

Trabajo de Grado

**Los Nasa en Resistencia por la vida: Contextos de inseguridad creados por
la modernidad, el neoliberalismo y el conflicto armado.**

Ángela Patricia García Córdoba – 0636780

Oscar Iván Acero Gómez – 0629449

Colectivo Minga de Pensamiento

Universidad del Valle

Instituto de Psicología

Julio de 2011

**Los Nasa en Resistencia por la vida: Contextos de inseguridad creados por
la modernidad, el neoliberalismo y el conflicto armado.**

Trabajo de Grado para optar al título de Psicólogo(a)

Ángela Patricia García Córdoba – 0636780

Oscar Iván Acero Gómez – 0629449

Colectivo Minga de Pensamiento

Director

William López

Universidad del Valle

Instituto de Psicología

Julio de 2011



Instituto de Psicología

Santiago de Cali, 29 de Agosto de 2011

IP-DP-259-2011

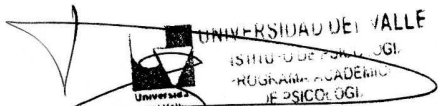
Señores
BIBLIOTECA CENTRAL
La Universidad

Me permito enviarle un ejemplar en **CD-ROM** del siguiente trabajo de grado elaborado por los estudiantes **ANGELA PATRICIA GARCIA CORDOBA (CODIGO:200636780)** Y **OSCAR IVAN ACERO GOMEZ (CODIGO: 200629449)** del Programa Académico de Psicología adscrito al Instituto de Psicología, como requisito parcial para optar al título de Psicólogo(a).

TITULO:

“LOS NASA EN RESISTENCIA POR LA VIDA. CONTEXTOS DE INSEGURIDAD CREADOS POR LA MODERNIDAD, EL NEOLIBERALISMO Y EL CONFLICTO ARMADO”.

Atentamente,



DIEGO FERNANDO GUERRERO LOPEZ
Director-Programa Académico Psicología
Instituto de Psicología
Universidad del Valle

P/D. Anexo: Lo Anunciado.

Fanny C.

UNIVERSIDAD DEL VALLE
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA ACADEMICO DE PSICOLOGIA



ACTA SUSTENTACION INFORME FINAL DE TRABAJO DE GRADO

FECHA: 26 de 2011

HORA: 12:30 A.M.

LUGAR: Oficina

TITULO DEL TRABAJO DE GRADO: Los Nasa en resistencia por la vida:
Contextos de inseguridad creados por la modernidad,
el neoliberalismo y el conflicto armado.

PRESENTADO POR: Angela Patricia García Córdoba código
0636780 y OSCAR IVAN Acero Gómez código
CODIGO 0629449

ASIGNATURA: TRABAJO de Grado

PERIODO ACADEMICO: febrero-junio de 2011

DIRECTOR(A): William López Gutiérrez

JURADOS: Alonso Tejada y Larisa Rizo

OBSERVACIONES:

(SI NECESITA MAS ESPACIO, POR FAVOR USE HOJAS ANEXAS)

EVALUACION

- A.** APROBADO
- B. APROBADO PERO SUJETO A RECOMENDACIONES
- C. APLAZADO PARA NUEVA SUSTENTACION
- C. RECHAZADO

PARA EL CASO DEL LITERAL B. EL CUMPLIMIENTO DE RECOMENDACIONES DEBE SER PRESENTADO ANTE:

- 1. DIRECTOR
- 2. JURADOS
- 3. TODOS

PLAZO:

Marzo Rizo Lopez JURADO *[Signature]* DIRECTOR *[Signature]* JURADO

NOTAS:

EL PLAZO MAXIMO PARA CUMPLIR RECOMENDACIONES O PARA UNA NUEVA SUSTENTACION ES DE UN (1) MES.

EL ACTA DEBE SER REDACTADA POR EL DIRECTOR Y FIRMADA POR ESTE Y LOS JURADOS EN LA SESION DE SUSTENTACION.

LOS JURADOS DEBEN DEVOLVER LOS DOCUMENTOS A LOS ESTUDIANTES; EL DIRECTOR CONSERVA UNA COPIA DEL INFORME FINAL APROBADO

.....
ESPACIO PARA LLENAR EN EL CASO DE CUMPLIMIENTO DE RECOMENDACIONES

LAS RECOMENDACIONES FUERON CUMPLIDAS EL:

EN CONSECUENCIA, EL INFORME FINAL DEL TRABAJO DE GRADO QUEDA APROBADO

Marzo Rizo Lopez JURADO *[Signature]* DIRECTOR *[Signature]* JURADO

.....
CUMPLIO)
NO CUMPLIO ()

FIRMA DEL DIRECTOR(A)

Los Nasa en Resistencia por la vida: Contextos de inseguridad creados por la modernidad, el neoliberalismo y el conflicto armado

RESUMEN

El presente documento es producto de una investigación realizada con la Comunidad Indígena Nasa del norte del Cauca (Colombia), en la cual se pretende reconocer de qué manera resisten a la situación de inseguridad que viven en sus territorios por la presencia de los diferentes grupos armados y la descontextualizada presencia de las instituciones del Estado Colombiano, en el marco de la aplicación del modelo económico neoliberal y los efectos de largo plazo (larga duración) de la modernidad eurocéntrica. De esta manera se indaga por las acciones y prácticas de la Comunidad (sociales, espirituales, culturales, políticas) que fortalecen su proceso organizativo comunitario, desarticulando o resquebrajando formas de vida impuestas por el “proyecto moderno”. La propuesta metodológica utilizada hace parte de una construcción vivencial, de un diálogo Intercultural con la comunidad, el cual nos permite un acercamiento menos estructurado y más relacional.

PALABRAS CLAVE: Comunidad indígena Nasa, resistencia indígena, inseguridad, modernidad eurocéntrica, proyecto moderno, neoliberalismo, conflicto armado, Interculturalidad, perspectiva crítica intercultural.

AGRADECIMIENTOS

A nuestros padres por su incondicional apoyo para cumplir nuestros sueños.

A nuestros amigos que de muchas formas contribuyeron en la realización de este trabajo, desde la cerveza de los viernes hasta las discusiones “académicas” en las que solíamos caer. A nuestros compañeros y profesores de psicología por acompañarnos en este caminar por la universidad.

A William López, nuestro director, profesor y amigo por compartir con nosotros sus experiencias y saberes. Por presentarnos la interdisciplinariedad, los problemas transversales de las Ciencias Sociales, los escamoteos, los caminos hegemónicos y las sendas alternativas de la Psicología.

Al Colectivo Minga de Pensamiento, compañeros y amigos sin los cuales no habría sido posible la realización de este trabajo. Por acogernos desde nuestros propios lugares, por hacernos parte del grupo donde siempre tuvimos cabida, por acercarnos a los Nasa y por enseñarnos a participar en comunidad y a vivir las experiencias desde nuestros cuerpos.

A la Comunidad Indígena Nasa por darnos esperanzas frente a los diferentes tipos de conflicto que vivimos en nuestro país, por mostrarnos que es posible vivir diferente y construir acción política desde la cotidianidad. Finalmente a la vida, a los espíritus de la madre tierra, a nuestros ancestros, que siempre estuvieron ahí con nosotros para protegernos y dejarnos sentir lo que no se podía ver.

TABLA DE CONTENIDO

Portada.....	1
Contraportada.....	2
Carta Instituto de Psicología.....	3
Acta de sustentación.....	4
Resumen y palabras clave.....	6
Agradecimientos.....	7
Tabla de Contenido.....	8

INTRODUCCIÓN

Pregunta problema.....	11
Objetivo general.....	11
Objetivos específicos.....	11
Presentación.....	13
¿Por qué creemos que este trabajo es importante para Colombia, para la Academia y para la Psicología?.....	15
Los Nasa y el departamento del Cauca.....	22
PREAMBULO. Un método incierto: <i>Mingueros sin manual.</i>	27

CAPITULO I: Proyecto moderno y resistencia Nasa: Una mirada interdisciplinar

1.1 Modernidad eurocéntrica: pensamiento moderno y neoliberalismo.....	40
1.2 Nuestras preocupaciones iniciales... nuestras Reflexiones constantes.....	51
1.3 Globalización, neoliberalismo y conflicto armado: Escenarios de la resistencia indígena Nasa del norte del Cauca.....	56
1.4 Inseguridades nacionales y locales en contextos globales.....	65

CAPÍTULO II: Con-vivencia y No violencia: lo vivido, lo confrontado y lo deconstruido

2.1 En Minga se resiste al proyecto de muerte.....	73
2.2 Principios relacionales básicos de la comunidad Nasa.....	82
2.3 ¡Guardia Guardia, Fuerza Fuerza!.....	84
2.4 Los Nasa en resistencia por la vida: Conflicto armado y Territorio.....	89
2.5 Tejiendo comunicación en contra de la guerra y las seguridades “ajenas”.....	97
2.6 Niños y jóvenes indígenas por la vida: En contra del proyecto de muerte que defiende el Estado.....	101
2.7 Educación propia: Una estrategia de	

organización comunitaria.....	111
2.8 La armonía de los espíritus de la madre tierra acompaña la comunidad Nasa.....	114
CAPÍTULO III: Lo dominante, lo tradicional y lo emergente.....	122
 CONCLUSIONES	
Resistencia indígena Nasa entre modernidad, neoliberalismo y conflicto armado: Una propuesta de País.....	148
Aportes a las metodologías de trabajo en Psicología: aprendizajes adquiridos y encuentro con nuestros lugares en la construcción de país.....	157
 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 162

INTRODUCCIÓN

Pregunta problema

De qué manera la Comunidad Indígena Nasa del norte del Cauca resiste a la inseguridad promovida por la modernidad (eurocéntrica), el modelo económico neoliberal y la respectiva presencia de grupos armados en sus territorios, en relación con sus prácticas y acciones cotidianas de vida.

Objetivo general

Reconocer de qué manera la Comunidad Indígena Nasa del norte del Cauca resiste a la inseguridad promovida por la modernidad (eurocéntrica), el modelo económico neoliberal y la respectiva presencia de grupos armados en sus territorios, en relación con sus prácticas y acciones cotidianas de vida.

Objetivos específicos

1. Realizar una revisión documental que permita contextualizar histórica y conceptualmente la situación de inseguridad promovida por la modernidad europea, el neoliberalismo y el conflicto armado en Colombia, y su aplicación en los territorios de la Comunidad Indígena Nasa del norte del Cauca.

2. Plantear una crítica vivencial acerca del uso de las metodologías positivistas (científicas) en psicología, para la investigación con comunidades indígenas en nuestro país.
3. Identificar qué tipo de acciones y prácticas de la Comunidad Indígena Nasa (sociales, espirituales, culturales, políticas) permiten afrontar la inseguridad vivida dentro de sus territorios. Y de qué forma éstas desarticulan o resquebrajan las políticas neoliberales (del proyecto moderno) que se aplican en el contexto colombiano.
4. Analizar las prácticas de la comunidad indígena desde una mirada psicológica, reconociendo las estrategias de dominación oficiales, y descubriendo de qué forma lo tradicional y lo emergente (en transformación) fortalece la resistencia y se opone a las lógicas y principios de la modernidad eurocéntrica

Presentación

El presente documento es el producto de una investigación realizada con la Comunidad Indígena Nasa del norte del Cauca (Colombia), en la cual se pretende reconocer de qué manera resisten a la situación de inseguridad que viven en sus territorios por la presencia de los diferentes grupos armados y la descontextualizada presencia de las instituciones del Estado Colombiano, en el marco de la aplicación del modelo económico neoliberal y los efectos de largo plazo (larga duración) de la modernidad eurocéntrica.

Lo que planteamos de manera inicial es que las prácticas y acciones cotidianas que realiza la comunidad, desde sus propias perspectivas y sentidos, logran hacer frente a las dinámicas impuestas por el Estado y presentan una forma de vida que se concibe como alternativa y de resistencia, en la medida que se opone a las dinámicas de producción y a la reproducción de modos de relación centrados en la relación capital-trabajo.

El proyecto moderno desde este punto de vista representa una tradición de pensamiento occidental que ha creado formas particulares de vida, funcionales a los modelos de dominación que se han implantado en los territorios del mundo por parte de Europa. Ha creado un tipo de sujeto, que responde a las necesidades del modelo económico, y que ha naturalizado su construcción como parte de un

sistema mundial, históricamente constituido en nuestras sociedades, moldeado en nuestros cuerpos y en nuestras concepciones de mundo.

La Comunidad Indígena Nasa desde su lugar propio de resistencia, su territorio, sus tradiciones, se han constituido como una respuesta contundente a tal proyecto moderno, denominado por ellos como “proyecto de muerte”. Desde sus diferentes acciones y prácticas cotidianas (sociales, espirituales, culturales, políticas, etc.) confrontan la inseguridad vivida dentro de sus territorios y desarticulan (o resquebrajan) las políticas neoliberales aplicadas en el contexto colombiano.

Estas maneras de resistir de la comunidad se han configurado ancestralmente y han sabido responder en los diferentes momentos de la Historia, a las estrategias de dominación impuestas desde las lógicas oficiales del poder. Una mirada psicológica y a la vez transdisciplinaria de la resistencia indígena Nasa, nos permite ver la manera en que se ha mantenido y transformado la comunidad en sus prácticas de vida, para poder hacer frente a lo que se les presenta como un único modelo de desarrollo y progreso.

Este documento hace parte de un trabajo vivencial con la comunidad, en el cual logramos construir una metodología acorde a las formas de proceder de la misma, respetando sus espacios, sus lugares de interacción y sobretodo aprendiendo a concebir la investigación como un proceso de establecimiento de relaciones interactivas con los otros. Desde este punto de vista, concebimos que una

metodología positivista (ubicada desde un filtro científico), incluso dentro de lo que se conoce como investigación cualitativa, no da cuenta de lo que la comunidad quiere compartir con el mundo. Por tal razón, la pregunta sobre el *cómo lo hicimos* es una pregunta sobre cómo aprendimos a hacerlo con la comunidad.

De esta manera, nuestra investigación tiene como base la voz de la comunidad, en denuncia y resistencia frente a las situaciones de conflicto dentro de sus territorios, indagación que llevamos a cabo desde una mirada (y un tipo de escritura) interdisciplinar, haciendo uso, por ejemplo, de la fenomenología, la historia, la sociología, la filosofía y por supuesto la psicología.

¿Por qué creemos que este trabajo es importante para Colombia, para la Academia y para la Psicología?

A través de los años que pasamos en nuestro pregrado de Psicología en Univalle, a la formación que tuvimos en el área Social, y mayormente a nuestras experiencias de vida, nos hemos ido cuestionando sobre las prácticas cotidianas de nuestra sociedad en los diferentes ámbitos que nos tocan, con el fin de encontrar elementos que nos permitan reflexionar acerca de los problemas estructurales que vivimos en Colombia.

De esta forma hemos configurado una mirada bastante crítica de las políticas institucionales, en las cuales encontramos, como lo hemos mencionado, un

modelo universal de Modernidad en la búsqueda del progreso y desarrollo de nuestro país, a cualquier costo económico, ecológico, y de vidas humanas.

En medio de estas discusiones, nos encontramos con una pregunta que nos pareció importante en tanto cuestionaba no acerca de hechos concretos que ocurren en Colombia, sino en términos de sensaciones o sentimientos (sentidos, significados), producidos en las personas por fenómenos propios del modelo neoliberal y de la aplicación del proyecto moderno; en tanto son funcionales a las mismas dinámicas de la producción y la vida moderna.

Así nuestras indagaciones primarias parten desde el sentimiento de incertidumbre e inseguridad que vivimos en la actualidad, en diferentes aspectos de nuestras vidas. Un poco el punto es cómo el modelo de producción, crea y sostiene estratégicamente escenarios de vida en los que “el no saber qué pasará” es la constante. Es una incertidumbre que nos mantiene en vilo, es la preocupación por ejemplo por la privatización de las universidades; por el hecho de que el sistema de salud no cubra nuestras necesidades; porque no es posible acceder al sistema educativo; porque no hay dinero para pagar los servicios, el arriendo, la comida; porque nos sentimos en riesgo de que nos roben, nos maten, nos secuestren, etc. y por eso nos aseguramos en nuestras propiedades privadas (rejas, vigilancia, divisiones territoriales, etc.);

El Estado no nos ofrece como colombianos un territorio en el que nos sintamos seguros. Todas estas son preocupaciones que la gente vive diariamente, desde el miedo, la desconfianza, la prevención, reproducen así modos de relación propios de la mentalidad occidental como la individualidad, la competencia, la mirada irrespetuosa y utilitarista de la naturaleza, la invisibilización del otro, la desestructuración de los procesos organizativos, en fin.

Nuestras búsquedas en ese sentido han sido por encontrar formas alternativas de vida, y maneras de resignificar y construir diferentes relaciones intersubjetivas que permitan transformar los modos de vivir que propone el modelo neoliberal. De alguna manera, el postulado es que en las interacciones sociales “normales” (naturalizadas) de las personas pertenecientes a Colombia, se siente y se configuran otras historias de nuestro país, incluso de América Latina, que no se les ha dado la importancia dentro de los discursos oficiales. En ese sentido, nuestro trabajo es una mirada a los procesos organizativos no oficiales, no institucionales, que se viven en contextos del país, y que están confrontando el modelo de vida occidental desde otras formas de vida.

En esa búsqueda nos encontramos con las comunidades indígenas del Norte del Cauca, concretamente con los Nasa. Esta colectividad además de vivir de forma alternativa y opuesta a las políticas de progreso impuestas hegemónicamente, viven la violencia de la modernidad y sus consecuencias en carne propia. En su territorio, los conflictos armados son constantes, las víctimas son numerosas, y

sus condiciones de vida están siendo vulneradas. A pesar de todo esto, sus prácticas sociales y construcciones culturales se han mantenido y fortalecido gracias al esfuerzo y a la lucha que han seguido a través de la Historia. Han logrado organizarse y resistir a las presiones que ejercen los diferentes actores, en defensa de su dignidad, y en contra de un proyecto modernizador.

La resistencia comunitaria indígena es producto de la Historia, de la memoria y del saber ancestral. Es producto de la vida, de la experiencia, y de la organización, no de las producciones o reflexiones teóricas de unos pocos aterrizadas a las masas. Los miembros de la comunidad Nasa son gestores de la acción misma, posteriormente vuelta discurso. Esto se siente no solo en esferas específicas del poder (las figuras políticas), sino en la misma gente, en la mujer, el campesino, el niño, el abuelo, etc.

Desde esa perspectiva, el propósito de nuestra investigación consiste en comprender cómo la Comunidad Indígena Nasa vive, construye y significa la inseguridad ligada a la guerra, la violencia, el desarrollo y el progreso; pero sobretodo nos interesa la manera en que hace frente a las políticas dominantes encarnada en la presencia de las diferentes instituciones oficiales y actores en sus territorios.

Es importante una lectura diferente de las comunidades indígenas a la que realiza el Estado colombiano. La mirada de las instituciones es monológica (se sitúa

desde un solo paradigma, el occidental) y está sesgada una visión de *ausencias y carencias* de los indígenas desde la misma lógica oficial de lo que se considera “civilización” y “progreso”, no desde el acercamiento a las comunidades. En este sentido, las políticas aplicadas con los indígenas y sus territorios, atropellan muchas veces sus concepciones acerca de la vida, la naturaleza y la tierra.

Es necesario dejar que las comunidades hablen, que la lectura sea de ellos mismos, y no desde afuera. En otros términos, el conocimiento sobre su propia comunidad, debe estar marcado por sus propios criterios de validación, y no por los que ofrece la ciencia, por ejemplo. Desde una reflexión epistemológica, la producción, circulación y la apropiación de conocimiento, llevan consigo unas formas específicas de interacción social y sobretodo de intereses políticos. Los agentes de la producción son unos, los de la circulación son otros, y los de la apropiación otros. (López Cerezo, 2008). El conocimiento que se tiene sobre las comunidades indígenas, y la forma de acercarse a ella, obedece a criterios de validación occidentales, por lo que no responde a las necesidades de la población y más bien reproducen las lógicas de la producción moderna capitalista.

Esta es una investigación más que necesaria para Colombia, para reflexionar acerca de la inversión social en el país, acerca de la concepción que tiene el Estado del conflicto y de la manera de enfrentarlo. Los colombianos debemos dar una mirada a estos procesos organizativos de las comunidades indígenas, que están construyendo con otros actores una propuesta de país, una propuesta de

paz, con dignidad y respeto para todos. Es un trabajo sobretodo de visibilización, de reconocer su historia, y su proceso.

La academia, de igual forma, debe echar ojo a estas estrategias de vida, pues están permitiendo y posibilitando la organización de los diferentes sectores de estudiantes, trabajadores, campesinos, negros, afro, etc. Si en algo aporta de manera contundente el movimiento indígena es al diálogo entre procesos organizativos, poniendo como bandera el Congreso de los Pueblos, evento donde confluyen de manera masiva los diferentes sectores del país.

Concretamente para la Psicología, nos parece que nuestro trabajo aporta muchas reflexiones para el área de social, puesto que indaga sobre las significaciones de los sujetos (incluso su propia construcción como sujetos en contextos no occidentales), y cómo estas marcan sus maneras de pensar, ser, actuar, vivir y enfrentar las diferentes situaciones que se presentan. Si algo es característico de las comunidades indígenas es que logran tener una gran coherencia y congruencia entre el discurso y la acción, desde este punto de vista lo psicológico, es un elemento central del presente proyecto.

De alguna manera, presentamos una visión de la psicología politizada, reconociendo en diferentes escenarios de su aplicación, intereses globales y políticas *modernas*. Reconociendo en las prácticas de la psicología, cotidianas y naturalizadas de intervención e investigación, elementos funcionales al desarrollo

y al progreso, y por qué no en confrontación a las lógicas de la modernidad eurocéntrica y americana.

Además, creemos aportar a algunas discusiones de Psicología, acerca de los alcances de la disciplina, y su aplicación en contextos no occidentales. La pregunta sobre qué hace la Psicología preguntándose por los indígenas, sin duda está aquí presente, y en camino a su respuesta identificamos necesidades comunes y posibilidades de diálogo entre los saberes occidentales e indígenas y su respectivo trueque con el otro. Ofrecemos nuestro conocimiento en una relación de reciprocidad, puesto que las comunidades indígenas también reclaman la presencia de un saber occidental que sea funcional a su acción.

En ningún momento de nuestra experiencia sentimos rechazo, o algún sentimiento similar por el hecho de ser de “La Universidad”¹. Son explícitos en decir, por ejemplo, que requieren de la presencia de profesionales de las diferentes áreas

¹ La Universidad, como institución formal de conocimiento occidental, contiene un saber que es producido desde los modos hegemónicos de validación (producción, circulación y apropiación), en su mayoría centrados en la ciencia. Por lo tanto se concibe como un saber *universal*, que es aplicable en todos los territorios y nacionalidades del mundo.

Sin embargo, su aplicación está mediada por las formas de validar el conocimiento de las personas a las que va dirigida. En otras palabras, las comunidades del mundo definen criterios para legitimar o no, algún saber particular, mediando con sus tradiciones culturales, ancestrales, colectivas, etc.

Aquí se pone sobre la mesa una discusión muy importante acerca de las políticas del conocimiento. Cómo hay saberes que son “más importantes que otros”, según algunos criterios de validación occidentales. Así por ejemplo el saber de las “ciencias duras”, es mucho más apreciado que el saber que se lleva en el cuerpo (como la agricultura, el pastoreo, la cocina, etc.).

