un tiro y el soldado cayó sobre la bandera. Luego salió otro a tratar de izar la bandera y también lo tumbamos. Esta operación se repitió tres veces y ya el cuarto soldado pudo izarla arrastrándose de barriga. [...] Empezaron a ametrallarnos. Duraron como dos horas ametrallándonos. Cuando los de tierra pensaron que ya la aviación nos había hecho retirar, trataban de seguir avanzando pero nuestro fuego los hacía retroceder. Así los tuvimos hasta las seis de la tarde que el compañero Marulanda dio la orden de retirada. Nos fuimos a donde ya estaba lista la otra emboscada.²³⁰

Las voces que indican que esta política militar de tierra arrasada se hubiera podido evitar, y encontrar en el diálogo y la concertación otros caminos para la equilibrada administración de los territorios más allá del centralismo de Estado, recuerdan los llamados que las mismas autodefensas campesinas, antesala de las FARC, hicieron para exigir atención, reconocimientos y derechos de un Gobierno que no atendió llamados diferentes a los de la confrontación. Los guerrilleros, que primero fueron agraristas, se identificaron ante el Gobierno nacional como campesinos, agrupados en una liga agraria, que luchaba por los derechos básicos de tener una tierra para trabajar, acceso a mercados, subsidios estatales para insumos agrícolas y créditos blandos para la producción. Estas demandas fueron expuestas en una carta enviada al presidente Guillermo León Valencia, días antes de que comenzara el fuego de la Operación Marquetalia. La columnista Tatiana Acevedo describe en un artículo de prensa el contenido de la misiva:

«Queremos ponerlo al corriente, señor Presidente, sobre cuestiones de importancia que seguramente su excelencia ignora», puede leerse. Los remitentes de la misiva comenzaron por reconocer la riqueza de sus tierras. Afirmaron poseer mulas, puercos, vacas y miles de aves de corral. Declararon cultivar

230 Arango, *FARC veinte años*, 248-249.

café, frijol, maíz y caña de azúcar. Y describieron sus seis principales problemas, exigiendo soluciones inmediatas.

Pidieron carreteras o caminos para sacar sus productos a la venta. Se quejaron de la disparidad de precios y de las dificultades que tenían para conseguir ciertos artículos como velas, chocolate, pilas para linternas y arroz. Reclamaron la construcción de escuelas y hospitales, y afirmaron, también, ser víctimas de paludismo y de epidemias tropicales.

Por último, denunciaron la presencia de un cerco militar a su alrededor y le confesaron al Presidente que se sentían incómodos ante el gran número de Fuerza Pública que se les acercaba día a día. Admitieron, de igual manera, que preferían mediar sus demandas específicas con los mandos civiles del departamento en el momento en que se retiraran los militares. «El señor Presidente no ignora que está jugando con fuego», amenazaron.²³¹

Cinco décadas después, a pesar de esfuerzos locales y nacionales, y de la consolidación de una agenda de paz, reconciliación y reparación, el fuego no se ha apagado.

²³¹ Tatiana Acevedo, “Desde Marquetalia, ‘para el Presidente en su Palacio’”, *El Espectador*, octubre 31, 2010, Política.

CAPÍTULO 5. EL CONFLICTO ÉTNICO Y POLÍTICO: LA AUTODEFENSA INDÍGENA Y EL PROCESO DE PAZ

Este capítulo habla del proceso de conformación de la Autodefensa Indígena de los Nasa Wesx, un grupo armado creado para defender el territorio indígena y enfrentar a la guerrilla de las FARC después del cerco militar de 1964. La dramática experiencia de una comunidad indígena haciendo parte del conflicto como actor armado comprende motivaciones de tipo espiritual, étnico y territorial que impulsaron la confrontación con un grupo armado como las FARC. A su vez, las marcadas diferencias con otros grupos sociales dan cuenta de la experiencia compleja de la alteridad en un escenario de confrontación.

De estas tensiones surgen otros procesos, producto del desgaste de la guerra y de la necesidad de identificar al otro con quien se mantiene la disputa, estos son las negociaciones y acuerdos de paz regional que generaron alternativas a las venganzas de sangre, las luchas étnicas y las guerras territoriales. El acuerdo de paz firmado en julio de 1996 entre el Cabildo Indígena Nasa Wesx y las FARC plantea alternativas para dirimir el conflicto social y territorial, diferentes a la eliminación de la diferencia y a la dominación sobre el otro. En dichos procesos de confrontación y negociación los muertos producto de esas luchas son actores relevantes que en medio del conflicto mantienen un sistema de relaciones e intercambios con los vivos.

De las relaciones entre vivos y muertos se desprenden motivos para comprender las lógicas de la guerra, así como los procesos de negociación y reconciliación ya no solo para el caso de Nasa Wesx sino para la sociedad nacional que indaga por alternativas de postconflicto.

5.1 LA AUTODEFENSA INDÍGENA

Terminada la toma a Marquetalia se armó una autodefensa de los indígenas para que la guerrilla, que se había fortalecido después del cerco militar, no acabara con la comunidad indígena. El Ejército Nacional

mantuvo control y presencia en la zona con el apoyo de la milicia Nasa. Mientras operó, la autodefensa fue un cuerpo celoso que vigilaba los movimientos de propios y extraños en el territorio para mantener a raya a la insurgencia.

En su sistema moral y de compensaciones, el Nasa no olvida la deuda, contempla y tiene en cuenta a todos aquellos con quienes ha tratado. Sabe con qué y con quién ha transado, y si fue de buena o mala manera. A cada actitud responde con aprecio cuando hay reciprocidad, o con fuerza reparadora cuando las circunstancias lo exigen. Como la reciprocidad con la insurgencia fue discrepante, entonces el Nasa se dedicó a seguirle el rastro a la guerrilla, “puestéandola”, esperando enmontado la aparición del enemigo para enfrentarlo, de cerca y reducirlo o matarlo, sin temor a morir. La autodefensa también persiguió a los guerros por los filos de montaña y los páramos. Anduvo detrás del enemigo por días, hasta alcanzar al guerrillero que le debiera al indígena.

Todos en la comunidad tenían que apoyar en la autodefensa. Muchos no querían, pero si se negaban tenían que irse, porque el que no colaboraba era un “sapo” y esta no aceptaba sapos o gente que no los siguiera. Se patrullaba de noche por entre las peñas, siempre en los límites del territorio, tanteando desde el borde adentro la movida de afuera. Todos los de la autodefensa patrullaban, lo hacían desde los doce años de edad. Los jóvenes se iban con los mayores monte adentro, de noche eran instruidos para andar en la oscuridad sin linterna, para hacer de comer sin que el fuego se viera, para ser pacientes y saber disparar. En el combate les daban fistos de esos para matar guacharacos; los principales tenían fusiles, pero eran pocos.

Si los indígenas daban papaya la guerrilla los “quemaba”²³², y por eso había que dormir en el monte. Tanto combatientes como gente de civil debían dejar sus casas por la noche. Aunque los miembros de las autodefensas eran un cuerpo de batalla, no podía hacer de la milicia su actividad económica y por eso combinaban el trabajo agrícola con el patrullaje; pero la incertidumbre de la guerra no permitía hacer otra cosa distinta a puestear, perseguir y enfrentar, por lo que la producción era escasa. Los combatientes en su gran mayoría eran pobres, y sus

²³² Les daban candela, los encendían con armas de fuego.

familias todavía más. Podían estar sembrando o cultivando en su finca pero no rendía, porque la guerra demanda mucho trabajo, mucho “trabajo sucio que ocupa la cabeza y las manos”; si veían por los campos a alguien extraño debían parar labores y aprehenderlo, lo agarraban del cinturón y se lo llevaban para amarrarlo e interrogarlo; si empezaban a *candelear* debían de dejarlo todo e irse a *frentear* la amenaza.

Algunos campesinos e indígenas, por igual, cuentan que, resultado de las aprehensiones o los combates, el extraño o el enemigo a veces era botado al río. En la actuación de las autodefensas, que es una actuación militar, hubo violencia y muerte de por medio. En sus enfrentamientos hubo muertos. Si eran propios los llevaban al caserío; si eran guerrilleros, donde los bajaban los dejaban, no los movían, para que después los mismos guerrilleros, o el río, los cargaran. En treinta y dos años de confrontación los indígenas tuvieron una cincuentena de muertos. Si se tiene en cuenta que en la época la comunidad no era de más de cuatrocientas personas la cifra estremece.

En la comunidad todos tuvieron que ver con la guerra, el que no combatía prestaba servicios de curación, o enterraba a los que caían. Las mujeres se hicieron viudas y los pequeños huérfanos, y jóvenes y grandes eran por igual reclutados. Parte de la instrucción era aprender el arte de la “grima”²³³. A los niños se les enseñaba a usar el filo de los machetes y la técnica para no temblar al momento de enfrentar y lanzar; aprendían primero a pararse y luego a pelear. Quienes no hicieron parte de estas funciones de combate se vieron obligados a salir y hacer afuera la vida que en su territorio no era posible. Esto trajo otro problema, los que se fueron sufrieron por la pérdida de la lengua y las costumbres. Los que regresaron después de la guerra reconocen que ya no tienen la misma vida ni el mismo modo de los que allí se criaron y se quedaron para pelear.

La autodefensa no superaba los cien miembros, la mayoría de ellos desarmados, pero enseñados a disparar y usar los machetes. Eran

²³³ Tipo de combate con machete que se hace al estilo de una danza. La grima cuenta con una coreografía en la que los combatientes bailan mientras pelean y tratan de tumbar al contrario. Esta actividad es común en zonas de cordillera entre campesinos e indígenas. Para una descripción más completa, véase Andrés Ospina, “Lugares cruzados, relatos comunes. El general Tulio Varón de paso por mis pasos”, *Maguaré*, No. 22, 2008: 117-139.

comandados por el capitán y por otros comandantes encargados del entrenamiento y los patrullajes. El capitán indígena hacía los tratos con los militares y recibía de estos las armas, el parque y la remesa que llegaban por aire a una base militar en el cerro Marquetalia que el Ejército estableció después de la toma de 1964. De esto no hubo registro oficial, acaso porque fue una relación de compadrazgo táctico entre los mandos militares y los capitanes indígenas, acaso porque el Estado no aceptó públicamente que su punta de avanzada en la estrategia de recuperación de esos territorios que escapaban a su control, eran indígenas mal armados, que no se les había reconocido un estatus como ciudadanos con plenas garantías y derechos.

Los militares al no conocer la zona dejaban el trabajo de reconocimiento a la autodefensa. Fueron los indígenas quienes salvaron y consolidaron la posición del Ejército. La alianza entre militares y capitanes indígenas queda reflejada en un diálogo entre ministros de Gobierno y don Corpus Paya luego de terminada la toma a Marquetalia. En dicha conversación quedaron algunas líneas que, aunque anecdóticas, dan cuenta de cómo los indígenas fueron armándose:

El jefe indio fue “robado” por los ministros que querían enterarse de la situación de la tribu. El Ministro de guerra, Mayor General Ruiz Novoa lo inquirió para que le expresara sus necesidades y el campesino Falla (sic) dijo:

“Nosotros necesitamos que nos traigan algunos víveres y ropas. También quisiéramos que nos pusieran un puesto de drogas y otro del INA²³⁴”.

“[...] Necesito también una escopeta para matar una zorra que nos está acabando con las gallinitas, ¿me la puede regalar?” preguntó inmediatamente el indígena para no perderse la oportunidad de “aperarse” de todo, ante la decidida promesa de darles todo lo que necesitaban, hecha por el Ministro de Guerra.

El Mayor General Ruiz Novoa, quiso hablar, pero casi al mismo tiempo los Ministros de Obras y de Gobierno, respondieron al jefe indio: “yo se lo regalo” y ante la coincidencia decidieron volverle a decir: “Nosotros se la mandamos de Bogotá la próxima semana. La compraremos de nuestro bolsillo con todo gusto”.²³⁵

²³⁴ Instituto Nacional Agropecuario.

²³⁵ *El Espectador*, 1964.

Sin dar al fragmento un sentido de prueba de cómo el Estado armó a la Autodefensa Indígena, el texto expone entre líneas la manera en que el Estado buscó cooptar a la población y al liderazgo de la zona. Este buscó influir mediante el ofrecimiento de armas, o con inversión y presencia administrativa en la zona, que, valga decir, jamás funcionó. Al día de hoy en Marquetalia no hay puestos de salud funcionando, ni carreteras de acceso, ni centros de acopio agrícolas así como tampoco hay una representación significativa de la administración pública.

En contraste, sí se consolidó una ocupación militar por fases en la que la Autodefensa Indígena fue pieza táctica esencial. La representación militar y estatal en este territorio fue, paradójicamente, el grupo de indígenas a quienes el mismo Gobierno prometió e incumplió el acceso a beneficios y oportunidades. En suma, la participación del Estado como ordenador territorial y político en el sur del Tolima fue involucrar en la guerra a una comunidad indígena, garantizando el funcionamiento de su aparato militar a expensas de los derechos y la autonomía política y territorial de poblaciones empujadas al conflicto. Paradójicamente, el alter de la sociedad nacional, el indígena, fue el agente oficial más comprometido, el guarda más activo de los intereses de Estado.

5.1.1 El combatiente y el espíritu indígena

Antes del combate, los indígenas se refrescaban para que el cuerpo se enfriara y las balas no entraran, pues las balas buscan a los cuerpos que tengan la sangre caliente. Con el refrescamiento las balas de la guerrilla se corrían, ya no entraban al cuerpo, se desviaban. Los espíritus de los Nasa ayudaban en la refriega echando las balas y el mal para otro lado. Los Nasa en la lucha no están solos; en las asambleas, discusiones políticas y combates, las personas están junto a los espíritus y los demás elementos del mundo natural con quienes conviven. Aquellos que pasaron por la vida y ahora como muertos y espíritus trascendentes habitan los sitios sagrados, son quienes van y vuelven entre el mundo espiritual y el mundo de la gente.

Los espíritus son los portadores del conocimiento y el remedio, aportan en las necesidades que tienen los Nasa y advierten y protegen del peligro mediante el consejo y el aviso premonitorio. El espíritu del trueno avisaba a los combatientes dónde estaba la guerrilla. Igual lo

hace el Arco, o el río, que no suena igual cuando por él viene la muerte. Los espíritus Nasa median la lucha, son otra fuerza en el combate y dan la ventaja para que los Nasa se adelanten al contrario y causen daño antes que sufrirlo.

Con esto se evidencia que las otras entidades naturales y espirituales también hacen parte del sistema de relaciones vitales de los Nasa; y estas se articulan con los demás actores y sus distintas miradas y posiciones, para coincidir en las posibilidades y horizontes de un entorno compartido.

La guerrilla también utilizó otros medios espirituales para combatir. También se asoció con agentes espirituales y entidades que hacían parte de su bando, de su lugar en el mundo. Pero dicen los Nasa que en los mestizos el tema espiritual es más magia que medicina, que para ellos pesan más el libro y el conjuro que la fuerza del espíritu. Dicen los Nasa que aquello trae su parte negativa porque es solo magia, y no es tan fuerte como la medicina porque la magia es errónea, mala, y a la maldad hay que derrotarla.

La guerrilla y los Nasa han andado por el lomo de la cordillera, haciendo el corredor que han mantenido por décadas entre los departamentos del Tolima y Cauca, atravesando el nevado. En el tránsito de la guerra por estos parajes los combatientes perciben que la tierra está viva y que su espíritu se siente. En largas marchas los indígenas sienten que al andar la cordillera es como si se estuviera andando sobre alguien que se mueve y respira, que el espíritu de esa tierra les habla y se manifiesta en un paisaje que los encierra.

La autodefensa anduvo detrás de la guerrilla, persiguiendo el rastro. El indígena conoce mejor el terreno y es más paciente, esperaba que el guerrillero se descuidara, que le diera chance de atacarlo, cuando bajara la guardia. Además, esos parajes del territorio avisan siempre. La naturaleza se expresa, el agua resalta las huellas de la gente y las nubes las cubren, la niebla es celosa de todo movimiento, las lagunas y los ríos reclaman para sí la gente que no sabe portarse. Por eso a los restos del combate, a los muertos, el agua se los lleva, y la naturaleza reclama o indica las presencias del guerrero, del fuego y el combate.

Cuentan los guerreros que la guerra parece solo una excusa, una entrada, para ser arrebatados y devorados por las profundas montañas.

Estas son al final las verdaderas poseedoras del orden de la tierra y de la gente, son quienes hacen la ley del estar, del movimiento y de la ligazón con la tierra. Quienes han tenido que guindar en el monte y armar la campaña en el bosque saben que este respira más profundo que el cañón de un fusil, y que en medio del silencio que anula cualquier temperamento, la naturaleza aplana toda voluntad o proyecto. A los guerreros, más que el enemigo, los daña la soledad de esa grandeza.

Las esperas y los silencios emboscados eran sufridos por guerrilla y autodefensa por igual. Esta sensación aumenta al ver morir a otros desangrados y en completo silencio pese al ruido del combate. Los cuerpos, con balas dentro pero vaceados de vida, son la extensión de esa gran soledad de los territorios inmensos y aislados por la geografía profunda, pero especialmente por la fragmentación que la misma sociedad nacional hace con territorios y poblaciones, frontera dentro de un orden convulsionado.

En el cuerpo yerto del combatiente viene a sentirse el profundo recogimiento de las formas en que el entorno se manifiesta sobre un cuerpo violentado y convulsionado por las fuerzas sociales en disputa. Pero también, en este se representa el desorden, el vacío de autoridad y la fragmentación de la sociedad nacional con los Nasa Wesx, palpable en las distintas formas de demarcar la muerte.

5.1.2 La negociación de los muertos: la caída de la autodefensa

Cuando la gente entra en profundas contradicciones los muertos participan de estas y entran a dirimir o agravar los conflictos que los vivos no resuelven. El muerto, en su muerte, sabe distinguir entre los tipos de dolor físico y de ruptura social y espiritual. De ese conocimiento parte para desarrollar una agencia propositiva en la que deja de ser víctima para ocupar un rol como actor de decisiones en la resolución del conflicto. Así ocurrió en la negociación que dio paso a un acuerdo para poner fin a la prolongada lucha entre guerrilla y autodefensa. Como los vivos se seguían matando, los muertos se tomaron la potestad de evitar más muertes a causa del conflicto. Los comuneros de Gaitania recuerdan la hora y la presencia del último de los muertos de este conflicto y la forma en que intervino en la negociación del final de la guerra.

En la presión más incontenible, cuando la gente creía que la guerrilla nunca dejaría de puestear al indígena para matarlo y que la autodefensa no cedería nada, un hecho de guerra dejó en claro que la alternativa más viable para la comunidad debía ser el diálogo. Unos indígenas asesinaron a un guerrillero porque estaba el cuento que el Ejército daba de a 30 millones por guerrillero que se bajaran. El muerto era un *guerro* que de niño, como campesino, se había criado en una de las veredas que hacen parte del territorio indígena. Quienes lo mataron lo dejaron desnudo en el lecho de una cañada, cerca de la vereda Aguablanca. Un indígena, con el camuflado y el arma del difunto, se fue al Batallón Caycedo de Chaparral para pedir el pago. Allá le dijeron que no podían dar plata por eso, porque al Batallón le llegaba la Fiscalía y Derechos Humanos. Que era tanto el control que le hacían, que la lista de los colaboradores la botaban a la basura cada vez que llegaban a hacer revisión. En el batallón se quedaron con el camuflado y con el arma y en lugar de los 30 millones al indígena solo le dieron 30 mil pesos para el bus de regreso. La muerte de ese guerrillero sirvió para que la comunidad indígena cayera en cuenta que no les servía ir del lado de ningún grupo armado, porque a esos los muertos no le valen. La gente le perdió fe a esa lucha y empezaron a jalar para el lado del proceso de paz. En esas, uno de los líderes militares más acérrimos, don Alirio Cupaque, dejó en manos del Cabildo la negociación.

Pasados los días el muerto empezó a manifestarse con su alma por su cuerpo. Su cadáver había quedado a la intemperie, anegado y yerto, pero su espíritu se movió reclamando por sus restos. En sueños se le apareció a su hermana, doña Marisol Carranza, para darle aviso a ella y a sus vecinos. Él había tomado mal camino y se arrepentía de haberse vestido de *guerro*. Le decía a Marisol en sueños que fuera por lo que de él habían dejado. Como allí cae tanta agua y solo le avisaron un mes después de la muerte, cuando fueron a recogerlo solo quedaron los pedacitos, y así lo llevaron al pueblo (Los blancos del resguardo dejan a sus muertos en el pueblo no los entierran en el resguardo). Cuando recogieron a este muerto se les quedó el cabello y un espejito del muchacho, entonces él seguía haciéndose sentir a Marisol. Ella lo oía llegar y no la dejaba dormir, los muertos no dejan dormir a los suyos. Fue al sitio donde quedó su hermano. Recogió los pedazos, los enterró en la finca y no la volvieron a molestar²³⁶.

236 Tomado del Diario de campo, 23 y 24 de julio de 2014.

Que el Ejército, de acuerdo con narraciones de los Nasa, no haya tenido un registro de sus vínculos con la autodefensa y no haya proveído a lo largo de años de “lucha compartida” un estatus o reconocimiento a los combatientes indígenas y sus acciones armadas, se debe a que el indígena no es para el Estado un actor de derechos y no tiene autoridad para decidir sobre el ordenamiento de los territorios que habita, ni sobre sus muertos, sea en tiempos de paz o de guerra. Esto ocurrió a fines de siglo XX pero también a sus comienzos, en la guerra de los Mil Días, cuando los jefes de los partidos políticos utilizaron a los indígenas como piezas de combate en las luchas intestinas por el poder.

Para el Estado social de derecho contemporáneo, el indígena no tiene todavía estatus de ciudadano. La muerte de este combatiente —que aunque no pelease del lado indígena había crecido dentro del territorio— significó mucho en términos políticos y cosmológicos, pues con su muerte ofreció una alternativa para que los Nasa Wesx asumieran su posición en el destino de la guerra y para que en ellos tomara fuerza una resolución de paz.

Acerquémonos a la figura del muerto como alternativa política: el muerto combatiente logró exhibir en la propia reducción de su cuerpo y sus restos despojados la contradicción que produjo el Ejército al “apoyar” a las autodefensas indígenas. Si en el Ejército pensaron que lograrían ocupar y controlar una zona para el Estado mediante el apoyo a comunidades armadas, no tuvo en cuenta que otros mecanismos del aparato estatal como son los entes de control y de justicia podrían condenar estas militarizaciones ilegales de gente²³⁷. Lo que en principio es una práctica corriente de la guerra —dar de baja a un guerrillero enemigo—, visto desde otros organismos del Estado es un serio problema para los efectivos militares, pues una baja que no se registre en el marco de una legalidad se condena administrativa y penalmente.