Por esta razón, utilizamos la palabra “*Universidad*” como una posible estigmatización por parte de la comunidad, que podría habernos recibido de manera despectiva, como *aquellos que creen saber más que nosotros*.

del conocimiento en sus territorios, para construir verdaderas relaciones interculturales, para fortalecer su proceso y consolidar el nuestro.²

Así hablamos y sentimos una psicología que reconozca la acción política en su praxis y las consecuencias de sus producciones para el mundo. Investigar es producir conocimiento, hacerlo circular y apropiarlo, no es una tarea inocente. Tiene intereses, beneficia modos de vida, sataniza otros, legitima mundos y desbarata otros. La labor del psicólogo por lo tanto tiene un sentido y apunta a unos ideales. Lo importante es poderse preguntar a qué apunta el tipo de psicología que practicamos, de qué tradición viene, qué métodos utiliza, qué visión de sujeto reproduce, cómo transforma o recrea nuestra sociedad, en fin. A esa reflexión invitamos con el presente documento.

Los Nasa y el departamento del Cauca³

El Departamento del Cauca cuenta con un área de 29.308 Km² organizados en 42 municipios. Está ubicado al suroeste de Colombia y colinda con los departamentos

² Estas reflexiones fueron producto de la visita de nuestro Colectivo Minga de Pensamiento de la Universidad del Valle, a Tacueyó (Cauca), el día 16 de Mayo de 2011, en el marco del proyecto "Destierro, resistencia y acción colectiva" en compañía de la profesora Patricia Botero de la Universidad de Manizales. Este día tuvimos una reunión con algunas madres, víctimas de una masacre ocurrida en la vereda Gargantillas de Tacueyó el día 26 de Marzo de 2011, en la cual murieron aproximadamente 20 jóvenes, entre hijos y esposos de indígenas Nasa.

Fuimos invitados por parte del Cabildo Indígena de Tacueyó, el cual nos solicitaba un apoyo a la situación de sufrimiento y duelo que estaban viviendo las madres, desde nuestro lugar como profesionales, como seres humanos en solidaridad y desde nuestro saber particular. De esta forma se inició con ellas y con algunos docentes y estudiantes presentes, un trabajo enfocado al duelo y a la prevención del reclutamiento de los jóvenes.

³ Para la realización de este apartado de contextualización geográfica del departamento del Cauca, se toma como base estructural la tesis de Claudia Liliana Zúñiga (2011), candidata a grado de la Maestría en Historia de la Universidad del Valle: *500 años de resistencia: caso resguardo Huellas de Caloto*

del Valle del Cauca y Tolima; Caquetá y Huila; Nariño y Putumayo. El territorio del Departamento se distribuye entre estas tres grandes regiones: región Andina 57,4%, región Pacífica 28% y región de la Bota Caucana 14,5%⁴ Según el censo del año 2005, la población del Departamento del Cauca es de 1.268.937 habitantes, y marcadamente rural. Sus actividades económicas básicas son la agricultura y la ganadería en niveles primarios. (DANE, 2005)⁵

Por su ubicación geográfica, el departamento del Cauca es un lugar estratégico para los actores armados del territorio colombiano, pues permite acceder a diferentes departamentos a través de las montañas que lo rodean, lo que facilita el control estratégico de inmensas cantidades de tierras ricas en recursos naturales, de gran capacidad y variedad de producción. En la actual situación de conflicto armado, los territorios del Cauca son disputados por las guerrillas, los paramilitares y el ejército. El narcotráfico, el cultivo y la producción de droga con plantas ilícitas (marihuana, coca, amapola), mantienen en constante conflicto a la población civil que reside en estos territorios montañosos.

El Cauca es uno de los departamentos con mayor diversidad étnica en Colombia. Así lo afirma el Instituto Geográfico Agustín Codazzi: “del total de los habitantes del departamento caucano aproximadamente el 20% son indígenas, 30% son de

⁴ INSTITUTO GEOGRÁFICO AGUSTÍN CODAZZI (IGAC), Cauca. Características Geográficas, IGAC, 1993, Bogotá, 1993.

⁵ DANE, Censo 2005. En: www.dane.gov.co

raza negra y el resto esta conformado por mestizos y blancos, por lo que es un territorio de gran diversidad étnica”.

En las tierras del norte del Cauca la presencia indígena es muy fuerte, especialmente en municipios como Toribío 94,8%, Caldono (69,8%), Corinto (43,3%), Santander - Caloto (19 %) y Miranda (17%). Los nasas se ubican al norte de la Cordillera Central (hacia tierradentro) y hacia el Valle del Río Cauca hasta llegar al municipio de Caloto (resguardos Huellas y López Adentro) y en la Cordillera Occidental.

“La Comunidad Indígena Nasa del norte del Cauca son cerca de 110 mil personas que habitan una región andina montañosa del sudoccidente. Fueron fundadores y forman parte activa del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), creado en 1971. Están organizados sobre más de 190 mil hectáreas en dieciséis resguardos (territorios autónomos de propiedad colectiva) y dos comunidades civiles (territorios de propiedad colectiva o individual no reconocidos como resguardo) ubicados en siete municipios del departamento del Cauca (Jambaló, Toribío, Caloto, Santander de Quilichao, Buenos Aires, Corinto y Miranda), y bajo la autoridad de los cabildos (personas nombradas por las comunidades para representar la autoridad en el territorio indígena)”. (Ferro, S.f, p. 194)

Los Nasas son la etnia indígena más numerosa en el departamento. El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC, 1999) afirma que serían cerca de 9000 indígenas Nasa en Caloto. Según datos del CRIC en el municipio de Caloto los Nasa poseían en el año de 1999 un total de 10.254 Hectáreas, es decir, poseían el 24,1 % de la superficie municipal. Sin embargo, manifiestan que muchas de esas tierras otorgadas por el estado no son tierras cultivables.

Frente a los Nasa, Ferro (s.f) plantea:

Se trata de una sociedad local-regional bastante equitativa, con escasas diferencias económicas en la medida en que la tierra, la propiedad y la producción son comunitarias. Poseen una democracia que sólo cuando pareciera que no hay más remedio utiliza el mecanismo de la delegación, porque cree firmemente en las bondades de la democracia directa y consensual. Mantienen una relación de convivencia y armonía con la naturaleza que permite el aprovechamiento de los recursos naturales sin su depredación. Desarrollan un proyecto de educación, salud y espiritualidad que procura querer y desarrollar lo propio con base en el respeto al saber de los mayores, pero que también permite valorar aquello que viniendo de afuera es digno de ser apropiado. (Ferro, s.f)

Hoy los Nasa son una comunidad en resistencia por la vida, dentro de un hermoso territorio inmensamente rico en recursos naturales y ancestralmente sagrado. La situación de conflicto armado es constante en sus municipios y veredas, y sistemáticamente se han venido asesinando indígenas entre líderes, comuneros y cabildantes que han hecho frente a la presencia de las balas en su comunidad.

Lo que se encuentra por ejemplo, al subir al municipio de Tacueyó, epicentro del conflicto armado y la resistencia indígena pacífica Nasa en Colombia, es una gran cantidad de afluentes de aguas cristalinas, que caen entre las grandes montañas de diversos tonos verdes, sobre las cuales caminan los grupos armados, para disputarse el control de la zona. En este contexto, y rodeado por la inmensidad de la naturaleza, el conflicto armado se siente inminente, los enfrentamientos (las balas, los bombardeos) pueden venir de cualquier dirección, y por parte de cualquier grupo.

Su *proyecto de vida* (*el proyecto Nasa*), en contra del “proyecto de muerte” (manera en que se ha definido el *proyecto moderno*) instaurado en sus territorios por el estado y los grupos armados, apunta desde diferentes frentes a la organización comunitaria, y a las salidas negociadas al conflicto armado, apostándole a la articulación de diferentes sectores de la población colombiana a las luchas sociales: afros, mestizos, obreros, estudiantes, docentes, artesanos, etc.

Dice Ferro (s.f) “Una comunidad que no sólo se mira hacia adentro sino que tiene la iniciativa de poner en práctica una convivencia intercultural no hegemónica, con organizaciones de campesinos mestizos y de negritudes con base en la creación de relaciones económicas y de acuerdos políticos fundamentales, pese a las enormes diferencias culturales y sociales que existen entre las partes.” (Ferro, s.f)

Probablemente esta sea la razón de que la resistencia en el Norte del Cauca, sea uno de los procesos con mayor legitimidad en cuanto a organización y propuestas políticas en Colombia, situándose en lugares comunes con diferentes movimientos sociales en América Latina, como por ejemplo Los indígenas de Chiapas (EZLN), Los *sintierra* de Brasil, Argentina, entre otros reconocidos movimientos sociales en el mundo.

PREÁMBULO

Un método incierto: *Mingueros sin manual*

La investigación positivista de los paradigmas científicos occidentales (modernos), inscrita en las disciplinas del conocimiento (incluida la psicología), procede de manera previsible y esperada, al proponer el establecimiento de estructuras organizativas que orientan y delimitan la labor del investigador con la idea de lograr los fines establecidos desde el inicio del trabajo a realizar. Se trata de una estandarización de los métodos de investigación que se ha venido configurando a través de la historia de la ciencia, como formas únicas de conocer, validadas por criterios, aparentemente universales, para las diferentes disciplinas.

De esta manera, se establecen unos requerimientos básicos, para considerar que una investigación es válida para un grupo concreto de personas. El positivismo tradicional en este sentido, establece que todo trabajo de investigación debe estar evaluado con tres elementos básicos: objetividad, validez, confiabilidad. (González Rey, 1999, Pág. 12).

La objetividad es la presunción de separar de manera radical investigador e investigado. Es en esencia misma la transformación de los sujetos (poblaciones, comunidades) en objetos de estudio. Aquí “los investigadores se colocan desde una posición externa en relación con los datos producidos” (González Rey, 1999,

Pág. 140). Por lo tanto, los datos se consideran objetivos, libres de los juicios del investigador y prestos a la posibilidad de contrastarlos con otros mediante el análisis de los mismos.

La validez por su parte presupone una condición elemental de la investigación positivista, y es si se midió lo que se pretendía medir desde un principio. La validez mide la capacidad del investigador en cuanto evalúa el trabajo realizado, dando veredicto de si se hizo o no de manera adecuada.

La confiabilidad es la propiedad que tiene una investigación, de mantener la repetitividad de resultados desde diferentes tipos de estudio e incluso en el transcurrir del tiempo. Se supone que si la investigación se realizó una vez y dio unos resultados, se deberá poder llegar a estos mismos mediante un proceso de repetición de la investigación-

Estos criterios de validación están presentes de una u otra manera en la idea que tiene uno mismo de investigar, sea desde una perspectiva cuantitativa o cualitativa. Esta diferencia que parece tan clara, en momentos se desdibuja cuando se piensa en los pasos que debe tener una investigación: problema, objetivos, instrumentos, población, muestra, análisis de contenido, etc. Las relaciones son muchas y las similitudes hacen parte de una construcción epistemológica, que define los tipos de conocimiento y los métodos para conocer.

Desde esta línea de pensamiento *el problema* se define previamente a la investigación, debe ser concreto, y se deben tener claros las variables y las maneras en que van a operacionalizarse y controlarse, con el fin de evitar cualquier posibilidad de sesgo en los análisis. De igual forma, se presuponen hipótesis, que entrarían a validarse con los resultados encontrados al finalizar la investigación. (González Rey, 1999, Pág. 75).

Los objetivos, de igual forma, hacen parte de una tradición positivista, los cuales organizan en tiempo y estructura el trabajo del investigador, con el fin de que no pierda de vista el interés central del trabajo (objetivo general), y las particulares formas en que desea llevarlo a cabalidad (objetivos específicos).

Los instrumentos son la manera que se escoge para relacionarse con el objeto de estudio, por lo que determina desde todo punto de vista, la validez y la confiabilidad de la investigación. Por esta razón, se consideran de vital importancia y deben definirse de igual forma, previamente al estudio a realizar.

Desde la línea más clásica del positivismo, el contexto debe aislarse, pues constituye una variable que puede afectar la recolección de los datos. Otro aspecto clave a tener en cuenta es la definición de la población, y paso seguido la selección de una muestra (grupo focal) que sea representativa y permita generalizar las concepciones o visiones de la población misma.

En términos generales, antes de iniciar el trabajo como tal, la investigación ya está ampliamente adelantada. Ya se tiene el qué y el cómo. Se sabe lo que se va a indagar y lo que no, lo que entra en el trabajo y lo que no cabe. Para tal fin, se presupone el método: se hará de esta forma, utilizaremos este modelo, estos instrumentos, estas técnicas, que permitirán llevar mis objetivos a cabalidad, para lograr así un documento válido para la academia, que contenga las partes esenciales de un trabajo de investigación universitaria. Nuestra investigación empezó así...con claridad, con una perspectiva concreta de lo que queríamos hacer, no hacer, y la manera en que íbamos a realizarlo.

Delimitamos ampliamente el problema, definimos previamente algunos conceptos, pensamos en posibles hipótesis aún sin tener un contacto directo con la comunidad. Al llegar "al campo" se complicó "el problema", pues se hizo mucho más grande de lo que esperábamos, incluso no podíamos centrarnos en lo que pensábamos desde el principio. Sentíamos que la delimitación invisibilizaba aspectos que definitivamente debíamos tener en cuenta en nuestro trabajo.

Los objetivos debían de centrarnos, pero ya transformándose el problema los objetivos cambiaron. Su papel era el de mantenernos firmes en las preguntas iniciales, pero surgían más preguntas, más inquietudes, más reflexiones con la comunidad. Intentamos usarlos como momentos, pero incluso no se desarrollaron en el orden que los planeamos y no respondieron como esperábamos a las preguntas que nos habíamos planteado.

De igual manera definimos los instrumentos. Pensábamos en las maneras de aplicarlos, en qué momentos, en cómo contrastar los resultados, pero los momentos nunca llegaron, su aplicación fue descontextualizada, y los contrastes ya no buscaban confiabilidad y validez.

La siguiente claridad sería la población, contemplando lugares específicos de la geografía del norte del Cauca, y personas escogidas con criterios concretos funcionales a nuestros intereses (acceso, contactos, nivel de organización de la comunidad, disposición, etc.) Pero nos dimos cuenta que no tenía sentido hablar de muestras o grupos focales cuando estábamos con gran parte de la comunidad en un congreso, donde personas de diferentes sectores de la población tenían tanto por decir.

Donde estaban presentes autoridades, gobernadores, cabildantes, campesinos, niños, jóvenes, mayores, etc. Por esta razón, la muestra no fue necesaria y por lo mismo los relatos fueron bastante variados. Afortunadamente nuestra intención no fue generalizar (función de la muestra en una investigación positivista), porque incluso los desacuerdos dentro de la comunidad son muy valiosos para nuestro trabajo.

El control del contexto (ambiente de investigación) y las variables deben ser controladas para lograr unos datos recogidos objetivamente. El positivismo coloca este punto como elemento central de un trabajo objetivo y confiable, por lo que se

suponía deberíamos aislar las variables que entorpecieran (pusieran juicios de valor) nuestro proceso de recolección de información. ¿Pero quién controla al norte del Cauca? Incluso, para qué queríamos nosotros intentar controlar el espacio y la comunidad. Lo que queríamos era conocerlos en su territorio, en sus dinámicas, y no en las que creáramos nosotros como agentes externos. Los grupos de trabajo fueron creados por la comunidad en el marco de su proceso organizativo, lo cual consideramos muy pertinente para un trabajo con comunidades.

El ejercicio metodológico se fue configurando desde nuestras primeras participaciones en los congresos indígenas. Teníamos por supuesto nuestro as bajo la manga, el filtro metodológico que orientaría nuestro trabajo. Y fuimos haciendo uso de él, en cuanto las posibilidades lo permitían; en cuanto sentíamos que lograba recoger algo de lo que verdaderamente estaba pasando en estas reuniones: los sentires, las vivencias, las experiencias de la comunidad. Así nuestra metodología se fue transformando en contacto con la experiencia. Pusimos sobre la mesa nuestra producción previa, y pasamos sobre ella agarrando lo que sentíamos sensato.

De esta forma se suponía haríamos un trabajo etnográfico, de observación y análisis académico de un movimiento político y cultural, como lo es el indígena, pero participamos de manera voluntaria y sentida en las comisiones de las mingas

y congresos a los que asistimos. Trascendimos las preguntas básicas que plantea la etnografía:

¿Qué es lo que se va a investigar y desde qué perspectiva? 2. ¿Cuáles son los lugares-o el lugar- idóneos para la investigación? 3. ¿Qué técnicas o documentación es necesario manejar? 4. ¿con qué medios es necesario contar? (Gonzales Reboredo, 1995, Pág. 125)

Nos metimos a la cocina, pelamos habas, papas, no con el fin de “absorber” la información que sería insumo esencial de nuestro trabajo, lo hicimos para vivir la experiencia. Sentimos el propio conflicto armado dentro de nuestros territorios cuando reflexionábamos sobre la actual situación de nuestro país; las comisiones nos absorbieron a nosotros, muchas veces nos desbordaron en sus preocupaciones y claridades; vivimos el sancocho como algo nuestro, que contenía nuestros esfuerzos culinarios, y que en colectivo sabe diferente.

Tomaríamos nota de los elementos importantes que observáramos en “campo”, pero en ese bonito campo del resguardo de La María en Piendamó, iluminados por la imagen de las montañas que lo rodean, los caminos que lo comunican, y la carretera panamericana a pocos metros; se sienten muchas cosas. Se transforma uno mismo en un espacio al que parece uno pertenecer, en el que se siente el calor y la compañía de la colectividad. En ese incesante frío, tocó bailar y tomar chicha para poder calentarnos, a pesar de que no estaba en nuestra metodología inicial.

En palabras del psicólogo cubano Gonzáles Rey (1999): “la investigación desde esta perspectiva deja de tener una ruta crítica prefijada a priori, y pasa a ser un proceso interactivo que sigue los altibajos y las irregularidades de toda relación humana”.

Realizaríamos entrevistas semiestructuradas, pero la contundencia de la palabra en público es más fuerte que la relación individual de la entrevista. El discurso vivo se siente, la palabra en gritos de indignación y desespero es mucho más real, mucho más corpórea; la verdad, una metodología mucho más sensata con nosotros y la comunidad, por ello participamos en grupos de trabajo organizados por la misma comunidad y no creados de manera artificial, la entrevista no permitía esto.

Tiempo después podíamos decir abiertamente que la entrevista no la sentíamos como una expresión política fuerte en nuestro trabajo, pues la considerábamos poco efectiva para un acercamiento real a la comunidad, ya que no nos permitía entrar en relación con las dinámicas presentes. La entrevista, se aísla del contexto y de cierto modo, pretende controlar la situación (yo pregunto y usted responde), es incluso invasiva, muchas veces desestructurante, esto era notorio en las defensas expuestas de maneras diferentes ante la grabadora o la libreta de apuntes. Por lo que nuestras “entrevistas” fueron *conversaciones en contexto*, entre mingueros, entre personas reunidas y congregadas por el deseo de estar ahí participando en las dinámicas de la comunidad.

“El instrumento es una herramienta interactiva, no una vía objetiva generadora de resultados capaces de reflejar la naturaleza de lo estudiado con independencia del investigador” (González Rey, 1999, pág. 84).

Nuestra investigación fue sentida, fue más visceral si se quiere, buscando formas alternativas en la producción de conocimiento, con la posibilidad de pasar por la amistad y la rumba y perdiendo de vista la producción individual de saber, como lo comentamos con los compañeros y amigos del Colectivo Minga de Pensamiento:

“Las cercanías y los afectos, más que la racionalidad, operan como intermediarios en la situación, en búsqueda de un nuevo tipo de praxis; aquí la vida desordena completamente la política. Dicha experiencia legítima y válida otras formas de relacionamiento centradas en la capacidad de reciprocidad como trueque de saberes, pues todo bien recibido ha de ser devuelto en la misma medida, situación que se opone radical y funcionalmente a la acumulación individual. (Colectivo Minga de Pensamiento, 2011, Pág. 171)

Nuestras indagaciones fueron hechas a nosotros mismos, nuestra metodología la definimos “a las malas”⁶, la establecimos en ningún lugar, pero la utilizamos en todos. Fue un caminar, fue una construcción que sin duda nos mostró mucho de nosotros, nos dejó ver mucho de nuestra forma de investigar, de nuestras carencias y de la cual aprendimos en todo momento. Vivimos varias crisis respecto a la validez y a la legitimidad de nuestra investigación, sentíamos que lo que teníamos para decir era tan experiencial que no se podía conceptualizar ni explicar

⁶ Decimos “a las malas” como una expresión popular que se puede entender como *violentamente*, *agresivamente*. Muestra cómo la definición de nuestra metodología fue abrupta, de choque, dolorosa, difícil, preocupante.

a través de un vocabulario ostentoso, que las reflexiones eran mucho más profundas en tanto rebatían la misma cientificidad y muchas de las propuestas metodológicas revisadas.

En esta lucha por comprender nuestra metodología sufrimos todas las dificultades que implica oponerse a lo oficial y proponer alternativas diferentes a lo que se espera; y esto fue lo que nos enseñaron los indígenas: a resistir aunque no se sea indio, desde su propio lugar y desde sus alternativas de acción política.

“De esta manera, apostamos por otros formatos en la investigación, algunos que revivieran el interés por la construcción de conocimiento a partir de metodologías diferentes a la hora de investigar” (Colectivo Minga de Pensamiento, 2011, Pág. 167)

Fue otra forma de conocer, y creemos que conocimos. Fue una manera diferente de proceder desde la psicología, pero lo hicimos, y entendimos la importancia de la improvisación, del sentimiento y lo obvio en el proceder de la investigación. Comprendimos lo desvinculada de la realidad que puede ser la metodología tradicional, lo fría, lo sistemática, estándar y automática en su acción. La bandera central de este postulado, es que entendimos cómo la entrevista individual y descontextualizada desestructura la fuerza de la voz comunitaria. En términos más generales, hemos comprendido que la investigación positivista en la etnografía clásica atropella y desbarata las maneras de proceder e investigar de las propias comunidades.

La investigación no está desprendida del cuerpo.⁷ Somos cuerpos en interacción constante con otros saberes, somos investigadores, psicólogos, pero no dejamos de sentir, apreciar o disfrutar en los espacios de “trabajo”. La objetivación del conocimiento y del otro que lo posee no permite visibilizar la esencia de la vida. Nuestras emociones siempre estuvieron con nosotros, nuestras inconformidades y dificultades no dejaron de acompañarnos, desde la indignación y la rabia hasta la sensación de frío en La María y la dificultad para dormir en el piso. Eso también es conocer, es conocer viviendo, no escribiendo.

Para ser sinceros en las condiciones de carencia en las que estuvimos, fue donde más sentimos la occidentalidad en nuestros cuerpos, en nuestras nuca, piernas, en el hecho de estar todo el tiempo embarrados, en la cercanía y poca privacidad de las duchas, en la lejanía de nuestras comodidades, de nuestras cotidianidades tecnológicas, en fin. Nunca nos faltó la comida o donde dormir, eso lo dejamos muy claro, por lo que la carencia de la que hablamos, no es más que la ausencia de nuestra vida urbana (organizada desde occidente). Esto también hay que decirlo, hay que reconocerlo, porque fue así como sentimos las luchas simbólicas, en vivo y en directo. Comprendimos las diferencias entre la episteme occidental y la que se vive en el mundo Nasa, contrastando nuestros modelos y prioridades de

⁷ Para este postulado fueron centrales las discusiones en las sesiones de clase con el profesor William López del Instituto de Psicología de la Universidad del Valle, en sus cursos Epistemología de la Psicología, Tópicos en Psicología Social I y II.

vida con los de ellos. Sentimos en nuestros cuerpos, el conflicto de occidente y su modernidad versus las epistemes indígenas.⁸

Nuestro trabajo de grado se hizo caminando, como lo dicen las comunidades. Lo teníamos en las cabezas, en nuestro cuerpo, y en ese orden se fue dando...lo escribimos al final, después de vivirlo, pensarlo, sufrirlo y gozarlo.

“Sus mundos nos han ido mostrando esa epísteme viva, que se siente, que se toca, que no se aprende por medio de la memorización, que no es verdad ni dogma, sino capacidad de conmovier, de movilizar sentires, de transformar prácticas y de cuestionar nuestros haceres, ese caminar sin camino en el que hemos venido trasegando. Si nos preguntan qué hemos hecho no tenemos más que decir que vivir y sentir; esa es nuestra apuesta, ahí está nuestra crítica” (Colectivo Minga de Pensamiento, 2011, Pág. 169)

Pero el proceso no fue fácil...las crisis también se dieron, en confrontarnos con la academia y decir ¿y qué es que vamos a escribir?... ¿cómo vamos a hacerlo? ¿escribimos como psicólogos, como antropólogos, como etnógrafos, como literatos, como novelistas o como indios? ¿Quién va a ser nuestra voz?

⁸ Comprendemos el concepto de *episteme*, en el sentido que lo apunta William López: "el concepto de episteme no se restringe a una estrategia meramente cognitiva sino que semánticamente tiene un sentido más amplio. Para efectos del uso que le damos aquí, incluye la memoria, los modos de sensibilidad y los patrimonios relacionales que agencian los actores en sus prácticas sociales y sus socialidades, entre ellas sus específicas formas colectivas (experiencias corporales y cognitivas) de producir, circular, apropiar y legitimar sus conocimientos (maneras de validar) en el marco de determinados tradiciones, creencias y cánones culturales y sus particulares modos de establecer el vínculo social bajo determinados principios operantes. Hay que entender que la disputa epistémica es una lucha política en tanto está implicada en unas relaciones de poder y en una lucha por definir qué se entiende por conocimiento y cuáles son los que se pueden declarar como legítimos o ilegítimos" (López, 2010, p. 16).

Después de todo escribimos como nosotros, como sujetos en formación, como estudiantes, como personas en constante cambio, como fue saliendo...reconociendo en la escritura nuestras propias voces, alumbradas por las de los líderes indígenas, de los taitas, de la gente, de nuestros amigos, de la minga, de las conversaciones, de las discusiones de la academia, en fin...escribimos desde nuestro lugar, aunque no esté del todo claro cuál sea ese.

Reflexionamos nuestra cotidianidad, por lo que decimos que la investigación nos tocó. Ya no nos sentimos iguales desde que empezamos a hacer este trabajo. Nuestra práctica profesional tiene nuevas preocupaciones, otros horizontes, nuevas preguntas y aprendizajes. Definitivamente nuevas maneras de conocer, que sabemos, bien podrían caber en la academia.

El conocimiento y la escritura fueron construidas desde diferentes líneas de trabajo, en diálogo, y no en competencia, en complementariedad con otras disciplinas: la historia, la filosofía, la antropología, la psicología. Igual intentamos utilizar un lenguaje un poco más informal, que permitiera el acceso a la persona que quisiera leerlo, y no una investigación para selectos grupos de académicos

CAPITULO I

Proyecto moderno y resistencia Nasa: Una mirada interdisciplinar

“la división internacional del trabajo consiste en que unos Países se especializan en ganar y otros en perder (...) América Latina, fue precoz: se especializó en perder desde los remotos tiempos en que los europeos del Renacimiento se abalanzaron a través del mar y le hundieron los dientes en la garganta. Pasaron los siglos y América Latina perfeccionó sus funciones “
EDUARDO GALEANO, 1971⁹

1. 1 Modernidad eurocéntrica: pensamiento moderno y neoliberalismo

La Modernidad generalmente es entendida como un momento histórico, ubicado en una temporalidad aparentemente concreta, y que obedece a algunas características específicas que la separan y diferencian de otros periodos a través de la Historia. Desde esta visión, podemos decir que se contrapone de forma clara a la *edad media*, *la edad antigua*, y *la prehistoria*, en sus maneras de producción, organizaciones políticas, administrativas, religiosas, epistemológicas, etc. Por esta razón el término refiere a lo actual, a aquello que es de ahora, a lo contemporáneo a la novedad, a lo avanzado, a lo racional-científico, laico, secular, etc.

⁹ Fragmento tomado del texto *Las venas abiertas de América Latina*, del escritor Eduardo Galeano (1971), página 15.

Los seres humanos como hoy lo conocemos, son construcciones históricas que responden a los modelos organizativos que han tenido las sociedades a través del tiempo; se construyen desde sus diferentes aspectos en un proceso voluntario y no voluntario de moldeamiento y construcción de formas de ser, maneras de operar, de producir, de vestir, de actuar, de socializar, de relacionarse con los otros, etc. (podríamos hablar de regulaciones corporales) ¹⁰. En nuestro contexto Latinoamericano, este tipo de ser humano que somos hoy (presuntamente universal), responde a lo que llamaríamos Modernidad si la entendemos no solo como un periodo histórico, sino como un proyecto organizativo de la sociedad propuesto por Europa, que define desde muchas formas y maneras las posibilidades humanas.

La trampa por tanto del establecimiento de estos periodos históricos es la creencia de que todas las sociedades del mundo a través de la historia vivieron y se configuraron de la misma manera y en el mismo orden, hasta llegar al punto más alto del desarrollo y la evolución humana: ciencia, tecnología, formas de producción, modos de relación, vida urbana, organización de la economía, etc. Este mito, como llama Aníbal Quijano (2000) la Modernidad, hace parte de un tipo de historia vivida y construida por Europa, y que se supone representa la historia entera de la humanidad.

¹⁰ Hablamos de *seres humanos* y no *de ser humano*, desde el reconocimiento de varias y diversas *humanidades*. Podríamos hablar de tantos tipos de seres humanos como de civilizaciones han existido en el mundo.

“El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie”. (Quijano, 2000)

La modernidad la crearon los europeos, por supuesto en presencia, uso y abuso de grandes extensiones de tierra y millones de personas (recursos) que hoy se han configurado como América, África, y Oriente. Occidente por su parte, ha definido el rumbo del mundo a imagen y semejanza de sus formas de vivir, arrasando con cualquier rastro de diferencia. De esta manera, se definió que todas las sociedades, al igual que ellos, debían pasar por estadios que los calificarían en diferentes niveles del desarrollo humano, en comparación con su evolución, definiendo así una estructura de pensamiento que incluso hoy sobrevive linealmente: salvajismo, barbarie, civilización.

Todos los pueblos se creía, pasan de un estado salvaje a uno <<bárbaro>>, para finalmente llegar a la condición actual civilizada de europeos. En ese trayecto, sus medios de producción avanzan de la caza al pastoreo, la agricultura, y finalmente, el comercio; Sus formas de gobierno evolucionan del tribalismo al despotismo y a la monarquía; sus creencias se depuran de la simple superstición hasta una religión verdadera, y al final, por supuesto, el cristianismo. (Pagden, 2002, Pág. 169)

La modernidad, como este proyecto de organización humana, entra a configurar todos los escenarios de la vida de los europeos, en ese tiempo *medievales*¹¹. La Ilustración hace de la razón, la ciencia y la tecnología -relegadas y quemadas en la Edad Media- las banderas del desarrollo de Europa. Define sobretodo las formas en que se va a crear conocimiento, con la definición de métodos concretos y las maneras en que esta se va a validar en la sociedad: lo observable, lo comprobable, lo repetible, etc.

La construcción de la subjetividad individual (constitución del sujeto moderno) tiene su génesis en la Edad Antigua, retomada y reconstruida por medio de la filosofía griega y el derecho romano.

“La razón no es solamente una secularización de la idea de “alma” en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva identidad, la “razón/sujeto”, la única entidad capaz de conocimiento “racional”, respecto del cual el “cuerpo” es y no puede ser otra cosa que “objeto” de conocimiento.” (Quijano, 2000)

Es entonces lo que se conoce como la separación cartesiana de cuerpo y alma. La subjetividad occidental lleva consigo una concepción de hombre y un lugar de dominio sobre lo corpóreo (la naturaleza y el mundo en general), objetivado desde la ciencia y la tecnología, dejando atrás en la línea evolutiva del hombre las

¹¹ La modernidad inicia con una ruptura con la Edad Media, un periodo de poco más de 10 siglos donde la iglesia católica se tomó el poder a través de los diferentes imperios que configuraron lo que hoy llamamos Europa.

explicaciones no racionales del mundo, negando cualquier posibilidad de concepción de naturaleza que se alejara de este pensamiento. En otras palabras y para dejarlo claro, para el hombre moderno la naturaleza es un medio para la vida, que hay que controlar y explotar para poder sobrevivir.

La Revolución industrial funciona desde estas lógicas, y en poco menos de un siglo transforma las maneras de producción en todo el mundo. La necesidad de materias primas en altas cantidades fortalece la explotación de las colonias de Europa en América y África. Elimina la pequeña actividad mercantil, se urbaniza a pasos agigantados lo rural, y se impone el liberalismo económico (libre comercio), permitiendo así la emergencia de la burguesía europea.

La revolución francesa se presenta como un suceso histórico de Europa liderado por los burgueses, con repercusiones en todo el mundo. Primero se plantea la transformación de la política en cuanto presenta la idea de *democracia*, en escenarios de poder de los Reyes de los imperios. Pero ideológicamente, y en ese proceso de construcción del sujeto moderno, se impone simultáneamente el discurso de los derechos humanos: libertad, igualdad y fraternidad para todos. La burguesía de toma el poder la en nombre de la democracia (aunque a través de las armas) consolidando de esta forma los estados nacionales, en oposición a las formas monárquicas de organización del poder político.

Wallerstein (1999) plantea que la revolución francesa terminó transformando el “aparato cultural del sistema mundo”¹². Es decir, todo lo que se pueda relacionar con la modernidad, conceptos como progreso, cambio, desarrollo, “florecieron”, en sus propias palabras, con la revolución.

Por ejemplo, el derecho a los *derechos humanos (DDHH)*, por decirlo de alguna manera, tiene un carácter universal. Debe llegar a todo el mundo incluso desde la misma creencia de liberación de los pueblos oprimidos por los reyes. Se consolidan desde el discurso de igualdad para los diferentes (el indio, el negro, el criollo, etc.): “con la modernidad se afianza la idea de que todos los seres humanos somos poseedores de una igualdad fundamental y tienen el mismo derecho al goce de bienes primarios ligados con la condición humana” (Papacchini, 1994, Pág. 29). Esta es la idea que se aplica en la creación de los estados nacionales. Sin embargo esta nueva organización política no resulta tan sencilla cuando es necesario ubicar a toda una población diferente en todos los sentidos, en una sola creencia, idioma, himno, costumbres, etc.:

“La construcción de la ciudadanía nacional se inscribe en una larga historia de disciplinamiento colonial naturalizado, de una interculturalidad siempre percibida entre la domesticación y la amenaza.

¹² “Un sistema-mundo es un sistema social que tiene fronteras, estructuras, grupos miembros, reglas de legitimación, y coherencia. Su vida está compuesta de las fuerzas conflictivas que lo mantienen unido por tensión y lo desgarran en tanto cada grupo busca eternamente remoldarlo para su ventaja. Tiene las características de un organismo, es decir, tiene una vida útil en la cual sus características cambian en algunos aspectos y permanecen estables en otros... La vida” Wallerstein (1999) en: *Impensar las ciencias sociales, límites de los paradigmas decimonónicos. La revolución Francesa Como Suceso Histórico Mundial.*

Pero la novedad nacional reside en la tábula rasa genética, el gesto desdiferenciador que borra las jerarquías y las clasificaciones para refundar otras sobre el desconocimiento de la socialidad anterior, violencia simbólica (Bourdieu) que nos resulta constitutiva: desconocimiento necesario para reconocerse en la ciudadanía nacional, distorsión perceptiva, pliegue cultural que habitamos cotidianamente” (Grosso, 2004)

Sin importar las diferencias culturales e incluso de color de piel se consolidan los estados nacionales. Aquí se crean límites imaginarios que representan divisiones en las cuales se incluyen las diferentes poblaciones presentes en estos territorios. Violentamente se unifica en nombre de la igualdad, y se reducen aquellos que no desean participar.

En las formaciones hegemónicas nacionales, lo “indio”, lo “negro” y las categorías mestizas fueron invisibilizados, sepultados bajo el modelo de ciudadanía. Pasaron a constituir la subterránea “diferencia”, el suelo movedizo bajo los cimientos, sin lugar en los discursos y las prácticas oficiales pero muy próximos de los cuerpos y las voces de grandes sectores sociales. (Grosso, 2004)

La experiencia colonial transformada en naciones y repúblicas hace parte de un imaginario de discriminación y una jerarquía del poder político:

"El establecimiento de un sistema nuevo de control de la autoridad colectiva, en torno de la hegemonía del Estado -Estado-Nación después del siglo XVIII- y de un sistema de Estados, de cuya generación y control son excluidas las poblaciones “racialmente” clasificadas como “inferiores”. En otros términos, se trata de un sistema privado de control de la autoridad colectiva, en tanto que exclusivo atributo de los

colonizadores, ergo “europeos” o “blancos”. Ese patrón de poder, que comenzó a ser constituido hace cinco siglos, es mundialmente hegemónico desde el siglo XVIII” (Quijano, 2005)

Al respecto Mignolo (2000) apunta:

“La consecuencia es que el capitalismo, como la modernidad, aparece como un fenómeno europeo y no planetario, en el que todo el mundo participó pero con distintas posiciones de poder. Esto es, la colonialidad del poder es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza”

De esta forma, es claro que la modernidad propiamente dicha se originó en las ciudades europeas. Se le podría definir como un proceso de emancipación a la inmadurez Kantiana, abriendo *la razón* como único camino para percibir, proceso que abre a la humanidad a un nuevo y último desarrollo; situándose a sí mismo como “centro”, y ubicando las otras culturas del mundo no-europeas como su “periferia”. Pero la modernidad específicamente nació cuando Europa pudo confrontarse con “el otro”, controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad” (Dussel, 1999).

Es por dicha vía que los europeos emprendieron el proceso colonizador en estas tierras, apoderándose de los territorios habitados, hasta ese entonces por diversas comunidades indígenas, saqueándolos para abastecer a sus hombres, quienes

por medios violentos ejercieron dominio sobre los nativos, quienes serían utilizados como mano de obra.

Los estados nacionales heredan todo el pensamiento moderno, y configuran sus territorios en función de la economía europea y en búsqueda de igualar su nivel de desarrollo y progreso. Enrique Dussel (1999) se refiere a algunos aspectos que median esta relación entre Europa y América:

La segunda etapa de la “Modernidad”, la de la revolución industrial del siglo XVIII y de la Ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV: 1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (...) 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la “falacia desarrollista”). 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario (...) 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, (...) un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas. 7). Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razas esclavizables, (...) etcétera.

Fernando Coronil (2000), afirma que “la modernidad capitalista aparece como el resultado, desde sus inicios, de transacciones transcontinentales cuyo carácter verdaderamente global sólo comenzó con la conquista y la colonización de América”, desde esta perspectiva, “el capitalismo aparece como el producto no solo del ingenio de empresarios e inventores europeos, de la racionalidad de los estados metropolitanos, sino también de la creatividad, el trabajo y la riqueza natural bajo el control de los europeos en territorios de ultramar”, para finalmente dar paso al proceso que hoy conocemos como la globalización.

“La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/ moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial” (Quijano, 2000)

Gilberto Loaiza, profesor del departamento de Historia de la Universidad del Valle Cali, manifestaba en una de sus clases del curso de Historia Universal S. XIX (2006), que probablemente el mejor invento de todo ese siglo había sido el Estado nacional moderno, puesto que fue tan exitoso, que en menos de un siglo las personas empezaron a sentirse parte de esas construcciones abstractas (imaginarias en sus divisiones y regulaciones corporales) y concretas (por ejemplo en el diseño de las ciudades, cambio en formas de vida, etc.) dentro de sus territorios. Acompañada con la imposición (naturalizada) del imaginario moderno y definiendo el orden del mundo:

“La expresión más potente de la eficacia del pensamiento científico moderno es lo que puede ser descrito literalmente como la naturalización de las relaciones sociales, la noción de acuerdo a la cual las características de la sociedad llamada moderna son la expresión de las tendencias espontáneas, naturales del desarrollo histórico de la sociedad. La sociedad liberal industrial se constituye –desde esta perspectiva– no sólo en el orden social deseable, sino en el único posible. Esta es la concepción según la cual nos encontramos hoy en un punto de llegada, sociedad sin ideologías, modelo civilizatorio único, globalizado, universal, que hace innecesaria la política, en la medida en que ya no hay alternativas posibles a ese modo de vida”. (Lander, 2000)

El modelo económico neoliberal, punta de lanza del proyecto moderno europeo y la vanguardia del desarrollo del capitalismo, han terminado por naturalizar el estado en que vivimos en los países de América Latina. Pareciera que nos acostumbramos a la pobreza, la corrupción, al desempleo, al desmonte del estado social de derecho (salud, educación, vivienda digna, etc.), a la privatización de las instituciones, a la liberación y abuso en los precios y tasas de intereses, y por supuesto a nuestro papel en el mundo de alacena de materias primas para el desarrollo de los países desarrollados (llámese liberación del comercio exterior).

“El elemento central del liberalismo no es, como se asegura a menudo, el individualismo o la idea de libertad. El elemento central es la creencia en un progreso gradual e inevitable, a condición sólo de que este sea alcanzado de la mano y con la sabiduría de los competentes y educados especialistas” (Wallerstein, entrevista)¹³

¹³ Fragmento tomado de la entrevista a Immanuel Wallerstein, Sistema-Mundo y Movimientos sociales, lo que viene...http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/wallerstein2.pdf.

Wallerstein propone una reflexión que tiene todo que ver con la situación que vivimos en Colombia, y que, por supuesto, las comunidades indígenas de nuestro país la conocen. Se les ve como inferiores desde una perspectiva de vida occidental, y las políticas nacionales utilizadas en sus territorios están enfocadas desde esta línea de pensamiento moderno.

1.2 Nuestras preocupaciones iniciales... nuestras reflexiones constantes

*Asumimos como necesario que todo se convierta en mercancía.
La tierra, los recursos y hasta la vida tienen ahora un precio.
Parece que nos acostumbramos al triste espectáculo del consumo
y lo que es peor parece que nos acostumbramos a la muerte.
Nuestros territorios, que antes gozaban de tranquilidad
y de respeto por la vida, hoy están padeciendo el
sinsentido del terror, del olvido y de la injusticia.
BOLETÍN ACIN, 2011¹⁴*

Como vemos América latina sufre las consecuencias más fuertes de la aplicación de un modelo económico, que se encuentra lejos de querer incluir las diferencias interculturales en su discurso. Hace parte de los denominados “países del tercer mundo”, a los cuales se les ha impuesto de diferentes formas, y desde diferentes ángulos, la idea homogenizante de que debemos alcanzar los niveles de civilización, progreso y desarrollo de los países europeos. Este es un discurso, que niega, desde todo punto de vista la diferencia, y que se ubica desde los

¹⁴ Fragmento tomado del boletín “La llama que no podemos dejar extinguir” de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN). Marzo 12 de 2011.

estándares del multiculturalismo y el proyecto modernizador (Castro-Gómez, 1993).

Las políticas neoliberales, caracterizadas por el individualismo, la competencia, y la importancia del capital, arrasan con toda forma de vida que amenace sus intereses. En ese sentido, convierte en enemigo cualquier intento de relacionarse con los otros y con el mundo de manera diferente a la propuesta hegemónicamente.

En Colombia se vive una situación mucho más compleja. El conflicto armado y la violencia han marcado nuestra historia de forma significativa, y en la actualidad diversas comunidades viven las consecuencias de tales fenómenos en sus territorios. Los actores armados son múltiples y amenazan de forma constante la integridad de las comunidades, en búsqueda de intereses privados, guiados por las dinámicas del mercado global.

Este proyecto económico (pero también cultural, político y social como lo hemos visto) está en contra de los intereses colectivos de las comunidades indígenas y ataca de diferentes maneras sus formas cotidianas de vivir. Los indígenas viven el terror, el miedo, la inseguridad, la angustia, la desesperación, la rabia, el sufrimiento y la crueldad generada por una guerra dentro de sus territorios ancestrales. Su voz y su dolor se silencian en medio de las bombas y las armas,

pero al mismo tiempo la comunidad fortalece sus procesos organizativos y de resistencia en su lucha por la dignidad.

Los sentimientos y emociones que hemos mencionado tienen, sin duda alguna, un componente social (Luna Zamora, 2002). Son generados en contextos sociales y culturales particulares (en un territorio en concreto), y vividos y confrontados de formas diferentes por las comunidades indígenas. Frente a esto, Scribano (2009) comenta:

“Una sociología de los cuerpos y las emociones involucra la aceptación de que si se pretende conocer los patrones de dominación vigentes en una sociedad determinada, hay que analizar: cuales son las distancias que esa misma sociedad impone sobre sus propios cuerpos, de que manera los marca, y de que modo se hallan disponibles sus energías sociales. Así, la política de los cuerpos, es decir, *las estrategias que una sociedad acepta para dar respuesta a la disponibilidad social de los individuos*, es un capítulo, y no el menor, de la estructuración del poder. Dichas estrategias se anudan y “fortalecen” por las políticas de las emociones tendientes a regular la construcción de la sensibilidad social”

Desde este punto de vista, lo que propone Scribano es que la manipulación de las emociones es poder. Por medio de las regulaciones corporales (modulación de sentimientos producidos, prohibiciones, incentivos, etc.) se establecen y se legitiman estrategias de dominación; con intenciones bastante claras. En el caso del Norte del Cauca, podríamos inscribir en las regulaciones corporales las amenazas, asesinatos, secuestros, extorsiones, desplazamientos, etc., no exentas del interés de posicionar intereses privados en determinados contextos.

En relación con lo anterior, la Comunidad Indígena Nasa del Norte del Cauca, por medio del Cabildo Indígena de Tacueyó, el día 7 de mayo de 2010, expresó:

“seguimos siendo los afectados por el conflicto armado que día a día coloca en riesgo de exterminio quienes hemos decidido permanecer y resistir pacíficamente en nuestro territorio ancestral. Reafirmamos el plan de vida porque es la única forma de vivir en equilibrio y armonía con la madre naturaleza, por eso nos negamos a desplazarnos para no seguir siendo atropellados por las políticas neoliberal y el proyecto de muerte de la seguridad democrática que se ha implementado por este gobierno en nuestro país más en nuestras comunidades indígenas”¹⁵

La seguridad ofrecida por el Estado, es decir, la presencia de las instituciones nacionales oficiales en los territorios indígenas, representa la seguridad hegemónicamente impuesta para el buen funcionamiento del modelo económico en el país. Sin embargo, para las comunidades indígenas del Norte del Cauca representa una estrategia del “proyecto de muerte”, establecido con el propósito de disminuir políticamente las comunidades indígenas, desde la negación y el exterminio. Debido a sus prácticas y construcciones culturales, han logrado hacer frente a tal proyecto, en pro de una búsqueda de condiciones de vida digna para todos.