237 Vale aclarar que el desfase entre legalidad o ilegalidad en la creación y apoyo de grupos de autodefensas tiene su origen con el cambio de jurisdicción. Después de 1990 se penaliza el paramilitarismo, antes de esto la autodefensa era una figura de apoyo a las fuerzas militares en su lucha antiguerrillera sin un marco legal que restringiese u ordenara su actuación. Al ser considerado el paramilitarismo como delito hay un cambio en el discurso que es categórico en el rechazo a las autodefensas. No obstante, la práctica de apoyo a estos grupos sigue, pero desconociendo sus actuaciones y cualquier tipo de vínculo.

Si bien este muerto no fue reconocido en una guarnición militar que otrora ofrecía dinero por esas bajas²³⁸, otros sí reconocieron la relevancia de este muerto, empezando por los perpetradores de esa muerte. La autodefensa no sacó ventaja de ese finado, en su lugar tuvo que reconocer que la guerra ya no era conveniente y que a nivel interno el poder tenía que ser cedido al cabildo, que no usaba arma sino el bastón de mando y el consenso para hacer la autoridad. Si la confrontación ya no tenía sentido había que intentar la negociación, y es el muerto quien hace expresa la pertinencia de la negociación, así como al tipo de acuerdo al que se quiere llegar.

Recordemos que el muerto combatiente se le apareció a su hermana. Cuando el finado le dice a ella que vaya por sus restos y que los entierre, vivos y muertos entran en un diálogo, un entendimiento que busca la solución de las cuentas pendientes. Meses después, cuando ya caminaba la negociación formal entre el cabildo y los comandantes del Bloque Central de las FARC, las partes decidieron que ese muerto, que era el último, no se iba a cobrar porque los indígenas habían actuado engañados por el Ejército, y porque en la guerrilla eran conscientes que también se habían echado encima a otros muertos. En esta situación la manera convenida para reconocer a ese muerto era no reclamarlo.

En la negociación, el muerto combatiente, y muchos otros que habían caído de forma violenta, tomaron posición. Los muertos tienen un valor económico o restaurativo para quienes han sido afectados por la guerra. Sin embargo, su valor más significativo es el de ser una garantía conciliatoria en una mesa de acuerdos. Esto ocurre porque los muertos son seres completamente consumados, que con su propio dolor o eliminación saben qué implica ser silenciados por la violencia

238 De una forma parecida a lo que años después se conoció en Colombia como “falsos positivos”, una práctica de muerte para aumentar, mediante el asesinato de civiles desarmados, los resultados de las fuerzas militares en su lucha en contra de las guerrillas. Estos “positivos” o bajas, eran recompensados con dinero, ascensos en la línea de mando y otros beneficios que llevaron a una competencia voraz por resultados. Efectivos militares asesinaron a campesinos y jóvenes urbanos que luego eran mostrados como guerrilleros dados de baja; fruto de esta industria de la muerte se estima que se produjeron alrededor de tres mil ejecuciones extrajudiciales. Esta práctica de guerra reafirma la contradicción del Estado y su fuerza pública en la primera década del 2000, que en acciones de defensa y seguridad vulneró la vida y dignidad de la población civil que presume defender.

de un conflicto. Ellos conocen lo que sufre un caído, pero también, al haber hecho parte de la guerra, conocen bien la completa dimensión de la confrontación y los contextos en los que cobra sentido el daño y la muerte. Por tal razón, son los más indicados a la hora de plantear maneras de actuar y significar que cese la agresión y se planteen otras salidas negociadas al conflicto.

Los muertos de la guerra son confesores de la pérdida, en ellos es posible acercarse a las partes que han sufrido, que son todas. Los muertos han sabido encontrarse, reconocerse y representarse en la equiparación del dolor, es en esa medida que aportan a las formas de repararlo. En el mismo proceso, los finados van tratando con sus seres más cercanos, de modo que se hacen sentir con los vivos, con quienes tienen vínculos estrechos para reclamar la cesación de su desaparición, la identificación de sus restos o cualquier otra petición que el muerto precise hacer a los que siguen haciendo la vida en medio de las secuelas de la violencia y la muerte.

Este proceso es una máxima moral que exige la pervivencia, el seguir siendo gente a pesar de la violencia y la eliminación del otro. Dicha resistencia la comparten por igual aquellos a quienes la guerra cegó la vida y aquellos que en medio de la confrontación no tienen otra vida que la guerra. Con todo, el espíritu no se limita a no morir, o a seguir combatiendo; trata también de encontrar razones de vida, de motivar procesos e iniciativas que produzcan equilibrios de territorio y gente por medio del reconocimiento del otro —tanto vivo como muerto— y de concertar canales de negociación.

5.2 EL PROCESO DE PAZ: UN NUEVO ESTADO DE LA LUCHA

Cuando Virgilio López era gobernador del Cabildo llegaron unas cartas de la guerrilla proponiendo conversar. Las FARC buscaban un acercamiento con la autoridad tradicional, proponían una tregua entre la Autodefensa Indígena y el grupo insurgente después de tres décadas de conflicto. Aquel acercamiento seguía el mandato de los acuerdos firmados en La Uribe, Meta, entre indígenas e insurgencia, en el marco del proceso de paz con el gobierno de Belisario Betancur en la década de 1980.

En dichos acuerdos la guerrilla de las FARC reconoció el trabajo de las agremiaciones de pueblos ancestrales como la ONIC y la ACIN, entre otras, y asumió que las comunidades indígenas de Colombia hacían parte de la población marginada y violentada por los abusos del poder. En consecuencia, el movimiento indígena no constituía amenaza u obstáculo para la lucha por la soberanía de los pueblos. Por el contrario, los indígenas comprendían, desde su propia historia marginada, lo que ocurría con otras poblaciones como campesinos y colonos que habían sufrido igual que estos los excesos de una clase dominante. En últimas, tendría más sentido una solidaridad de clases marginadas antes que un conflicto entre las mismas (véase Anexo No. 1).

En 2016, en La Habana, Pastor Alape, uno de los negociadores de las FARC en la mesa de diálogos, reconoció que estos acuerdos en La Uribe con la dirigencia indígena se dieron tras el reclamo que hicieron las comunidades ancestrales por la muerte de unos indígenas a manos de la guerrilla en Murindó, en la región del Urabá. Las FARC habían ajusticiado a un grupo de indígenas que acusaban de ser colaboradores del Ejército. Luego de este hecho y habiendo discutido con los líderes indígenas, las FARC se comprometieron a respetar a las comunidades étnicas y a no intervenir en sus territorios, gobierno y organización interna; de su parte, los indígenas se comprometieron también a no colaborar con la lucha contrainsurgente²³⁹.

En ese contexto, las FARC consideraron para el sur del Tolima orientar una negociación y reconocer el carácter autónomo de estas comunidades y su jurisdicción territorial. La zona que consideraba territorio ancestral debía ser administrada por la autoridad indígena, y allí las estructuras armadas de las FARC debían respetar esas formas de organización propia. En el caso de Gaitania y el resguardo Nasa Wesx, el comandante del frente Joselo Lozada, el camarada Jerónimo Moncaleano, propuso un acercamiento entre las comandancias del cabildo y la guerrilla para hablar de la situación.

Jerónimo decía que a la gente se la puede organizar, pero con las armas, esa era la forma de dirigir y comandar a una comunidad, o lo que se llama en las filas, a un pueblo en armas. Sin embargo, también

²³⁹ *El Espectador*, agosto 17, 2016.

reconocía que hay que saber hacia dónde apuntan esas armas y lo que comprendió Moncaleano es que sus armas no podían apuntar hacia una comunidad étnica, con condiciones históricas específicas, que comparte la exclusión, explotación y abandono con el grueso de la población colombiana. Refrendando los compromisos de ese movimiento guerrillero con las masas, el Secretariado de las FARC dio la orden al comando de su Bloque Central para que iniciara acercamientos con la Autodefensa Indígena y se llegaran a acuerdos.

A la guerrilla le iba mejor peleando contra soldados que contra indios. Al indio le gusta la pelea y cuando ve correr sangre de uno de los suyos se lanza sin miedo contra el enemigo; y aunque se lo lleven (lo terminen matando), él se lleva a otros. Nadie en la comunidad indígena creía que el grupo armado que los había atacado por años ahora hablara de paz y del cese de enfrentamientos. La comunidad no confió en la invitación a dialogar, pensaban que era una distracción para luego acabar con todos los indígenas. Aun así los intentos de contacto persistieron. Los acercamientos comenzaron con el cabildo, los mandos guerrilleros enviaron cartas invitando al gobernador o a los líderes para que subieran y se reunieran con la comandancia.

Había temor, se decía que al que subiera para hablar seguro “lo pe-laban”. El cabildo estaba inseguro de cualquier contacto, los Nasa conocían quién era su enemigo pero no cómo era. Con desconfianza y en secreto, para no chocar con la autodefensa, los cabildantes discutieron la conveniencia de estos acercamientos. Ovidio Paya y Virgilio López fueron los primeros en hablar. Otras cartas, ya de los indígenas, fueron de vuelta y se concretaron los primeros encuentros entre cabildantes y mandos guerrilleros. Convino el tiempo de negociar, pero sin muchas esperanzas, al menos del lado indígena. La autodefensa estaba en contra de cualquier diálogo, y los del cabildo eran conscientes que corrían peligro por estar hablando y buscando acuerdos con la guerrilla, eso no lo perdonarían los mandos armados de la comunidad.

Quienes generaron presión en la comunidad para dialogar fueron las mujeres. Doña Myriam Paya comenta que las madres viudas, las madres con los hijos muertos, las que tenían que recoger y enterrar los muertos presionaron a las autoridades del cabildo para avanzar en esos diálogos. Ellas no querían traer más hijos que irían a morir

jóvenes o que tendrían que crecer por fuera de la comunidad. Con la presión de las mujeres que recordaban a los muertos que ya habían parido se dieron los primeros acuerdos entre miembros de la misma comunidad para acceder a negociar con el enemigo.

Los diálogos fueron secretos y hasta su fase final se desarrollaron en plena confrontación. Cuando estos llegaron a un punto de madurez y de conocimiento público, el rechazo y la presión de la Autodefensa Indígena se incrementaron. Ellos decían que no se le podía dar la razón a la guerrilla, y quien hiciera parte de esos diálogos traicionaría a la comunidad. De otro lado, el Ejército intentó sabotear las conversaciones de paz tergiversando mensajes y generando falsas sensaciones entre el cabildo. El Estado no reconoció las intenciones de diálogo y jamás ha aceptado como legítimos y legales los acuerdos de paz firmados. La autodefensa insistió en quebrar cualquier disposición al diálogo y juzgar a todos los negociantes como traidores. En este punto, autodefensas y Ejército también coincidieron en que al conflicto armado no le servía la autonomía y determinación de una autoridad tradicional.

La guerrilla entendió que el mayor obstáculo que tendrían las negociaciones eran las autodefensas indígenas, así que tomaron una severa resolución respecto a estas. Los rebeldes mandaron otra misiva con aires de amenaza, exigían a la comunidad que debían resolver el obstáculo de las autodefensas o de lo contrario las FARC resolverían el problema a su manera. Exigían a los líderes de las autodefensas que pararan el enfrentamiento, y si no lo hacían encontrarían la muerte.

A las pocas semanas hubo ejecuciones en los límites del territorio y cayeron los principales líderes de estas autodefensas. Entre los muertos, la guerrilla ajustició a Marcos Yule, uno de los comandantes más férreos, descendiente directo de don Domingo Yule, el primer muerto de la lucha entre indígenas e insurgencia. Los guerrilleros hicieron presión por la fuerza y amenazaron hasta matar. “Marcos Yule no era una arepa pa’ estarse volteando”, él no quería otra alternativa diferente a la confrontación. Lo mataron en La Hamaca, uno de los límites del territorio indígena en la vereda de San Pedro.

En una fonda donde estaba cargando fríjol lo saludaron unos hombres que no distinguía, luego pidieron permiso para pasar, y de cerca, por la espalda le lanzaron de a tiros, como buscando la traición. Al finado solo le toca morir, así hayan advertido, así el destino diera señas. Es que aquí la muerte se la busca uno. Recuerdan algunos que para el momento eran niños que lo que quedó de Marcos Yule fue un charco de su sangre que se confundía con los fríjoles que se regaron al momento de la balacera.²⁴⁰

Después de esas muertes, los negociadores indígenas no volvieron a ir al resguardo. Pensaron que apenas llegaran a la comunidad los iban a matar los otros comuneros. Además, no entendían por qué si la guerrilla estaba buscando la paz con la comunidad asesinaban a más indígenas. Buscaron la manera de hablar con Jerónimo y le exigieron respuestas sobre tan delicado asunto. A los días aparecieron unos carteles pegados en el pueblo y en las veredas de Gaitania donde la guerrilla reconocía el ajusticiamiento de ese indígena por ser colaborador e informante del Ejército. Si bien no reconocían el daño, ni las condiciones de las víctimas, sí se aceptaron responsabilidades, lo que fue un cambio significativo en las condiciones de la confrontación.

La guerrilla afirmó que de allí en adelante responderían por los muertos que causaran, y que en cualquier percance con los indígenas ellos reconocerían su participación o responsabilidad. A su vez, la guerrilla pidió a los indígenas que asumieran la responsabilidad por los muertos y los daños que causaran en el conflicto. Sin embargo, el cabildo no se comprometió a lo mismo, pues no podía responder por los guerrilleros muertos que dejara la autodefensa. Aunque estos eran indígenas, no eran gobernados por el cabildo ni controlados por la comunidad y no hacían parte de la misma autoridad.

Aparte de la oposición de la autodefensa, otra dificultad para negociar fue el sabotaje que hizo el Ejército a las negociaciones, pues este no quería perder posición o influencia en la zona con la firma de un acuerdo de paz. La fuerza pública no podía perder el apoyo de los indígenas que representaban el control militar de la región.

240 Tomado del Diario de campo, 25 de julio de 2014.

Cuando estaban buscando el acuerdo, Jerónimo mandó una carta donde preguntaba cómo avanzaba en la comunidad la propuesta de paz. La carta la mandó con un guerrillero para el cabildo. Pero el Ejército interceptó al guerrillero y lo mató. Le encontraron la carta, la cambiaron agregándole un párrafo donde decía que si no se cumplía lo del proceso los líderes del cabildo serían asesinados. A esa carta el Ejército le sacó copia y la puso a circular por el sur del Tolima, para amenazar el proceso. Ante esto el cabildo buscó hablar con Jerónimo, aclararon el malentendido, en ningún momento esas fueron órdenes del Secretariado.²⁴¹

Después de la muerte de los líderes militares la autodefensa dio paso al diálogo y permitió que los cabildantes Ovidio Paya y Virgilio López siguieran las conversaciones, ya con el respaldo de casi todos los comuneros. En los siguientes encuentros los indígenas reconocieron lo ocurrido con el último guerrillero que ellos asesinaron, pero también manifestaron estar dispuestos a seguir el diálogo en serio. Solo hacían una exigencia: se les debía respetar la vida a los mandos de la autodefensa que quedaban con vida, principalmente a Alirio Cupaque, porque si algo pasaba con estos “todo se iba al carajo”.

La guerrilla organizó los protocolos y el momento para firmar la negociación. El profesor José Paya, quien fue un gran instigador de los diálogos en la comunidad, cuenta que los indígenas salieron una noche desde el resguardo hasta el pueblo de Gaitania. A la madrugada, sin saber para dónde, partieron decenas de comuneros con la única certeza de que a donde llegaran iban a firmar la paz.

Arribaron a La Esmeralda, una vereda cerca al pueblo de Planadas. Allí estaban el obispo de la Diócesis de Líbano-Honda, monseñor José Luis Serna Alzate, y representantes de la Cruz Roja como garantes. El día de ese encuentro, el 26 de julio de 1996, firmaron un tratado de diez puntos, entre los más relevantes la prohibición del porte de armas y las denuncias de amenazas hacia indígenas o campesinos y su tratamiento en el territorio indígena. Con el acuerdo se estableció que los Nasa Wesx asumirían una posición por fuera del conflicto armado,

²⁴¹ Tomado del Diario de campo, 23 de febrero de 2013.

bajo la premisa de que es una guerra que no les pertenece y de la que decidieron no seguir haciendo parte (véase Anexo No. 2).

Como garantía de este propósito, los indígenas se comprometieron a no ingresar a las filas de ningún grupo armado. En consecuencia, no harían parte de las FARC, del Ejército o de las Cooperativas de Seguridad (paramilitares) y tampoco colaborarían con esos grupos. Con la declaración del territorio indígena como territorio de paz, la guerrilla se comprometió a no ocupar el territorio ancestral ni a utilizar a la población Nasa como escudo en las confrontaciones con el Ejército. Los indígenas, bajo el principio de autonomía, impedirían el ingreso de la fuerza pública a su territorio y la influencia de la guerra sobre esta comunidad. Ambas partes se comprometieron a no cobrarse ni a tomar retaliaciones por los muertos que de ambos lados quedaron, pues el sufrimiento había para las dos partes.

Otro tema acordado fue que las armas de los indígenas serían destruidas y los fusiles de la guerrilla no serían usados en contra de los comuneros. Además, si existiese algún tema de leyes y conducta que afectara a indígenas y guerrilleros, la solución vendría de un diálogo entre autoridades y no se actuaría en ningún caso sin previa investigación ni conocimiento de la otra parte. De no cumplirse alguno de los puntos de este proceso de paz, se entraría a evaluar con las autoridades o representantes la manera de darle continuidad al acuerdo y resolver los inconvenientes del caso. Este acuerdo fue ratificado por el Secretariado de las FARC en cabeza de Manuel Marulanda Vélez.

Para los Nasa, silenciar el fusil no implicaba abandonar la lucha. Para Bernabé Paya, el Nasa siempre sigue luchando, pero ahora su lucha es por ese proceso de paz, por mantener lo que con este se ha ido conquistando²⁴². Virgilio López, el firmante por la comunidad de este tratado, dice que este acuerdo es “la niña de sus ojos”, y que los indígenas la deben cuidar para que se desarrolle como mujer y llegue a ser madura.

Llama la atención el calificativo. “La niña de sus ojos” es el título de una canción cristiana de alabanza muy escuchada entre los indígenas “creyentes”, que cuenta la manera en que Dios nos ve, como si fuéramos

242 Mauricio Caviedes, editor, *Paz y resistencia: experiencias indígenas desde la autonomía*, Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena (Cecoin), 2007.

mos una niña, la niña de sus ojos, a la que le dio nombre, a la que vio cuando nadie la vio, a la que amó cuando a ella nadie la amó, y por eso esa niña lo ama más que a su vida.

La manera en que se celebran los aniversarios del acuerdo es muy dicente de este proceso, de un mantenimiento orgánico y progresivo de la paz. El primer año de la celebración se reunieron en el resguardo las autoridades indígenas y la guerrilla, encuentro en el que coincidieron que, luego de un año, ese proceso de paz seguía con vida y estaba aprendiendo a caminar. La siguiente celebración, en la que participaron los indígenas (ya no la guerrilla), organismos internacionales y agremiaciones sociales, se hizo en el décimo aniversario. En esta celebración la comunidad evaluó el crecimiento, la entereza y lo alentado que estaba el proceso, ya estaba más grandecito y tenía plena conciencia. La siguiente celebración se hizo para los quince años. En una celebración de cinco días en torno a los quince años del proceso, los indígenas vistieron con anaco, cuetandera y mulera a una jovencita, a ella le impusieron una franja en el pecho que rezaba “Reina de la Paz”. La reina de la paz dio apertura a la fiesta con un sencillo acto en el que se reventaron quince globos de fiesta, pinchados con agujas por excombatientes de la autodefensa que, entre tanto, recordaban lo doloroso de la guerra y los nuevos tiempos que vinieron tras el proceso. Todos los comuneros celebraron los quince años de una niña que ya se estaba volviendo mujer.

La siguiente celebración vino en julio de 2014 para el décimo octavo aniversario, con un proceso de paz que ya había alcanzado la mayoría de edad. La última celebración se dio en julio de 2016, para conmemorar los veinte años de duración del proceso; la última fecha cobró protagonismo por coincidir con la recta final de los diálogos de paz de La Habana e hizo parte de los actos públicos en que ONG’s y la sociedad civil daban su apoyo a los diálogos nacionales de paz.

En estas celebraciones no participa el Gobierno. El Ejército y las instituciones del Estado no reconocen la legitimidad de estos diálogos, incluso los consideran ilegales, pues el Estado es quien negocia con actores al margen de la ley y no comunidades por aparte, sin sustento normativo o institucional. Cuando los indígenas reafirman en sus intervenciones públicas la vigencia de su proceso de paz y la

autonomía territorial, se producen fricciones con la autoridad del Estado. Los militares, bajo el principio de que ningún espacio del país le puede ser vedado a la fuerza pública, exigen la entrada al resguardo y cuando el cabildo la niega para respetar los puntos de su acuerdo de paz, los indígenas son acusados por la fuerza pública de colaboradores de la guerrilla, de alcahuetas del terrorismo.



Figura 19. Don Virgilio López en el décimo quinto aniversario del acuerdo de paz. Fuente: fotografía del autor.

Cuando la presión no da resultados, los militares buscan persuadir. A veces insisten en los métodos que en otro tiempo les fueron útiles con las autoridades de la comunidad, y utilizan la dádiva o suplen necesidades mínimas para impactar en las comunidades. Actualmente, los Nasa interactúan de forma constante con las autoridades civiles y militares. No obstante, son conscientes de los atropellos que la fuerza pública ha cometido y la responsabilidad que tienen el Ejército y el Estado en la guerra, el dolor y la violencia que han sufrido los Nasa.

Ante la falta de acompañamiento institucional, un actor que ha tomado un rol de persuasión e influencia en la zona, y que ha protagonizado los procesos de saneamiento colectivo y espiritual de los Nasa Wesx después de la guerra, ha sido la Iglesia Alianza cristiana; en este proceso ha hecho de las últimas celebraciones del acuerdo de paz un escenario para reafirmar el poder y la presencia de Dios entre los indígenas y en sus actos de reconciliación. En las celebraciones del acuerdo de paz que coincidieron con el trabajo de campo en los años 2011 y 2014, el móvil o interés de la conmemoración giraba en torno a la identificación de los comuneros con los presupuestos y la ritualidad de la Alianza cristiana.