En este estudio nos parece central abordar los efectos emocionales de inseguridad, terror y miedo, que el proyecto moderno y el conflicto armado generan sobre la comunidad indígena Nasa. Cómo los viven, cómo les modifica

¹⁵ *Riesgo de exterminio de la Comunidad Indígena de Tacueyo*, Boletín ACIN.

sus prácticas cotidianas, pero sobretodo cómo reconfiguran (y resignifican) sus maneras de afrontarlos para conservar su territorio y su vida.

Consideramos que el sentimiento de inseguridad está condicionado por el tipo de estrategias que se implementan desde el orden oficial y por las emociones y significados, que el sujeto atribuye a sus formas de relación, y que se producen en contextos determinados. El asunto está en que esa seguridad impuesta hegemoníamente por unos (Estado), es vivida, significada y apropiada por otros, de maneras completamente diferentes. La experiencia social del sujeto, le permite construir su propio significado, en función de sus intereses individuales y colectivos y de los contextos de interacción social que se promueven.

El interés de esta investigación, por tanto, es visibilizar esas formas diferentes de vivir la inseguridad, dentro de la Comunidad Indígena Nasa. Para tal fin, nos parece importante indagar qué elementos les permiten a los sujetos construir las significaciones respecto a la inseguridad y cómo se ubican en sus formas cotidianas de interacción. En otras palabras, nuestra pregunta es cómo los indígenas han afrontado y ejercido resistencia al modelo neoliberal y al proyecto moderno, y las condiciones que han permitido su permanencia y organización.

1.3 Globalización, neoliberalismo y conflicto armado: Escenarios de la resistencia indígena Nasa del norte del Cauca

Para continuar, planteamos que la inseguridad no puede pensarse por fuera del contexto de la modernidad eurocéntrica y el sistema de producción capitalista, pues es donde se enmarcan nuestros espacios de interacción y la historia de Colombia y América Latina. Lo que hay que tener claro es que las formas de dominación se han transformado, pero no por eso las estructuras hegemónicas eurocéntricas son diferentes.

Llevamos prácticamente cinco siglos del proyecto moderno, de la configuración de un sistema económico mundial, que ha globalizado las economías y los mundos en general. Hablamos de la homogenización de las culturas, bajo las banderas del desarrollo y el progreso a cualquier precio si es necesario. Hoy vivimos el “mundo moderno”, el mundo soñado por Europa y a la luz de sus pasos, buscando de manera desenfrenada alcanzar sus niveles de civilización. (Wallerstein, 1998)

Frente al concepto de globalización Acero y Riascos (2010) comentan:

“...Enrique García Rincón (2002) comenta que, existe un nuevo orden internacional que promueven los países industrializados, vinculado a propuestas de desarrollo económico y cultural que procuran transformar al mundo en una aldea global creando conceptos universales y homogenizantes que <<atentan contra las formas culturales propias de los grupos que reclaman prevalencia de sus valores tradicionales e identidades locales>>” (Acero y Riascos, 2010, Pág. 31)

Frente a este tema, las reflexiones y las críticas son contundentes al mostrar cómo ese proyecto moderno y universal, no recoge las diferentes formas de vida de las diversas sociedades en el mundo, y cómo no garantiza la seguridad y la vida digna para la gente. El proyecto moderno fracasó en sus promesas de felicidad para todos, en América Latina los índices de miseria son sumamente altos (y variados en población), aún siendo pocos en comparación por ejemplo con África. Las producciones nacionales no son suficientes para alimentar a la población, y el modelo tampoco permite el acceso si no es desde los lugares de producción hegemónicos.

Sí, efectivamente estamos frente a una forma de vida universal que beneficia solo a unos pocos. Sin embargo esto no quiere decir que hoy el modelo neoliberal se haya debilitado. Por el contrario, estas contradicciones y desigualdades, son precisamente las que mantienen una economía próspera, centrada en la expropiación y la explotación indiscriminada de los recursos naturales. Este es un contexto generalizado en la mayoría de los países de América Latina, y funciona de diversas formas y a través de diferentes actores y artimañas.

Según Grosso (2008), contrario a la colonización que vivieron nuestros antepasados con invasión, crueldad, esclavitud y expropiación; en la actualidad, vivimos un *neocolonialismo*, donde también se coloniza y se invade, por la vía legal y por medio del dinero, de una manera sutil. Desdibujando y disfrazando los actores (representados por ejemplo por las multinacionales) y a sus proyectos

(TLC, tratados internacionales, compra recursos naturales como bosques y agua, etc.). Estas formas hegemónicas y legítimas de expropiación, han creado estratégicamente “identidades hechas en la descalificación, estratificación, borramiento y negación.” (p. 2). En términos generales, desde estas formas dominantes de representación se perciben formas de vida no funcionales al modelo, que a toda costa, deben ser homogenizadas y transformadas a la producción de capital para una economía mundial, “*a las buenas o a las malas*”.

En el caso de *las buenas*, hablamos de la inclusión de las diversas formas de vida de las de comunidades indígenas, afro, campesinas, etc., en escenarios oficiales de la economía y de la política, poniéndolas en función del proyecto moderno (producción agroindustrial privada, préstamos bancarios, etc.). *A las malas*, el asunto funciona, como sabemos que se hace en Colombia, con asesinatos, amenazas, desplazamiento, adjudicación de tierras a grandes empresarios o grupos empresariales, formación de ejércitos para cada uno de los intereses, etc.

Frente a esto Mignolo (2008) propone, que es necesario hablar de una apuesta por descolonizar y emanciparse, “la opción de-colonial se abre a la variedad y diversidad de posibilidades, epistémicas y políticas, apabulladas por la supremacía triunfalista de Occidente como el único partido [...] en el pueblo. La opción de-colonial se abre entonces hacia la creatividad y la opción por «el buen vivir» más que por el «vivir mejor (que otros)».” (p. 278). Y en este sentido, los modos de vida

y las propuestas de las comunidades indígenas surgen como una opción decolonial que se enfrenta a las consecuencias de la neocolonización.

Dicho esto, la inseguridad no solo responde a dinámicas propias de la globalización, las cuales hemos mencionado, sino también a contextos particulares, donde la inseguridad es vivida y sentida de maneras diferentes; como es el caso de las comunidades indígenas, sus miedos son específicos y su manera de reaccionar ante ellos es muy diferente a lo que se vive en otras partes del mundo, e incluso, a lo que se vive en el área urbana.

En primer lugar, las comunidades indígenas, se oponen al ideal de desarrollo que se les impone y a la acumulación de bienes de manera indiscriminada que viola sus tradiciones culturales. Diego Jaramillo (s. f.) explica:

“Varios de los cuestionamientos que hacen confrontan la inoperancia del Estado, la ineficiencia de la burocracia estatal, la corrupción y la descomposición en el ejercicio de la política, la poca utilidad de la participación en los organismos de representación, los deficientes recursos para el desarrollo de sus planes de vida. Igualmente, entre los objetivos o reivindicaciones, incluidos como justificación para la realización de la minga, están su confrontación al modelo de desarrollo económico; es decir, están en contra del capitalismo y su forma actual el neoliberalismo” (Pág. 1)

En esta vía, se revisaron los diversos planteamientos que se exponen en la revista “América Latina En Movimiento” (2010). En ella se denuncia que el afán por tener y acumular, por privatizar y controlar los recursos naturales, ha llevado a que muchos actores (económicos y políticos) pongan su mirada en las tierras

productivas, y por medio de políticas progresistas amenazan a la comunidad que las habita y desplazan a los indígenas de su propio *territorio*, el cual es sustento fundamental de su identidad y es su mayor fortaleza.

Diversos profesionales y representantes indígenas plantean una 'crisis del capital', que se centra en las relaciones sociales mediadas exclusivamente por el dinero, donde el Estado es privatizado en función de los intereses del mercado, donde la sociedad es socavada por el individualismo; egoísmo que cava una gran brecha entre los grupos y las personas, promoviendo la acumulación de riquezas en pocas manos, la competencia, el "aprovecharse" del otro y el total desinterés por los demás.

En sus palabras, Choquehuanca (2010) expresa:

"La exagerada industrialización de algunos países, el consumismo envidiado y la explotación irresponsable de la humanidad y los recursos naturales, amenazan... tanto la vida en el planeta como la sobrevivencia de naciones originarias indígenas y culturas ancestrales que habitamos los ecosistemas más frágiles del planeta... Y aunque nos han llevado a creer que el desarrollo es la salvación de la humanidad y que nos ayudará a vivir mejor, en la práctica vemos al contrario que es el principal causante de la crisis económica extrema de los países donde vivimos y del mundo, la crisis de la naturaleza y los graves efectos del cambio climático, el desequilibrio de la vida comunal, el caos social y la amenaza a la vida y al planeta. (p. 11)

De esta manera, la modernidad eurocéntrica no se trata solo de programas de crecimiento económico que buscan el "desarrollo social", se trata de dinámicas que atraviesan a cada individuo y determinan las relaciones sociales, donde el

dinero le ha quitado el valor a la vida y al interés por los demás, lo cual ha llevado a cierta indiferencia de los seres humanos. Es importante anotar que aquí hablamos nuevamente de emociones y regulaciones corporales (indiferencia), por lo que no se trata de decir que “nos hemos vuelto insensibles”, sino que eso que llamamos “insensibilidad” responde a unos intereses funcionales al orden dominante.

“Producto de esta forma de concebir la vida y el mundo, estamos viviendo una crisis sin precedentes y un desencuentro en todos los niveles y aspectos de la vida.” (Huanacuni, 2010, p. 19)

Sin embargo, los indígenas han reaccionado a esta diversidad de peligros y dificultades, a partir de su cosmovisión y su propia manera de resistir, tratan de confrontar aquello que estructuralmente los afecta. En Jaramillo la resistencia es entendida:

“no únicamente como contestataria al ejercicio de la dominación [...] sino también como una forma afirmativa de construcción de procesos culturales, económicos, políticos y sociales propios” (para. 13).

En este sentido, han creado movimientos sociales que por

“el carácter relativamente autónomo de su producción, por su histórica menor dependencia económica del capital, por la consistencia que muestran entre su discurso y su práctica y especialmente por la sobrevivencia de su espíritu de comunidad como espacio de defensa y promoción de la vida, guardan y recrean hoy unos resortes de rebeldía y de autonomía frente al despotismo del capital absolutamente cruciales en la actual lucha política emancipatoria y contrahegemónica” (Ferro, s. f, p. 194)

Ferro (s.f) agrega que los Nasa en su lucha emancipatoria, proponen una *política cultural* que transforma las relaciones sociales de desigualdad, ya que sus iniciativas también están dirigidas hacia otros grupos sociales como los campesinos y las negritudes. Los Nasa proponen a estos grupos y a la sociedad,

“hacer como hacen los indios que resisten: organizarse, cohesionarse, autodeterminarse, darle sentido colectivo a la vida individual, es decir, construir comunidades libres, construir solidaridad, lazos y valores entre las personas y las familias, única manera de darle fuerza y solidez a la acción colectiva. Para ello, simultáneamente, es necesario buscar alianzas con otros colectivos, comunidades y movimientos sociales que también están enfrentando problemas que sobrepasan el nivel local-comunitario e identitario” (Ferro, s. f, p. 212)

Por otra parte, nos referimos sucintamente al conflicto armado que se vive en Colombia. No profundizaremos en este tema debido a la larga historia que tiene el país sobre la violencia y los grupos armados. Pero sí queremos exponer la situación que se vive actualmente en varios municipios del norte del Cauca, donde habita gran parte de la comunidad indígena Nasa. Lo haremos a partir de la revisión de dos documentales dirigidos por Hollman Morris.

El primero, se llama *“Toribío, la guerra en el Cauca”* y se realiza debido a un ataque de las FARC a la Policía en la población indígena de Toribío. En el documental se puede observar cómo el ataque no solo ha afectado las viviendas y ha dejado heridas a algunas personas, en su mayoría civiles, sino como se siente la población indígena ante esta situación de violencia.

Un indígena Nasa se expresa de esta manera mientras muestra su casa destruida:

“Yo estaba ahí con todos los cuatro niños y los dos abuelos... (Llorando) yo no sabía qué hacer, ni pa’ donde irme... abrir ese cerco allá y coger pa’ donde los vecinos... una desesperación por mis hijos... ahorita por la preocupación por mis hijos yo los mandé fue pa’ Silvia, están allá y yo estoy solo aquí. Solamente pediría una reubicación porque yo no volvería a vivir aquí hasta que no...no salgan los grupos...que ellos tiran ahí a esas garitas y el perjudicado es uno...los policías patearon las puertas diciendo que aquí había guerrilleros... y yo trabajo con el bienestar familiar, repartiendo remesas, eso es lo único que yo hago y me tratan de guerrillero, eso es lo más cruel para uno (llorando)... No sé qué hacer, solamente quiero irme de acá, ir a vivir a otra parte, donde sea más tranquilo para mis hijos...desde los 14 años empecé a construir esta casita... le vine a dar vuelta a los animalitos... les vine a dar de comer... no, no me provoca nada (de comer), porque qué voy a hacer yo solo aquí... yo quería tener por ahí una tranquilidad más vale, ir a vivir a una parte donde sea más tranquila”. (Morris, 2005)

En estas condiciones el fenómeno del desplazamiento es inminente, y ante tales condiciones de inseguridad, la población responde de maneras diferenciadas. Algunos efectivamente se desplazan hacia las ciudades en búsqueda de un territorio presuntamente más seguro, eso es una realidad. Otros se congregan aún más en sus procesos organizativos, y realizan acciones en contra de la presencia de los actores armados en sus territorios.

En el documental *“Colombia indígena, resistencia y paz”* se puede percibir mucha zozobra y desconfianza, ya que la población indígena vive en medio de fuertes intereses y bandos opuestos que se enfrentan por medio de las armas y haciendo uso del terror; un indígena Nasa lo explica:

“Nos encontramos atrapados en nuestro propio territorio, por unos actores armados que no entienden nuestra forma de vida... que no nos metan en la guerra... que nada nos conviene a nosotros pero nos afecta, que nosotros somos las víctimas de todos esos atropellos y conflictos, que venimos padeciendo como pueblo”. Por un lado, la policía y por otro, la guerrilla atacan a la población indígena, los involucra y los acusa de colaborar con el bando opuesto.” (Morris, 2005).

Otro Nasa expresa:

“Nosotros le hacemos favor a quién se sea, a la policía, a la guerrilla, porque a nosotros nos da miedo, que ellos andan cargados de fusil, si uno no le hace un favor, tenga (un disparo), sean estos o sean los otros.” (Morris, 2005).

Sin embargo, en el documental se plantea que Toribío es el símbolo de la resistencia indígena a la guerra, los indígenas Nasa, dueños de estas tierras, le exigen a los guerrilleros, paramilitares y al ejército que salgan de sus territorios.

Así lo plantea Ferro (s. f), que los indígenas tienen

“una visión no militarista de los conflictos sociales que hizo posible que desarrollaran una activa y valerosa propuesta de autonomía frente al conflicto armado más viejo e intenso del continente, sobre la base de no otorgar legitimidad a ninguno de los ejércitos invasores enfrentados, incluido el del Estado, todos ellos con presencia en su territorio ancestral.”

Los indígenas no apoyan la violencia y menos los intereses de algunos de estos actores del conflicto, ellos tienen su propia forma de pensar la solución a la situación que están viviendo. Al respecto, el Gobernador indígena de Jambaló nos dice:

“Los que apostamos a que el camino no son las armas, que no es el camino para encontrar la paz, exigimos una negociación política al conflicto que vive el país [...] para nosotros es lo menos riesgoso, quizás para el gobierno no, pero para poblaciones tan vulnerables como la nuestra sí. Nosotros sí sabemos y podemos dar fe al país que estamos en guerra [...]” (Morris, director, 2005).

1.4 Inseguridades nacionales y locales en contextos globales

La temática de inseguridad, ha sido abordada por diversos autores con perspectivas diferentes, y cada uno de ellos ha ido conceptualizando sus propias concepciones sobre el asunto. De esta manera, obtuvimos diferentes conceptos que hacen referencia al tema de la actual investigación, los cuales si bien no van a ser los ejes centrales del trabajo, sí proponen elementos muy interesantes para el análisis.

Según Zygmunt Bauman, el fenómeno de la globalización está desencadenando diversas consecuencias que tienen impacto en el ser humano, y esto se debe a que vivimos en lo que denomina la *modernidad líquida*, que se caracteriza por ser una sociedad cambiante e incierta, completamente influenciada por el capitalismo neoliberal, la supremacía del mercado, y la decadencia del Estado de bienestar; donde lo público se privatiza y lo particular es abolido por la privatización global.

Así mismo, Bauman (2005) plantea que los vínculos entre los seres humanos son volátiles, que todas las relaciones basadas en el individualismo se han vuelto inestables, ya que otorgan al individuo la libertad para buscar su propio beneficio;

hasta lo laboral se ha vuelto flexible, eliminando la planeación a futuro. De esta manera, podemos observar que la desregulación, la flexibilidad, la liberación y la privatización generan un sentimiento de inseguridad, que fácilmente no podrá ser atenuado. Ni las cárceles llenas, ni las políticas de seguridad gubernamental, ni las fortificaciones, ni diversos métodos de seguridad parecen contribuir a la disminución del *sentimiento de inseguridad*.

El miedo difuso aumenta (Ruiz, 2007), la inseguridad general se concentra en el miedo por la inseguridad personal. El individuo se encierra en alarmas contra robo y cercas eléctricas o en comunidades excluyentes y guetos que apuntan hacia un mismo fin, mantener alejados a los ‘*extraños*’. O como lo dice Lechner (1990), a los ‘*intrusos*’, que han sido temidos por América Latina, desde los tiempos posteriores a la colonización, el *miedo* en nuestra sociedad responde a una aversión hacia *el otro*, “se trata de un miedo interiorizado que ha pasado de generación en generación, un miedo al otro, al diferente, venga ‘de arriba’ o ‘de abajo’”. Parece, como lo señala Korstanje (2009), que

“la inseguridad moderna no sería la ausencia de protecciones o medios, sino todo lo contrario, una manía obsesiva vinculada a la búsqueda incesante de seguridad en un mundo social interrelacionado. Esa propia búsqueda frenética en sí, es la que genera el constante sentimiento de inseguridad” (p. 1).

En esta misma línea, revisamos a Beck (2002), quien propone el concepto de *riesgos*. Los cuales, según el autor, constituyen situaciones de peligro y miedo,

globales y generalizados como la guerra nuclear, el desempleo, el hundimiento de mercados, las pandemias y todo tipo de riesgos que muchas veces no son perceptibles de forma directa, sino que han sido producidos, validados y circulados por los paradigmas de la ciencia; de los cuales dependen, se transforman, se amplían y dramatizan los riesgos.

Estos riesgos surgen de intereses sociales, políticos y científicos. Por eso se habla de una *sociedad del riesgo*, donde todas las personas están expuestas a una diversidad de peligros, según la diversidad de intereses que existan, lo cual le agrega al riesgo un componente normativo que pretende controlar determinadas conductas y regular los cuerpos; al igual que se plantea un sustento teórico que justifica el miedo y la paranoia en el fundamento de que cualquiera puede estar en peligro.

De igual forma, se plantea que el peligro es universal, que las situaciones de peligro son socialmente generalizables y no reconocen diferencias sociales entre ricos y pobres, porque ambos no están seguros ante ellos. En el riesgo no se tiene en cuenta lo social, lo cultural ni lo político, es como si se excluyera al ser humano; tanto así que la sociedad del riesgo tiene un efecto igualador que atraviesa fronteras y es aquí donde encontramos su relación con la globalización. Sin embargo, contrario a Beck, en la actualidad y en nuestro contexto, observamos que existen grupos sociales que son más responsables que otros en la fabricación

de los riesgos, y que muchos grupos viven los peligros de manera diferente como es el caso de la comunidad indígena; este planteamiento se ampliará poco a poco.

A partir de aquí, se continúa con la revisión del concepto de *inseguridad* para conocer, de forma sintética, qué otros conceptos se han asociado en el pasado a la inseguridad. Uno de los conceptos con más visibilidad al hablar de inseguridad es el de *violencia y/o criminalidad*, seguido por el de *miedo y/o temor*, y también se habla de la *amenaza vital*.

Para Carrión (2007), la violencia tiene “dos dimensiones claramente diferenciadas e interrelacionadas: la *inseguridad* que es la dimensión que hace referencia a los hechos concretos de violencia objetiva producidos o, lo que es lo mismo, la falta de seguridad y la percepción de inseguridad que hace relación a la sensación de temor y que tiene que ver con el ámbito subjetivo de la construcción social del miedo generado por la violencia directa o indirecta”. Carrión asegura que esta percepción de inseguridad es construida socialmente y que, de hecho, puede existir antes de que ocurran los actos concretos de violencia e incluso, después de haber ocurrido, debido al temor de que ocurran nuevamente. Este temor nace de la socialización de los hechos violentos ocurridos en el pasado, que pasan de ser hechos ocurridos a ‘otra persona’, a ser vividos como amenazas comunes a los miembros de la sociedad.

Con lo anterior, se tiene entonces que la *inseguridad* no sólo deviene de amenazas concretas a la integridad física o a la estabilidad social dependiente de las instituciones, sino que existen unos sentimientos y unas vivencias que se expresan en el *miedo*, y que pasan del terreno de lo concreto al de las convenciones y representaciones sociales y culturales, y que, como muchos de los autores aquí nombrados concluyen, esconden la idea de angustia e incertidumbre social. Así pues queda claro que la temática de inseguridad, remite a una cantidad de conceptos sumamente amplia, en donde entre los más destacados mencionamos el riesgo, el peligro y el miedo.

Por otra parte, el sociólogo Luís González Placencia realizó una investigación sobre la percepción ciudadana de la inseguridad en México, la cual nos parece muy relevante para nuestro trabajo de investigación, y la cual, de forma sintética, nos ubica en la discusión que se ha venido dando en América Latina sobre el asunto, mostrando cómo se ha ido operacionalizando el concepto de inseguridad, en políticas públicas y estudios investigativos.

Al analizar el contexto latino, González (2002) resalta:

El hecho de que [...] en Latinoamérica, se hayan privilegiado las reflexiones sobre el tema seguridad predominantemente desde la perspectiva de la política criminal parece ser el reflejo de una actitud que, en efecto, problematiza a la seguridad como un asunto que forma parte de los *deberes del Estado*... Pero más allá parece reflejar también una actitud de cautela en un contexto en el que, en unos pocos años, se pasó de una preocupación por la *seguridad nacional* a esta dimensión más doméstica del mismo problema que no obstante su carácter local y

su dinámica propia, ha sido enfrentada con la misma actitud y con los mismos instrumentos con lo que se planteaba la protección de la seguridad nacional.¹⁶

Este desacuerdo político en la manera como se aborda la seguridad ha tenido implicaciones ideológicas, donde la seguridad es aislada del contexto y se establecen falsas relaciones entre políticas sociales y modelos de orden.