La celebración del acuerdo de paz se centró en las campañas y los servicios religiosos. En estos eventos, cuando la comunidad se preguntaba por las razones que habían permitido firmar el acuerdo de paz, la gente respondía que esto era por la gracia y la grandeza de Dios. Que gracias al Dios de Misericordia se había terminado la violencia que los hijos de ahora, las nuevas generaciones, no conocen.

Pero la última celebración, en 2016, tuvo una motivación diferente. La festividad fue de interés para actores externos como agencias de cooperación, universidades, algunas dependencias del Estado y organizaciones civiles que querían conocer experiencias que trataran el tema de la paz en tiempos en que se avecinaba el fin del conflicto con las FARC. En la agenda política de Colombia la paz está de moda y en tanto esa tendencia se mantenga, experiencias como las de Nasa Wesx tendrán reconocimiento.

En la medida en que las instituciones externas participen de esta celebración el discurso se va modulando. La gracia de Dios ya no aparece como supremo gestor de los acuerdos de paz. Términos como autonomía, gobierno propio, capacidad de decisión y pervivencia, son los términos más usados para describir en las intervenciones públicas la manera como se desarrolló y logró la paz para los Nasa Wesx. Este cambio en los términos y los protagonismos sugiere que los alcances del acuerdo de paz y las formas de narrarlos no son constantes en el tiempo. En la medida en que otras circunstancias y actores incurran, las formas del acuerdo se siguen negociando.

Estos cambios en el significado de los acuerdos generan interrogantes sobre la vigencia y futuro que puede tener la paz de Nasa Wesx de cara a las implementaciones que tendrán sobre el orden social y territorial los acuerdos de La Habana. Una preocupación de los Nasa Wesx es que, una vez implementada la paz entre el Gobierno y las FARC, el tratado que tienen guerrilla e indígenas dejaría de tener sentido y vigencia. Las FARC dicen que esta organización al dejar de ser estructura militar, los acuerdos ya no tendrían validez.



Figura 20. Calle de honor para la celebración de la paz. Al fondo los observadores de la Cruz Roja. Fuente: fotografía del autor.

La posición que han tomado los comuneros de cara a la implementación de los acuerdos nacionales de paz y al fin de las FARC como organización armada es que el acuerdo de paz local debe seguir. Así no hayan FARC se mantiene un compromiso con su territorio y con su ser colectivo que sigue demandando acciones de paz. La razón que esgrimen los Nasa Wesx es que el acuerdo de esta comunidad no es solo con la guerrilla. El acuerdo de 1996 se firmó y se ha conmemo-

rado para rechazar la presencia del conflicto armado en los territorios y comunidades indígenas. El conflicto se extiende a toda clase de denominaciones y actores, sean estos oficiales o irregulares y cesen o se mantengan en el tiempo. Los Nasa Wesx comprenden además que el conflicto no termina con la firma del Teatro Colón en Bogotá, y que por ello precisan del mantenimiento de su acuerdo, existan o no las guerrillas organizadas.

Este debate se hace más sensible de cara al impacto de la implementación de los acuerdos de paz de La Habana en las regiones que han sido impactadas por el conflicto. Gran revuelo ha causado la designación de la vereda El Oso, cercana al resguardo Nasa Wesx, al otro lado del río Atá, como una de las veintitrés zonas de concentración, también conocidos como ETCR –Espacios de Territoriales de Capacitación y Reincorporación–, que la mesa de La Habana estableció para que los guerrilleros hicieran su proceso de dejación de armas y se reestablezcan como actores civiles y políticos. Dicha zona fue escogida por su importancia histórica. Este lugar es contiguo a Gaitania, y es una zona que desde la lucha entre Limpios y Comunes ha estado en permanente disputa.

En tiempos en que las poblaciones aumentan, y el límite de explotación agrícola se expande, la posesión de tierras es un factor determinante. Los Nasa Wesx han manifestado su deseo de extender su ámbito territorial en la región, la ampliación de la jurisdicción de su resguardo, y para ello reclaman territorios al otro lado del río, que coinciden con las zonas de concentración de las FARC, mediante solicitudes tramitadas ante Ministerio del Interior. Otro de los mecanismos por el que han optado es hacer las demandas respectivas para participar en la política de sustitución de tierras que el Estado ha dispuesto como un mecanismo para el restablecimiento de derecho a las víctimas rurales del conflicto armado en Colombia. Hasta la fecha esta petición se dirime en tribunales de justicia regionales.

Pese a los esfuerzos por el reconocimiento legal y político de sus derechos territoriales, los Nasa Wesx son conscientes de que, al buscar la titulación de estas tierras, entrarían en pugna con los actuales ocupantes de la otra franja del río Atá, campesinos que también han padecido la lucha y la resistencia por hacerse a un territorio. En esa pugna territorial las FARC

tienen su injerencia, pues la historia de su lucha es en buena medida la historia del control territorial de esta región.

Los colectivos agrarios tampoco se quedan quietos en las reclamaciones por sus derechos y la defensa de su territorio. Las ligas y sindicatos campesinos del sur del Tolima abogan para que este sector, al margen izquierdo del río Atá, mirando a su nacimiento, sea considerado para la creación de una Zona de Reserva Campesina. La zona proyectada para este fin coincide con el área destinada para la actual concentración de guerrilleros de las FARC. Los campesinos afirman que esta zona tiene vocación para reserva por la importante historia de colonización y conflicto que allí se ha vivido.

Los indígenas insisten por un territorio donde resguardar sus creencias, prácticas y formas de vida. Los campesinos, por su parte, también exigen un territorio donde puedan garantizar su derecho a la tierra, al trabajo, la libre asociación y a proteger sus dignidades más básicas. El conflicto entre gente de una y otra filiación o etnia, con diferentes nociones de lo que es el territorio y su ordenamiento, tiene su origen en la tierra en que ambos fijan sus intenciones. Esta tierra es la misma que unos y otros en el tiempo han forjado y compartido. Pese a tener una perspectiva política y vital diferente, ambos sectores comparten una misma construcción histórica.

En medio de acuerdos y pos-acuerdos, los actores sociales se siguen movilizandoy es este el ingrediente más significativo al medir el alcance del conflicto y su huella sobre el paisaje y las formas sociales en el sur del Tolima. La gente a uno y otro lado del río, en los dos márgenes de este cañón profundo, se sigue moviendo en un límite oscilante sobre el que fijan sus intereses, voluntades y formas de estar. Huyentes, migrantes y colonos siguen haciendo su tierra en tanto se vayan moviendo en (y con) esta.

5.3 LA NATURALEZA DE LOS ACTORES EN DISPUTA: DIVERGENCIAS Y NEGOCIACIÓN ENTRE LA GUERRA Y LA PAZ

En sus recorridos de ida y vuelta por los caminos de agua y tierra, los indígenas hicieron contacto con la colonia de Gaitania, geográficamente cercana al asentamiento de los Nasa y en el mismo circuito orográfico del cañón del río Atá. Los campesinos en Gaitania, asentados en sus fincas y

veredas, han sido personas con una raigambre distinta a la del Nasa. Para los campesinos, conceptos como valor, intercambio y tenencia tienen un trato y significado distinto al de los indígenas. De acuerdo con las circunstancias históricas, los tratos entre indígenas y campesinos han sido a veces chocantes, a veces corrientes.

Los indígenas reconocen que en los primeros años y los primeros encuentros en la colonización de esta región había grandes diferencias sobre qué significaba tener un objeto y el valor que este representaba. La diferencia se extendió hacia el valor y significado que se le daba a la tierra. Cuenta don Elías Quilcué, por ejemplo, que “los Nasa cambiaban a los campesinos tierras por botellas de tapetusa, o hectáreas de siembra por una guitarra”²⁴³.

Los campesinos, afines a los intercambios comerciales, se hicieron a la tierra tomando beneficio de una situación en donde la perspectiva de los indígenas sobre lo que significa acceder, tener y valorar la tierra, es por completo distinta. Antes y después de la Operación Marquetalia, nuevos colonos o campesinos ya asentados seguían llegando al territorio de Nasa Wesx. Buscaban nuevas tierras de labranza pues el paisaje del bosque alto andino, con grandes parches de verde, se fue desmontando y cambiando por el de sementeras. Los indígenas, que han sido menores en número, sintieron la presión por el acceso a la tierra de parte de las masas campesinas. Con el tiempo, y producto de los justos —o no tan justos— intercambios, los blancos se hicieron a significativas porciones de tierra dentro del territorio indígena.

En Gaitania indican que esto pasó porque los indígenas toda la vida han sido borrachos y malos negociantes y prefieren tomar toda una noche y entregar hasta la camisa que atesorar lo que es de ellos. Los Nasa dicen que esos intercambios fueron en otro tiempo, cuando la plata no era cosa importante para ellos. Para el Nasa tenía más sentido hacerse a su ambiente con las cuerdas de una guitarra con las que le podían cantar a Juan Tama, que en sueños les pide a los médicos tradicionales que le den serenata; o contar con el aguardiente necesario para hacer los refrescamientos y darles de beber a sus mayores. Lo

²⁴³ Yeison F. Esquivel y Boris A. Salinas, *Memoria sonora del resguardo indígena Páez de Gaitania (Tolima). —Relatos de sus músicos—*. Ibagué: Alcaldía de Ibagué, Secretaría de Cultura, Turismo y Comercio, 2015.

paradójico es que el elemento para suplir estos requerimientos haya sido la misma tierra por la que tanto han reclamado.

En esta situación es posible argumentar que el encuentro entre facciones campesinas e indígenas en esta zona de colonización implicó un choque y una transformación en las lógicas de comprensión y tratamiento con el mundo colono y la otredad. El encuentro de campesinos e indígenas y de los grupos armados en una zona de frontera trastornó el significado del tener y la lógica del intercambio, pero también abrió el espectro a nuevas formas de tratamiento y negociación entre distintos. La guerra y toda su minucia es una cruda representación de otros tipos de intercambio en los que entraron a jugar los campesinos y los Nasa Wesx.

El movimiento guerrillero, de raigambre campesina, ha asumido la confrontación armada como si de un intercambio, o de un negocio, se tratase. La postura de las FARC ha sido la de negociadores armados, que en época de guerra o de paz han transado con otros actores armados o desarmados sus opciones de poder vía negociación. En las épocas de amnistía o de tregua, las actividades de los mandos guerrilleros no distan de las de comerciantes rurales que negocian con ganado, tierra o implementos agrícolas.

En la amnistía de 1959, los mandos del movimiento armado agrarista encontraron en el comercio rural las fuentes de subsistencia que con las armas no podían mantener. Isauro Yosa tenía arriería en Gaitania para transportar y comerciar productos. Ciro Trujillo comerciaba con fincas y ganado, lo mismo que Jacobo Prías Alape, quien además hacía funciones de películas en los pueblos con una maquinita proyectora que le dio el Gobierno. Marulanda, antes del 9 de abril, comerciaba con cacharros y quesos en el Valle, mientras que en la paz de 1959 trabajaba por ratos como taxista en Neiva²⁴⁴. En términos de prácticas y estrategias, campesinos e insurgentes comparten una raigambre común, ambos acuden a formas diversas de negociar y cacharrear, de tomar partido en condiciones sociales en las que el campesino es capaz de desarrollar una racionalidad económica y alternativas de vida, pese a las carencias y el influjo del conflicto.

²⁴⁴ Molano, *A lomo de mula*.

Las tierras que negociaron los campesinos a los Nasa quedaron entreveradas con las fincas de los indígenas. Así que ambos comparten caminos, fuentes de agua y llegaron a tener alianzas matrimoniales y descendencia. En la actualidad, varias familias de blancos se reconocen como miembros de la comunidad indígena. Aquellos son censados como comuneros y son declarados ante el Ministerio del Interior como indígenas, se someten a las órdenes que imparte el cabildo y asumen, igual que un indígena, que son parte de la comunidad. Varios campesinos han llegado a cargos directivos dentro del cabildo y enaltecen las banderas del movimiento indígena o de la lucha por los derechos de su comunidad. Hay zonas del territorio como la vereda La Floresta, donde la mayoría de los comuneros es campesina y, no obstante, hace parte de la comunidad indígena y se acoge al cabildo.

A buena cuenta de roces, enfrentamientos y tensiones se ha logrado comprender cuál es el espacio y el derecho de cada uno en un ámbito compartido. En los tiempos de la guerra entre Nasas y guerrilla, la Autodefensa Indígena consideraba que todo campesino hacía parte de la guerrilla y, por eso, los campesinos que vivían en el territorio se consideraban peligrosos. Para los indígenas, el campesino era visto con recelo por ser diferente, con otro origen y raza, más cercano al origen y los intereses de los guerrilleros, enemigos del indígena.

Marisol Carranza recuerda cómo las patrullas de la Autodefensa Indígena llegaban muy de madrugada a su casa, que era de campesinos, a revolver la vivienda y amarrar a los que allí vivían. Los acusaban de esconderles cosas a la guerrilla, de colaborar con el enemigo. Dice Marisol que los de la autodefensa la tomaban a ella y a sus hermanos y les ponía el cañón del fusil dentro de la boca para que dijeran dónde era que estaba la guerrilla o dónde los tenían escondidos. Eso lo hacían para causarles temor, para que recordaran que allí el indígena era el que tenía el mando y las armas.

Después de alcanzada la paz el ordenamiento indígena ha brindado a los comuneros campesinos reconocimiento y participación. En esto el diálogo ha sido alternativa de encuentro y cohabitación. Los obstáculos para la paz, que han costado mucha sangre, son un marcador histórico que indica cómo han sido las tensiones y las resoluciones en

torno a la diferencia y hacia dónde va la corriente del reconocimiento étnico y político en un territorio de múltiples actores y posiciones.

Pero en los márgenes de Nasa Wesx el conflicto se mantiene. Para la guerrilla de las FARC, mantener la diferencia de gente y territorios, donde unos se reconocen como propios y a otros se les tilda de contrarios, ha sido esencial. La guerrilla ha sido celosa con el uso de la información, la obediencia de mando y el principio de compartimentación. La fina línea límite entre un autor u otro —llámese campesino-indígena-combatiente—, se ha demarcado de forma arbitraria y desconociendo los matices que ligán a las poblaciones.

El conflicto no media en las diferencias, por el contrario, las exagera para mantener el estado de beligerancia. Aunque la guerrilla haya sostenido que su plataforma es amplia y que representa a todos los pobladores rurales, una de las directrices que desarrolló la guerrilla fue la de la vigilancia y la desconfianza extremas, comenzando con sus propios integrantes, a quienes sometía a un intenso celo de militancia, y que hacía pagar con la vida actos como la desertión o la entrega, pues no existen puntos medios entre estar de un lado de la línea o del otro:

A un desertor lo esperaron en la carretera, trataba de escapar en un carro, al carro lo encendieron a tiros, hasta que lo hicieron chocar en una curva del camino, ya cerquita de “La Unión”. En esto el desertor se quebró las piernas y ya no se movió más. Los otros guerrilleros lo tomaron, y a cuchillo lo finaron. Lo dejaron sobre la vía, como advertencia, y para que se lo comieran los perros.²⁴⁵

Otro personaje al que la insurgencia no acepta por saltarse la barda divisoria e indicar que el control hegemónico es imposible, es al señalador, al “sapo”, al que da dedo. Dicen que a ese se le tiene que acabar apretando el gatillo. La razón es contundente. No solo canta o delata, sino que engaña. Para el “guerro”, el sapo es peor que el enemigo porque no se sabe si es caliente o es frío, si está o no, y ese, al final, produce más daño que el enemigo, a quien por lo menos se puede reconocer desde dónde dispara y confronta. Por eso, cuando

²⁴⁵ Conversación informal en un campero que comunica Gaitania con Nasa Wesx. Tomado del Diario de campo, 10 de enero de 2014.

se encuentra a un “sapo”, hay que “destriparlo”, para que además de dejar de cantar —delatar—, les quede bien claro a los demás qué les pasará si les da por quedarse en la cuerda floja y pendular entre los dos lados. Un dicho bastante doloroso es el que, según los campesinos refiere la guerrilla cuando a alguien por “sapo”, colaborador, o por “embarrarla”, se le va a dar muerte:

Dicen a la gente que vayan y compren jabón, porque los van a bañar en el río, porque se van a morir. Ellos investigan y no perdonan. Y cuando dan una orden es que la gente debe morir, quedar sepultada en las aguas o en los restos de su sangre vaceada.²⁴⁶

La insurgencia ha estado allí y se hizo a un lugar desde su fundación. Por razones de presencia y control, las FARC no toleraron que otro esté por fuera de su mandato. Así justifican destierros, ejecuciones y la guerra que mantuvieron contra los Nasa Wesx, pues la guerrilla no perdonó que los indígenas se fueran para el otro lado, a combatirlos de la mano del Ejército.

Los indígenas reconocen que el régimen de los guerrilleros ha sido bravo, pero dicen también que no es que maten a la gente solo por quererla acabar.

Ellos investigan, averiguan sobre el comportamiento de una persona y cruzan información para verificar y, si encuentran que esta persona ha hecho algo que es incorrecto, según la gravedad pues le llaman la atención, le dan un aviso, para que cambie, para que se comporte de otra manera. Luego si ven que el cliente sigue haciendo lo mismo, pues la advertencia ya no es solo verbal, se hacen sentir con fuerza, y en ocasiones lo que piden es que la persona abandone la zona y no vuelva, para que no haya más problemas. Pero, si al final la persona persiste, o simplemente su embarrada es demasiado grande, entonces el mando manda a ejecutar, y cuando el mando lo ordena es cosa que se cumple.²⁴⁷

²⁴⁶ Diario de campo, 14 de abril de 2013.

²⁴⁷ Conversación informal con pobladores de Gaitania, Diario de campo, 18 de marzo de 2013.

La relación entre actores de distinta condición exige comportamientos y reciprocidades que están mediadas por el poder que emana del uso de la violencia, pero también por un código de comportamientos que estructuran lo indicado o equívoco en situaciones en las que los diferentes actores negocian su lugar y capacidad de acción. Los Nasa han aprendido a negociar su posición territorial, espiritual y política, y han oscilado entre diferentes tipos de vínculos y acuerdos, según sean las circunstancias de estos con los grupos armados, otras comunidades y el Estado.

Al igual que los “sapos”, o los actores que no siguen una línea definida, la guerrilla también la ha “embarrado” demasiado con las diferentes formaciones sociales del sur del Tolima. Los pobladores de los pueblos del Tolima denuncian que la guerrilla no ha sido recíproca, ni justa ni consecuente con los principios ideológicos que ha enunciado por décadas pero que difieren de las crudas y violentas actuaciones que ha perpetrado en la guerra.

Cuando la población es consciente de estos desbalances y del daño que ha causado la posición de las FARC como actor armado a las comunidades civiles, entonces la actitud vira, y el respaldo o filiación total que la misma insurgencia reclama se hace aún más difícil de situar. En los resultados de las elecciones para cargos públicos nacionales o regionales de los últimos años, el sur del Tolima, la zona reconocida por la sociedad nacional como insurgente y conflictiva ha votado por los candidatos más cercanos a una línea política antsubversiva. El apoyo al proyecto de Seguridad Democrática del ex presidente Álvaro Uribe en municipios como Planadas o Chaparral ha sido estruendoso, y los candidatos que proponen una línea más dura contra la insurgencia son los de mayor aceptación. Entre los resultados más dicientes está el triunfo rotundo del No en las elecciones del plebiscito para la paz del 2 de octubre de 2016 en el municipio de Planadas.

El ejemplo más destacado del apoyo popular a las propuestas anti-subversivas ha sido el del gobernador del Tolima entre los años 2016-2019, Óscar Barreto Quiroga, quien ocupó por segunda vez la gobernación a nombre del partido conservador colombiano. Este ha hecho del sur del Tolima su fortín político. En esos municipios la gente del común y las fuerzas económicas lo reconocen como el responsable,

junto con los militares, de haber visibilizado el sur del Tolima para el Gobierno central.



Figura 21. Óscar Barreto (centro), gobernador del departamento del Tolima, y Jefferson Paya (segundo de derecha a izquierda), gobernador del resguardo Páez de Gaitania, en un acto de la gobernación del Tolima en Nasa Wesx, vereda La Palmera, abril de 2016. Fuente: Gobernación del Tolima.

Destacan su liderazgo en la recuperación que logró el Ejército de vastos territorios controlados largo tiempo por las FARC, así como las campañas cívico-militares de las que han hecho parte soldados-campesinos e ingeniería militar con el propósito de desarrollar la infraestructura básica regional, financiada por los planes de consolidación territorial del Ministerio de Defensa.

Este ordenamiento militar de la zona, visible en planes de inversión, ha calado en el modo de vida de la gente del sur. Pero dicha transformación de la trama social, más que un resultado contundente en la mejora de la calidad de vida de sus habitantes, obedece al modo en que se extiende la filiación y sujeción de la población a los actores de la confrontación, esta vez por medio de pacificaciones y campañas de consolidación territorial con las que el Estado procura extirpar al contrario mientras reclama el apoyo de poblaciones y territorios que están en medio del conflicto.

Si la comunidad del sur del Tolima apoya el proyecto político que impulsó una guerra frontal contra la insurgencia es porque, en las

respuestas a la beligerancia del conflicto, la gente ha reprobado el papel de las FARC como autoridad armada en la región. No obstante, esto tampoco significa un apoyo irrestricto al Estado. Lo que representa es un cambio en la posición de los actores sociales respecto a los actores armados, según la intensidad y situaciones del conflicto, así como a las necesidades que tengan las poblaciones que se mueven en este contexto.

Si bien las FARC lograron espacios de influencia, y controlan decisiones y acciones de las comunidades que están en su margen de influencia, su proyecto territorial no cooptó por completo la dinámica política de los actores, de esto dan cuenta los pobres resultados de las últimas elecciones para las FARC como partido político. A su vez, el Estado colombiano, representado en los cuerpos militares, tampoco ha copado con su pie de fuerza y operaciones bélicas el control de los territorios del conflicto.

Comentan los miembros del cabildo de Nasa Wex que, desde el año 2012, al territorio indígena llegaron comandos militares a proponer proyectos de inversión para la comunidad; estos eran obras prioritarias para la población como acueductos, accesos viales y proyectos productivos. El oferente era el Ministerio de Defensa, y para ser beneficiaria, la comunidad debía entablar compromisos con el Ejército y ofrecer apoyo civil a las tareas que desarrollaran las tropas en la región. Por su experiencia histórica, el cabildo ha mantenido una postura ambivalente ante este tipo de propuestas. La autoridad tradicional afirma que ellos pueden recibir todo tipo de apoyo, siempre que esto no los comprometa con ninguno de los actores de la guerra, y saben, por cuenta propia, que con el Ejército la negociación es armada, de lo contrario solo es sujeción.