Se trata pues, de una indeterminación conceptual, “la indeterminación del concepto ‘seguridad pública’ influye también en la medida en la que no se puede diferenciar entre una dimensión ontológica y una contingente de la seguridad, como tampoco se puede hacerlo respecto del carácter situacional que la noción de seguridad, como sensación, comporta” (González, 2002). Esto repercute en *la forma en la que se ha intentado medir la seguridad* a través de una gran variedad de criterios (variables cuantificables si se quiere) que no presentan una validez conceptual como la percepción del aumento de la violencia, los delitos sufridos, la confianza institucional, conductas motivadas por el temor, lo que cuentan los demás, el tipo de delito, razones para denunciar, participación ciudadana, severidad social, costo del delito, territorios de criminalidad, etc.

En este sentido, para pensar en la seguridad, González (2002) propone una dimensión ‘objetiva’ (cuantitativa), referida a una situación de probabilidad de resultar víctima o no, se trata de datos que se pueden calcular como el riesgo en

¹⁶ Las letras cursivas son nuestras, y no del autor. Nos interesa resaltar estos puntos.

determinado barrio; y una 'seguridad subjetiva' (cualitativa) que "puede caracterizarse como una variable esencialmente psicológica, que por su naturaleza se configura a partir de referentes intrasubjetivos" (p. 43) que nos remiten al exterior y a su despliegue de conductas. "Por ello, *sentirse* seguro tiene que ver no sólo con *estar* seguro, sino con las condiciones existenciales en las que el sexo, la edad o el nivel socioeconómico influyen de manera particular" (p. 43). Así pues, se puede decir que la sensación de seguridad se construye a través de la experiencia humana y las experiencias mediadas por las instituciones locales y globales. De esta forma, "la seguridad subjetiva representa un complejo entramado de actitudes que otorgan una idea de la posición en la que se ubica un sujeto respecto de su entorno." (p. 44)

Para comprender éstas dimensiones, González (2002) propone dos situaciones: la primera, donde la persona se siente segura a pesar de estar en situación de riesgo, esto lo explica citando a Giddens que plantea que hay "un núcleo de normalidad (consumada) del que se rodean los individuos y los grupos donde se acostumbran a los riesgos del entorno" (p. 44); se podría comprender, por ejemplo, con la situación de tensa calma que experimentan los estudiantes de la Universidad del Valle en un "tropel", donde a pesar de las papas bomba y las tanquetas, los estudiantes conversan, chistan, hacen bromas, etc.

Y la otra situación, donde la persona toma medidas para protegerse pero sigue sintiéndose insegura, y cita a Beck quien afirma que existe una 'paradoja de la

incertidumbre', "con cada intervención destinada a prevenir un riesgo, se crean múltiples consecuencias imprevistas constitutivas de nuevos riesgos" (p. 44). Esto se puede ejemplificar imaginando una persona que por su "seguridad" le pone rejas al frente de su casa, después al jardín, después a las claraboyas de los baños, a las ventanas, después compra una alarma, etc. y continúa sintiéndose insegura.

Hecha esta revisión conceptual sobre la temática de inseguridad, nos parece muy pertinente emplear este término para nuestra investigación, ya que nos ofrece gran flexibilidad y amplitud de sensaciones para referirse a ella. Es decir, cuando se siente la inseguridad se puede expresar angustia, miedo, sufrimiento, desesperación, rabia y diversas emociones que son construidas y tienen efectos sociales.

Para comprender las emociones, revisamos el artículo de Rogelio Luna (2002) sobre la naturaleza de las emociones, aquí nos plantea que el concepto de una emoción está determinado por el significado y el sentido que le otorga un grupo social determinado, que es "el pensamiento social, construido sobre la base de un repertorio cultural (lenguaje, normas y valores, juicios y creencias) el que otorga significados cambiantes a una misma emoción" (p. 5). De esta manera, las emociones, vividas en diferentes contextos, son a la vez, sentido y lo que es sentido, lo que se dice sobre lo que se siente, lo que se interpreta y cómo se controla o se intensifica determinada emoción en un grupo social particular.

CAPITULO II

Con-vivencia y No violencia: Lo vivido, lo confrontado y lo deconstruido

*“Yo que soy hijo del Cauca, llevo sangre de Páez
De los que siempre han luchado
de la conquista hasta hoy...
Vivimos porque peleamos
contra el poder invasor
Y seguiremos peleando
mientras no se apague el sol.”*

CANTO AL HIJO DEL CAUCA
ROSA HELENA TOCONÁS

2.1 En Minga se resiste al proyecto de muerte

Desde el principio, lo que llama la atención en los diferentes espacios de congregación indígena en los que hemos participado (como las mingas, congresos, reuniones, entre otros) es la cantidad de gente tan diversa, reunida en un solo lugar. Pero lo que se siente en el propio cuerpo es un espíritu de comunidad, que atraviesa el pensar y el actuar de cada individuo que hace parte de ella y del que participa en la minga. Hacer parte de la minga permite asirse de ese espíritu que es casi inaprehensible para uno que viene de la ciudad y lleva impregnado todo el egoísmo y el individualismo, toda esa desconfianza hacia el otro y la búsqueda del propio placer. En la minga como lo dicen Sarria y Aguilar (2010), compañeras del Colectivo Minga de Pensamiento, *Deja de existir el Yo*

para convertirse en Nosotros (construcción solidaria), esto es difícil de asimilar pero es lo que predicán y practican las comunidades indígenas.

La Minga se puede definir de muchas formas pero hay que estar en ella para entender el verdadero significado de un *sistema de trabajo comunitario*. Es como cuando todos tiran para un mismo lado, todos están en función de algo, en pro de una actividad, están todos sintonizados y dispuestos; de esta manera, el trabajo no recae sobre uno solo y las cosas se mueven a paso de gigante y con una fuerza enorme. Eso es *trabajar en colectivo* y aunque muchos grupos sociales se han organizado de esta manera, las comunidades indígenas han logrado permanecer unidas durante siglos a pesar de las dificultades, diferencias, pensamientos y propuestas diversas dentro de la misma comunidad, lo cual implica que existen otros factores que fortalecen a los pueblos indígenas para mantener su espíritu de comunidad.

“La ‘Minga’ es una práctica ancestral de los pueblos indígenas de los Andes. Es un esfuerzo colectivo convocado con el propósito de lograr un objetivo común. Cuando se convoca una Minga, ésta tiene prioridad sobre otras actividades que se posponen para cumplir con el propósito común. Los resultados de la Minga no tienen dueños, los logros son del colectivo, y nadie, de manera particular, puede apropiárselos. Las Mingas ponen en evidencia la madurez de los pueblos. La disciplina, la capacidad de actuar en comunidad, la humildad, el aporte del esfuerzo individual máximo para un logro colectivo, la conciencia de que lo común supera lo particular, pero que cada esfuerzo particular es esencial (ACIN, 2008).” (Colectivo Minga de Pensamiento, 2011)

El alcalde de Toribío, Carlos Alberto Banguero, comenta la situación que se vive en su pueblo, y la manera como la comunidad ha sabido resistir en minga:

“13 ataques guerrilleros, más de 500 hostigamientos en estos 27 años de guerra. Por ahí han pasado todos los grupos guerrilleros...todos y la gente nuestra ha sabido resistir...cada que nos desbaratan el pueblo lo volvemos a armar...los recursos para esto prácticamente salen de la misma gente, campañas que se hacen al interior del municipio...y algunos apoyos del gobierno nacional....pero la realidad es esa, siempre nuestra gente ha estado allí, volviendo a armar la casa, quien sabe cuando nos la vuelven a desbaratar”¹⁷

Esta mirada colectiva del trabajo y de la preocupación por el otro, por el vecino, el amigo, el familiar, desbarata las lógicas de la producción occidental, en cuanto se tienen fines comunitarios, a favor de la gente, y no en la búsqueda de beneficios personales. En las diferentes actividades que congregan la minga, como en la construcción o reconstrucción de viviendas, siembra, cultivo, recuperación de tierras, entre otras, se consolida la unidad de la comunidad Nasa, resistiendo a los tipos de relación que establece la economía occidental de patrón, dueño, trabajador, obrero, etc.

“...la minga viene desde la resistencia civil...la minga viene desde el sentir de acá (del corazón)...de la necesidad, porque una equivocación bien grande que ha sido de los poderosos, de los que mandan en lo alto, es solamente que piensan. Que tienen un pensamiento pero mas no lo sienten acá, tienen un pensamiento de plata, de llenar el bolsillo, pero

¹⁷ Fragmento tomado de la intervención realizada por el Alcalde de Toribío, en el programa de televisión matutino *Amaneciendo* del canal regional telepacífico, dedicado a la situación de conflicto armado vivida en Toribío.

nunca les importa en la calle qué hay, en el campo cómo estamos sufriendo nosotros (“El Duende”, coordinador de La Guardia Indígena)¹⁸

La minga es una práctica que es inherente a la comunidad, que es parte de sus tradiciones ancestrales, y que les ha permitido sostener la resistencia frente al proyecto modernizador. Está en su sentir, en sus cuerpos, es una necesidad del pueblo, y se siente su espíritu al estar reunidos:

“Minga es una palabra de nuestros ancestros...minga es cuando nos reunimos a hacer un trabajo al otro compañero, ayudarle a limpiar el potrero, a limpiar el camino...la minga no es solamente del pueblo indígena...la resistencia...frente a todo hay que hacer minga” (“El Duende”)

En ese sentido, lo que en el fondo propone la minga, son formas organizativas de base que logran articular los intereses generales de la comunidad, en la cual todos hacen parte, todos trabajan y por supuesto todos se benefician. La minga interviene, discute o procede en concordancia con las necesidades de la comunidad, respecto a las problemáticas que están viviendo. La minga permite el encuentro de toda la comunidad y dialoga lo que está sucediendo; identificada la

¹⁸ Intervención del *duende* en el marco de la proyección y audición en asocio con la Corporación Universitaria Autónoma de Nariño -Cali-, el Colectivo MINGA de Pensamiento, La Galería de la Memoria Tiberio Fernández mafla, Cicloamigos y Prometeo Producciones. Se realizó una intervención en la que se modificó la sede A de la AUNAR para llenar sus paredes de fotografías de la MINGA social indígena y comunitaria, así como diademas en las paredes para escuchar reportajes y paisajes sonoros sobre la MINGA y el "precongreso de los pueblos", el plato fuerte fueron las proyecciones de algunos documentales y videos realizados por estudiantes de la AUNAR del curso de Multimedia.

Todas las próximas citas del “duende”, hacen parte de esta intervención.

génesis del problema, discuten alternativas y proponen soluciones las cuales se organizan en agendas y mandatos.

Reflexionando sobre la minga, los compañeros del Colectivo Minga de Pensamiento (2011) apuntan:

“La minga, cuestiona el ejercicio delegatario del poder político, generando desafíos interpretativos que no se pueden estudiar desde los paradigmas científicos eurocéntricos y matrices imperantes del conocimiento. Esta ruptura ha posibilitado la producción de vertientes de pensamiento y otras opciones de conocimiento sobre la realidad que se ha hecho en los márgenes, en la defensa de formas ancestrales — alternativas— del conocer, en la resistencia cultural.”

Por lo tanto, es una estrategia política, es una creación de poder en las organizaciones de base, con miras a repercutir en las esferas oficiales del poder, en las instituciones estatales. De alguna manera está poniendo en cuestión la legitimidad del poder oficial, que no recoge las necesidades de los pueblos de Colombia, como se expresó en el pasado Congreso de los Pueblos en Bogotá, en Octubre de 2010:

“la coordinación debe venir desde las regiones, el país se construye de abajo hacia arriba, no se construye en oficinas y en mesas. No vamos a ir a desbaratar lo que la gente ya está haciendo, vamos a ir a fortalecer lo que la gente está haciendo.”¹⁹

¹⁹ Transcripción de una audiencia pública en el Congreso de Los Pueblos.



Congreso de los Pueblos Octubre de 2011, Fuente: Archivo virtual de la ACIN

Existen múltiples expresiones de lo colectivo en las prácticas de la comunidad, como los congresos, los encuentros, las movilizaciones y especialmente las asambleas.

“...la asamblea es el gran espacio deliberativo para tomar decisiones, para escuchar y ser escuchados, es también un gran espacio de encuentro y socialización donde se reúnen todos a compartir, a reflexionar y a tomar decisiones conjuntas, en donde niños, jóvenes, adultos, mujeres y ancianos se encuentran para pensar en su comunidad.” (Sarria y Aguilar, 2010)



Congreso de los Pueblos Octubre de 2011, Fuente: Archivo virtual de la ACIN

El Trabajo por Comisiones en estas reuniones por ejemplo, muy usual en las congregaciones indígenas, es una propuesta metodológica de trabajo grupal muy interesante, cuya dinámica plantea un tema alrededor del cual todos los interesados podemos escuchar y podemos opinar, desde el campesino preocupado por sus cultivos, hasta el estudiante universitario con sus preguntas abstractas. Se trata pues de espacios de participación y reflexión donde lo más importante es *la igualdad y la inclusión* de todos y cada uno, en la toma de decisiones; de esta manera, la comunidad llega a acuerdos a través del Consenso, y logra alzar una sola voz, la de toda la comunidad.

Así lo explican Yolima Sarria y Cristina Aguilar (2010):

“Para los nasas, las mingas, las asambleas, los congresos, los encuentros y toda clase de trabajo comunitario es una práctica equitativa de intercambio cultural de saberes y conocimientos, aprendida desde niños en el hogar y fortalecida en los espacios comunitarios.”

De manera que esos espacios comunitarios solo son el fortalecimiento de un espíritu que se aprehende desde niños, se trata de una cosmovisión, de pensarlo todo en comunidad y en colectivo. Esta *cosmovisión con conciencia colectiva* explica porqué deja de existir el Yo para convertirse en Nosotros, y es que el pensar, el hacer y en general el vivir se comparte con todos, *se con-vive*.



Congreso de Jóvenes, La María Piendamó, Julio de 2010

Fuente: Archivo virtual de la ACIN y Archivo Colectivo Minga de Pensamiento

Lo que se vive en las congregaciones indígenas es la facilidad para trabajar comunitariamente, y esto se ve desde la cocina, pasando por los lugares de descanso, de fiesta, y mucho más fuerte en el trabajo de las comisiones. Las ollas por ejemplo son grandísimas, las cantidades de comida realmente impresionantes,

al igual que la habilidad de las personas que participan en su preparación. Los lugares de descanso alcanzan para todos, a cada uno le cabe su carpa en un lugar donde no le caiga agua, y a la hora de trabajar, logran movilizar por medio de un micrófono y algunos altavoces a poblaciones diversas de estudiantes, docentes, indígenas, afros, campesinos, ciudadanos, etc., alrededor de la comisión particular en que cada uno desea trabajar, aún con cantidades de personas sumamente altas, diríamos alrededor de las 500 o 1.000 en el resguardo de La María en Piendamó, o Miles (casi 17.000) en la Universidad Nacional de Bogotá en el marco del Congreso de los Pueblos.

Este saber de trabajo en comunidad es lo que desbarata muchas de las lógicas occidentales, pues crea condiciones de trabajo en las que todos cabemos, desde los diferentes lugares que nos identifican. Donde hay posibilidades de encuentro con el otro, a pesar – ahora diríamos a favor- de las diferencias, permitiendo dejar a un lado el individualismo, la apatía a la situación del otro, entre otros modos de relación que la modernidad ha naturalizado en nuestros cuerpos. Además de que nos deja ver la presencia de occidente en nuestras vidas, sobretodo en el asombro que nos generaba la facilidad de la comunidad para el trabajo colectivo.

2.2 Principios relacionales básicos de la comunidad Nasa

Para comprender un poco más esa cosmovisión nos remitimos a los *cuatro principios de convivencia y vida fundamentales de las comunidades indígenas Nasa*, propuestos por Sarria y Aguilar (2010): *La Reciprocidad, La Complementariedad, La Autonomía y La Relacionalidad*. Estos principios de comunidad son completamente opuestos al pensamiento individualista de occidente.

La reciprocidad se trata del intercambio equitativo y solidario, de una correspondencia en el dar y recibir como iguales que somos, lo cual va en contra de la acumulación y los beneficios individuales. Aquí podríamos hablar del trueque, no solo de mercancías, sino de saberes entre las diferentes culturas o personas con las que establecen contacto.

La complementariedad, se refiere al establecimiento de relaciones con lo diferente, el buscar complementarse en los otros diferentes, en una lucha constante con el pensamiento occidental, resistiendo a la discriminación y la exclusión.

El principio de *relacionalidad* plantea que todo en el mundo indígena está conectado, la vida está relacionada con toda la naturaleza y el universo, y por ello se debe buscar un equilibrio.

Por último, la *autonomía* los posiciona en un lugar de menor dependencia económica del capital (económico y cultural), proclama la autosuficiencia, el no

depender de otros y la soberanía sobre sus procesos económicos, legales, sociales, educativos, etc.

Tales principios a la vez que van en contra de las políticas neoliberales y sus correspondientes modos de relación funcionales a la producción capitalista, representan propuestas de vida diferentes a la que se nos impone. En otras palabras, son acciones de resistencia a la vida que propone la modernidad, y respuesta a los problemas que vivimos en occidente: el egoísmo, la competencia, la desigualdad, la incertidumbre, etc.; y es allí donde también reside la fuerza de las comunidades indígenas para vivir y resistir en medio del conflicto armado y las políticas de despojo de sus territorios. El ejercicio de su cosmovisión y estilo de vida desde tiempos ancestrales es lo que les ha permitido consolidar su proceso desde la época de la colonización, que se caracterizaba por la abierta explotación, hasta la actualidad donde la dominación y la violencia están disfrazadas (por ejemplo con el concepto de terrorismo, narcotráfico, bacrim, etc.)

Este último principio, la autonomía, constituye uno de los elementos clave para la seguridad de la comunidad. Para ellos es sinónimo de aseguramiento, es la posibilidad de tomar medidas de *autoprotección y autocuidado* desde su cosmovisión y prácticas culturales. Estas medidas son alternativas a la seguridad democrática (o prosperidad democrática si se quiere) propuesta por el gobierno para toda la sociedad de manera indiferenciada. Por ejemplo, cuando los líderes de la comunidad son amenazados, el gobierno les ha ofrecido guardaespaldas,

carros blindados e incluso una reubicación (entiéndase desplazamiento), lo cual no responde a sus necesidades ya que los pone en evidencia, los aleja de su comunidad y limita su accionar. Para ello la comunidad desde su autonomía y pensamiento colectivo crean mecanismos de protección como La Guardia Indígena.

2.3 Guardia Guardia, Fuerza Fuerza!

*“Por justicia y pervivencia hoy empuñan los bastones...
pa’ delante compañeros dispuestos a resistir...
defender nuestros derechos así nos toque morir”*
Himno de la Guardia indígena del Cauca



Congreso de los Pueblos Octubre de 2011, Fuente: Archivo virtual de la ACIN

“Hemos avanzado hasta ahora en la creación de mecanismos para sobrevivir a la guerra y resistir, por eso creamos la guardia, una

estrategia política de nosotros para quitarle gente a la guerra...”
(Feliciano Valencia, Líder indígena)²⁰

La Guardia es una iniciativa de paz que defiende la vida y la cultura desde la no violencia y desde la esencia de lo colectivo. No solo se encarga de la protección y la prevención frente a cualquier situación que amenace la vida de los pueblos indígenas sino que constituye un instrumento de autoridad y control, que no recurre a la violencia, ni al abuso de poder. Se trata del *mandar obedeciendo*. La guardia indígena, no toma decisiones aisladas sino que obedece a los acuerdos de la comunidad y a las decisiones de los cabildos, de esta manera se establece el respeto y el apoyo de todos hacia la guardia. Así mismo, la comunidad obedece a sus propios mandatos y a los principios de su cosmovisión. Por lo tanto, es el apoyo mutuo y colectivo lo que promueve el pueblo indígena para la protección y el control de su comunidad. Así habla un miembro del CRIC sobre la guardia:

“Que la guardia sean tejedores de la cultura, de la paz, de la unidad, del respeto por las autoridades... guardia somos todos, porque todos debemos proteger el territorio, todos debemos protegernos entre nosotros mismos... pero el ejercicio puntual de guardia cuando se hace como estrategia de seguridad y control del territorio y de nuestras actividades debería también estar orientado en ese sentido, en el sentido de lo cultural. La fuerza pública como policía como ejército, son extraños que se imponen por la fuerza, por la violencia; pero nuestros guardias se deben imponer por los acuerdos de la comunidad, por las

²⁰ Intervención del líder indígena Feliciano Valencia, en el marco de una reunión con las madres víctimas de la masacre de sus hijos en la vereda Gargantillas en Tacueyó ocurrida el día 26 de Marzo de 2010. La presente reunión se realiza en la Institución Educativa Agropecuaria indígena Quintín Lame, el día 2 de Mayo de 2011.

*normas de convivencia colectiva, por los mandatos de las autoridades.*²¹

El hecho de que las comunidades indígenas acudan a los cabildos y a la guardia indígena y no a los grupos armados para la resolución de sus conflictos, es una manera de legitimar la autonomía del proceso indígena. Los conflictos se resuelven de manera interna, sin legitimar el poder de los actores armados, incluyendo la policía, los militares, o la guerrilla. El poder se queda en los indígenas, al igual que la autoridad, el respeto y la organización. Este es un elemento desestructurante de las instituciones oficiales que al no resolver de una manera adecuada los problemas, parecen no tener un lugar claro en los territorios indígenas.

“Si vino el ejército y nos mató, denunciemos. Si vino la guerrilla y nos mató, denunciemos. Y no vamos a coger las armas porque hacia allá nos quieren hacer llegar... ese es el pretexto que ellos necesitan para aniquilarnos y nosotros no les vamos a dar ese gusto. Todos tengamos un bastón, y ya sé que cuando pasó algo, saco mi bastón no para golpearlo sino para decir ‘no, un momentico aquí hay autoridad’. (Feliciano Valencia, Líder Indígena)²²

²¹ Tercer Congreso de Jóvenes Indígenas en el resguardo de La María, Piendamó, 2010.

²² Fragmento tomado de un documental realizado por Margarita Martínez (2008) llamado “Robotierra”, el cual después de su publicación fue muy controversial dentro de los cabildos indígenas del norte del Cauca, por su fuerte sesgo frente al proceso de organización indígena Nasa. La realización del documental fue aprobada por la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca), por lo que tuvo la libertad de utilizar la información que considerara necesaria. Sin embargo, posterior a la publicación del audiovisual, del cual la ACIN no conocía ningún aparte, sale un comunicado -que se puede consultar en la página web de la ACIN- en que los cabildos del norte del Cauca deslegitiman esta producción, que los muestra en términos generales como unos indios ladrones de tierras.



Congreso de Jóvenes, La María Piendamó, Julio de 2010

Fuente: Archivo Colectivo Minga de Pensamiento

La autoridad la representan los bastones de mando, y el lugar de la guardia en la comunidad se contrapone a la “autoridad” de las fuerzas militares, sustentada concretamente en su posesión y uso legítimo de las armas. Es la misma comunidad la que en la guardia, legitima el poder dentro de sus territorios.

De esta manera, la vida en comunidad es la clave para entender cómo las comunidades indígenas afrontan la inseguridad en sus territorios. Contrario al pensar occidental que busca encerrarse en uno mismo detrás de rejas, candados, policías y alarmas que nos alejan del otro, de la relación con lo diferente; la sabiduría Nasa nos enseña la conexión con el mundo, el complementarse en los otros y nos demuestra el gran apoyo que nos puede ofrecer el grupo desde unos principios de convivencia.