En el vaivén de la confrontación, cada bando desvirtúa al otro justificando su propia actuación, pero al final, ocurre una cohabitación de fuerzas que normaliza la excepción, la guerra se vuelve un hábito y produce una atmósfera de orden, consecuencia de la violencia planificada y de la confrontación como una forma de delimitación y ordenamiento espacial. El estado ideal para quienes logran hacerse a un lugar en el conflicto es el de la lucha violenta y permanente.

Si el fuego bélico se apaga, el escenario impuesto por la acción violenta se desvirtúa y ya no habría justificación para la operación militar ni el mantenimiento de estructuras rebeldes. Tampoco los señores de la guerra extenderían su autoridad sobre la gente no armada. Por tal razón, los pretextos de la confrontación retornan y aparecen de manera constante sobre la misma franja que época tras época se disputa. La guerra es continua, tiene ciclos que reiteran y refuerzan la expiación de la diferencia. Por tanto, mientras las fuerzas presuntamente contradictorias mantengan la tensión, el conflicto se garantiza.

CAPÍTULO 6. PRÁCTICAS DE VIDA Y MUERTE

Los hombres de la tierra vivían juntos. Quietos. La muerte no era la muerte. Era irse y regresar. En lugar de debilitarlos, los robustecía, sumando a los que se quedaban la sabiduría y la fuerza de los idos. «Somos y seremos», decía Tasurinchi. «Parece que no vamos a morir. Los que se van, han vuelto. Están aquí. Son nosotros.»

Mario Vargas Llosa, *El hablador*

El capítulo articula las relaciones entre vivos y muertos en el desarrollo de una confrontación armada y espiritual. La posición de los difuntos en Nasa Wesx es “vital” en el juego de actores sociales y armados que luchan por el control territorial en el sur del Tolima. Los muertos juegan como animadores liminales que con su muerte adquieren el rol de mediadores entre las necesidades y las demandas de los vivos en una atmósfera de conflicto. Los Nasa Wesx mantienen una relación recíproca con sus muertos, estos les han servido como oferentes de salvación espiritual, premonitores del peligro, negociadores de sus causas y guías espirituales y políticos que demarcan las formas y la extensión de su autonomía y control territorial. Los muertos que conocen la guerra de la que fueron víctimas, actúan como actores de concertación en una región consumada por la guerra política. Veamos cómo su posición y condición indican cuál es el estado de la disputa.

En el tiempo de la confrontación han sido muchos los cadáveres depositados en los profundos cañones que no hacen parte de una estadística oficial, y menos de procesos con responsabilidades jurídicas. Estos cuerpos ahondan la inconmensurabilidad de los territorios en guerra. Su tratamiento, su explicación requiere de marcos interpretativos que indaguen la manera en que esas muertes influyen en la historia del conflicto y en los procesos que han tratado de dirimir las contradicciones.

Hay dos momentos críticos para considerar la influencia de la muerte en la confrontación: Por un lado, el acto de morir, donde una acción violenta elimina al propio, o al otro, al contrario, produciendo tensión en el orden social y en la delimitación territorial que un grupo armado propone. De otra parte, la trascendencia del muerto, esto es, que el muerto no cesa de actuar con su muerte. Este sigue interviniendo en la vida social, toma un papel de mediador, enunciador o probador. Participa de las orientaciones en el conflicto, pero también en alternativas que brindan, desde su experiencia como víctima, lecciones para la negociación y resolución de un conflicto armado.

En Nasa Wexx el espíritu de un muerto obra en la guerra protegiendo la carne. Siguiendo los ritos del caso, los tiros de un combate entran por un lado y salen por el otro, el tiro atraviesa carne y sangre pero la persona no queda herida. El tiro no obra porque algo desde adentro lo ataja, o hace que pase pero sin dejar huella. Así pasa porque el remedio de un espíritu obra en el cuerpo de la persona, y la vida del protegido se mantiene.

Eso no quiere decir que la gente en la guerra no muera, los combatientes fallecen pero cuando el combatiente cae, su vida en otras vías se mantiene. El hecho de que la carne de un combatiente no se destruya por la perforación de un tiro obedece a que este ha confiado su vida a un muerto que ha caído por las balas de la guerra. El muerto con su muerte protege la integridad del cuerpo que lo pidió como protector. De otro lado, el difunto se mantiene en su familia, especialmente en los hijos quienes proyectan su voluntad y su recuerdo. Si el hijo recuerda al padre, el primero obrará como el último.

Dice Oliver Tombé, gobernador de 2017 en el resguardo Las Mercedes, que cuando participa en una asamblea indígena llevando la vocería o hablando por la comunidad, él siente cómo la fuerza de su padre, un indígena que murió a manos de los paramilitares en el Valle, lo acompaña en cada acto público. Su padre, que también era indígena y líder, le transmite la fuerza, y Oliver siente que en cada cosa que pasa está la mano de su mayor.

De otro lado, en el tiempo de las autodefensas, la guerrilla mató al padre de don Olimpo Ramos cuando este era un niño. El niño estaba con el padre en el momento en que lo ultimaron y vio todo el horror y

quedó con esto guardado. Pero antes de seguir la venganza de sangre, Olimpo encontró el consuelo de la Iglesia. Allí aprendió a tocar la organeta, a cantar en la capilla y montó una banda de música cristiana para que otros conocieran de sus dolores, de sus pérdidas y de sus muertos. Olimpo también interpreta y compone canciones sobre la esperanza que tienen los que andan con Cristo en la salvación, incluyendo la salvación de su sacrificado padre.

La relación entre comunidad, muertos y conflicto trata un argumento que puede resumirse así: los muertos, al igual que los vivos, tienen agencia, posición, historia y territorialidad. Los finados se hacen presentes para recordar y decir las cosas que motivan las narrativas y las actuaciones de los vivos en un escenario de confrontación como el del sur del Tolima. Los vivos no son quienes hablan por los muertos. Más bien, son las interpretaciones que requiere el mundo de lo social las que instan a hablar a los muertos desde formas heterodoxas que impactan la conciencia histórica y el estilo narrativo de las sociedades del sur del Tolima.

Para pueblos indígenas como el Nasa, el modelo narrativo de la vida centrado en la figura de la muerte es consistente dado el fundamento cosmológico de las formas de narrar y recordar en el mundo andino. Es estos sistemas de pensamiento no es posible pensar la experiencia histórica como un proceso acumulativo y divisible en periodos, sino como un flujo de situaciones sincrónicas en movimiento, de permanente ida y vuelta, que convergen en la experiencia de comunidades que no precisan de dividir o clasificar su experiencia temporal en pasados, presentes o futuros absolutos.

Por eso el finado aquí cobra otro significado y toma un rol de marcador, de personaje que destila alternativas y posiciones políticas con su muerte. En Nasa Wesx el finado rechaza después de muerto los actos violentos que sobre este fueron perpetrados. Los actos de guerra que son negados u olvidados por la voracidad de la confrontación se refrendan y superan en el muerto que se mantiene presente.

La función de este pasa por hacer memoria denunciante, pero también como mediador en las expectativas de los comuneros y en las condiciones de los combatientes que conviven en un territorio de guerra. El muerto puede justificar nuevas muertes vía venganza de sangre,

o aplacar la confrontación si se hacen las expiaciones y reparaciones necesarias. Este también determina los límites entre bandos, conflictos y gente.



Figura 22. Tumba del capitán Justiniano Paya, mojón que sirve como hito, referente de paisaje. Fuente: fotografía del autor.

Sus restos, representados en sus cuerpos, pasan a ser mojones límites del territorio. Sus tumbas son espacios donde los vivos pelean por una posición y los cuerpos se vuelven —parafraseando el concepto de Bourdieu— un campo de combate, donde se negocian los términos de la guerra así como las alternativas de acuerdo —y a veces de la reconciliación— entre contrarios²⁴⁸. La guerra está hecha para producir

²⁴⁸ En los Andes centrales, las unidades políticas se forman y transforman de acuerdo con los encuentros históricos en la guerra, y ello se representa en el manejo también segmentado del territorio (Manuel Arce S., “Batallas rituales, juegos rituales: el componente *pukllay* en el *chiaraje* y otras manifestaciones andinas”, *Perspectivas Latinoamericanas*, No. 5, 2008: 166-191; Elizabeth Arkush, “‘I Against my Brother’: Conflict and Confederation In the South-Central Andes Late Prehistory”. En *Embattled Bodies, Embattled Places: War in Pre-Columbian Mesoamerica and the Andes*, editores A. K. Scherer y J. W. Verano, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2014; John Topic y Theresa Lange, “Hacia una comprensión conceptual de la guerra andina”, en *Arqueología, antropología e historia en los Andes: Homenaje a María Rostworowski*, editores R. Varón Gabai, J. Flores Espinoza & María Rostworowski de Diez Canseco, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1997). Su imagen visible son los mojones, bien sean paisajes o formas monumentales, en los que se construyen las fortalezas, “los Pucarás”, o se exponen los *chiarajes*, que son torres donde se guardan los restos de los antepasados. En dichos límites también se entierran y esconden las cabezas enemigas, y se postean las mitades, o las líneas de los segmentos con las que se definen los bordes de la extensión social, así como el ordenamiento cosmológico.

mueritos, por tanto fueron los mueritos quienes tuvieron significativa influencia en el enfrentamiento y en la paz de Nasa Wesx y las FARC.

6.1 EL LUGAR DE LA MUERTE EN TORNO A LA FE

La estampa del muerito aparece en otro campo de combate que no es el de la escaramuza de una confrontación política e ideológica, pero que incide en la cohesión social y territorial. Este es el de la fe, tanto en el plano de la cosmología indígena como en las congregaciones cristianas de las que participan los comuneros de Nasa Wesx.

Aunque todos lleguen a mueritos no todos los mueritos son los mismos. Igual que los Nasa hacen una clasificación espiritual de los seres que habitan el territorio, los mueritos también participan de una clasificación respecto a la relación de los vivos con la fe. Comencemos por explicar el problema de la vida y la muerte desde la doctrina del cristianismo que han aprendido los Nasa con la presencia del Evangelio en el territorio.

La pasión y muerte de Jesucristo se dio a causa de los pecados de la humanidad. Quien busca ser redimido del pecado ha de seguir su sacrificio, pues en este se encuentra la salvación y la vida eterna. Si los seres humanos no están en el camino de Dios entonces no siguen la salvación y en su lugar atraviesan la senda de la muerte.

Para el creyente, la muerte es un estado espiritual que se debe a que la fuerza del espíritu cesa porque no hay conocimiento, guía o presencia de Dios. La representación de esta muerte es un contorno de oscuridad y tinieblas en las que se encuentra quien desconoce o rechaza la salvación de Dios, que es por oposición el señor de la luz y la vida. En este sistema de opuestos, la correlación de oscuridad y muerte resalta en la figura del Demonio, el hacedor de la muerte. Todos los espíritus que lo siguen andan tras la muerte y la oscuridad de su condenación.

Para el creyente, la muerte se da cuando no hay creencia o se cree en lo condenable. Al morir un comunero se analiza si el espíritu de Dios estaba en el espíritu de la persona fallecida. Si Dios está en el espíritu de quien murió, aquel se encontrará verdaderamente vivo. Su espíritu recibirá la gracia, la salvación y la vida eterna al lado de

Cristo, quien derrotó a la muerte y resucitó para la salvación de quienes en él creen.

Si el espíritu de la persona que fallece se encuentra por fuera de la salvación y en oscuridad, entonces dicha persona antes de morir ya se encontraba muerta. Su muerte física es la ratificación de una perdición y condena eterna. La muerte asecha siempre. Para el creyente la prueba de fe es sentirse condenado o redimido tras el fallecimiento.

Edilma Paya, una de las primeras mujeres en recibir la fe del Evangelio, dice que “la muerte anda, se va moviendo y va matando, se sacia con el finado que va encontrando”. Para ella “la muerte se parece a una cría, un cachorro de tigre que busca desgarrar, es el demonio mismo, que se viste con el espíritu de muerte”²⁴⁹. La muerte de la corrupción del cuerpo es, desde el punto de vista de los cristianos, una constatación de la muerte trascendental del espíritu. Un muerto es alguien que deja de ser persona y que está *ad portas* de ser juzgado por el juez de jueces, El Señor. El juicio verifica si la persona siguió el camino angosto de la salvación o la senda ancha de la perdición. Las obras de fe son las que dan una vida más allá de la vida, o las que siembran la muerte del espíritu en los lagos de fuego.

La fe en la salvación y la muerte es crítica para los creyentes evangélicos. Los comuneros disfrutan recordar historias de creyentes que han ido al cielo o a los lagos del fuego y han regresado a la tierra, entre nosotros, para dar el testimonio de lo que es “la verdad de la promesa de Dios”. Estas historias las han conocido por medio de videos de propaganda que difunden las capillas o en los testimonios de sueños y experiencias de creyentes.

Estas historias siguen un esquema narrativo donde la comprobación de fe es el motivo predominante. Comienzan con el relato de una persona que no es creyente y sufre alguna experiencia liminal en la que muere. Mientras la familia llora la muerte al lado del cadáver, el espíritu de la persona hace un recorrido trascendente. De la mano de un ángel o de Dios, anda los senderos del paraíso, encuentra personas con las que compartió cuando estaban vivas y distingue “la feliz gracia de vivir al lado del Señor”.

²⁴⁹ Edilma Paya, comunicación personal, vereda San Pedro, 22 de febrero de 2013.

De este sueño maravilloso es apartado de repente para descender a las llamas del infierno y el castigo. En este plano encuentra más conocidos de los que halló en el cielo. Estas son almas atormentadas que deben sufrir la condenación por no haber salvado su espíritu en vida. Estos desgraciados, dicen los mismos testimonios, sufren por toda la eternidad, pues los demonios se ensañan con los espíritus muertos; los atormentan con gopizpas, dolores insoportables y masivos sufrimientos. Es imposible morir otra vez y poner fin a la condena, así pues, la condena es una senda de dolor insalvable.

De repente, el espíritu del que estaba muerto es regresado por el Señor o los ángeles a un cuerpo dolorido que se levanta. En medio de la pena es traído a la vida para tener una segunda oportunidad y para dar testimonio de que la salvación o la condena son la verdad que debe mover la vida de las personas. El Evangelio anuncia cómo la gente se condena o resucita en una vida eterna, siguiendo el proceso de muerte y resurrección de Cristo:

Juan 5: 28. No se maravillen de esto, porque viene la hora en que todos los que están en las tumbas conmemorativas oirán su voz (29) y saldrán, los que hicieron cosas buenas a una resurrección de vida, los que practicaron cosas viles a una resurrección de juicio.

Hechos 24:15. Y tengo esperanza en cuanto a Dios, esperanza que estos mismos también abriga, de que va a haber resurrección así de justos como de injustos.

Los comuneros cristianos creen que sí hay un juicio y un destino después de la muerte. Pero no se corresponde con el retorno a los sitios sagrados y la sucesión de la vida en otra escala, que aprendieron de sus mayores. Para el creyente nada es posible después de la muerte, excepto el juicio y la condena o salvación eternas. Dicen que los testigos de estas narraciones son casos excepcionales, pues ningún cristiano tendrá una segunda oportunidad para salvarse luego de la muerte. Por esa razón no creen que un muerto después de fallecer puede hacer, consideran que al partir una persona ya no tiene injerencia alguna en esta vida.

Cuando alguien muere queda en un estado neutro, como si durmiera, sin escuchar, sin razonar, sin sentir lo que a su alrededor ocurre, y así ha de ser hasta dicho juicio. Mientras, estará quieto como si su espíritu fuera ausente de vida. Por eso dicen que es mentira que los espíritus de los muertos aparezcan como ánimas que tratan con la gente que está viva. Cuando aparece el espíritu de algún muerto, acusan al Demonio por tales apariciones que confunden a los creyentes. Dichas distorsiones hacen creer que hay quienes trascienden la muerte y rechaza el mensaje bíblico del juicio final para cada persona. Morir y luego estar entre los vivos solo es posible con el milagro de la resurrección de Jesús, y cualquiera que aparente seguir con los vivos, a pesar de estar muerto, es una falsedad y un engaño de fe.

Los indígenas creyentes concuerdan en que conocer de las cosas de Dios los ha sacado de un foso de ignorancia en el que se encontraban cuando solo creían en la tradición de la religión indígena. Dicen que creer en el espíritu de algún antepasado era un error que se cometía, pues ese espíritu era una ilusión del Demonio para que el deudo siguiera la perdición. En los caminos del Evangelio es negativo persistir en los errores de la falsedad y la idolatría; no conviene seguir los rituales de la medicina tradicional o las creencias sobre la posteridad de los muertos. Esto motiva discusiones entre los creyentes que consideran una falacia volver a practicar cultos erróneos, en contra de los indígenas que celebran “la ofrenda” o *chapuutz*, para los finados, y otros rituales en torno a la espiritualidad de la tierra, los antepasados o el encuentro con las fuerzas naturales.

En 2014, las tres comunidades Nasa del sur del Tolima discutían el capítulo de “Cosmovisión y creencias” para su Plan integral de vida. Allí se discutió sobre las cosas en que deberían creer los Nasa. Cuando se propuso a la asamblea que la creencia de los Nasa del sur del Tolima debía contemplar tanto el cristianismo como la creencia tradicional, los creyentes protestaron pues, a su juicio, la aceptación de ambos credos era un retroceso. Los indios ya habían superado esa ignorancia y volver a los rituales o a las creencias de antes era un paso atrás en el desarrollo de su fe.

¿Cuál es la práctica ritual y la tradición sobre la muerte en los Nasa del Tolima que siguen la tradición? Una creencia general en los pueblos andinos es que la muerte ofrece un reciclamiento, una regeneración

de la vida²⁵⁰. Para los pueblos indígenas, el espíritu participa de una trascendencia de base y semántica distinta a la espiritualidad cristiana —aunque no del todo opuestas—. Para el pensamiento indígena, un muerto es quien deja de estar presente en una casa, un pueblo, para seguir siendo en otras esferas de la espacialidad cosmológica: las lagunas, el páramo, los ríos.

Los sitios donde se presentan los muertos son donde ocurre la hierofanía, los sitios que indican los límites entre los mundos naturales y los mundos culturales. En estos ocurren el vínculo, la transformación y el intercambio entre vivos y muertos²⁵¹. El muerto trasciende como actor histórico y social, y no solo como un semejante moral que participa de un conjunto de prácticas de fe. Para los Nasa, el muerto circula entre los espacios que hacían parte de su vida diaria y los planos y sitios sagrados a los que un vivo solo llega mediante la iniciación ritual o la muerte.

Si el muerto anda entre una y otra dimensión, este conoce y siente más de lo que un vivo aspira a reconocer y sentir. Bajo este principio, los Nasa traban relaciones e intercambios con los muertos. Los vivos requieren conocer sobre cómo es su devenir, el curso de la enfermedad, los consejos pertinentes de los mayores, el equilibrio jurídico o cualquier materia que requiera la aplicación de remedio espiritual en la vida social y el territorio Nasa.

Los Nasa decantan procesos para significar las relaciones entre sus vivos y sus muertos. La convergencia de tradiciones religiosas y cosmológicas explica a nivel social y simbólico qué ocurre con sus difuntos. En el territorio indígena, aparte de la influencia de la tradición cristiana evangélica y de la religiosidad ancestral indígena, hay otras doctrinas como la pentecostés^{252 253} o el cristianismo católico,

250 Maurice Bloch y Jonathan Parry, eds., *Death and the Regeneration of Life*, New York: Cambridge University Press, 1982.

251 Peter Metcalf y Richard Huntington, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, New York: Cambridge University Press, 1991.

252 William Beltrán C., “Impacto social de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos”, *Revista Colombiana de Sociología*, 34, No. 2, 2011.

253 Christian Gros, “Fundamentalismo protestante y poblaciones indígenas-campesinas: algunas hipótesis”, en *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*, Bogotá: ICANH, 2000.

que crean un ambiente de comprensión y participación en estos procesos. La comprensión de la muerte se mueve entre la diversidad de experiencias, luchas sociales y territoriales que hacen parte del conflicto social. El de la muerte es también un campo de batalla en el que las disonancias se manifiestan. Veamos una situación que pone de presente las diferentes fuerzas en pugna en las relaciones con la muerte en Nasa Wesx.

Olimpo Ramos es una persona carismática, miembro de la Alianza Cristiana y músico de la Orquesta Manantial, su orquesta cristiana. Allí ha compuesto canciones que invitan a adorar al Señor y a recibir los frutos de la gracia. Su liderazgo sobresaliente lo llevaron a ser gobernador de la comunidad en 2015. No obstante, esos reconocimientos sociales estuvieron en vilo cuando don Olimpo decidió, en el año 2013, “borrar” el cementerio de El Lucero, el principal de Nasa Wesx.

Don Olimpo inició un reclamo en el que adujo que su familia era la propietaria del predio donde se encuentra el cementerio y reclamó a varios comuneros el derecho sobre este terreno. En una ocasión en que contratistas arreglaban la carretera del territorio indígena, aprovechó que había una maquinaria pesada y utilizó una motoniveladora para “emparejar” el terreno del cementerio. La gente se sorprendió al ver cortada la tierra del cementerio. Las vasijas de barro habían quedado cercenadas en el perfil de tierra “nivelada” por la máquina, las palmas de la Pasión de Cristo, el estandarte de cada tumba, también fueron cortadas, y no quedó asomo de los montículos ni de las piedras que tenían sembradas los Nasa para dejar presentes a sus finados.

Cuando se le preguntó por qué había hecho eso, don Olimpo dijo que en esas tierras pensaba hacer una cancha de fútbol, y quería montar una caseta para vender bebidas y comida en los días de partido. La gente lo criticó porque no dejaba en paz a los muertos. Pero él respondía que eso de estar pendiente de los muertos era un error que él no iba a permitir. Los católicos y los médicos tradicionales lo increparon, lo acusaban de mala persona y de no tener miedo de Dios ni de las almas. La gente estaba preocupada por dónde irían a enterrar a los muertos que vinieran, porque no se puede enterrar a nadie en una cancha.

Esta experiencia coincide con la metáfora, en términos de Bourdieu, de que todo campo es un campo de combate, de actores que juegan

su posición en ese campo según el tipo de relaciones que hayan constituido con los otros actuantes. Esto nos lleva a considerar quiénes son los participantes de ese juego en una cancha-cementerio: para el argumento es necesario distinguirlos, proporcionales un nombre y una forma característica en el campo de ese “combate” por un terreno y sus muertos.