Por otra parte, la guardia indígena también se constituye como estrategia de resistencia. Para los pueblos indígenas la resistencia se caracteriza no solo por ser contestataria frente a la dominación, sino también por su carácter propositivo frente a las amenazas hacia la vida y el territorio. Se resiste desde *la no violencia* y desde lo colectivo, así lo explica Feliciano Valencia:

“Para nosotros resistencia es organización, es colectivo, ejercicio pacífico para vivir. Este concepto ha sido tergiversado. Nosotros no tenemos una propuesta armada, solo buscamos acciones para una vida mejor en un ejercicio pacífico de solidaridad, tenemos nuestras propias iniciativas para la paz como la guardia indígena, las asambleas permanentes, el no desplazarnos, resistir en el territorio fortaleciendo iniciativas culturales como la medicina ancestral, nuestras costumbres y prácticas propias, que hacen parte de nuestra cosmovisión...y el pensamiento que tenemos como pueblos. No es rechazar, oponernos, no estar de acuerdo, es generar propuestas para discutir, y también construir hechos como la consulta popular frente al TLC con un mandato legítimo, del ‘No’. Lo rechazamos, pero también proponemos al compartir experiencias como el trueque que se hizo en Cali. La resistencia no es individual es colectiva, se construye en ideas prácticas, no es discurso, es un discurso de práctica. La resistencia indígena, es espíritu de rebeldía pacífico, y no es individual.” (Sarria y Aguilar, 2010)

La comunidad Nasa del norte del Cauca ha manifestado una máxima, que han denominado el *caminar la palabra*. Este concepto habla de la coherencia entre lo que se dice y lo que se hace, y de la importancia de la acción popular en los escenarios del poder político. Caminar la palabra es una oposición a las formas de acción política occidentales. Aquí se actúa, se hace y se camina, y en el medio de esto se procede en coherencia con el discurso. En términos generales, no es una aplicación de teoría (o de poder) sobre las masas, como se propone desde

occidente, es la comunidad haciendo política, ejerciendo poder desde lugares no hegemónicos del mismo, desde la marcha, la movilización y la manifestación.

2.4 Los Nasa en resistencia por la vida: Conflicto armado y Territorio

La comunidad indígena del norte del Cauca vive literalmente en medio de la guerra, soportando toda la violencia, el abuso y las injusticias de los grupos armados en sus territorios. Su cercanía con la realidad que se está viviendo en el país es muy difícil de entender, tanto que ha contribuido a su exclusión por parte de la sociedad en general, desconociendo los procesos y las propuestas de paz que tiene el mismo pueblo para solucionar el conflicto. Entre ellas, veamos:

“Estas comunidades han creado relaciones de solidaridad, no colaborando con los diferentes actores armados, sino mas bien brindando capacitación, promoviendo procesos participativos y forjando proyectos productivos que generan una economía de resistencia. Lo que se quiere decir, es que ellas construyen paz en medio de la guerra, superando las inclemencias del conflicto por medio de proyectos de desarrollo, gobernabilidad y desmilitarización, impulsando acuerdos con los diversos actores armados por medio de la construcción de una agenda humanitaria. Por esta vía, se busca minimizar el impacto de la guerra entre los pobladores de las zonas afectadas” (Sarria y Aguilar, 2010)

Respecto al tema, Luís Ebelio Ipía, Coordinador del proyecto Nasa dice:

“Frente a toda esta situación de desorden público tenemos claro que nosotros tenemos que trabajar, mirar alternativas...sí estamos hablando de alternativas pues no es la misma que se implanta con las armas...nosotros mostramos la diferencia, y la diferencia es el proceso organizativo, basado desde los niños en la parte educativa, en los jóvenes con el movimiento juvenil, basados en la guardia indígena, en

los cabildos, en el trasnar (caminar) diario de cada comunidad, donde se plantea un trabajo con ese objetivo de lograr algo diferente en medio de esa situación”²³

La comunidad Nasa ha logrado cierta autonomía frente a los actores armados, a través de la neutralidad y la no colaboración con ninguno de ellos, desde el no uso de la violencia y desde el diálogo para defender al pueblo y apaciguar el conflicto. Además, son muy claros en manifestar que el conflicto armado, detiene los procesos que vienen desarrollando. Así lo expresa un comunero en el Congreso de Los Pueblos (Octubre de 2010):

“La guerra impide el proceso de libre determinación... en este momento la organización siente que la guerra es un estorbo, nos está atacando este proceso... nos está matando los principales dirigentes y eso no nos permite continuar...”

El conflicto armado en este sentido se presenta de manera estratégica, pues es regulación de las movilidades corporales en la comunidad, permitiendo cierto tipo de acciones, e impidiendo otras. Beck (2002) por ejemplo, menciona esto diciendo que *los riesgos* tienen un componente normativo, que estos son construidos por *otros* con intencionalidades políticas muy claras: la producción de miedo, terror, desplazamiento, dolor, etc. Estos sentimientos funcionan regulando el movimiento de los cuerpos como mecanismos de control social.

²³ Luís Ebelio Ipía, Coordinador del proyecto Nasa, en la emisión del programa “Amaneciendo” del canal regional Telepacífico, 2011.

“Los que estamos atrapados en esas estrategias guerreristas somos nosotros... ¿Quiénes son los que caen en los bombardeos, en los campos minados, además de los actores armados?...somos nosotros! ...además de que los bombardeos están causando miedo, terror, y zozobra en la gente...es una política de los actores armados en este momento”, (Feliciano Valencia)²⁴

En este sentido, hay que reconocer la permanencia en el territorio como una manera de resistir a esa violencia, al conflicto armado y al modelo neoliberal. Permanecer en el territorio es un rechazo al desplazamiento, y también es una manera de defender lo que es propio de la comunidad. Nosotros podríamos pensar que todo este conflicto que se vive en el país por el control territorial es lo que más afecta a la comunidad indígena Nasa: la disputa por las tierras que el gobierno, las multinacionales, la guerrilla y el narcotráfico les genera mucha más inseguridad.

Sin embargo, para los Nasa, ese territorio es algo más que un pedazo de tierra productiva. El territorio es su principal razón para resistir, ya que representa sus derechos ancestrales y su autonomía. Desde tiempos milenarios la conservación de los territorios ha sido la base de sus luchas, los indígenas han tenido que defender sus tierras y pelear por ellas para mantener sus prácticas culturales, sus creencias y sus estrategias de producción y reproducción de la vida colectiva. Es decir, que proteger el territorio es proteger su propia identidad y todo lo que les ha

²⁴ Reunión con las madres víctimas de la masacre de sus hijos en la vereda Gargantillas en Tacueyó, en la Institución Educativa Agropecuaria indígena Quintín Lame, el día 2 de Mayo de 2011.

sido heredado. Precisamente, es lo que les da fuerza y unidad, una lucha común que viene desde *las raíces* de cada indígena, desde el ombligo enterrado en su tierra. Por tradición, al nacer un indígena Nasa se le ha enterrado el cordón umbilical (el ombligo) a la tierra, como una forma de ligarlo siempre a la misma, de hacerlo permanecer, de defenderla y sentirla como su propio cuerpo, como algo que es suyo y de sus ancestros, de sus padres, de sus abuelos. Es una conexión constante con la naturaleza, con la cual desde el nacimiento, se compromete a defender.

El desplazamiento por esta razón, si bien se presenta en la comunidad indígena Nasa, está siendo combatido de diferentes formas. Las *asambleas permanentes* que menciona Feliciano, son precisamente una táctica para no caer en la trampa de abandonar el territorio. El desplazamiento los desligaría de la tierra, los haría perder su fuerza como comunidad, al sentirse solos en las ciudades o en otros espacios donde las lógicas son diferentes.

“Creamos los sitios de asamblea permanente para no salir corriendo a Cali, Santander, Popayán (...) Para resistir a esa gente, pero no es suficiente...nos falta mas, reconozcámoslo...”, dice Feliciano. (Reunión con las madres de Gargantillas, 2011.)

El presidente de la Junta de la vereda Vichiquí (2005) manifiesta:

“Por supuesto que estamos asustados...por eso estamos concentrados (unidos) pero estamos alerta...los indígenas estamos dispuestos a NO

*recurrir a otros territorios...somos muy acostumbrados de aquí y de aquí no nos vamos*²⁵

Al respecto el alcalde de Toribío, Carlos Alberto Banguero, en emisión con el programa *amaneciendo* del canal regional Telepacífico, menciona:

“Tenemos una estrategia alterna que se organizó con el proyecto Nasa con los cabildos, y tenemos unos sitios de asamblea permanente. Cuando tenemos conflicto en determinada parte, entonces concentramos a la población en ese sitio de asamblea permanente, ahí esperamos hasta que pase la situación, después hacemos un recorrido con la guardia indígena, verificando que no hayan quedado artefactos explosivos y regresamos a la gente a sus predios...eso nos ha permitido que la gente nuestra no se vaya (se desplace)...”

En estos ires y venires a través de la historia, se han perdido tierras, y de la misma forma se han recuperado otras de la propiedad de grandes terratenientes, protegidos por los grupos armados. La recuperación de tierra se hace de la misma forma pacífica, ocupando el espacio, sin el uso de las armas y la violencia; con la presencia de la guardia, y la actividad de campesinos sembrando diversos productos en estos territorios. Así lo propone la comunidad en colectivo -la mayoría-, sin embargo, es importante reconocer que existen algunos grupos indígenas que piensan que la recuperación de la tierra solo se logra a través de las vías de hecho que implican el uso de la violencia. A estos grupos se dedicó el controversial documental dirigido por Margarita Martínez (2008) llamado “Robatierra”, que presenta la postura de un líder y algunos indígenas que

²⁵ Documental “*Toribío, la guerra en el Cauca*” de Hollman Morris, 2005

favorecen la teoría del gobierno de que la recuperación de tierras, es un robo al Estado colombiano y a los grandes propietarios. Este documental desconoce los procesos de resistencia pacífica y de recuperación de la madre tierra que se han adelantado desde lo colectivo, así lo han manifestado las autoridades indígenas del proyecto Nasa.

La verdad es que alrededor del tema de las tierras se generan muchas contradicciones y se sienten fuertemente las diferencias dentro del movimiento indígena. Las autoridades hacen un llamado a no recurrir a las vías de hecho, ya que las armas y el uso de la violencia no solo dañan la imagen del movimiento indígena que ha tratado de desmentir tantos señalamientos como nexos con las FARC, sino que también limita la posibilidad de llegar a acuerdos con el gobierno. Y es aquí donde también se sienten muchas divisiones, pues la relación con el gobierno ha sido muy complicada; unos piensan que hablar con ellos es perder el tiempo y otros piensan que se debe presionar al gobierno para que se respeten sus derechos. Mientras que el gobierno se aprovecha de estos desacuerdos en la comunidad para desestabilizarlos, desintegrarlos e impedir que continúen sus procesos organizativos.

En medio de las agitadas discusiones por la tierra y su recuperación, el senador Jesús Piñacue, después de varios años de incumplimiento del acuerdo del gobierno de entregar tierras a las comunidades indígenas del norte del Cauca, invita:

“Llamo a los jóvenes indígenas paeces, levántense, tómense esas tierras, he buscado la manera de dialogar, de discutir, de concitar el interés del gobierno y no hay posibilidad de que nos escuchen. No vamos a morir de rodillas, prefiramos morir en la condición en la que nos están condenando, antes que aguardar silencio y paciencia como lo guardamos durante tantos años”²⁶

Sin embargo, para la comunidad indígena está muy claro que armarse NO es la salida, “*como pueblos indígenas estamos reiterando que la solución no es a punta de plomo*” así lo expresan en el Congreso de Los Pueblos (Octubre 2010). Y en este sentido, la recuperación de tierras no es robo o apropiación, como lo plantea el Estado desde el derecho individual; es la *liberación* de la madre tierra apostándole a la resistencia pacífica.

Estas tierras al ser liberadas por los indígenas, son propiedades colectivas que entran a ser parte de los resguardos y los cabildos correspondientes para el beneficio de toda la comunidad. En este sentido, el uso que se le da a la misma no responde a las lógicas oficiales de la producción –generalmente dispuestas a la exportación. Aquí no operan las lógicas de la compra y la venta, por lo que no se inserta en la oficialidad de las instituciones (notarias, registradurías, etc.). Se liberan las tierras de la burocracia, del poder individual, del monocultivo, de la corrupción de los terratenientes protegidos por los grupos armados en el país, de la indiscriminada explotación con diferentes tipos de químicos que debilitan y

²⁶ Fragmento tomado del documental de Margarita Martínez, 2008.

acaban con las tierras productivas y con los lugares que han sido ancestralmente sagrados para los Nasa.

Así pues, a través de *la lucha, la protesta, la persuasión, la no cooperación y la intervención no violenta*, la comunidad ha conseguido, a través de los años, el reconocimiento y delimitación de varios resguardos, que son territorios indígenas autónomos. Se puede nombrar especialmente el resguardo de La María en Piendamó, conocido como *Territorio de Diálogo, Convivencia y Negociación* que permite vivir y sentir un verdadero espacio de protección en comunidad. Allí se han realizado muchísimos congresos, asambleas y movilizaciones a las cuales ha asistido gente que no hace parte de la comunidad indígena, como obreros, afros, estudiantes, políticos, extranjeros, derechos humanos y diversas organizaciones que se han interesado por los procesos de los pueblos indígenas- y por Colombia en general, quienes son concientes de la necesidad de hacer trabajo conjunto para la construcción de un país con el que todos soñamos.



Congreso de Jóvenes, La María Piendamó, Julio de 2010

Fuente: Archivo Colectivo Minga de Pensamiento

2.5 Tejiendo comunicación en contra de la guerra y las seguridades “ajenas”

La comunidad indígena ha creado estrategias de comunicación que les ha permitido establecer vínculos y convenios a nivel local, nacional e internacional. Su preocupación por comunicar de manera alternativa, nace del afán por denunciar la realidad y las injusticias que se están viviendo, y que son ignoradas y ocultadas por los medios de comunicación oficiales que existen en el país. En la actualidad, la comunidad pretende divulgar las problemáticas y dar a conocer sus propuestas, como una manera de luchar contra la discriminación y lograr que su voz sea escuchada.

Otra herramienta importante de presión es la presencia de organizaciones internacionales. La denuncia es un elemento que ha permitido hacer conocer lo que el país no puede conocer por la televisión. Por medio de organizaciones y apoyo de otros países, se deja conocer la situación de conflicto vivida en los territorios indígenas, los asesinatos, amenazas, masacres, y diversas atrocidades en contra de la población civil. El hecho de que se recurra a los organismos internacionales, muestra que no hay una credibilidad fuerte en el sistema judicial colombiano, deslegitimando al Estado, supuestamente garante de la seguridad nacional (justicia, protección, etc.)

Este es un elemento central, pues permite ver el trasfondo de lo que se denomina seguridad. Como lo menciona Beck (2002), al considerar que el peligro es universal (global), las estrategias de afrontarlo son las mismas en toda la esfera mundial. Así, nuestro país adopta estrategias de seguridad en contra del “terrorismo” como un mal mundial, que aqueja todos nuestros países. Esta conceptualización es problemática, al no visibilizar las diferencias que se presentan en los modos de violencia dentro de los países e incluso, dentro de regiones particulares de los territorios nacionales, como es el caso del departamento del Cauca en Colombia.

González (2002) en la misma discusión, explica cómo en América Latina se pasó de una preocupación por la seguridad nacional a una preocupación por problemáticas locales con dinámicas propias, que no fueron evaluadas sino

enfrentadas con los mismos instrumentos desarrollados de manera global. Por esta razón, se concibe que la presencia de las fuerzas armadas de Colombia, debe ser mucho más fuerte en el territorio del Cauca, precisamente para ofrecer seguridad, ante la presencia constante del terrorismo y la delincuencia. Esto se puede ver en concreto en la propuesta actual del ministerio de defensa de trasladar la Tercera Brigada del Batallón, actualmente ubicada en Cali, a Santander de Quilichao, Cauca y también observar en los reiterados intentos de poner un batallón de alta montaña en una de las montañas que rodea el municipio de Tacueyó, con todos los peligros que puede acarrear esto para la población civil.

“...a la ola de muerte que se vive en los territorios responden con más terror aún, trasladan al Cauca cuatro batallones provenientes de otras regiones del país para continuar con el desplazamiento que les permite adueñarse de las tierras de la gente... Justifican así la propuesta de crear un centro de operaciones permanente del Ejército en el municipio de Caldon, que tendría también apoyo de la Fuerza Aérea, como si las balas de unos realmente nos defendieran de las balas de los otros”²⁷

La presencia del Estado en los territorios indígenas, se reduce de manera práctica a la presencia de la fuerza pública en sus territorios, así lo manifiesta el Alcalde de Toribío, Carlos Alberto Banguero:

“Toribío ha sido abandonado por el gobierno, no solo por el gobierno departamental sino por el gobierno nacional...ha faltado mucho la inversión social...últimamente hace presencia el Estado en nuestros territorios pero la presencia es con la fuerza pública...en nuestro territorio lo fundamental sería la inversión social...tenemos en este momento necesidad de unas 40 aulas, pasamos de tener 6000

²⁷ La llama que no podemos dejar extinguir, Boletín ACIN, Marzo 12 de 2011

estudiantes a tener 7500 hoy día...en deporte igual necesitamos inversión...²⁸



Congreso de Jóvenes, La María Piendamó, Julio de 2010

Fuente: Archivo Colectivo Minga de Pensamiento

De la misma manera lo manifiesta Andrés Betancourt Conta, gobernador indígena de Jambaló:

“Uno se pone a preguntar cuanto costaran todas estas operaciones militares en una noche o en dos noches...y uno se pregunta cuanto están necesitando en estos momentos la gente en los sitios de concentraciones....lo primero que llega en estas circunstancias es plomo, bombas, guerra, aviones... fuerza publica es lo primero que llega y hasta ahora nadie nos ha preguntado qué pasó con los mayores, qué pasó con los niños...eso debería hacerlo el gobierno...esas no son las circunstancias para visitar a los colombianos...la presencia del Estado llega es de esa manera...las armas no es el camino para

²⁸ Emisión del programa “Amaneciendo” del canal regional Telepacífico, 2011.

*encontrar la paz, exigimos una negociación política al conflicto que vive el país*²⁹

Estos relatos ponen en discusión la inversión social que se hace en el país, pues en el departamento del Cauca y en los territorios indígenas, se siente es en la presencia del conflicto armado, que cada vez se agudiza más. Y esto es lo que se busca comunicar a través de medio alternativos y organismos internacionales, la realidad que se vive en el país de la seguridad democrática (hoy “prosperidad”).

2.6 Niños y jóvenes indígenas por la vida: en contra del proyecto de muerte que defiende el Estado



Congreso de Jóvenes, La María Piendamó, Julio de 2010

Fuente: Archivo Colectivo Minga de Pensamiento

²⁹ Documental “Toribío la Guerra en el Cauca” de Hollman Morris, 2005

Se ha mostrado cómo la comunidad indígena Nasa afronta la inseguridad desde su espíritu en comunidad de donde parten todas sus fortalezas; cabe pensar qué sucede si ese espíritu no se mantiene. Esta es una gran preocupación que tiene la comunidad respecto a los jóvenes, pues consideran que son los más susceptibles a alejarse de la comunidad, debido a que la violencia, la muerte, las amenazas, el odio, la venganza los llevan a pertenecer a los grupos armados. La televisión, la globalización y el consumismo les cambian la forma de pensar y los hace sentir avergonzados de lo que son. Sin mencionar la falta de calidad en la educación, su baja inversión social como ya se ha mencionado y las pocas posibilidades de empleo que ofrece el país.

Hoy las autoridades indígenas están preocupadas por sus niños y jóvenes, son constantes los llamados a que no se dejen llevar por los grupos armados, cualquiera que sea, y han identificado elementos que han facilitado que esto suceda. La presencia de la modernidad eurocéntrica ha contribuido a la pérdida de espacios de socialización dentro de la familia, la desunión familiar, la pérdida de miembros en las mismas, la falta del padre, de los hermanos, sostiene una cultura de la venganza, que no conduce más que a la muerte entre los mismos indios:

“Cuando a mi me matan un familiar tengo dos problemas, que me emberraque y salga a tomar venganza o que me asuste y me esconda...y los actores armados le están jugando a eso, están provocando,...si uno escucha a los unos dicen: “la única solución a esto es tomarnos el poder, y llevan a nuestros hijos para allá” y los otros

dicen: “que la seguridad y prosperidad democrática se logra derrotando a las FARC” (Feliciano Valencia)³⁰

Respecto a los espacios de socialización perdidos, *El Duende* coordinador de la guardia indígena cuenta:

“Lo que nos han enseñado nuestros mayores, desafortunadamente también nos han querido quitar esa parte de nuestra cultura, trayéndonos las bonitas hornillas a nuestro territorio...porque nosotros siempre nuestros mayores eran siempre en las tres tulpas al lado del fogón, como decimos calentándonos nuestras canillas...pero ahí estábamos hablando durante el día que se había hecho y que se tenía que hacer al siguiente día”

Este relato muestra la manera en que procede la modernidad, y cómo la presencia de la tecnología ha conllevado a la pérdida de prácticas tradicionales de dialogo dentro de las familias, de la socialización de los conflictos, las dificultades y los planes de vida. Por tanto, la preocupación de los adultos con los jóvenes es constante, y la invitación es a que fortalezcan el proceso indígena desde adentro, y no lo acaben desde los grupos armados.

Para enfrentar esta problemática actual, se han creado movimientos juveniles que buscan involucrar a los jóvenes y comprometerlos con el fortalecimiento de las prácticas culturales y organizativas de los pueblos indígenas. Además se motiva a que los jóvenes pertenezcan a la guardia indígena y se ha logrado consolidar

³⁰ Reunión con las madres víctimas de la masacre de sus hijos en la vereda Gargantillas en Tacueyó, en la Institución Educativa Agropecuaria indígena Quintín Lame, el día 2 de Mayo de 2011.

espacios de participación como encuentros y congresos juveniles a nivel regional, que permiten vincular a más jóvenes en la construcción de país.

Las acciones de resistencia al reclutamiento de jóvenes continúan fortaleciéndose, aunque es una realidad que los jóvenes siguen enlistándose a la guerra. Los jóvenes indígenas siguen siendo la carne de cañón en la guerra que estamos viviendo en Colombia. Un ejemplo de esto fue la masacre de más de 20 niños y jóvenes el día 26 de Marzo de 2011, por parte del ejército nacional de Colombia, como lo denunciaron las madres víctimas de la misma.

La situación de guerra en Tacueyó es muy fuerte. La presencia de la guerrilla en sus territorios es bastante común, estando uniformados o vestidos de civil. Ese día, 26 de Marzo, pasa un reconocido guerrillero de la zona invitando a los jóvenes a una *comitiva*, en la cual se les iba a repartir grandes cantidades de comida, y se iba a discutir la situación del municipio. No se habla generalmente del concepto de *reclutamiento* como tal, pero en estas reuniones se les dice a los jóvenes que se les va a enseñar cómo defenderse, a no dejarse de los militares, y a formarse políticamente frente a lo que está sucediendo en su pueblo. Ante esta invitación un grupo grande de jóvenes indígenas accede a ir a la comitiva. Aproximadamente 20 muchachos se reúnen con el comandante en la vereda de Gargantillas, entre algunos ya militantes y otros que nunca habían ido.

Estando en un campamento hecho en esa vereda, el ejército bombardea la zona, masacrando a todos los jóvenes indígenas ahí presentes. El comandante guerrillero abandona la zona en los helicópteros del ejército, pues al parecer se había entregado como informante, entregando a más de 20 supuestos milicianos, para desmovilizarse.