De un lado están los creyentes que creen que el muerto no siente, en otro renglón están los creyentes que no creen que el muerto sea insensible, y hay otros que son los no creyentes (en la interpretación evangélica de la Biblia). Otros actores son los muertos, que a su vez se diferencian entre los muertos que “han sido matados”, y “los muertos que se han ido así nomás”. Esta división es sustancial, porque un muerto “matado” es aquel que se fue de este mundo llevado violentamente por otro, y en el sistema jurídico y cosmológico de los Nasa, ese que fue muerto por otro tiene una deuda que le han de saldar. Aquel que “se ha ido así nomás” es aquel que dejó este mundo en el momento en que lo tenía que dejar. Por tanto, su tránsito es el que debe ser, y aunque pueda trabar intercambios con los vivos, este no tiene cuentas por saldar.

Ahora bien, un estado posible en este campo es que haya unos vivos que crean en esos muertos y que puedan establecer con ellos unas filia-ciones y correspondencias. Otro estado factible es que haya unos vivos que no asuman la permanencia de esos muertos, y que establezcan una forma de relacionarse o confrontarse con otros vivos a partir de la negación que hacen de la participación de los muertos. Tratemos de articular las posiciones y los actores del primer estado.

6.1.1 El campo de los vivos con los muertos

Unos y otros no son los mismos, pero comparten la herencia, el origen y la idea común de un final trascendente. Los vivos y los muertos conllevan un sistema de correspondencias en el que la posibilidad de vivir viene ligada a la certeza de morir. Doña Flora Tapiero²⁵⁴ dice que apenas uno nace ya comienza a oler a muerto. La directa relación entre vida y finitud lleva a que los vivos no se puedan desligar de su

²⁵⁴ Sobreviviente de la tragedia que destruyó Armero en 1985. Comunicación personal.

alter difunto que son ellos mismos, proyectados de forma perenne. Entonces las relaciones, o como las llama Luis Suárez²⁵⁵, intercambios agonísticos entre vivos y muertos, operan de forma tal que unos y otros se identifican con una esencia objeto de transacción, e intercambian objetos, sustancias y símbolos que sirven a ambas partes de la relación. Como entre negociantes, vivos y muertos se reconocen, igual pasa con las materias de intercambio que contienen la esencia del portador.

Es este el intercambio de dones que plantea Mauss²⁵⁶, y también es la base sobre la que Robert Hertz²⁵⁷ piensa el proceso de desagregación y reinstalación de los restos y el alma, luego de la muerte de un individuo. En este proceso el alma de un muerto abandona el mundo de los vivos y se inserta en el mundo de los muertos mediante la consumación de sus restos por parte de la comunidad de deudos. Esta consumación de los restos consagra al muerto y reestablece el balance social porque hay una reciprocidad funcional, un intercambio entre materias continentales de sustancias —como huesos, fluidos o restos— por esencias antepuestas en la personalidad o el alma del difunto que revitalizan el mundo social.

Ese renacimiento producto de la relación con el muerto y sus restos está presente en el testimonio de don Arnobio Betancur en Gaitania:

Contaba Arnobio que estando al frente de una calavera le decía a una niña que no le tuviera miedo, que los cuerpos cargan cosas buenas, y le decía que la tocara. Y que si uno se portaba bien con estos, estos lo hacían con uno. Esa fuerza entra de diferentes maneras, a veces por el sueño y hace posible pelear, como cuando él se siente afectado por una malera, o un trabajo de brujería que le han puesto, entonces él sabe que el espíritu de esa calavera lo puede ayudar, porque le da fuerza, porque así conoce el mal y lo puede evitar.²⁵⁸

255 Luis Suárez Guava, “Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la Tragedia de Armero”, *Maguaré*, No. 23, 2009.

256 Mauss, *Ensayo sobre el don*.

257 Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha*, trad. Rogelio Rubio, Madrid: Alianza Editorial, 2010.

258 Notas de campo, Gaitania, 24 de mayo de 2013.

Norma Patricia, una comunera de San Pedro, dice que las ofrendas que le hacen al muerto y que son propiedad de este, sirven para proteger una casa, por eso hay gente que se queda con el velón de un muerto sacado del cementerio y lo pone en su casa, porque cuando viene el ladrón a la casa se aparece una calavera gigante que lo espanta.

Los cirios no son la única propiedad de los finados. Los Nasa son enterrados con sus prendas. Los entierran con la ropa que llevaban puesta al momento de morir y con la demás también. En una exhumación se puede saber quién es el muerto de acuerdo con la ropa con la que fue enterrado. En los cementerios Nasa, que son tan estrechos, cada vez que abren un hueco para enterrar a uno, de la tierra salen dos.

Luego de un entierro los Nasa no acostumbran volver a la tumba de sus muertos. Cuando vuelven al cementerio es porque alguien más ha muerto y van a hacer un nuevo entierro, o porque, como hacían en otro tiempo, se iban de celebración. Recuerdan la fiesta de la guagua, un muñeco de pan con el que la gente baila y al que se le quita la cabeza para dejarla enterrada en el cementerio. Lo llevaban allá haciendo desfile para luego regresarse al caserío bailando.

No es costumbre de los Nasa mantener limpio su cementerio, ni cuidadas o separadas las tumbas. Aunque las palmas rojas son una demarcación y frontera, la misma no es divisible entre finados, tan solo separa la masa de vivos de la masa de muertos. En Nasa Wesx los cementerios no tienen forma de cementerios, parecen más bosques rojizos que, entre palmas tupidas, guardan restos de muertes recientes y pretéritas. El Nasa no impone una cruz, una lápida y menos un epitafio. Su relación con el muerto no se da en la forma de una conmemoración o visita al sitio de los restos.

Si los restos importan es porque son el síntoma de que hay un espíritu recorriendo el cosmos, merodeando y guardando el territorio, teniendo encuentros e intercambios con los vivos que son el complemento del muerto. Al Nasa no se le nota la pena o el duelo que causa un entierro o una partida física. Marisol Carranza destaca que a los Nasa no se les da nada con la muerte.

A nosotros los blancos nos da pena la muerte y cuando esta aparece guardamos silencio y pesar. Pero para los indígenas no es lo mismo, cuando ellos llevan el muerto hacen comida o beben chicha al lado de la tumba. Ahora, el golpe de tierra en el ataúd no es tan duro, ellos lo hacen al lado de un pocito, como un guardadito para el cajón, y luego sí echan la tierra. Cuando cavan hacen un ladito. Y ellos no se ven tristes, no lloran y hasta hacen chistes, hablan tranquilos. Los blancos deberían hacerlo así. Ellos a la madrugada sacan al muerto y le dan vueltas por el caserío, como para que recoja los pasos, luego sí lo llevan al cementerio.

Hay personas como Judith Paya a quienes sí la impresionan los muertos. No impacta la partida sino el cuerpo yerto. Ella recuerda que los nervios se le calmaron solo tocando un muerto. Eso pasó con una vecina que murió; la familia de la finada le pidió que bañara a la muerta, que la ayudara a sostener, pues luego de agarrado el cadáver el miedo ya no vuelve. La otra impresión es ver la cara del difunto, ver cómo quedó la figura rígida, destrozada. Y cómo los vivos se quedan con la última imagen del muerto, pues ese recuerdo no se desvanece.

Sin embargo, las impresiones varían. En los velorios se acostumbraba dormir junto al finado, unos encima de otros, y mientras tanto reparían sancocho y carne de vaca como parte de los oficios del velorio. Los Nasa dicen que esto de acostarse junto al muerto no era algo meditado, tenía que ver con que las habitaciones de las casas eran las cámaras de velación, y a la hora de dormir la gente de la casa ocupaba la misma habitación que ocupaba el finado.

Cuando se trata de conmemorar a un muerto los Nasa le dedican tiempo a las celebraciones de “la ofrenda” o *shaputx*. Esta la ofrece la familia de cada finado los días 31 de octubre y 1º de noviembre, cuando el muerto visita la que era su casa. Llegan sin ser vistos, no se siente de ellos más que el ruido de los platos y las cucharas golpeando, como si comiesen de prisa. La gente sabe que son ellos y les dejan bastante comida porque saben que no vienen solos. Llevan a sus amigos finados a comer a su casa, vienen con otras almas que los acompañan. Eso pasa cada año, es el encuentro con los que se han ido.

Las familias les tienen ropita a los difuntos, pues saben que en el cosmos tienen que andar mucho y la ropita se les acaba. También vienen a acompañar, a dar las gracias y dejan parte del banquete que le hacen los vivos, para que las familias al otro día también coman. Además de comida, durante la noche se encienden y se ponen velas, así como otras oraciones y ofrendas, con el propósito de ofrecer un recuerdo a los difuntos. Por esa razón dicen los Nasa que el *shaputx* es un ritual que armoniza y conserva.

En el sistema de filiación, los Nasa mantienen lazos estrechos con sus antepasados y familiares fallecidos. En el cosmos, pero a su vez en *kiwe*, la tierra, cada familia tiene una laguna de la cual sale cada persona cuando nace y a la que retorna cuando muere. Desde esas lagunas, que quedan en los páramos, los espíritus de los difuntos, los *sxifi* —que es como en lengua llaman a los restos y, por extensión, al muerto—, hacen un camino destinado a la gente que muere. Ellos se mueven por todas partes y andan más rápido que el pensamiento. Visitan los lugares donde han muerto, los espacios sagrados, entran a los sueños de la gente y van tanteando el mundo al que pertenecían.

En el trabajo de campo en 2013, los Nasa de la parcialidad de Barbacoas prepararon “la ofrenda”. La familia Yatafué organizó las cosas en mesa servida con comida la noche del 31 de octubre y amaneciendo el 1.º de noviembre. Esa noche sancocharon varias gallinas, prepararon mote de maíz, arepas, sirvieron tinto y dejaron puesta la chicha —o la bebida que en vida les gustara—, todo expuesto al sereno para cuando llegara el espíritu. La comida se prepara simple, sin aliño ni mucha sal, pues el finado no necesita de esos sabores que le resten. La sal le quita el poder y la fuerza a los hombres, y ellos al ser espíritus, son más puros y no mezclan el alimento, lo dejan simple, al aire de la noche, y esperan a que llegue la visita.

Doña Ema Casamachín, quien preparó la mesa, dice que las almas se ven en la forma de chapolas o polillitas blancas que se posan en la comida y se quedan ahí como hurgándola, se comen el alma del alimento. De lo que queda los Nasa dan cuenta al otro día; ese gran banquete para los espíritus los vivos lo sirven de desayuno, lo llaman “el sobrado de muerto”. A este le pueden añadir aliños pues ya no es para el finado, y el vivo, que es más débil, ya se acostumbró a comer

con sal. Se espera que vivos y muertos, cada uno a su turno, participen del convite, y que con esta visita los difuntos queden con buenas impresiones de sus familiares, que no se olvidan de ellos. A cambio, los finados sabrán apoyar y estar en las causas de los vivos.

Hay oposición entre los vivos a la hora de comer y participar de esta clase de ofrendas. En dicha ocasión, algunos indígenas que comieron del desayuno eran creyentes de la Alianza Misionera. Estos contaron días más tarde que se habían sentido muy mal después de haber comido de ese sobrado. El estómago se revolcó y fue un problema para los creyentes que venían desde Gaitania.

Ellos no debían comer nada que fuera parte de una ofrenda de idolatría, pero les ganó el capricho y el pecado los hizo comer. Para ellos, el malestar era consecuencia de que la comida era para muertos y espíritus; eso era como si el Diablo hubiese puesto sus manos sobre esa comida y por eso les hizo tanto mal. Decían que todo lo que es del Diablo es revolcado y corrupto.

Los comuneros que hicieron parte de la ofrenda y comieron sobrado de muerto, pero que no hacen parte de la Alianza, cuentan que la comida no les hizo daño. Dicen también que al Diablo lo toca el que lo busca, o quien se deja suggestionar de eso. Los comuneros que no siguen la Iglesia dicen que hacer la ofrenda al finado es una manera de seguir la tradición y la enseñanza, pues darles algo a los difuntos es traerlos de nuevo a este mundo. El evangélico no puede entender eso porque ya cortó con la tradición, él ya no cree, entonces no necesita del antepasado, pero los que creen sí, y por eso hay que hacer la ofrenda cada vez que se pueda, lo mismo que una limpieza o un refrescamiento.

6.1.2 El campo de los vivos en el que no participan los muertos

Recuerda doña Teresa Calambás que a los creyentes les gusta dejar cruces rotas y amontonadas, y que donde hay una señal de idolatría por un muerto ellos llegan borrando, pues entienden que el muerto no tiene por qué ser un ídolo. Doña Teresa, que es de las pocas católicas que vive en Nasa Wesx, reprocha la actitud de los creyentes a quienes tilda de irrespetuosos, por no guardar respeto a los mayores finados. Sin embargo, cuando se escucha a los evangélicos explicar lo que pasa

con la gente después de que muere, ellos ofrecen una detallada interpretación. Según el pastor Ismael Paya

En la palabra, la Biblia, está el principio del cuerpo material y el cuerpo espiritual, en el momento de la muerte esos dos cuerpos se separan. El material queda en la tierra y el espiritual se va a otro encuentro. Luego de la muerte la que vive es el alma, al que se salva le ponen en la frente un sello, con eso llega donde San Pedro, que si ve el sello entonces deja entrar el alma a los cielos. El Diablo y Dios son “amigos” y entre ellos se reparten las almas.²⁵⁹

El fin último de la vida es la salvación, y el creyente tiene que esperar por el día en que el Señor la otorgue o la niegue. Esto será en el día del Juicio Final, ni antes ni después. Si bien las almas de los condenados están en el infierno sufriendo atrocidades, hay muchos de estos que aguardan un tiempo después de su muerte, a que el Señor los llame al juicio de los juicios para su salvación eterna. Mientras esto ocurre, los creyentes explican que el espíritu queda en una especie de sueño profundo. Dicen que estar muerto es como escuchar pero no ver, como estar en una oscuridad profunda en la que no hay dimensiones, como un todo vacío.

El espíritu no tiene conciencia, certeza o discernimiento. En tal estado el pensamiento no existe y tampoco hay recuerdo, memoria o identidad. Esas funciones correspondían a un cuerpo, pero el cuerpo es inerte, corrupto y descartable. La persona se reduce y es por ello que no hay tumbas conmemorativas ni adoración de los restos mortales o culto de muerte. Los evangélicos cuestionan el principio católico de la santidad, pues dicen que “luego de muertos los santos no se ven”. La conciencia plena llegará con la salvación pero esta será otorgada por Dios después del juicio, no antes.

Cuando los creyentes ven el espíritu del algún finado hay una contradicción que este debe salvar, pues la fe en la creencia verdadera está siendo torpedeada. Dicen en la congregación que “los espantos de los muertos son el Diablo, y si uno va preguntando por el Diablo, se le

259 Tomado del Diario de campo, 7 de marzo de 2013.

termina apareciendo”. Si el creyente ve en una aparición a un muerto, lo que en realidad está viendo es una ilusión que proyecta el Diablo sobre el creyente para hacerlo creer que el que ve es un muerto que puede volver a ser, igual que Cristo cuando resucitó de la muerte. Para evitar el engaño y que el Demonio aproveche la falsa credulidad es necesario abominar la aparición.

Es el muerto un susto, algo enigmático que nubla la conciencia del creyente. Quienes no creen son quienes los siguen y le hacen culto. “Con los muertos, que son muchos, está el Diablo o las brujas que ríen encima del agua. En veces, los muertos se dejan ver, sobre los puentes del río Atá, y si uno se deja lo van empujando para el río”, porque son demonios de los que el creyente no se debe fiar.

6.2 EL COMBATE ENTRE QUIENES CREEN O NO EN LA PARTICIPACIÓN DE LOS MUERTOS

Hay una oposición entre los que no creen en la agencia del muerto y entre los que siguen la presencia y posición del difunto. Esta lucha se da en un campo de combate, que para el caso asignado es la cancha-cementerio. Para efectos prácticos señalemos las bases de la confrontación. Algunos comuneros no encontraron conflicto en lo que había hecho don Olimpo, decían que el espacio de la cancha era una propiedad de su familia y que él no tenía por qué estar velando muertos de otros. Además, lo que queda solo son restos que no significan nada.

Otros creyentes y que no hacen parte de la Alianza se fueron en contra de Olimpo. Él no tenía derecho de acabar el cementerio ni volverlo un campo para jugar a la pelota. Era mala su conducta porque no guardaba recuerdo a nadie ni tenía conciencia de lo que son los mayores para el Nasa. Las voces de rechazo, los comentarios hirientes sobre quien alteró el cementerio causaron revuelo recién ocurrió la intervención en el cementerio, pero con el tiempo las voces críticas cesaron, el cementerio siguió siendo un campo de fútbol y de Olimpo no se dijo nada más.

De forma sorpresiva, un año más tarde Olimpo fue elegido gobernador del cabildo para el periodo 2015. Él encabezó una lista de los

creyentes para dirigir el cabildo junto a otros evangélicos y recibió el apoyo de la mayoría de los comuneros. Lo del cementerio no se volvió a tratar, aunque, con las actividades de gobierno, don Olimpo dejó de utilizar el campo para que jugaran fútbol y de a pocos las palmas rojas volvieron a levantar tallo y se hizo un naciente bosque rojo en el cementerio.

Estos hechos hacen eco de una práctica frecuente en el mundo andino, destruir los sitios sagrados, incluyendo los cementerios, cuando un nuevo poder se tomaba un territorio. En una comunidad, cuando había cambio de dirigencia, las tumbas o los montículos de los anteriores mandatarios eran destruidos para tumbar y sembrar una nueva jerarquía y, con esta, un nuevo paisaje social. La imposición dominante de los creyentes evangélicos sobre los lugares de la muerte recrea formas de autoridad y de producción de sentido que influye en las formas de creer.

Además, la ruptura con la tradición no es tanto una ruptura si se tiene en cuenta que dichas podas destructivas restauran formas de poder que oscilan su presencia en el territorio, en los referentes y en los límites. En la actualización de las formas religiosas y políticas, trastornar el paisaje y el espacio redefine el alcance de las relaciones entre vivos y muertos y la manera de ejercer control sobre unos y otros. Las formas territoriales de Nasa Wesx precisan de los espíritus y sus restos para afirmar sus límites y posiciones. Sin embargo, de acuerdo con las oscilaciones del poder, los muertos son exaltados, expuestos, cercenados o destruidos.

A cristianos evangélicos y a no creyentes se les aparecen los muertos porque en cada acción y posición los vivos los buscan. Para los creyentes son una revelación demoniaca, para los otros son la presencia espiritual de sus mayores. Los espíritus encarnan —paradójicamente— la movilidad de un pueblo colono como Nasa Wesx, que aboga por el reconocimiento de un territorio que se forja en medio de conflictos sociales y de credos cristianos que igual se conjugan con lógicas indígenas. Esto da como resultado que el espíritu haga presencia e influya, más allá de cuál sea la fe que lo percibe.

Además, los espíritus también encarnan, se reincorporan, debido a que muchos han sido tocados por un conflicto que centra su objetivo en

la posesión o eliminación del contrario. Al manifestarse el espíritu, que es el muerto en movimiento, logra identificarse como víctima que reinstala su persona en el campo del conflicto, demandando con su presencia reparaciones, restitución y reconocimiento en una población que circula en los bordes de la guerra.

Su aparición está asociada con los lugares donde la guerra recrudece. Son los muertos quienes se lamentan y denuncian su propia desaparición y muerte. A muchos de los muertos de la guerra no hay que buscarlos en los cementerios pues quedaron sembrados a las orillas del río o en los caminos, su señal es su fantasmal concurrencia. Quien denuncia el atropello, la muerte violenta, es el mismo muerto con su espanto.

En el río se queda pensando el difunto y tienen que desahogarse para poder ir a descansar. Es que cuando el muerto cae al río se pierde con su cuerpo su alma. A los que allí quedan a veces ni los buscan. Entonces los que aparecen son los espíritus, manifestados en la tierra o en otros cuerpos de los que toman posesión; reclaman por qué no los buscan, por qué no oran por ellos. El espíritu asusta y pide a los otros que lo contemplen, que le permitan descansar.

6.3 EL QUIEBRE DE UNA VIDA. LA MALA MUERTE

En el momento en que la muerte regenera la vida hay un punto de quiebre en lo que significa una buena o una mala muerte. Para Bloch y Parry²⁶⁰, la mala muerte es una muerte definitiva que impide el renacimiento, el poder regenerativo, mientras que la buena muerte asegura un ulterior renacimiento del muerto y su comunidad. Desde otra perspectiva, estudios como los de Pierre Clastres²⁶¹ sobre la búsqueda de la Tierra sin mal en el mundo de los *aché*, o las etnografías de corte *folk* en el nordeste argentino sobre el culto a la Santa Muerte, señalan que una mala muerte es consuelo para el mundo de los vivos.

La buena muerte es aquella que ocurre de forma convenida, y es asimilada por los deudos de acuerdo con una práctica ritual de des-

²⁶⁰ Bloch y Parry, *Death*.

²⁶¹ Clastres, *La palabra luminosa*.

prendimiento del cuerpo y el espíritu. La mala muerte es inesperada, ocurre por causas violentas de la brujería o de la guerra. El sufrimiento es desgarrador para el muerto y para los deudos, y no hay una transición para asimilar el desprendimiento. En muchas culturas, no obstante, una mala muerte significa una buena trascendencia. El caso de las inmolaciones y los martirios señalan que una muerte terrible purifica y aproxima al muerto al favor de lo divino, tal como lo expone Losonczy²⁶² en los cultos populares a los muertos de la guerra en cementerios de Colombia.

¿Cómo son las buenas y las malas muertes en el territorio de Nasa Wesx? La diferencia entre una y otra consiste en la clase de expectativa que genera cada partida. Una buena muerte, que es la muerte esperada “del que se fue así nomás”, tiene como epicentro el retorno del finado a la laguna de origen de su familia y una vida más allá, donde tomará el rol espiritual de mayor que orienta a quienes siguen vivos. Para la tradición cristiana en el resguardo también puede hablarse de una buena muerte. Hay una buena vida, antesala de una buena muerte, que pondrá al espíritu en camino de salvación, para una vida eterna.