El panorama del bombardeo es desolador, aunque algunos de los jóvenes sobreviven y alcanzan a llamar a sus padres a contarles lo que había pasado. De esta manera mueren algunos hombres más – padres de los niños, que al llegar a la zona son asesinados por los militares, que están encapuchados y vestidos de negro, y ya están revisando lo que hay en el supuesto campamento.

Inmediatamente esto sucede las madres de los muchachos masacrados salen para gargantillas unidas, y se encuentran con el terrible escenario de muerte. Cuando llegan ahí se dan cuenta que a sus hijos los están uniformando como guerrilleros, para pasarlos como falsos positivos. Al ver esto, y a pesar de las intimidantes amenazas de muerte por parte de los soldados, las madres permanecen en el lugar, haciendo presión para que los militares dejen en paz los cuerpos de sus niños, evitando que sean desaparecidos.

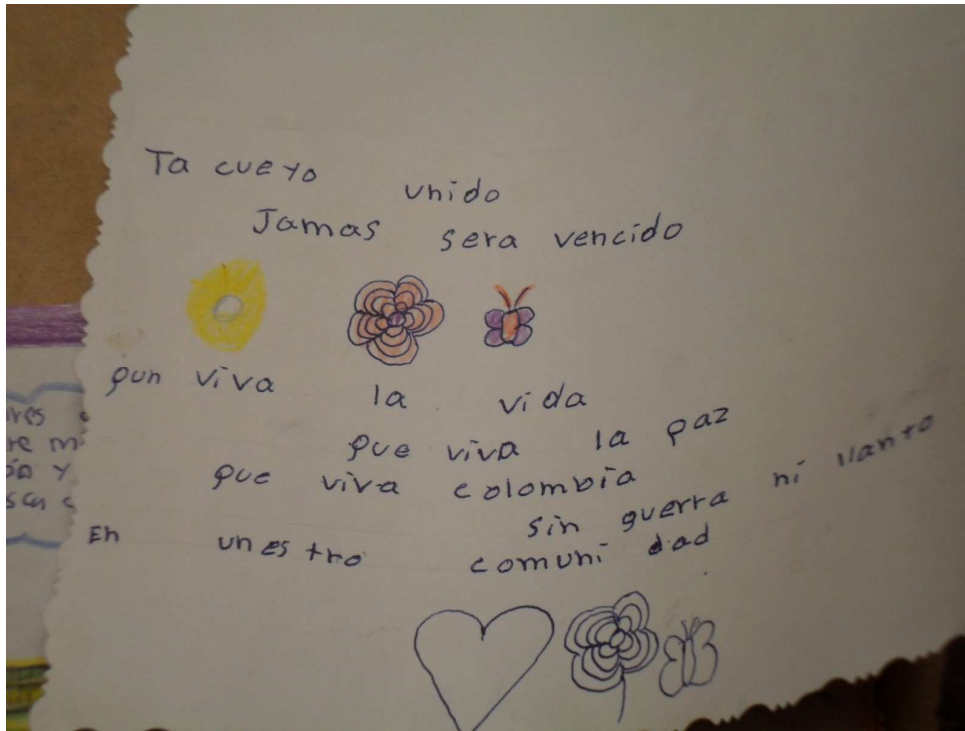
El ejército empieza a llevarse a los muchachos a una zona donde puedan llevárselos, y ahí las madres permanecen alertas a no dejar que esto suceda. Pasa toda la noche y el ejército se retira, al ver que este grupo de madres no

abandonan la zona. Algunos de los cuerpos aparecen, otros se los llevan, y otros quedaron descuartizados por la explosión.

La acción de estas madres no puede calificarse de otra manera...es resistencia! Resistencia al engaño, a la calumnia y a la vida! Permanecen en ese lugar con el objetivo de no dejar impune el hecho, de recuperar los cuerpos de sus hijos para hacer las denuncias respectivas, nacionales e internacionales. Es resistencia no violenta, puesto que no hace uso de las armas, sino de la fuerza de la colectividad³¹.

“Con nosotros vienen los recuerdos y las experiencias de una larga historia de lucha y de resistencia [...] En cada época hemos tenido que descubrir el engaño, unirnos y organizarnos para defendernos. Siempre nos sirvió volver a las raíces, echar mano de la sabiduría contenida en nuestras memorias colectivas, escuchar a los mayores y acercarnos a la naturaleza para hacernos parte de la vida (Mandato Indígena, 2008)”
Colectivo Minga de Pensamiento (2011)

³¹ Este relato fue construido con base en una visita que hicimos al cabildo indígena de Tacueyó, en el marco de una invitación que se nos hace al *colectivo minga de pensamiento*, para trabajar narrativas con la madres víctimas de la masacre, el día 16 de Mayo de 2011. De igual manera hace parte de un trabajo articulado con el proyecto *“destierro, resistencia y acción colectiva”*, en el cual participa la profesora Patricia Botero, de la Universidad de Manizales.



Dibujo de un niño en la reunión con las madres de Gargantillas, en la I. E. Quintín Lame, el 2de Mayo de 2011.



Fuente: Archivo de Liliana Pillimué, comunera del Cabildo de Tacueyó e integrante del Colectivo Minga de Pensamiento.

Esta acción por parte del ejército hace parte de la seguridad ofrecida en los territorios indígenas, en los territorios del Cauca. Lo decimos de manera reiterada, como lo demuestra esta masacre, que la seguridad del Estado, es inseguridad para las comunidades indígenas. La seguridad democrática y su prosperidad, no son más que inseguridad para el pueblo, y seguridad para los grandes inversionistas, asegurando el capital extranjero, la explotación de recursos y sobretodo fortaleciendo el conflicto armado. Sobra decir que de esta masacre, no se supo nada por los medios oficiales de comunicación.

La ACIN, en un boletín llamado *La Violencia Disfrazada de Seguridad*, del 27 de septiembre de 2010, reflexiona acerca de la inseguridad vivida en la zona:

Es... "una región habitada por la guerrilla que frecuentemente se disputa la zona con el ejército. El argumento de la guerrilla sobre su permanencia en el territorio es que cuidan al pueblo del ejército. La excusa del ejército es que se quedan en el lugar para combatir a la guerrilla y al narcotráfico. Pero ninguno hace lo que dice. Ambos matan el pueblo que dicen proteger (...) Esa es nuestra triste realidad. La codicia disfrazada de inversión, la violencia disfrazada de seguridad. El terror sometiendo a la población y queriendo opacar las voces que en medio de la adversidad quieren mostrar la dignidad de los oprimidos. Pero en medio de la agresión la esperanza encuentra espacios para surgir. Las mujeres nos dan ejemplo luchando contra la guerra y convocando al país para detener la militarización. Ese es el ejemplo que debemos continuar. Sabemos que detrás de la barbarie y la crueldad se encuentra el clamor de la vida que florece."

Reflexionando sobre el asunto, Carrion (2007) propone que la inseguridad posee dos dimensiones, una es la exposición a hechos violentos y la otra es el temor o el

miedo que queda después de los hechos violentos, terror de que vuelva a suceder una tragedia, o de que le pase a uno. Estas dos dimensiones se viven en la comunidad indígena Nasa, están expuestos a hechos violentos, y se mantienen sentimientos de incertidumbre frente a la guerra. Sin embargo, no son suficientes para hacer lectura de la forma en que los indígenas viven la inseguridad en su territorio, pues no permite ver las maneras en que se afronta el “proyecto de muerte” desde la resistencia organizada.

En dicho escenario, las emociones que viven las personas en medio del conflicto armado, pueden mediarse y construirse desde la colectividad en acción conjunta. Muestra de ello es la acción de las madres de Gargantillas que con miedo, se resisten a dejar pasar sus hijos como guerrilleros y se atreven a tomar acciones para que una masacre como estas no vuelva a suceder.

Así una tercera dimensión importante a tener en cuenta es el afrontamiento, que es la manera colectiva en que va a resistirse a la inseguridad propiciada por el conflicto armado presente en la zona, en el marco de un modelo de control del “terrorismo” en el territorio nacional que moviliza intereses y estrategias globales.

Respecto a esto Luna Zamora (2002) aporta algunas reflexiones importantes acerca del componente social, aquí diríamos cultural, de las emociones. Lo claro es que las comunidades indígenas del norte del Cauca viven el miedo en comunidad y lo confrontan de esa manera, lo que genera que la gente se sienta

segura de su accionar. De alguna manera lo que se observa es que el miedo y el duelo se viven de manera diferente cuando se está en comunidad.

En situaciones de conflicto armado y enfrentamientos constantes, sucede algo muy curioso: *los indígenas optan por reírse, incluso en medio de las balas*. Esto lo dicen ellos mismos, manifestando que es mejor reírse para estar juntos y congregarse, que cada uno yendo por su lado.

Giddens (1996) define este fenómeno como *el núcleo de normalidad consumada*, un espacio donde a pesar de presentarse conflicto, no se vive asustado todo el tiempo. Es una respuesta psicológica sensata, porque si no, no sería posible vivir, se volverían “locos” de tantas preocupaciones. Así se organiza este núcleo, donde por medio de las diferentes acciones mencionadas, se logra hacer frente al sentimiento de miedo, fortaleciendo así los procesos comunitarios. Es una seguridad que ellos mismos como comunidad han creado, y que se esfuerzan por mantener.

Dice “El Duende”:

“Quienes estamos al frente de eso somos una piedra en el zapato....pero yo les digo no hay que tener miedo... No se si ustedes han escuchado el himno al Cauca, como dicen nuestros mayores, mientras no se apague el sol seguiremos luchando... No se si han escuchado el himno de la guardia indígena, así nos toque morir pero ahí estaremos (...) Por eso, nosotros hemos dicho en las diferentes marchas que hemos hecho...basta ya de mentiras, de asesinatos. No agachemos la cabeza, ¡no! Hay que levantar la frente en alto... Para uno hacer una movilización o una manifestación no hay necesidad de

encapucharnos, hay que dar la cara...porque si estamos dando la cara es porque estamos diciendo la realidad...sin miedo. Hay que seguir resistiendo... No le comamos cuento a la seguridad democrática... Yo siempre he dicho eso que algún día se tiene que ir pa'l carajo”

2.7 Educación Propia: Una estrategia de organización comunitaria

Lo que hemos podido comprender acerca la inseguridad vivida en los territorios indígenas y su respectivo afrontamiento, es que lo hacen desde diferentes estrategias, y desde diferentes lugares de su acción política y su cotidianidad. De esta forma, un proyecto que nos parece muy importante es el que se está trabajando con el fin de establecer una educación que responda a las necesidades de las comunidades indígenas, a sus contextos, y a sus intereses particulares.

Luis Ebelio Ipia, coordinador del proyecto nasa, habla de los objetivos de la etnoeducación:

“Desde la educación se hace un trabajo fuerte en eso, para tratar de que nuestros niños no se vinculen a eso...al conflicto que está en nuestras comunidades pero que nosotros no compartimos ni lo vamos a defender...por eso nuestro rechazo como organización indígena, como cabildos indígenas es al uniformado, sea al ejercito, policía, como guerrilla también...porque el lema es todo el que tiene armas pues tiene que disparar, y cuando se dispara es para matar,...entonces esa no es la salida que nosotros queremos...y es ahí donde con nuestra educación, tenemos que enfocar ese trabajo a evitar el reclutamiento. Evitar de que nuestros jóvenes apoyen a estos actores armados, y que apoyen nuestro proceso, que sigan amontonados al lado de nuestras autoridades indígenas”³²

³² Emisión del programa “Amaneciendo” del canal regional Telepacífico, 2011.

Agrega Pablo Ascue, reportero indígena del programa “Amaneciendo” del canal regional Telepacífico: *“Este proyecto pretende que los estudiantes se capaciten en diferentes áreas aplicables a su contexto, como el manejo del agro, el aspecto político organizativo indígena y la seguridad alimentaria que ofrece su tierra...”*

Lo que se presenta es una confrontación entre una educación tradicional, con intereses hegemónicamente impuestos por el Estado y el modelo global, y una educación de y para los pueblos. Acero y Riascos (2010), hacen una reflexión histórica acerca del papel de la educación en la conformación de los Estados nacionales, y los imaginarios que necesitaban crearse para este tipo de organización territorial, lo que nos permite comprender la importancia de la etnoeducación para las comunidades indígenas:

“Durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX las instituciones oficiales, como el sistema educativo, fueron cruciales en cuanto a la construcción de un imaginario nacionalista, sustentado en discursos y marcos jurídicos que iban otorgando legitimidad a determinadas formas culturales y creencias, y a determinadas voces representantes de cierto tipo de comportamientos, deslegitimando a su vez a otras voces que concebían el mundo de manera diferente, por lo que fueron consideradas erráticas y fuera de lugar por el imaginario dominante. De manera que estos mecanismos, introducidos en la súper-estructura de la sociedad y reproducidos de manera sistemática, posibilitaron que los “otros” fueran objeto de discriminación y exclusión siguiendo unas lógicas racionales de pensamiento hegemónico”

Continúan:

“En Colombia, la segunda mitad del siglo XX se caracterizó por la denuncia de los grupos subalternos, oprimidos por el poder hegemónico,

sobre las problemáticas que no les estaban permitiendo llevar una vida conforme a unas condiciones básicas con las que pudiesen desarrollar sus aspiraciones individuales y colectivas, lo cual suscitó desplazamientos forzados hacia otros territorios. Pese a ello, esta situación no conllevó necesariamente a que los grupos o miembros de éstos tuviesen que aceptar políticas de asimilacionismo; es decir, que el hecho de vivir en un determinado territorio receptor no equivalía a tener que renunciar a las identidades culturales que caracterizaban a dichos grupos. (Torres, 2010)”

En este marco histórico surgen los esfuerzos por consolidar un proyecto de educación propia, que desestructure las lógicas hegemónicas de dominación, desde las aulas de clase. Hablamos de un tipo de educación que sea crítica de los procesos de formación de nacionalidad, ciudadanía, y que confronte con procesos de resistencia cultural, económica y social, el proyecto moderno que ha intentado instaurarse desde la conquista de nuestros territorios.

De igual forma, lo que se plantea dentro de este proyecto etnoeducativo es la posibilidad de encontrarse con los otros saberes de los pueblos. Si algo hemos encontrado en las comunidades indígenas del norte del Cauca es el interés por fortalecer su proceso en *complemento* con los demás que se están gestando en el país, aprendiendo de ellos, y consolidando encuentros en los que los diferentes pueblos de Colombia podamos gestionar acciones políticas organizadas.

En ese sentido, Acero y Riascos (2010) comentan:

“...la etnoeducación viene siendo concebida como una alternativa pedagógica que invita, desde los propios contextos y en el marco del reconocimiento y vivencia de la interculturalidad, a explorar y reivindicar

no sólo la cultura propia, sino también las demás existentes en un país plural como Colombia: “Esto es educar para la convivencia, para la desalienación. Una educación que promueva el sentido de pertenencia a unas prácticas culturales, a un territorio, a una historia, a una visión de futuro que no niega la relación con otras culturas y que defienda la cohesión grupal de las comunidades [...] un modelo educativo planteado así es lo que llamamos etnoeducación (García Rincón, 2002, pág.23)”

Las reflexiones que hacen estos autores son centrales para comprender el trasfondo de lo que las comunidades han llamado *educación propia*, pues muestran de alguna manera una propuesta de país, en la que desde la misma educación estamos todos incluidos, reconociendo los diferentes procesos que se han dado a través de la historia en Colombia, su respectiva importancia en la conformación de la nación, y respetando y consolidando la diferencia:

“Desde las expresiones de resistencia cultural, como la afrocolombiana y la indígena, se abren paso discursos incluyentes, atravesados por historias en constante movimiento y una visión del mundo, que reconoce las tensiones por el poder, la discriminación, y que intenta reivindicar posiciones alternativas a las que ofrecen las dinámicas neoliberales” (Acero y Riascos, 2010)

2.8 La armonía de los espíritus de la madre tierra acompaña la comunidad Nasa.

Cuando hablamos anteriormente de los pilares de la comunidad Nasa mencionamos uno denominado *Relacionalidad*. Lo que presenta esta forma de vida es la concepción de que todo lo que sucede en el mundo, en la tierra, con nosotros, debe verse desde una perspectiva integral. Todo tiene que ver con todo,

por lo que siempre debe haber un equilibrio, que debe mantenerse en la naturaleza, en las acciones humanas, en la salud, y en todos los aspectos de la vida.

De este modo, la espiritualidad atraviesa todos los ámbitos de la vida en la comunidad Nasa, pues cada una de sus acciones, logros o pérdidas, están mediadas por su relación con los ancestros, con los espíritus de la naturaleza. Así, están en contacto constante con ellos, se busca ese equilibrio que va a permitir que la comunidad se fortalezca cada día más.

Los médicos tradicionales (*en Nasa Yuwe: Te Wala*) intentan mantener este equilibrio, armonizando los espacios, la tierra, y los integrantes de la comunidad misma con los espíritus del viento, del agua y del fuego. Así se mantienen protegidos, así logran sentirse seguros cuando realizan las marchas, las tomas de la panamericana, las recuperaciones de tierra, entre otras acciones que ponen en riesgo la vida, asegurando la dignidad. Cuando algo inesperado sucede, se dice que estaban desarmonizados, y que los espíritus no los acompañaron en esos momentos de pérdida.

La presencia de los médicos tradicionales Nasas es central en la comunidad para fortalecer su acción política y hacer frente a lo que los vulnera. La comunidad en general los visita, y ellos trabajan constantemente por ella desde el contacto con la

madre tierra. Es tan importante para la comunidad, que en algunos municipios del Cauca se ha organizado la atención a las personas, por medio de I.P.S.

“Aquí en Toribío ya funciona una IPS indígena, que ofrece un sistema de salud propio intercultural” (...) estamos hablando de tres tipos de salud, la salud occidental que no la podemos obviar porque la necesitamos, pero también la salud propia de nuestras comunidades de acuerdo a nuestra cosmovisión y vivencia cultural, y la salud alternativa. En esta institución se realiza la atención y valoración a la comunidad desde el conocimiento de occidente, y se sugiere qué tipo de medicina puede tratar el desequilibrio o la enfermedad...”en materia de conocimiento ancestral, aquí se cuenta con una red de contacto con los mayores sabedores...donde el paciente es dirigido en caso de necesitarlo...pues sus médicos no trabajan precisamente en consultorios, sino al lado del río, en el bosque, o de acuerdo a su contexto y especialidad. Es igual que la medicina occidental, que para cada cosa hay un especialista. En la medicina tradicional es igual...”³³

Esta es una apuesta contrahegemónica, pues se está abriendo paso el saber ancestral, entre el absolutismo de la medicina occidental globalizada en todo el mundo. Es un espacio que se ha creado por la comunidad, donde confluyen diferentes saberes, trabajando cada uno en beneficio de las personas que visitan la I.P.S.

La medicina occidental funciona desde el paradigma de la ciencia, y desde las epistemes eurocéntricas. La intervención desde este tipo de saber desliga el cuerpo de la mente (medicina y psicología respectivamente), por lo que la intervención se hace dirigida a una de las dos partes del ser humano. La medicina

³³ Reportaje realizado por Pablo Ascue, en la emisión del programa “Amaneciendo” del canal regional Telepacífico, 2011.

occidental trata entonces la fisiología, trabaja desde lo meramente observable y palpable, lo que el método de la ciencia puede comprobar. Así las pastas, o las cirugías, quitan las molestias, los dolores, pero sin encontrar la génesis de la enfermedad.

La medicina tradicional Nasa es mucho más preventiva, pues trabaja sobre lo que puede producir la enfermedad. Lo que hay en el cuerpo –o lo que falta, que está produciendo un desequilibrio con la naturaleza y sus espíritus ancestrales, que conllevará a que la persona enferme. Este tipo de medicina acompaña todos los procesos y actividades de la comunidad, desde el congreso, la marcha o la lucha, hasta las aulas de clase, y la vida cotidiana en su territorio.

La armonía que los médicos tradicionales mantienen en la comunidad, hace parte de una estrategia de resistencia, en cuanto fortalece la organización indígena, y los mantiene seguros. Pone en juego el saber ancestral, y se anticipa a la medicina occidental, de diferentes formas: en rituales de armonización con la madre tierra, de ofrecimiento de semillas, refrescamientos, entre otros.



Ritual de semillas en el marco del Congreso de los Pueblos, Plaza de Nariño, Bogotá 12 de Octubre de 2010.

Fuente: Archivo Colectivo Minga de Pensamiento

Así mismo su cercanía con la naturaleza y la concepción de la misma, les permite trabajar la tierra de manera respetuosa rechazando toda idea utilitarista que pretenda abusar de los recursos naturales. Los Nasa buscan el equilibrio y la aprobación de los espíritus para entrar en los territorios, contrario a las multinacionales que pretenden expropiar deliberadamente a los habitantes de sus tierras, para explotar de manera desenfrenada las minas, el agua, los árboles, para crear proyectos de gran inversión económica que benefician a unos pocos y perjudican a otros muchos.

“Hoy, en esos lugares sagrados donde la estrella y la laguna se juntaron para dar origen a los indígenas Nasa, se adelantan proyectos de

explotación de minerales y la construcción de vías, como ocurre en el páramo de las Tinajas...”³⁴

En el boletín “*El terror a gran escala*”, la ACIN denuncia los monocultivos, esas enormes plantaciones de caña que constituyen la mayor parte del paisaje de las carreteras del Valle y del Cauca, las cuales nos dejan anonadados ante su gran extensión y a la espera de un pedacito de tierra con vacas, casas y otros cultivos de más utilidad para la gente. Por el contrario, continuamos en medio de miles de hectáreas iguales, repetitivas y monótonas:

“Las extensiones de caña cultivada han arrasado con la diversidad de cultivos que se plantaban para el consumo humano como el arroz, el frijol, la arveja, el maíz, entre muchos otros. Esto ha ocasionado que se incrementen sustancialmente el precio de estos productos y que las familias campesinas e indígenas de la región vean disminuidos sus ingresos. En resumen, lo que ha generado la caña como monocultivo es hambre y miseria para los pequeños productores y aumento de los precios entre los consumidores.”

Así mismo, denuncian la explotación de las minas:

“la minería está acabando con cientos de fuentes hídricas debido a la explotación hecha a gran escala. Esto está sucediendo en el páramo de Santurbán, en La Colosa y en Zaragoza, solo por mencionar algunos ejemplos. En estas zonas la minería terminará produciendo enfermedades producto del cianuro utilizado, contaminación en el agua por los desechos químicos propios de este proceso y deterioro social producido por la militarización de los territorios.”

³⁴ *Defender la vida desde nuestro territorio*, boletín de la ACIN, Abril 2 de 2011

De esta manera, no es solo la deforestación o la explotación de minas sino también la presencia de grupos armados y grandes inversionistas, que están causando daños al ecosistema y vulnerando *la Mama Kiwe*. Actualmente los cambios climáticos son un llamado de alerta que ha puesto de moda el calentamiento global, el fenómeno del niño y con ello campañas de conservación del planeta que pretenden disimular el proyecto de muerte del gran capital en la búsqueda del progreso. La violación de la Madre Tierra viene desde muchos años atrás por parte de diversos actores que siempre han buscado su propio beneficio, y desde entonces la defensa de la Madre Tierra (*la casa de los espíritus*) hace parte de las luchas milenarias de los pueblos indígenas.