Una mala muerte es una partida sin retorno, ya sea porque la forma de morir impide el camino de vuelta al sitio de origen, o porque el espíritu luego de sufrir un hechizo o un acto violento queda en una situación indeterminada. Aquel no es uno de los que “se fue así nomás” si no que es uno de los “que ha sido matado”. En un territorio donde la muerte violenta tiene su traza histórica, son numerosas las malas muertes en el paisaje. Con respecto al río y los muertos que allí quedan, en Gaitania cuentan:

Los comuneros recuerdan que a los andariegos los botan al río por no ser identificados o por no ir derechitos con uno de los grupos. Los amarraban por la noche y para el río. Los botan a la corriente para que el río se los lleve, porque nadie los recogía. “Si el río hablara, qué no cantarí”. Es que al que se tuerce se lo llevan las aguas. A veces el Ejército pasa y si uno no se va con ellos le pegan un tiro en las patas para ver de qué lado cae, y es por ese lado que se va. La guerrilla hace lo mismo, les

262 Anne-Marie Losonczy, “Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos”, *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 2001.

va quebrando las patas con un tiro, y para donde van cayendo para ese lado van jalando. Lo mejor es ir derecho y ojalá no encontrárselos.²⁶³

Algo similar ocurre en el territorio campesino. En los caminos y cauces aparecen las marcas de la violencia y la muerte. Son estas las cruces, los calvarios a la vera del camino y las vírgenes clavadas en las peñas. Dice Marisol Carranza que cada virgen en el camino representa a una cantidad de muertos que ella cubre. Las personas botadas en la carretera, sentenciadas por los retenes de uno y otro grupo, quedan sembradas en los cruces de caminos, y sobre estas se clavan las cruces que recuerdan esas duras muertes.

Para los Nasa, los que tienen una mala muerte en la guerra necesitan de la comunidad para hacer su tránsito desde esa mala muerte hacia una vida más allá. Este proceso comienza cuando los comuneros ponen al finado en su lugar, que no es solo encontrar al desaparecido y dejar su cuerpo sembrado en una tumba, sino hacer que su espíritu se mueva hasta el lugar que le corresponde en el cosmos. Para ello hay que ir tras el perpetrador y a este hay que cobrarle al muerto.

En la comunidad Nasa cuando cae uno, los demás tienen que alistarse para ir detrás de quien lo asesinó. Cuando se le encuentra se le hace pagar con castigo y remedio. El cepo, el fuate, la vergüenza se aplican a quien cegó la vida de otro e infringió el Derecho Mayor; ese remedio es castigo físico en público y medicina tradicional ofrecida para el condenado y también para el difunto.

Ese remedio se extiende a aquellos que mataron a Nasas en la guerra. En los tiempos de la Autodefensa Indígena, las persecuciones a los guerrilleros que mataron indígenas iban hasta los páramos del Cauca o a donde fuere necesario. Los indígenas gastaban días completos, sostenidos solo con remedio y hoja de coca, hasta que daban con el paradero del agresor y le cobraban el muerto. Con esta acción el difunto podía tomar su camino pues se abría para sí el cosmos. De lo contrario, su espíritu se quedará vagando, cargándose de cosas todavía

²⁶³ Habitantes de la casa del cabildo, comunicación personal, Gaitania, 11 de febrero de 2013.

peores que pueden afectar a su comunidad porque el muerto buscaría vengarse de quienes no lo vengaron.

Por eso hay que transar con el muerto, darle lo que este necesita en la ofrenda y escuchar lo que solicita el espíritu, ya sea por medio del sueño o del aviso. A cambio, el Nasa sabe que el espíritu lo favorece y lo guarda de una mala muerte. En los trabajos de los médicos tradicionales se requiere la colaboración de los espíritus de los finados, que crean vínculos y filiaciones con un médico y los demás espíritus que lo acompañan.

En una decisión política de peso se recurre al consentimiento de los mayores difuntos para seguir una u otra directriz. El intercambio, más de espíritus que de restos, moviliza las posiciones haciendo de una buena o una mala muerte la extensión de las relaciones vitales.

De otro lado, el intercambio de favores es inadmisible para los creyentes evangélicos pues lo consideran una concesión a los espíritus del Demonio. No obstante, en la práctica social hay un símil de una buena muerte que sucede a una buena vida, y esto se contempla tanto para la tradición indígena como para el creyente.

Principios sociales unifican y reivindican el principio de la muerte. Para los creyentes la mala muerte es producto de una mala vida. El que mal vive será condenado pues no corrigió su error y no encontró la salvación que trae la verdadera conversión. Luego de su muerte ya no hay qué hacer, tan solo padecer la condena. Los evangélicos hacen uso de la prédica, el testimonio y el ejemplo para convertir al que no cree, para “quitarle al Demonio las almas que él quiere para sí”. Es fuerte el trabajo por enseñar la palabra a quien no la conoce; sostienen que el amor de Cristo es tan grande que él no quiere que ninguno de sus hijos se condene. Por eso hay que expandir el Evangelio, pero en vida del potencial creyente, después de la muerte nada se puede.

Esa prédica se hace siguiendo la forma de una lucha. Los movimientos protestantes usan la metáfora de la milicia para expandir de forma táctica el poder de la palabra en la lucha contra el maligno. Algunas congregaciones como “The Salvation Army”, en el Reino Unido, promueven una lucha sin cuartel por los desamparados sin fe, en la que

tienen como armas para la batalla por su salvación espiritual y moral el jabón, la sopa y la prédica.

En la Alianza Cristiana los pastores tratan de forma despectiva al Demonio y sus espíritus, y contrastan la mala vida de estos con la buena vida del creyente. Los llaman seres abominables, enemigos caídos en la oscuridad de los que hay que estar alertas y en batalla. Hay una fuerza semántica en ese mensaje que cala en un contexto de guerra y confrontación como el del sur del Tolima donde el creyente y el combatiente buscan cada uno redimirse a sí mismo.

En los territorios indígenas es recurrente hablar de la época en que se vivía en la oscuridad por seguir las prácticas del mal. El mal era la tradición equívoca de los mayores y estar en guerra. Para lograr un ambiente de paz y armonía era necesario seguir luchando, pero ya no con el arma, sino con la palabra, con la Biblia, porque el de los indígenas ahora era un ejército de guerreros en Cristo, ya no solo una milicia de gente. La lucha espiritual por encima de una lucha entre bandos de gente caló entre los comuneros que aceptaron que la salvación era producto de las obras y la prédica que hicieran en vida.

El cambio de paradigma trajo la conversión de antiguos combatientes y mandos de las autodefensas en seguidores y predicadores de la Palabra de Dios. En los testimonios de fe afirman que haber seguido en la lucha armada hubiera condenado los cuerpos y más a los espíritus. Por eso, dicen, hay que luchar y persistir por la salvación, que comienza con el arrepentimiento y la perseverancia en la fe, y hará posible la vida eterna y no la muerte.

En paralelo, los seguidores de la tradición buscan corregir una mala muerte luego de que esta se produce. Se procura que el espíritu siga un proceso que lo rescate de la pena, de la deuda que produce una muerte violenta y lo lleve a un plano sagrado. Lo significativo de distintos credos en torno a la muerte es que privilegian la transición, uno y otro enfoque garantiza la trascendencia del espíritu así como el mantenimiento del mundo del que partieron. Los comuneros de Nasa Wex, aunque tengan posiciones divergentes, producen en cada muerte un efecto de negociación y refrendación para resolver sus conflictos vitales y también para confrontar a los actores armados que amenazan su integridad social y territorial.

6.4 LA MUERTE EN EL SUEÑO

Por la mañana, recién levantado, el Nasa en el fogón preguntaba al etnógrafo: y anoche, ¿qué se soñó? En las casas de creyentes y las de los médicos tradicionales la pregunta era la misma. Ellos querían saber cuál había sido la materia del sueño pues les daría una razón de quién era la persona, cuáles eran sus propósitos y cómo el territorio lo iba recibiendo. Ellos también contaban los sueños pero de forma selectiva. No lo hacían de mañana y no referían los sueños inmediatos de la noche anterior. Cuando contaban un sueño también lo hacían en el fogón, lo hacían para enfatizar un relato, para explicar cómo un evento dramático en la vida personal, o en la comunidad, ya se sentía venir.

El sueño es premonitorio, se hace atractivo para analizar las materias informes de la conciencia individual y social. El sueño caracteriza, argumenta e interpreta el sentido de lo histórico. Por tanto, estructura las narraciones personales y colectivas con significados de origen críptico que se resuelven y desarrollan en la medida en que se enuncian y actualizan. El sueño contiene elaboraciones pasadas que se restauran en el presente narrativo y que cargan de sentido al mensaje del sueño.

Arianna Cecconi²⁶⁴ analiza las trazas históricas del sueño en la cruda violencia de la guerrilla Sendero Luminoso en el Perú. Allí los sueños son una experiencia fenomenológica que vincula recuerdos, sensaciones y cuerpos de memorias que trazan diálogos extensos en los que se representan la dominación, el poder o la resistencia. El sueño también es un recurso de la comunicación, entre lo público y lo indecible. Partiendo de la tesis que los sueños influyen en la forma de distinguir lo público y decible de lo privado y silenciado, es en los sueños que se reconocen las relaciones entre poder y violencia.

Comprender las posiciones de los actores en la dimensión onírica remite al hecho de que la materia que compone los sueños premonitorios viene de fuera y se instala en las formas internas, en la experiencia cognoscible. De afuera viene el espíritu del muerto que deja el cuerpo, los fantasmas o dioses que no corresponden a este mundo y sin

²⁶⁴ Arianna Cecconi, "Dreams, Memory, and War: An Ethnography of Night in the Peruvian Andes", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 16, No. 2, 2011.

embargo lo trascienden. Los sueños de afuera dan contorno a los pensamientos y exteriorizan las formas elementales de la vida social. El sueño es una base y guía de conocimiento implícito, de experiencia y referentes que al exteriorizarse hace posible la premonición.

Los motivos externos de los sueños además de avisar, establecen lo que socialmente debe hacerse, son la extensión de un mandato moral, social o histórico; por eso el sueño imparte directrices mediante la revelación. Los sueños se hacen presentes en el cuerpo, cobran volumen y dan una impresión de certeza, por tanto, una regla desobedecida, un don no ofrecido, una acción violenta, se representan en sueños donde el cuerpo es impactado por el mensaje o la premonición revelados. Ese daño preanunciado es causado por alguno de estos seres imaginados y externos que materializan en ese mal aviso y la pena que produce los efectos de una reciprocidad social malograda. El desequilibrio o la dominación son representados en un mal sueño.

Para Cecconi, los sueños pertenecen a la esfera de la memoria social y tienen relevancia en el contexto colonial. Hay un poder performativo de los sueños que conduce a acciones y decisiones en la guerra, en la resistencia social también, o, como queremos aquí argumentar, en contextos y experiencia en torno a la paz, que es el caso de Nasa Wesx.

La función de analizar un sueño es un ejercicio de comprensión histórica. En el sueño, el soñador quiere acertar su futuro y el antropólogo quiere explicar el pasado²⁶⁵. Una persona que ha confiado a esta investigación sus sueños ha sido doña Marisol Carranza. Ella ha soñado con sus hermanos muertos, como lo hemos visto en los apartados sobre la guerra y la paz. Los ha soñado de tal forma que la premonición y la producción de narrativas históricas han sido clave para vincular agencia, conciencia y eventos pasados en las relaciones entre vivos y muertos.

Sus sueños han creado líneas narrativas de la experiencia de Nasa Wesx y su directa vinculación con lo territorial y el lugar que corresponde a cada persona. Marisol ha soñado en muchos tonos y ha sostenido la

²⁶⁵ David Chidester, "Dreaming in the Contact Zone: Zulu Dreams, Visions, and Religion in Nineteenth-Century South Africa", *Journal of the American Academy of Religion*, 76, No. 1, 2008.

creencia en sus sueños invocando varios motivos. Cuando se queda dormida y se le olvida rezar a las ánimas benditas, Marisol siente que en la noche sueña cosas feas, que hay peligros o que la persiguen. Entonces despierta, reza, paga su deuda, y el sueño se hace tranquilo. Marisol sueña con sus familiares difuntos, con sus amigos y con muchos que se han ido pero que vuelven y la encuentran en el sueño.

Sueña frecuentemente con su madre difunta. Marisol sueña que su mamá toca partes de su cuerpo, sueña que su madre le cubre la espalda y sus dolores se curan. Soñó también con su madre una vez que estaba embarazada. La niña no venía, estaba demorada y tenía que dar a luz en el hospital, pero ella no quería porque Marisol ha tenido todos sus hijos en casa. Ella le pidió a su mamá que la ayudara para que su hija naciera en casa; en vida su mamá había sido partera. A la madrugada, en sueños, su mamá apareció, le dijo que no se preocupara, que la iba a ayudar. Despertó y sintió que no podía levantar las piernas, sintió alivio, porque la niña ya venía.

Otro de los muertos de Marisol es su hermano Isaisito, quien en 2015 cayó en el río Atá y se ahogó. Marisol no sabe cómo pasó, ella solo supo que cayó por un puente pero se quedó con la angustia de no saber qué pasó en esas aguas y cómo su hermano murió. Los testigos dicen que allí solo quedó el morralito del finado, y no se dice más. ¿Entonces, qué habría sido? Se sabe lo que Marisol dice, que era trabajador como nosotros y que no se metía con nadie. Pero Marisol no está conforme. Mientras más dudas le llegan siente una carga en la espalda que le llega cuando duerme y que permanece luego de despertar. Es una sensación de frío pesado que se incrementa hasta la hora de dormir nuevamente, hasta que entra en otro sueño en el que el difunto se comunica.

A las pocas semanas de muerto su hermano Marisol recibió la noticia de la muerte de su hijo mayor, pero en un bombardeo por los lados de Chaparral. Y apenas supo de la falta de su hijo comenzó a sentir un frío pesado en el sueño y la vigilia. Cuenta ella que los espíritus del muerto se ponen del lado derecho o izquierdo, como por encima del omoplato, pasa como un frío que se siente a toda hora como un peso. “Eso es el muerto que está con uno porque tiene algo que descargar”.

Las almas en pena se aparecen más en la guerra. Al no cumplir con los ritos fúnebres correspondientes aparece el alma del desaparecido atormentado a quien sobrevive. Los muertos de Marisol se cargan sobre ella porque exigen esclarecer qué pasó con su muerte. El primero se carga sobre Marisol para que le expliquen su muerte en el río, y el otro no quiere quedar enterrando sin nombre y sin sitio, como pasa con los muertos de un bombardeo militar.

El peso yerto, el aviso severo, es una presión sobre el sueño y el cuerpo de los vivos para movilizar la voluntad de los finados a pesar de su muerte. El desaparecido sufre, siente celos y amenaza con hacer daño a los vivos para cautivar sus esfuerzos e intenciones. El muerto espera que lo atiendan y se identifiquen con su situación. Avisa cómo quedaron su cuerpo y espíritu, y revela detalles de su muerte. En el proceso de identificación y comunicación entre vivos y muertos la sensibilidad corporal es fundamental²⁶⁶. Las relaciones entre vivos y muertos emergen de las cualidades abstractas del sueño, las mismas cobran consistencia en la medida en que ese sueño revela anuncios y acontecimientos sobre los cuerpos y las posiciones de los vivos, transmisores de expectativas y memorias, de la intención histórica de sus muertos.

Los muertos de los ríos quedan. Desde donde cayó el finado hasta donde fue encontrado el cuerpo, el espíritu va y viene por entre la corriente. Cuando la sola presencia del espíritu no es suficiente, entonces este torna otra voz en otro cuerpo, el espíritu salta hacia un cuerpo que posee y desde el cual avisa, diciendo dónde está y cuándo es el momento en que se fue y cuándo es el momento en el que vuelve.²⁶⁷

Estos muertos vuelven como ciclos que se revierten. Los difuntos que han sufrido estas muertes reclaman por ser sembrados en el lugar de su tierra y así poder ser cosechados como espíritus que mantengan una ligazón con el territorio y el mundo de los vivos del cual provienen. Mantener el circuito de reciprocidades implica que Marisol o cualquier deudo interpreten las voluntades del muerto soñándolo y conserven las ligazones necesarias entre la gente y sus muertos en la

²⁶⁶ Arnold van Gennep, *Los ritos de paso*, trad. Juan Aranzadi, Madrid: Alianza Editorial, 2008.

²⁶⁷ Carlos Paya, comunicación personal, vereda La Bella, 16 de mayo de 2013.

representación onírica. Así el finado se recompone en espíritu y logra asentarse en el suelo de su heredad.

No todos los Nasa han cumplido con el precepto de no hacer parte de ninguno de los grupos en armas después de firmado el acuerdo de paz. Entre aquellos se encuentra Óscar, un muchacho de la vereda Aguablanca, quien se fue con los “guerros” a probar el monte. En una incursión de la Fuerza Aérea en el cañón de Las Hermosas cayó fulminado en un bombardeo. Por cuestiones judiciales su cuerpo no fue llevado a Nasa Wesx, lo más cerca que pudo quedar fue en el cementerio de Gaitania. Como no pudo subir a las cumbres de su terruño, la tierra baja a buscarlo a él de a pocos.

Los padres de Óscar, doña Concepción y don Marcos, sueñan que este les pide flores para su tumba. Pero las flores no deben ir cortadas sino enteras, con la raíz clavada en tierra. En tales sueños les dice qué piecito de flor han de llevarle el domingo siguiente cuando bajen al pueblo. Esas flores son de *tul*, de la huerta al lado de la casa. Cuando un piecito de flor de Aguablanca se trasplanta en el cementerio de los blancos, un pedacito de territorio cubre la mortaja y el camino de ese muerto que está entre el agua y la tierra va retornando. Las flores, el suelo y el sueño lo van llevando de vuelta. Él se sembró como muerto y se levantó como espíritu. Las flores lo fueron alimentando, la tierra de indio lo retoñó, el agua del Atá lo paró y los Nasa lo volvieron a hacer suyo. Ni la tierra ni el muerto se pierden.

CONCLUSIONES

El proceso y la metáfora con que comienza este trabajo es un asunto cíclico, propio de la cosmología del mundo andino, pero sugerente para comprender cómo los sujetos étnicos definen una posición en el tiempo presente respecto a agentes como el Estado, grupos de presión y actores armados. Los Nasa Wesx son una comunidad indígena que habita un territorio donde entierra a sus muertos, y de estos muertos —después de transformados, regenerados en vitalidad— cosechan espíritus. Dicho proceso es una síntesis procesual de lo que ocurre en un territorio organizado por las relaciones entre vida y muerte. Aquí la muerte es comprendida como un modo de actuar sobre la vida, que ordena las lógicas y actuaciones de la tensión social y la alteridad étnica y religiosa en una región hecha a espaldas del centro de poder político nacional.

Los muertos, que han sentido en su desaparición el impacto de la violencia que afecta las zonas más allá de la frontera del orden establecido, son quienes conocen desde su experiencia de dolor y eliminación cómo subvertir la lógica de la venganza, de la confrontación sistemática y la eliminación de la diferencia, producto de la vorágine violenta del conflicto armado. El muerto con su muerte propone opciones que den otro desarrollo a los procesos de diferenciación social, disrupción territorial y tensiones por el poder, propios de un santuario de la guerra como es el sur del Tolima y la región de Marquetalia.

La etnografía ha encontrado que los muertos median con su conocimiento, experiencia y capacidad de negociación la intensificación del conflicto o su resolución. El conocimiento y el lugar en el medio, liminal, de los muertos, abre la oportunidad para negociar las posiciones de los vivos. De esta manera, en una situación de guerra como la del sur del Tolima, los muertos son vasos comunicantes que acercan voluntades y capacidad de decisión entre enemigos que comprenden que el territorio por el que disputan es un territorio compartido pues sobre su límite están puestos y entreverados los muertos de uno y otro bando.

No solo de parte de los Nasa se siente la influencia de los difuntos. Los otros actores —campesinos, grupos armados ilegales, fuerzas del Estado— cargan y significan sus muertos enterrados en la franja de cada bando, o ultimados y arrebatados por la violencia de la guerra y de las aguas, convirtiéndolos en muertos de agua que circulan por el lecho del río Atá.

Dichos muertos guardan un carácter y una filiación que los hace responder a su descendencia, pero también son los heraldos que conectan con el otro, el enemigo, al que las circunstancias de la guerra hacen un sujeto poluto y distante con el que no se puede mantener contacto. Por eso los muertos son puestos en la frontera y son quienes conectan, a la manera de un puente o un camino, a las formaciones sociales y armadas divergentes. Son así los propios muertos y los muertos del otro quienes abren la posibilidad de encontrar un punto medio y viabilizan un equilibrio espiritual, un pacto territorial o un acuerdo político.

Los muertos de Nasa Wesx, destacan porque en su condición de espíritus mediadores han contribuido, de acuerdo con la perspectiva de los indígenas, a que se haya dado en el corazón de la guerra contemporánea en Colombia, la zona de Marquetalia, un acuerdo de paz, diálogo y concertación entre facciones contrarias. En su base política y étnica han logrado un balance territorial y un proceso de afirmación política y de autoridad en el que los Nasa Wesx han mantenido una forma de vida y de relación con la diferencia que les ha dado una posición para constituir de una forma *sui generis* su conciencia histórica. Producto de estas dinámicas destacamos las siguientes reflexiones.

SÍNTESIS 1. LAS FORMACIONES DE PAZ

En este proceso de composición territorial y política, los Nasa y la sociedad colombiana han sido testigos en los últimos años de un proceso de negociación que le ha dado forma a los acuerdos de paz que el Gobierno de Colombia y las guerrillas de las FARC han refrendado. Estos acuerdos comprenden una agenda que concibe al territorio y la población colombiana como un cuerpo unificado, receptor de las determinaciones políticas a las que lleguen dichos acuerdos.

Cuando se hablan de grandes temas como la participación política, el sistema jurídico para la paz, la reparación a las víctimas, la reforma agraria, entre otros, da la sensación de que los alcances de esos pactos se dirigen hacia una población homogénea que puede asimilar de forma consistente e indistinta las transformaciones jurídicas, sociales y territoriales que implican tales acuerdos.

No obstante, cuando el país es en sus diferentes márgenes espaciales un territorio de la confrontación armada, vale indagar cuáles son los alcances de un acuerdo de fin del conflicto que se da entre actores de la guerra y la política. Los otros actores, la gente del común, que ha hecho su vida y organización social desde sus posibilidades y propósitos, pero que han sido influidos por las acciones de fuerza y violencia del conflicto social y armado, no aparecen con nitidez en los alcances y propósitos de dichos acuerdos.

Los Nasa, una población indígena que ha participado de los distintos conflictos presentes desde la Conquista, la vida colonial y republicana de Colombia, advierten que en las diferentes confrontaciones han sido obligados a ser parte de una guerra de la que no han sido sus incitadores, pero en la que han tenido que definirse. En estas han sido combatientes directos, víctimas de discriminación, vejámenes y eliminación planificada, o actores de negociaciones políticas con otros agentes. De esta última práctica emerge un reconocimiento de la comunidad indígena y su autoridad territorial como sujetos de decisión y acuerdo que constituyen un referente en el ordenamiento cultural y político. Los Nasa son gente que se decidió por la paz y como tal reclaman una participación y presencia en la vida pública.

El aprendizaje histórico de los Nasa señala que toda confrontación o acuerdo es un acto de tensión constante, donde la sociedad indígena juega su rol e identidad a propósito del tipo de relaciones que establece con otros actores con los que concilia, genera tensiones y comparte una habitabilidad proyectada en la frontera.

Del otro lado de esa frontera, actores armados y de poder tratan de imponer sus condiciones a territorios y gente sobre la que quieren extender su égida de control. El Estado, por ejemplo, dispone de una tecnología militar para controlar los territorios por fuera de su alcance y apostó por avanzadas militares que crearon una relación de

reciprocidad, sujeción y tensión entre el aparato de la violencia legal y las poblaciones expuestas a las incursiones violentas.

De otro lado, la guerrilla se ha movido cooptando masas de población sobre las que lanzaron su plataforma ideológica y de control, concentrada en la sujeción por la fuerza. Producto de esas tensiones se conformó un teatro de operaciones de guerra donde los actores armados y no armados han definido de forma constante su situación, bien sea en los tiempos en que la guerra se intensifica o en los periodos donde el acuerdo político aparece como una opción sostenible.

Estos tiempos de acuerdos de paz no se revierten automáticamente en procesos de reconciliación, supresión de la diferencia negativa o cese de las hostilidades y la eliminación sistemática. Aunque es innegable la disminución de las acciones violentas desde que inició el cese bilateral ente Gobierno y FARC, este desescalamiento de la violencia no ocurre igual en las zonas de guerra y frontera, donde los actores violentos siguen reclamando dominio. Incluso, las resoluciones de paz tampoco se corresponden con la tranquilidad de los territorios. Una actuación que señalaría el fin de la guerra, como es la concentración de los guerrilleros de las FARC y su armamento, ha causado más tensiones que estabilidad en el sur del Tolima.

El espacio de control se abrió tras la concentración y la frontera se está demarcando de nuevo. En esa situación de apertura, donde antiguos combatientes han dejado sus posiciones, otros actores van cooptando el territorio así como el miedo y las condiciones vitales de quienes allí siguen. El Nasa, aunque históricamente incursionó en la frontera como un migrante desplazado por la derrota de otras guerras, tiene un atributo de excepción, y es que en el siglo y un tanto más que ha hecho su vida entre los caminos de agua y tierra del cañón del río Atá se ha mantenido en su territorio y no ha salido huyendo como ha ocurrido con miles y miles de indígenas y campesinos desplazados por la guerra en otras áreas. Podría decirse que este pueblo se ha sabido parar en la raya, trazando su territorio en el límite. Sin embargo, el pararse en el límite pasa también por redefinir y negociar de forma continua su posición, ya que las condiciones de habitación y confrontación no solo dependen de la perspectiva Nasa sino de las lógicas y prácticas externas que influyen de forma notable.

SÍNTESIS 2. LA CONTINUACIÓN DEL CONFLICTO EN LOS HECHOS DE PAZ

En la presente coyuntura, cuando se dieron los primeros desplazamientos de las unidades de las FARC que han seguido el proceso de concentración y dejación de armas establecido en el acuerdo de paz nacional, los Nasa han ido sintiendo el embate de los cambios de lugar y posición de los actores. El orden territorial constituido ha cambiado de tal modo que la baraja de gente y posiciones se reparte nuevamente y en ese proceso los Nasa se han visto golpeados de manera estruendosa.

El 27 de noviembre de 2016 se registró el asesinato de don Diomedes Perdomo en la vereda La Palmera. Los móviles de su muerte no son claros pero algo que inquieta a los comuneros es la extrema violencia perpetrada contra su persona. Un asesinato así no había ocurrido contra nadie del territorio desde los últimos tiempos de la guerra contra las FARC. La muerte de don Diomedes ocurrió en el momento en que había comenzado la pre-concentración de los frentes de las FARC que operaban en la zona. Cuando la estructura armada —un regulador y autoridad de la región—, se levantó, comenzaron a pasar cosas que antes no ocurrían. La violencia cambia de modo y de mano, y en consecuencia, la situación de seguridad y orden territorial se trastorna.

Ante los eventos ocurridos, las comunidades han tratado de producir un criterio y sentido que ubique una nueva posición acorde con las transiciones y transformaciones que ocurren a su alrededor. En esa situación, los Nasa Wesx han decidido mantener su condición de actores de paz. Estos asumen que la resolución pactada a un conflicto que los ha afectado por décadas debe mantenerse a pesar de la presunta finalización de la guerra a otra escala (la del Gobierno nacional y el secretariado de las FARC), en su nivel nacional.

La recepción de esta propuesta de paz local ha tenido distintas recepciones de acuerdo con el tipo de actores y la coyuntura de su reconocimiento. En la época que se estaba dando la última etapa de la negociación en La Habana, el proceso de paz de Nasa Wesx cobró relevancia y protagonismo. Para mediados de 2016, las asociaciones y colectivos con iniciativas en torno a la paz publicitaron el proceso de los Nasa Wesx como el único acuerdo de paz que estaba vigente en

Colombia, y que debía ser una especie de lección pública de donde el resto de colombianos podríamos aprender qué significaba vivir en paz. Los Nasa Wesx, en la última conmemoración de su proceso de paz, insistían en que ellos tenían “una ventajita de veinte años” en el tema de aprender a vivir en paz sobre el resto de la sociedad nacional.

Sin embargo, cuando el proceso de paz de La Habana se refrendó y comenzó a operar el proceso de firma e implementación, los reflectores y la atención a la experiencia de paz del sur del Tolima cesó, y el interés se volcó a las consideraciones y los efectos de la implementación de una paz que tomó visos de política pública, con un amplio reconocimiento de la opinión internacional, expectante de grandes noticias.

Dentro de la implementación de este nuevo proceso de paz, llama la atención la poca claridad sobre la participación de los pueblos indígenas y minoritarios en el nuevo marco de una paz nacional “estable y duradera”. Un hecho diciente de la forma en que funcionó la mesa de negociación dejó ver cuál sería la participación de los pueblos indígenas en la implementación de estos acuerdos.

En la última fase de las negociaciones se había pactado la visita de delegaciones de sectores sociales que entrarían a plantear sus puntos para ser tenidos en cuenta para la definición de los acuerdos. Cuando se dio el anuncio sobre el final de la negociación en Cuba, la delegación de los pueblos indígenas y afrodescendientes no se había presentado aún en la mesa de negociación. Esta delegación fue la última en participar, días después de que las partes dijeran que ya había acuerdo y cuando solo esperaban la ceremonia formal para la firma.

Los Nasa Wesx asumen que el común denominador es el desconocimiento. Los actores externos solo tienen en cuenta a los sectores indígenas cuando la función de sus intereses se traslapa con el territorio o la formación social de los pueblos ancestrales. En una agenda nacional de paz, la experiencia Nasa sirvió como otra más de las ilustraciones que los gobiernos regional y nacional de los últimos periodos tomaron para promover acciones en torno a la finalización del conflicto con las FARC y la producción de un acuerdo ajustado a sus propósitos como Estado.

Esto se confirma en el hecho de que varias instituciones públicas acompañaron las conmemoraciones o divulgación de este proceso, no obstante, jamás hubo un pronunciamiento oficial en el que se reconociera la legalidad y legitimidad de estos acuerdos, que hasta la fecha siguen siendo desconocidos por el poder ejecutivo.

Sin embargo, el desconocimiento de los hechos de paz no es solo un problema que atañe al poder central. Hechos como los resultados del plebiscito de octubre de 2016, donde una mayoría simple de los colombianos rechazó la refrendación de los acuerdos de La Habana vía votación popular, pusieron de manifiesto que el mensaje de paz no caló, que el grueso de la población mantiene un escepticismo frente a las agendas de paz, y que las experiencias locales quedan anuladas en el instante en que el poder tranza un tipo de acuerdos que las circunstancias de los poderes políticos requieren. Estos no necesariamente coinciden con las condiciones y necesidades de las poblaciones que siguen haciendo frente a situaciones de violencia.

Frente a estos eventos, los Nasa han mantenido su disposición a dialogar desde su acuerdo de paz con el otro diálogo del Gobierno con las FARC. Los cabildantes comentan que en los primeros años de la negociación de paz nacional ellos trataron de hacer llegar a La Habana sus planteamientos, así como su experiencia de paz en el sur del Tolima. Ni la historia ni los argumentos de sus procesos fueron tenidos en cuenta en La Habana, y los Nasa no tuvieron cabida en dicha mesa, ni con su participación ni con sus propuestas.

No obstante, los Nasa continúan promoviendo el reconocimiento de su acuerdo. Su llamado es aún más enfático cuando saben cuál es el concepto que hoy día tienen sobre su acuerdo de paz el otro actor negociante, la guerrilla de las FARC. Los guerrilleros anuncian que la firma de la paz con el Estado colombiano le dio fin al acuerdo de paz con los Nasa Wesx. Las FARC argumentan que el acuerdo de paz se firmó con una estructura armada y como las FARC están tornando en un movimiento político, dicho acuerdo ya no tendría a una de sus partes, y por tanto tampoco tendría vigencia.

Los Nasa reaccionan de manera incisiva y señalan que ese acuerdo de paz no lo firmaron ellos solo para terminar el conflicto con la guerrilla. Dicen que ese acuerdo se firmó para definir que el pueblo indígena

no era más parte del conflicto, y esta posición se mantiene, es la misma que se asume respecto a todos los actores de la confrontación.

Con esto, los Nasa tratan de mantener su posición en un juego de fuerzas donde abogan por un proceso de paz que ahora no solo el Estado sino la guerrilla desmovilizada quieren desconocer. Para Nasa Wesx la extensión y reconocimiento del acuerdo es prioritaria, más cuando los otros actores de la guerra reacomodan sus posiciones e intervienen en los espacios que dejaron las FARC, haciendo aún más complejo el reconocimiento de actores y la mediación de fuerzas en el sur del Tolima. El resultado es la exacerbación de la violencia, que ya está haciendo mella en la comunidad indígena, pero a la que estos siguen respondiendo por las vías de la concertación.

SÍNTESIS 3. LA PROCLAMACIÓN DE LA MUERTE

El Nasa sigue perseverando en el principio y la metáfora enunciada. Cuando la violencia se reasenta el Nasa se acerca más a sus muertos. El indígena sabe que la base de la negociación es el dolor y la experiencia de sus muertos. Esto se debe tener presente en una propuesta de acuerdos que ofrezca otra salida a ese dolor y experiencia violenta a la que están expuestos los comuneros, quienes viven en un territorio de paz cercado por los actores de la guerra. Esta proclamación de los muertos quedó muy presente, como punta de lanza de esta pesquisa, en el último acto que hizo parte del trabajo de campo, el aniversario número veinte del proceso de paz, en julio de 2016.

En las celebraciones oficiales del acuerdo, entidades como el Centro Nacional de Memoria Histórica, medios de comunicación, ONG, organismos multilaterales y entidades de los gobiernos departamental y nacional se tomaron el evento para darle la orientación que la propaganda de paz de La Habana requería. Los Nasa participaron de algunos actos pero la batuta de los actos centrales estaba en manos de académicos, dirigentes de organizaciones de paz y otros actores que por momentos podrían sentirse más Nasa y ancestrales que los mismos comuneros.

Terminado el evento —que por cierto fue financiado en su gran mayoría por los actores externos—, se cerró la celebración con un concierto

de música popular con orquestas de Chaparral y otros lugares del sur del Tolima. De los temas que interpretaron los Nasa con más fuerza fueron algunas letras de Juan Carlos Zarabanda. Los Nasa (porque casi todos los actores externos ya se habían marchado a seguir la pedagogía de la paz en otras partes) comenzaron a beber y tararear las canciones que aparecen en la introducción de este documento.

Después de horas de ingesta de cerveza y aguardiente, algunos de los hombres comenzaron a gritar los nombres de varios de sus mayores que habían caído en la guerra. Don Bernabé Paya, el hijo del capitán Justiniano Paya, en estado de embriaguez comenzó a llorar y a gritar el nombre de su padre, en la mesa donde estaba el etnógrafo. Reclamaba que su papá no estaba presente ni en la conmemoración pública que hicieron para los veinte años del proceso, ni en los diálogos de La Habana, ni en ninguna parte donde las cosas no fueran hechas por Nasas. Decía Bernabé que el sacrificio de su padre no se había tenido en cuenta y que nadie en ese evento le había dado su lugar. Por eso lo nombró durante horas, en tanto la gente seguía bebiendo y sonaban más canciones de despecho y muerte.

Don Justiniano no es el único muerto que ese día reclamaron. Doña Edilma Paya recordaba a su familiar, don Marcos Yule, el último comandante de la Autodefensa que murió a manos de las FARC. No lo hacía en la carpa donde los demás bebían, sino en un filito a orillas del río Atá donde le mostraba a algunos de los curiosos visitantes externos cómo era que la gente quedaba sembrada en el río. Ella recuerda a don Marco y le da su lugar en el día de la celebración del acuerdo. Dice que no se puede negar que su muerte ayudó a esa negociación. Y que él, como muerto, le ha dado mucho a esa paz y su mantenimiento.

Entonces los muertos vuelven a estar en tanto se los recuerda y reclama. Estos son quienes conforman la primera línea en la frontera del reconocimiento territorial y la lucha con la alteridad. El mantenimiento de esta posición surge de procesos donde la fuerza y la violencia han conducido las prácticas y relaciones que establecen los Nasa Wesx con el otro. Quien hace las veces de enlace y principio reflexivo es el muerto, o finado, que en su condición liminal representa las tensiones de una zona de conflicto.

El muerto, que aparece en los lugares del límite, en los campos de lo onírico y la revelación de futuros, es un personaje que concreta el principio de reciprocidad, esto es, define el rol social de los comuneros estableciendo una línea de relaciones y complementos respecto a un alter con el que definen su posición y sentido.

SÍNTESIS 4. EL ESPACIO, LA CONFRONTACIÓN Y EL ESPÍRITU

Este juego de relaciones entre actores liminales (los muertos de la guerra), y otros actores como los grupos armados, el Estado, los indígenas y campesinos, se sostiene además en una configuración física y espiritual del territorio que le da sentido a un tipo de escalas geográficas que son también escalas culturales. Dichas escalas se representan en las divisiones, las extensiones y delimitaciones espaciales en una zona de cañón y profunda cordillera, trazada por caminos de agua y gente, característicos del paisaje de los Andes en el suroccidente de Colombia.

Las formas de este paisaje se corresponden con una valoración del territorio y de la gente según esquemas de valores donde el otro es visto con los lentes que suponen los credos religiosos o las filiaciones políticas. El otro asume un lugar característico en el paisaje, más cercano o lejano, según haya afinidades o diferencias en el sistema de valores imperante.

El lugar espacial y simbólico del otro se concreta en la figura que este adquiere como aliado o enemigo, como salvador o condenador, dualidad sobre la que se sostiene todo reconocimiento de la diferencia en un campo de lucha. Si el otro está del otro lado, en una posición que lo ubica más allá de los referentes espaciales y morales conocidos, su figura será extraña y sospechosa, y el juicio que de este se imparta contendrá una carga negativa.

Tal diferenciación y calificación sigue una secuencia sistemática que vincula los modelos de filiación y reconocimiento de un credo con los tipos de identificación y adscripción de los bandos en disputa en el conflicto armado. Dichos esquemas se desglosan en un espacio físico y simbólico donde las diferencias entre un arriba y un abajo geográfico

y jerárquico, y una derecha o izquierda posicional e ideológica, determinan las afinidades y diferencias entre actores de la guerra y el credo.

Es muy parecido el esquema que diferencia a los aliados de los enemigos en la milicia y en la fe. La fe y la confrontación manejan un lenguaje y representación común que hace que los campos de la creencia y la salvación funcionen a la manera de un campo de lucha, y que el campo de la guerra consagre y haga objeto de salvación a sus causas de eliminación del contrario con la fuerza y la violencia. Aquí se comprende cómo un grupo de Nasas que eran temibles guerreros y que hicieron del temor y de la lucha contra el otro la base de su credo en las autodefensas indígenas, reencaminaran su *ethos* para alzarse en una lucha en la que ahora se denominan guerreros en Cristo.

La influencia cristiana se traslapa con una tradición cosmológica que en los tiempos de la transición moderna y de la irrupción de nuevas tradiciones ceden su lugar a otras prácticas y discursos. No obstante, lo observado es que la tradición se recompone en el sitio de la frontera y en las posibles relaciones que se establezcan entre los preceptos del Derecho Mayor y de la medicina tradicional con las nuevas disposiciones rituales y de credo que entran a jugar al territorio ancestral.

Así, llama la atención que, aunque exista una pronunciada diferencia entre el discurso cristiano y la tradición indígena por cómo se debe creer y qué elementos del dogma seguir, se encuentra también una comunión en prácticas de fe y reconocimiento donde prevalece el ser Nasa más allá de la filiación de fe.

SÍNTESIS 5. COSECHA DE ESPÍRITUS

Todas las muertes que pueden darse en un teatro de guerra se devanan en la pugna por la supervivencia a expensas de la eliminación del otro. El propósito de la guerra se resume en la mayor producción del daño que permita la destrucción de la posición contraria para mantener la propia. En esa situación, el lugar de la víctima es el de un sumatorio —que inclina la balanza del lado de la supervivencia— o un minuendo, que inclina la balanza del lado de la eliminación.

Sin embargo, la certeza de que dicho equilibrio no es perenne se constata en el hecho de que el muerto se niega a dejar de participar del orden y la interacción social tras su muerte. El muerto tiene una formación de su espíritu como una especie de colono en el que su invisible presencia le confiere el don de ir más allá de la frontera y tornar, haciendo postura y relación en las tierras a donde no asoma el vivo. Con su muerte el muerto dejó los restos, regeneró el territorio donde se encuentra enraizado y se tornó en espíritu para expandirse en formaciones, criterios y posiciones que, de otra manera, no le serían conferidos a una población que ha llevado la peor parte en un conflicto de largo aliento.

Los Nasa, pueblo agrícola de las laderas, ha aprendido con la muerte a cosechar territorio, identidad y poder de negociación. La condenatoria sentencia de que a todos nos espera la muerte y que la vida es una breve ilusión que antecede la sentencia inefable de la corrupción y la extinción de lo humano, aquí se vuelve una alternativa de resistencia cultural y continuidad social. El hecho de morir, y morir en tan duras condiciones como las de la guerra, se proyecta como una oportunidad de recomponerse más allá de la pérdida y la desaparición.

Al arduo camino que sigue a la reconciliación y a la comprensión plena del otro le sirve un reconocimiento de la víctima en su capacidad de participación como actor de decisiones que inciden en un frente de lucha o en una mesa de negociaciones. La reparación de las víctimas, encaminada a la transición política y a los efectos de un periodo de postconflicto, ha de considerar no solo la historia, o la narrativa de la desaparición, del vejamen y del sometimiento. El reconocimiento del otro, que ha padecido el conflicto, comienza con la preeminencia de su experiencia y la capacidad de encausar el conocimiento, producto de su sufrimiento, en una acción de autodeterminación y porvenir. No en balde los Nasa Wesx aprecian los avisos y premoniciones que los muertos les ofrecen, porque así saben cómo pararse de frente a lo que viene, porque de esa manera siguen siendo, en el vivo pretexto de su muerte.

ANEXOS

ANEXO I. ACUERDO DE LA URIBE ENTRE EL SECRETARIADO DE LAS FARC-EP Y LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS

Acuerdos entre:

La Organización Indígena Nacional de Colombia (ONIC), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP):

1. El Estado Mayor Central de las FARC-EP examinará la conducta de los Estados Mayores de los frentes Sexto, Trece, Quinto y Vigésimo Primero en su relación con las comunidades indígenas con miras a mejorar la relación entre indígenas y el movimiento guerrillero.
2. El Estado Mayor Central de las FARC-EP se compromete a capacitar políticamente a los mandos de sus frentes para un buen manejo y trato de la realidad que viven las comunidades indígenas y sus cabildos.
3. Para la conformación de grupos de AUTO DEFENSA en las zonas conflictivas de población indígena, se buscará en lo posible, consultar con los cabildos o autoridades correspondientes de las comunidades, respetando así su autonomía, siempre que estos cabildos pertenezcan a la organización indígena en cada regional.
4. El Estado Mayor Central de Las FARC-EP, mantendrá su ánimo y buena voluntad para atender y solucionar dificultades que se puedan presentar entre cualquiera de sus frentes y las comunidades y la comunidad indígena colombiana.

Dado en La Uribe (Meta) a los 30 días del mes de enero de 1987.

CONCLUSIONES

Después de analizar y discutir los distintos informes y documentos presentados por las organizaciones Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) relacionados con los comportamientos político y militar de los frentes de las FARC que operan en los departamentos de Cauca, Antioquia, Chocó y Tolima, hemos llegado a las siguientes conclusiones:

1. Se han venido presentando una serie de conflictos entre algunos frentes de las FARC y la comunidad indígena, motivados por el desconocimiento que existe de las costumbres y formas de vida social y cultural de las comunidades indígenas.

2. Que los frentes involucrados son:

En el Cauca el Sexto y el Trece frentes,

En Antioquia y el Chocó, el Quinto frente y,

En el Tolima, el Veintiún frente.

3. Que la Organización Nacional Indígena de Colombia y el Estado Mayor de las FARC-EP, acuerdan una serie de tareas que se concreten en verificar en Asambleas en las zonas de conflictos de mayor gravedad, en el menor tiempo posible y que para esto la ONIC se compromete a coordinar con sus diferentes regionales que aquí se mencionen, para el éxito y agilidad de los objetivos que se persiguen.

4. El Estado Mayor Central de las FARC-EP hace un llamamiento a los frentes que operan en zonas de población indígena, a recoger en su actividad el espíritu y la letra del SEXTO PUNTO DEL PROGRAMA AGRARIO DE LOS GUERRILLEROS que exige el respeto a la organización autónoma de las comunidades indígenas, a sus cabildos, su vida, su cultura, su lengua propia y su organización interna.

Las dos partes admiten la necesidad de establecer mecanismos de comunicación directos para darle agilidad a los objetivos que nos proponemos.

Dado en La Uribe (Meta), a los 30 días del mes de
enero de 1987.

* * *

Los representantes de la ONIC y de las regionales indígenas CRIC, CRIT, OREWA, OIA, Cabildo Mayor de San Andrés de Sotavento (Córdoba) y el Estado Mayor Central de las FARC, reunidos por segunda vez, han evaluado los acuerdos firmados el día 29 de enero de 1987 y se ha llegado a las siguientes conclusiones:

1. Las dificultades que alteraron las relaciones entre las FARC y las comunidades indígenas en años anteriores, se superaron positivamente en lo fundamental. Se mantiene la disposición y el ánimo para avanzar en el espíritu y la letra de los acuerdos vigentes.
2. Las FARC reiteran su reconocimiento y respeto a los lineamientos organizativos de las comunidades indígenas; UNIDAD, TIERRA, CULTURA Y AUTONOMÍA, principios consagrados en el punto Sexto del programa Agrario del movimiento guerrillero, firmado el 20 de julio de 1964, que dice así:

“Se protegerán las comunidades indígenas otorgándoles tierras suficientes para su desarrollo, devolviéndoles las que han usurpado los latifundistas y modernizando sus sistemas de cultivo. Las comunidades indígenas gozarán de todos los beneficios de la Reforma Agraria Revolucionaria. Al mismo tiempo se estabilizará la organización autónoma de las comunidades, respetando sus cabildos, sus formas de vida interna, su cultura, su lengua propia y sus formas de organización”.

3. Conviene en lo inmediato, programar y realizar encuentros locales entre los frentes de las FARC y las comunidades indígenas en las distintas áreas del país para discutir y concertar en torno a los problemas que se presenten, en un marco de armonía y mutuo respeto.
4. Las organizaciones indígenas y las FARC, conscientes del momento que atraviesa el país, continuaremos aportando y contribuyendo a la conquista de la paz que tanto anhela nuestro pueblo y participando en los diálogos que se adelantan en distintas regiones de la patria. Entendemos que la paz siendo un objetivo nacional, el diálogo debe incluir a todos los colombianos sin exclusiones ni parcelaciones.

La Uribe, febrero 21 de 1989.

Acetolio Quirá, por la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC.

Genaro Sánchez, por el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC.

Antonio Yara Tique y Edelmiro Palomino Caleño, por el Concejo Regional Indígena del Tolima, CRIT.

Jairo [Ilegible] por el Cabildo Mayor de San Andrés de Sotavento.

Víctor Carpio, por la Organización Regional Emberá Waunana del Chocó.

Emilio Vallarín, por la Organización Indígena de Antioquia (OIA).

Y, Manuel Marulanda V., Alfonso Cano, Raúl Reyes, Jacobo Arenas, Timoleón Valencia, por el Estado Mayor Central de las FARC.

ANEXO II. ACUERDO DE PAZ ENTRE EL CABILDO PÁEZ DE GAITANIA Y EL FRENTE JOSELO LOZADA DE LAS FARC-EP

FIN DE LA VIOLENCIA EN EL RESGUARDO INDÍGENA PÁEZ DE GAITANIA, PLANADAS, TOLIMA

INTRODUCCIÓN

La comunidad indígena reunida en reflexiones constantes entre líderes, Presidentes de Juntas, Coordinadores de Proyectos y Cabildo en general, buscando la tranquilidad en esta Comunidad indígena ha sacrificado largas conversaciones en busca de un camino de paz y etno-desarrollo Páez en el sur del Tolima.

Viendo la viabilidad para dar fin a la lucha armada dentro del territorio Páez y así disminuir la alta tasa de criminalidad y violencia en todo el sector del Municipio de Planadas, la Junta Directiva del Cabildo y

demás líderes propusieron soluciones el día 20 de mayo de 1996 al conflicto que tanto luto causó en el territorio indígena.

PRESENTACIÓN

Según la legislación indígena, los terrenos pertenecientes al Resguardo son gobernados y están gobernados solamente por los Directivos del Cabildo y miembros de la comunidad indígena. Según la ley 89 de 1890 y los artículos 246, 247, 329, 330 y 357 de la nueva Constitución de Colombia los Cabildos son autónomos y podrán aplicar su propia justicia según usos y costumbres, también velar la paz dentro y alrededor de la Comunidad, y proponer soluciones de negociación para garantizar la supervivencia de sus comuneros.

PROPUESTAS

Artículo 1°. Quedan rotundamente prohibidas las amenazas entre campesinos e indígenas y viceversa.

Artículo 2°. El porte de armas queda prohibido para la comunidad indígena y campesina en general dentro del resguardo y territorio indígena.

Toda arma que sea decomisada dentro del Resguardo y territorio indígena será destruida ante testigos del Cabildo sin derecho de apelación a la decisión tomada.

Artículo 3°. Todo indígena que ingrese o colabore con alzados en armas, Policía, Ejército o Cooperativas de Seguridad quedará inmediatamente excluido del Resguardo Indígena y perderá los derechos y garantías que ofrece la Legislación Indígena.

Artículo 4°. Los delitos de hurto que se sucedan en el Resguardo serán castigados y sancionados por la autoridad Indígena competente según usos y costumbres; en caso de reincidencia y de mayor gravedad serán trasladados a la justicia penal competente para que sean castigados por la ley.

Artículo 5°. No se permitirá la estadía de grupos militares, Cooperativas de Seguridad o alzados en armas dentro del Resguardo y territorio Indígena.

Artículo 6°. Cualquier problema que sea denunciado por un miembro indígena ante los Jefes de los alzados en armas será transferido por el grupo a la autoridad indígena competente.

Artículo 7°. Todo miembro de la Comunidad indígena no pagará cualquier clase de impuesto a los alzados en armas o Cooperativas de Seguridad.

Artículo 8°. Los puntos anteriormente tratados y convenidos serán comunicados a todos los Frentes de las FARC-EP que operan en este sector, inclusive a la Secretaría General de las FARC-EP.

Artículo 9°. El anterior convenio será fiscalizado y velado para su fiel cumplimiento por entidades oficiales como la Personería Municipal, autoridades Eclesiásticas, delegado de Derechos Humanos, Cruz Roja, Asuntos Indígenas y ONIC.

Artículo 10°. Léase y cúmplase.

FIRMADO

Virgilio López Velazco
Gobernador
Resguardo Indígena Páez
Gaitania

Jerónimo Galeano
Comandante
Frente Joselo Losada
FARC-EP

TESTIGOS

Delphine Vann
Comité Internacional de la Cruz
Roja

José Luis Serna Alzate
Delegado
Conferencia Episcopal
Líbano-Honda

Presentado el 21 de junio/96
Firmado Fecha julio 26/96

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas. *Caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia en una comunidad andina*. Editado y traducido por José Barnadas. La Paz: Institut français d'études andines / Instituto de Estudios Bolivianos, 2006.

Acevedo, Tatiana. “Desde Marquetalia, ‘para el Presidente en su Palacio’”, *El Espectador*, octubre 31, 2010, Política.

Alape, Arturo. *Las vidas de Pedro Antonio Marín, Manuel Marulanda Vélez, Tirofijo*. Bogotá: Editorial Planeta, 2004.

Alape, Arturo. *Tirofijo: los sueños y las montañas, 1964-1984*. Bogotá: Editorial Planeta, 2002.

Arango Z., Carlos. *FARC veinte años: De Marquetalia a la Uribe*. Bogotá: Ediciones Aurora, 2016.

Arango, Leonidas. “Avelino Rosas, el temible olvidado”, *Credencial Historia*, No. 218, 2008, <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-218/avelino-rosas-el-temible-olvidado>. (Consultado el 16 de abril de 2017).

Arce S., Manuel. “Batallas rituales, juegos rituales: el componente *pukllay* en el *chiaraje* y otras manifestaciones andinas”, *Perspectivas Latinoamericanas*, No. 5, 2008: 166-191.

Archivo General de la Nación. Fondo: Veteranos de la Guerra de los Mil Días, Ministerio de Guerra.

Arenas, Jacobo. *Diario de la resistencia de Marquetalia*. Medellín: Ediciones Abejón Mono, 1969.

Arguedas, José M. *Los ríos profundos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1967.

Arguedas, José M. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1971.

Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Traducido por Mauro Armiño. Montevideo: Taurus, 2011.

Arkush, Elizabeth. "I Against my Brother': Conflict and Confederation in the South-Central Andes Late Prehistory". En *Embattled Bodies, Embattled Places: War in Pre-Columbian Mesoamerica and the Andes*.

Arnold, Denise y Christine Hastorf. *Heads of the State: Icons, Power and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2006.

Basso, Keith. *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.

Bedoya, Víctor. *Etnología y conquista del Tolima y la hoya del Quindío. Pijaos y Quimbayas*. Ibagué: Imprenta del departamento del Tolima, 1950.

Bell, Catherine. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press, 2009.

Beltrán C., William. "Impacto social de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos", *Revista Colombiana de Sociología*, 34, No. 2, 2011: 35-54.

Blair Trujillo, Elsa. "Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición", *Política y Cultura*, No. 32, 2009: 9-33.

Bloch, Maurice y Jonathan Parry, editores. *Death and the Regeneration of Life*. New York: Cambridge University Press, 1982.

Bloch, Maurice, Prey into Hunter. *The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Bolaños, Álvaro. *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial. Los indios pijaos de Fray Pedro Simón*. Bogotá: Cerec, 1994.

Canetti, Elias. *Masa y poder*. Traducido por Juan José del Solar. Barcelona: Debolsillo, 2011.

Carrillo, María Teresa. “Los caminos del agua”. Tesis de pregrado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998.

Castillejo, Alejandro. *Los archivos del dolor. Ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2009.

Caviedes, Mauricio, editor. *Paz y resistencia: experiencias indígenas desde la autonomía*. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena (Cecoin), 2007.

Caicedo-Fernández, Alhena. *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2016.

Cayón, Luis. “IDE MA: el camino del agua: espacio, chamanismo y persona entre los makuna”, *Antípoda*, No. 7, 2008: 141-173.

Cecconi, Arianna. “Dreams, Memory, and War: An Ethnography of Night in the Peruvian Andes”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 16, No. 2, 2011.

Chidester, David. “Dreaming in the Contact Zone: Zulu Dreams, Visions, and Religion in the Nineteenth-Century South Africa”, *Journal of the American Academy of Religion*, 76, No. 1, 2008.

Clastres, Hélène. *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1989.

Clastres, Pierre. *La palabra luminosa. Mitos y cantos de los guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993.

Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. Traducido por Estela Campo. Barcelona: Gedisa Editorial, 2001.

Clastres, Pierre. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Traducido por Luciano Padilla L. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Corporación Autónoma Regional del Tolima (Cortolima). “Plan de acción 2012-2015”, <https://www.cortolima.gov.co/planacci-n-2012-2015-0>. (Consultado el 14 de marzo de 2013).

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). *Mitos de Origen y Derecho Mayor*. Popayán: sin datos de edición, 1997.

Cuéllar, Mónica. “Por ti me estoy consumiendo: cuerpo, despecho y brujería en el norte del Tolima”, *Maguaré*, 25, No. 2, 2011.

Czarnowski, Stefan. *La partición de la extensión y su delimitación en la religión y la magia. La cultura religiosa de los campesinos polacos*. Traducido por Sonia Muñoz. Cali: Archivos del Índice, 2008.

Dagua, Abelino, Misael Aranda y Luis G. Vasco. *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: CEREC, 1998.

Descola, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2012.

Dollfus, Olivier. *Territorios andinos, reto y memoria*. Traducido por Carmen Garatea Yori. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos & Instituto de Estudios Peruanos, 1991.

Douglas, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, 1973.

Elden, Stuart. *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

El Nuevo Día, “Continúa en huelga el supuesto médico de ‘Alfonso Cano’”, febrero 20, 2012, <http://www.elnuevodia.com.co/nuevodia/actualidad/judicial/133703-continua-en-huelga-el-supuesto-medico-de-alfonso-cano>. (Consultado el 23 de agosto de 2016).

El Tiempo, mayo 11, 1964, 1.

El Tiempo, abril 22, 2007. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3523702>. (Consultado el 19 de febrero de 2016).

Espinosa, Mónica. *La civilización montés. La vida india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Uniandes – Ceso / Departamento de Antropología, 2009.

Esquivel, Yeison F. y Boris A. Salinas. *Memoria sonora del resguardo indígena Páez de Gaitania (Tolima). –Relatos de sus músicos–*. Ibagué: Alcaldía de Ibagué, Secretaría de Cultura, Turismo y Comercio, 2015.

Finol, Jorge E. y David Enrique Finol. *Capillitas a la orilla del camino. Una microcultura funeraria*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 2008.

Flórez G., Diego. *Buscando a Gaitania. La crónica de una región que cambió para siempre la historia de Colombia*. Ibagué: Caza de Libros, 2011.

Frazer, James. *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Fujii, Lee Ann. “Shades of Truth and Lies: Interpreting Testimonies of War and Violence”, *Journal of Peace Research*, 47, No. 2, 2010: 231–241.

Gennep, Arnold van. *Los ritos de paso*. Traducción de Juan Aranzadi. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

Gill, Lesley. “Creating Citizens, Making Men: The Military and Masculinity in Bolivia”, *Cultural Anthropology*, 12, No. 4, 1997: 527–550.

Gómez, David. *La paz debe ser el supremo bien de los colombianos. Jesús María Oviedo, General Mariachi*. Ibagué: Litografía Atlas, 1978.

Gómez, Herinaldy y Carlos Ruiz. *Los Paeces: gente territorio. Metáfora que perdura*. Popayán: Fundación para la Comunicación Popular (FUNCOP) / Universidad del Cauca, 1997.

González, David. *Los Paeces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. Popayán: Editorial de La Rueda Suelta, 1942.

Gose, Peter. *Agua mortífera y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Quito: Abya Yala, 2004.

Green, Linda B. *Fear as a Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala*. New York: Columbia University Press, 1999.

Gros, Christian. "Fundamentalismo protestante y poblaciones indígenas-campesinas: algunas hipótesis". En *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH, 2000.

Gusterson, Hugh. "Anthropology and Militarism", *Annual Review of Anthropology*, No. 36, 2007: 155-175.

Harris, Olivia. "Los límites como problema: mapas etnohistóricos de los Andes bolivianos". En *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. Editado por T. Bouysse-Cassagne, tomo 97. París: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) / Institut des Hautes Études de L'Amérique Latine, 1997.

Herrera, Alexander, compilador. *Arqueología y desarrollo en América del Sur. De la práctica a la teoría*. Bogotá: Ediciones Uniandes / Instituto de Estudios Peruanos, 2013.

Hertz, Robert. *La muerte y la mano derecha*. Traducido por Rogelio Rubio. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

García, Pedro y Alexandre Surrallés. "Introducción". En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García. Copenhague: IWGIA, 2004.

Hobsbawm, Eric. *Bandidos*. Barcelona: Editorial Crítica, 2011.

Ingold, Tim. *The Appropriation of Nature. Essays on Human Ecology and Social Relations*. Iowa: University of Iowa Press, 1987.

Jaramillo, Luis G., compilador. *Aguas arriba, aguas abajo. De la arqueología en los márgenes del río Cauca, curso medio*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2013.

Levi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Traducido por Francisco González Aramburo. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Loochkartt, Saskia, Camilo Ávila, María Mejía y Juan Aparicio. *Altiplano Cundiboyacense: piezas de naturaleza. De certezas y otras ficciones célebres (Ensayos y bocetos)*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2003.

Losonczy, Anne Marie. “Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos”, *Revista Colombiana de Antropología*, No. 37, 2001.

Maldonado, Juan C. “Wétwêt fxi’zenxi: La guerra y la paz de una dinastía nasa”, Vice, ¡Pacifista!, http://www.vice.com/es_co/read/wtwt-fxizenxi-la-guerra-y-la-paz-de-una-dinasta-nasa. (consultado el 25-6-2015).

Marulanda, Manuel. *Cuadernos de campaña*. Medellín: Ediciones Abejón Mono, 1974.

Matallana, José J. *Alternativa del 84. Paz o guerra*. Bogotá: Canal Ramírez-Antares, 1984.

Matta Aldana, Luis A. *Colombia y las FARC-EP. Origen de la lucha guerrillera. Testimonio del comandante Jaime Guaraca*. Nafarroa: Txalaparta, 1999.

Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Traducido por Julia Bucci. Buenos Aires: Katz, 2010.

Metcalf, Peter y Richard Huntington. *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. New York: Cambridge University Press, 1991.

Molano, Alfredo. *Trochas y fusiles*. Bogotá: El Áncora Editores, 1999.

Molano, Alfredo. *Los años del tropel*. Bogotá: Punto de Lectura, 2006.

Molano, Alfredo. *A lomo de mula. Viajes al corazón de las FARC*. Bogotá: Aguilar, 2015.

Molinié, Antoinette. “Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito”. En *Arqueología, antropología e historia en los Andes: Homenaje a María Rostworowski*, editado por R. Varón Gabai, J. Flores Espinoza y María Rostworowski de Diez Canseco. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1997.

Nieto, Patricia. *Los escogidos*. Medellín: Sílabas Editores, 2012.

Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire*. París: Gallimard, 1987.

Olave, Giohanny. “El eterno retorno de Marquetalia: sobre el mito fundacional de las FARC-EP”, *Folios*, No. 37, 2013: 149-166.

Osborn, Ann. *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los U'wa*. Traducido por Fabricio Cabrera Micolta. Bogotá: Banco de la República, 1995.

Ospina. Andrés, “Lugares cruzados, relatos comunes. El general Tulio Varón de paso por mis pasos”, *Maguaré*, No. 22, 2008: 117-139.

Ospina, Andrés. “Purificando la tierra, colonizando el espíritu: Conflicto armado y religiosidad en la mítica Marquetalia”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 20, No. 2, 2015: 101-124.

Ospina, Andrés. “Sembrando difuntos, cosechando espíritus: rituales de muerte y vida entre los Nasa Wesx del centro de Colombia”, *Boletín Antropológico*, No. 91, 2016: 75-85.

Palma, Alfonso, Alfonso Capera, Armando Moreno, Doris Elena Tisoy Castro, Gilberto Naranjo Farfán y Rigoberto Tique Barrero. *Patrimonio cultural en comunidades indígenas del Tolima. Legado de nuestros mayores*. Ibagué: Corporación para el Desarrollo Integral (Corpadi), 2007.

Páramo, Carlos G. *Lope de Aguirre o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2009.

Páramo, Guillermo. “Lógica de los mitos, lógica paraconsistente. Una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito”, *Ideas y Valores*, 38, No. 79, 1989.

Pineda, Camacho. *Los huérfanos de La Vorágine. Los andoques y su desafío para superar el llanto del genocidio cauchero*. Biblioteca de Historia Nacional, vol. CLXXII. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 2014.

Pizarro, Eduardo. “Una lectura múltiple y pluralista de la historia”. En *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*. Editado por Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (CHCV). Bogotá: Ediciones Desde abajo, 2016.

PNN Nevado del Huila. “Acuerdo de manejo ambiental PNN Nevado del Huila & Cabildo Páez de Gaitania”. Documento de trabajo, 2008.

Poole, Deborah, editora. *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*. Boulder: Westview Press, 1994.

Prado, Víctor. *Sur del Tolima. “Terror”. Repúblicas independientes*. Ibagué: León Gráficas, 2011.

Ramos, Ana Lorena. “‘Hacer de comer’ y brujería en una población rural en Boyacá: ‘La enfermedad postiza’”, *Maguaré*, 25, No. 2, 2011: 121-143.

Rappaport, Joanne. *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Traducido por José Ramón Juvé. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2000.

Rappaport, Joanne. “La geografía y la concepción de la historia de los Nasa”. En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Editado por Alexandre Surrallés y Pedro García. Copenhague: IWGIA, 2004.

Rappaport, Joanne. *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH / Universidad del Cauca, 2005.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Orfèbrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro*. Medellín: Editorial Colina, 1988.

Remy, María Isabel. “Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a propósito del Chiaraje”. En *Poder y violencia en los Andes*, compilado y editado por Henrique Urbano y Mirko Lauer. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1991.

Rojas M., Axel. *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2015.

Rodríguez Freyle, Juan. *El Carnero*. Bogotá: Editorial Bedout, 1965.

Sallnow, Michael J. *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1987.

Sánchez, Gonzalo y Ricardo Peñaranda, compiladores. *Pasado y presente de la Violencia en Colombia*. Bogotá: Cerec, 1986.

Serje, Margarita. *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes-CESO, 2005.

Suárez Guava, Luis. “Juan Díaz engañado por la fortuna. Un artífice de la fortuna y la tragedia en el mundo colonial”, *Maguaré*, No. 22, 2008.

Suárez Guava, Luis. “Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la Tragedia de Armero”, *Maguaré*, No. 23, 2009.

Surrallés, Alexandre. “Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi”. En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Editado por Alexandre Surrallés y Pedro García. Copenhague: IWGIA, 2004.

Tattay, Pablo y Jesús Peña. *Movimiento Quintín Lame. Una historia desde sus protagonistas*. Popayán: Fundación Sol y Tierra, 2013.

Taussig, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Editorial Norma, 2000.

Topic, John y Theresa Lange. “Hacia una comprensión conceptual de la guerra andina”. En *Arqueología, antropología e historia en los Andes: Homenaje a María Rostworowski*. Editado por R. Varón Gabai, J. Flores Espinoza y María Rostworowski de Diez Canseco. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1997.

Turner, Victor. “El centro está fuera: la jornada del peregrino”, *Maguaré*, No. 23, 2009: 15-69.

Uribe, María V. *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Editorial Norma, 2004.

Valencia T., Álvaro. *Mis adversarios*. Bogotá: Editorial Planeta, 2009.

Vasco, Luis Guillermo. “Así es mi método en etnografía”, *Tabula Rasa*, No. 6, 2007: 19-52.

Vasco, Luis Guillermo. “Recoger los conceptos en la vida: una metodología de investigación solidaria”. Intervención en el seminario taller Pensamiento Propio, Universidad y Región. Pasto: Maestría en Etnoliteratura / Instituto Andino de Artes Populares, Universidad de Nariño, 2010.

Ventura, Montserrat. “Sendas de unión entre mundos”. En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Editado por Alexandre Surrallés y Pedro García. Copenhague: IWGIA, 2004.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Traducido por Stella Mastrangelo. Madrid: Katz Editores, 2010.

Zambrano, Marta y Cristóbal Gnecco. “Introducción: El pasado como política de la historia”. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano. Bogotá: ICANH, Universidad del Cauca /MinCultura, 2000.

Esta edición se imprimió en el mes
de septiembre de 2020, en los talleres
gráficos de Búhos Editores Ltda., con
una edición de 200 ejemplares.