“Para los indígenas, el territorio no es sólo la tierra. Los árboles, el aire flores, las piedras, el agua, y hasta nosotros somos parte del territorio y no sus dueños. ‘Es la madre tierra la que nos da de comer y allí están los restos de nuestros mayores’ dijo un comunero de la vereda los Caleños. ‘Por eso hay que seguir enseñando a nuestros hijos a agradecerle, que no usen químicos, que cuiden los ojos de agua, que no siembren coca’ agregó otro de la vereda Las Brisas.”³⁵

En este sentido, para resolver el problema del ecosistema no basta con reciclar, que es la solución actual de la modernidad. Mientras el pensamiento no trascienda lo material, mientras se piense que la naturaleza es un montón de recursos para comer y vivir, seguiremos alterando el equilibrio de la naturaleza. Al contrario, los Nasa, nos enseñan que la naturaleza debe considerarse desde lo espiritual, desde

³⁵ Ibíd.

la *relacionalidad*, que no nos pertenece, sino que hacemos parte de ella, por lo cual debemos respetar todos los seres y espíritus que la habitan. Es por ello que los pueblos indígenas se resisten a los abusos hacia la Madre Tierra. Con diversos encuentros, ellos

“buscan acercar, informar, concienciar, conocerse y solidarizarse con las comunidades vecinas y con Mama Kiwe (Madre Tierra) para que lo que guarda en sus entrañas no sea extraído a costa de daño y destrucción y para que la gente siga viviendo en el lugar en el que su vida encuentra sentido.”³⁶

³⁶ *Ibíd.*

CAPÍTULO III

Lo dominante, lo tradicional y lo emergente³⁷

En el presente capítulo hacemos una reflexión acerca del lugar que encontramos para la psicología en las comunidades indígenas. Para ello, nos acercamos a la forma como se construye cada indígena dentro de la comunidad, es decir, a lo que desde la psicología occidental se considera la construcción del sujeto, aclarando que este concepto no recoge lo que comprendimos acerca de los comuneros indígenas.

La pregunta central de la psicología es acerca del sujeto y las formas en que el mismo se configura como un individuo desde las diferentes esferas de su vida. Al acercarnos a la comunidad Nasa, nos encontramos con que no es posible hablar de un sujeto aislado, este existe en cuanto la comunidad lo ha creado dentro de sus formas cotidianas de relación, de vida, de socialización, de crianza, etc.

Para comprender un poco la construcción diferencial (tradicionalmente colectiva, en ocasiones transformada en lo emergente) de los miembros de la Comunidad

³⁷ Este capítulo es producto de las reflexiones con nuestro director William López alrededor de la producción de este trabajo de grado. Surge de la discusión del texto *Marxismo y Literatura* de Raymond Williams, concretamente de los apartados: *la hegemonía; tradiciones, instituciones y formaciones* Y *Dominante, residual y emergente*. Con su lectura y algunas otras, planteamos una reflexión acerca de las prácticas de la comunidad indígena Nasa desde una mirada psicológica, reconociendo las estrategias de dominación oficiales, y descubriendo de qué forma lo tradicional y lo emergente (en transformación) fortalece la resistencia y se opone a las lógicas y principios de la modernidad dominante.

Indígena Nasa frente a la constitución del sujeto moderno (que sería lo dominante, posteriormente explicado) proponemos de manera hipotética pensar en la historia de un niño Nasa y lo que vive en los diferentes espacios que participa como indígena para construirse como comunero. En este sentido, hablamos de diferentes momentos, que constituyen lo que el niño es a través de su vida, y en relación con las costumbres y tradiciones propiamente de la comunidad:

En el momento de la concepción, la madre se da cuenta de su embarazo, y visita al médico tradicional para que le diga si el niño está bien de salud, para que lo armonice con los espíritus de la madre tierra, y pueda nacer y crecer bien.

Desde su nacimiento los nasa están obligados a la tierra, están conectados a la Mama Kiwe, son hijos de la Madre Tierra, respetada y querida como ese ser que les ha dado la vida, que los mantiene y los protege. Una única madre para todos, que los acoge en una relación distinta de hermandad con cada uno de los seres de la naturaleza. En este sentido, el niño Nasa no tiene solamente a su mamá y a su papá (lo que definimos desde occidente como socialización primaria), sino muchas personas que están a su alrededor, que cuidan de él y hacen parte de su gran familia, conformada por los parientes, los amigos, los primos, los vecinos y todos los hijos de la Madre Tierra.

El niño hace parte de una comunidad y empieza a estudiar desde las propuestas de educación propia (podríamos pensar en el concepto de socialización

secundaria como contraste), allí se establecen otras relaciones y distintas formas de aprendizaje con sus compañeros, sus cuidadoras que también son madres, con los taitas y con los mayores a través de los saberes ancestrales y las prácticas cotidianas.

Incluso participan en espacios de socialización (aprendizajes no formales) dentro de los cuales tiene distintos lugares en su construcción como indígena, donde el niño puede desenvolverse en el río, en los sembrados, en la huerta, en la cocina comunitaria, en el resguardo o en la minga; donde los niños corren por todos lados sin ningún adulto detrás de ellos, saltan en los charcos, se suben a los árboles, molestan a las vacas, etc. En comunidad, los niños disfrutan de la libertad de explorar y conocer el mundo de una manera distinta, en colectivo.

Cuando el niño crece y se une a la Guardia Indígena por ejemplo, encuentra más posibilidades para la construcción de su identidad a través del reconocimiento que le da la comunidad como un ser político que participa en las luchas y defiende los ideales de su pueblo. Los rituales lo fortalecen, refresca su bastón de mando en presencia de sus ancestros, y resiste desde su propia historia.

Teniendo en cuenta ésta mirada, pensando en cada uno de los indígenas que crece en medio de estas lógicas tan distintas a las de un niño occidental, proponemos la contrastación y análisis de tres conceptos que nos permiten ubicar un poco la génesis, la transformación y el sentido de las prácticas y acciones que

realiza la comunidad Nasa del norte del Cauca, para hacer frente a la inseguridad dentro de sus territorios –en una sola palabra La Resistencia– es decir, se hará un análisis en términos de lo dominante, lo tradicional y lo emergente.

Lo dominante entendido como aquello que se impone en la sociedad. Es la autoridad, lo legítimo, la fuerza autoritaria, lo hegemónico³⁸, etc.

“(...) la hegemonía no es solamente el nivel superior articulado de la <ideología> ni tampoco sus formas de control consideradas habitualmente como <manipulación> o <adoctrinamiento>. La hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores – fundamentales y constitutivos- que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. Por lo tanto, es un sentido de la realidad para la mayoría de las gentes de la sociedad, un sentido de lo absoluto debido a la realidad experimentada más allá de la cual la movilización de la mayoría de los miembros de la sociedad –en la mayor parte de las áreas de sus vidas- más firme, es una <cultura>, pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de clases particulares.”(Williams, 2002, p. 131)

Raymond Williams también explica:

“En la práctica, la hegemonía jamás puede ser individual (...) no se da de modo pasivo como una forma de dominación. Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Así mismo, es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias.”(p. 134)

³⁸ Es importante precisar que no siempre lo *dominante* es *hegemónico*. Es a través de las prácticas corporales que podemos visualizar si algunas estratégicas son hegemónicas o no y si se hacen legítimas en determinado contexto social.

Es decir, que lo dominante no es estático, está constantemente controlando cualquier expresión diferente u opuesta a sus ideologías, y en este sentido, lo tradicional y lo emergente pueden constituirse en oposición a lo dominante. Lo tradicional, porque viene de otras épocas (otras formas de vida, otros sentidos, otras lógicas) entrando a cuestionar el presente (monológicamente constituido) y lo emergente porque surge como una alternativa de reacción al dominio.

Lo tradicional, es aquello que viene del pasado, incluso desde tiempos anteriores a la modernidad; es lo que ha sido heredado, se ha mantenido a través del tiempo desde los relatos, desde los cuerpos y permanece vigente.

“A partir de un área total posible del pasado y el presente, dentro de una cultura particular, ciertos significados y prácticas son seleccionados y acentuados y otros significados y prácticas son rechazados o excluidos. Sin embargo, dentro de una hegemonía particular, y como uno de sus procesos decisivos, esta selección es presentada y habitualmente admitida con éxito como <la tradición>, como el <pasado significativo>.”(Williams, p. 138)

Lo emergente, es aquello que surge como respuesta a la situación actual, son propuestas nuevas frente a lo se está viviendo.

“Por <emergente> quiero significar, en primer término, los nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente. Sin embargo, resulta excepcionalmente difícil distinguir entre los elementos que constituyen efectivamente una nueva fase de la cultura dominante (y en este sentido <especie-específico>) y los elementos que son esencialmente alternativos o de oposición a ella: en este sentido, emergente antes que simplemente nuevo.” (Williams, p. 145)

Pero, lo emergente, además de ser esencialmente alternativo a lo dominante, está muy ligado a lo tradicional porque reconstruye las prácticas tradicionales y las transforma en función de lo actual, lo cual pretendemos identificar en las maneras de resistencia frente a la inseguridad en la comunidad indígena Nasa.

En primer lugar, hablamos de La Minga que se puede considerar como algo tradicional. Es una práctica ancestral, inherente a la comunidad, constituida por sus tradiciones de vida en comunidad y trabajo colectivo; siendo una forma organizativa basada en el interés de toda la comunidad, se opone a lo dominante, al individualismo imperante de la actualidad (a la propuesta de sujeto moderno) donde las relaciones se dan en función del dinero y la búsqueda del beneficio propio. Esta tradición de los Nasa de pensarlo todo en colectivo, se ha fortalecido a través de nuevas metodologías de trabajo en grupo que se consideran emergentes porque reconstruyen las prácticas tradicionales para responder a las políticas actuales del modelo económico neoliberal y del proyecto moderno. Hoy las comunidades indígenas promueven los congresos, los encuentros, las asambleas y el trabajo por comisiones para crear espacios de socialización con “el otro” en condiciones inclusivas, lo cual desbarata muchas de las lógicas occidentales como el egoísmo y la desigualdad.

En segundo lugar, hallamos otro elemento que hace parte de las tradiciones de la comunidad indígena Nasa que son sus principios relacionales. Estos existen

desde tiempos ancestrales, se han transmitido de generación en generación y se han naturalizado dentro de la comunidad. Sin embargo, pueden considerarse dentro de lo emergente en la medida en que se toma conciencia de ellos, se conceptualizan y son confrontados con la realidad actual. Como lo explicamos en el capítulo anterior, cada uno de estos principios: la reciprocidad, la complementariedad, la autonomía y la relacionalidad; se oponen a los modos de relación funcionales de la relación capital-trabajo dominante en la actualidad.

La reciprocidad establece una manera diferente de relacionarse con el otro (sea de la comunidad o no) en cuanto permite devolver lo recibido desde el propio lugar de las personas que realizan el trueque de saberes, productos, etc.; reconoce en el otro más que un valor de cambio, el establecimiento de redes y relaciones. La complementariedad y la relacionalidad suponen relaciones con otros que puedan contribuir al fortalecimiento del proceso indígena, pero también a la consolidación de otros procesos de resistencia en Colombia en una real lucha intercultural. Este es un aspecto que puede comprenderse como emergente, pues si bien en el pasado las comunidades indígenas eran bastante herméticas, ahora están proponiendo la organización de los diferentes “pueblos” del país en la búsqueda de una vida digna.

En el caso especial de la autonomía podemos afirmar que hace parte de lo emergente en tanto se ha resignificado en el contexto de hoy, convirtiéndose en el sustento de las exigencias por el respeto de sus derechos como pueblos

(concebidos en la constitución del Estado nacional del Colombia de 1991), que constantemente han sido violados debido al abuso del poder y la autoridad. Actualmente, la comunidad está en constante lucha por la soberanía sobre todos sus procesos y tiene muy claro que la autosuficiencia es una manera de afrontar ese proyecto de muerte que domina las políticas gubernamentales. De alguna manera, exigen sus derechos como cualquier ciudadano colombiano lo haría, pero además por sus condiciones como etnia, hacen uso de procesos propios que el actual estado nación no recoge respecto a sus formas de vida, sus intereses y necesidades (jurisdicción, educación, etc.)

En tercer lugar, tenemos a la Guardia Indígena que hace parte de las autoridades de la comunidad, y que puede igual considerarse como algo tradicional pues desde tiempos ancestrales la comunidad tiene sus formas organizativas para la toma de decisiones. Sin embargo, la Guardia indígena como iniciativa de paz constituye un elemento emergente y contestatario a la guerra (la violencia, el reclutamiento y la desintegración) que se reproduce desde el proyecto de muerte. Además, deslegitima otras instituciones dominantes como el ejército y la guerrilla que sustentan su “autoridad” en el uso de las armas, mientras que el poder de la Guardia se logra a través de la confianza y el respeto depositado por la comunidad.

En cuarto lugar, podemos hablar sobre la lucha por el territorio que se viene realizando desde siglos atrás contra los diferentes actores que han llegado a

imponer sus intereses sobre las tierras. Actualmente, el conflicto armado se mantiene como una estrategia de dominación del territorio y como mecanismo de control social, pues la guerra obstaculiza las posibilidades de la comunidad para desarrollar sus proyectos, obligándolos a abandonar sus territorios para ponerlos en función de terratenientes (al servicio del narcotráfico) o multinacionales. Esta lucha por el territorio es un elemento tradicional de la comunidad indígena que representa su identidad, su autonomía y todo lo que les ha sido heredado; pero, las formas de resistir, permanecer y defenderlo son elementos emergentes, por ejemplo, las asambleas permanentes se han creado para proteger a la comunidad durante los enfrentamientos (entre la guerrilla y el ejército) y reflexionar sobre la situación; esa es una de las tácticas³⁹ que surgen como respuesta a esa gran problemática que vive el país como es el desplazamiento.

Por otra parte, dada la situación actual del gobierno con el cual ha sido casi imposible dialogar, establecer acuerdos y además lograr que se cumplan, han surgido grupos indígenas que han optado por las vías de hecho, los enfrentamientos, la violencia y las armas para recuperar aquellos territorios perdidos. Sin embargo, la mayoría de la comunidad y las autoridades indígenas le apuestan a la no-violencia y proponen un nuevo elemento emergente que es la *liberación*, una manera pacífica de poner a producir la tierra con cultivos para la población y no en función del narcotráfico, los cultivos ilícitos y su procesamiento,

³⁹ Entendidas desde Michel De Certeau (1996) como salidas, escamoteos. En: La invención de lo cotidiano.

los cuales fortalecen los grupos armados y la guerra en sus territorios. Además, se libera la tierra de las grandes haciendas coloniales, hoy propiedad de unos pocos terratenientes que reproducen la inequidad (por ejemplo mediante los monocultivos de caña) y justifican la presencia de las armas para defender sus intereses; esta propuesta emerge no solo como una pelea contra la dominación sino como una denuncia sobre las lógicas destructivas de la modernidad eurocéntrica y su concepción utilitarista de la naturaleza.

En este punto es necesario extenderse para hablar de un elemento emergente, quizás un poco abstracto, pero muy importante para comprender el concepto de *resistencia* desde la comunidad indígena, se trata de resistir no solo de manera contestataria sino de manera propositiva. La resistencia en comunidad es algo tradicional de los indígenas pues viene desde su cosmovisión de conciencia colectiva, pero las diversas formas de resistir traen consigo un nuevo elemento que es lo propositivo, no solo en el discurso, sino en la misma acción. Así sucede con la liberación de las tierras, se reacciona de manera pacífica permaneciendo en el territorio para defenderlo; y a la vez, a través de actos simbólicos como arrancar los monocultivos y sembrar otros alimentos, se propone un mejor trato para la tierra (sin químicos) y el beneficio que estas siembras traen para toda la comunidad.

En quinto lugar, tenemos las estrategias de comunicación alternativa que están en auge no solo dentro de la comunidad sino a nivel regional hasta internacional,

gracias a las nuevas redes y relaciones que han emergido como respuesta a las injusticias y a la impunidad que se vive en estos tiempos globalizados. Como ya se dijo, la seguridad democrática impuesta como una solución indiferenciada para cualquier problemática local, no soluciona el conflicto que vive el país sino que por el contrario agudiza la violencia que se vive en los territorios, realidad que es ocultada por los medios de comunicación dominantes. En este contexto, la comunidad ha establecido vínculos con organismos internacionales -por fuera del sistema colombiano y sus instituciones oficiales- no solo para mostrar la realidad sino para denunciar los atropellos que cometen contra la comunidad, y proponer, a la vez, lo que para ellos es una verdadera solución al conflicto, y así poder lograr el respaldo de redes internacionales a sus propuestas alternativas, y no a través de soluciones que impliquen el uso de armas.

En sexto lugar, hablamos de los niños y jóvenes, quienes están inmersos no solo en la guerra que se vive en sus territorios sino en un mundo globalizado que discrimina y homogeniza cualquier diferencia, especialmente a través del sistema educativo oficial, tal cual como lo explicamos en el capítulo anterior. La comunidad ha construido nuevos espacios de socialización y formación como los congresos juveniles, con aras de fortalecer la participación de los jóvenes en la comunidad y evitar que sean reclutados por grupos armados. Así mismo, la educación propia es un elemento emergente que busca promover un sentido de pertenencia a las

prácticas culturales desde un discurso incluyente que responde a las necesidades de la comunidad en el mundo actual.

En último lugar, y no menos importante, uno de los elementos de resistencia más tradicionales de la comunidad indígena Nasa, la medicina tradicional y la espiritualidad que acompaña todos los procesos y actividades de la comunidad. Aunque la medicina occidental -dominante en nuestro contexto- difiere fuertemente de la medicina tradicional, han surgido nuevas redes para legitimar ese saber ancestral dentro del sistema de salud oficial. En cuanto a la espiritualidad, tradicionalmente la comunidad indígena ha luchado por la defensa de la Madre Tierra y es consciente desde mucho tiempo atrás del gran desequilibrio que se ha venido causando. En la actualidad hay muchas acciones para cuidar el planeta y los Nasa desde su contacto directo con la guerra, y su contacto espiritual con la naturaleza proponen nuevas reflexiones y maneras de evitar la destrucción que se está viviendo. En los Nasa hay otra episteme que tiene otra visión de la naturaleza, otra idea de hombre, otra forma de ver el conocimiento, etc.

Por lo tanto, si hablamos de lo dominante en nuestro contexto, se trata de los principios y contenidos que subyacen a la lógica de la modernidad, y que se caracterizan por el individualismo y los tipos de relación egoísta y competitiva

(propios del sujeto moderno), seguidos de la discriminación y la desigualdad que pone a unos pocos por encima de otros (desde formas de vida dominantes Vs pluralidad de pueblos, etnias, prácticas culturales, etc.), que origina el abuso del poder en nombre del Estado y defensa de la sociedad civil, en especial desde el uso de las armas, la perpetuación de la violencia y el conflicto entre intereses particulares y colectivos; tensiones que pretenden solucionarse de manera unívoca y autoritaria, sosteniendo un sistema excluyente, tanto desde la educación de los menores con ideas de progreso y civilización, apoyados por la ciencia y su afán por objetivar todo lo que sucede a nuestro alrededor, sin dar cabida a otras formas diferentes de vivir y producir conocimiento ⁴⁰

Cualquier espacio institucional y hegemónico de dominación tiene que estar fuertemente estructurado y a la vez alerta a cualquier amenaza hacia su lugar de poder. Eso nos dice Williams, pero también explica que “las numerosas formas de oposición y lucha son importantes no sólo en sí mismas, sino como rasgos indicativos de lo que en la práctica ha tenido que actuar el proceso hegemónico con la finalidad de ejercer su control.” (p. 135) Y es lo que se ha venido planteando, que lo hegemónico se logra a través de la coerción, del control social y la regulación de la movilidad corporal; que todos estos elementos han sido

⁴⁰ Esta reflexión la encontramos en “El mundo de la percepción” de Maurice Merleau-Ponty, como una crítica a la ciencia que se considera la única forma válida de representar el mundo: “Se trata de saber si la ciencia ofrece u ofrecerá una representación del mundo que sea completa, que se baste (...) se trata de saber si ella tiene el derecho de negar o excluir como ilusorias todas las búsquedas que no proceden, como ella, por medidas, comparaciones y que no concluyen con leyes...” Pág. 12.

creados para mantenernos en nuestro sitio dentro del sistema, para que no haya nadie que piense lo que está pasando y menos que tenga la posibilidad de hacer algo para transformarlo. Sin embargo, existen prácticas sociales, como lo dice Scribano, que “cuartean la reproductibilidad de la sociedad capitalista.”⁴¹, tal cual como lo hemos visto en la comunidad indígena Nasa.

Por otra parte, si nos devolvemos varios siglos atrás, antes de la instalación de la modernidad en nuestros territorios, podemos reunir todos los elementos tradicionales y hacer algunas reflexiones. En el capítulo anterior, reconocemos la importancia de la conciencia colectiva en la comunidad indígena y cómo lo colectivo atraviesa todo el pensamiento y el hacer de la comunidad.

Prácticamente, esa es la base de la cual parten todas las maneras de afrontar la dominación en la comunidad indígena Nasa. Pero, además de lo colectivo también está la manera de ver el mundo, y con esto nos referimos a lo que ahora llamamos principios, que antes eran una forma de vida naturalizada y significada a través de los saberes ancestrales (espiritualidad y medicina tradicional). Este estilo de vida permitió acciones organizativas colectivas, otra forma de concebir la autoridad y otras formas de lucha para defender sus ideales, en términos de la resistencia y defensa del territorio. De esta manera los Nasa construyen otro contenido de lo que significa seguridad, distinta a la visión de “seguridad” que se ha propuesto por

⁴¹ En ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?, p. 2.

los distintos gobiernos y actores dentro de sus territorios. La propuesta de los Nasa es la seguridad basada en la fuerza, el apoyo e intercambio de lo colectivo.

Para entender estos elementos tradicionales que aún se mantienen vigentes en la comunidad, citamos a Williams, sosteniendo que la tradición tiene un sentido muy fuerte:

“es como una fuerza activamente configurativa (...) es algo más que un segmento histórico inerte; es en realidad el medio de incorporación práctico más poderoso. Lo que debemos comprender no es precisamente <una tradición>, sino una *tradición selectiva*: una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social.” (p. 137)

Lo cual nos hace pensar que la vigencia de estas tradiciones no es al azar, que el hecho de que la resistencia permanezca como forma de lucha es intencional y tiene un sentido para la comunidad, especialmente en la construcción de su identidad.

En este punto, nos podemos preguntar ¿Por qué estas tradiciones y no otras? Raymond Williams explica que “es en los puntos vitales de *conexión* en que se utiliza una versión del pasado con el objeto de ratificar el presente y de indicar las direcciones del futuro.” (p. 139) Es decir, que esa fuerza selectiva, elige o rechaza ciertas tradiciones en la medida en que responden a situaciones actuales, intencionalidades y planes futuros. Pero además agrega que

“sus inclusiones y exclusiones prácticas son alentadas o desalentadas selectivamente, y con frecuencia tan efectivamente que la deliberada selección se produce con el objeto de verificarse a sí misma en la práctica.”(p. 139)

Esto podría considerarse un problema para la comunidad que pretende conservar sus tradiciones, en la medida en que estas sean determinantes e inamovibles, lo cual no es el caso de la comunidad indígena Nasa, por lo que veremos a continuación, en que las tradiciones se re-significan para dar lugar a nuevos elementos y propuestas.

Después de revisar los elementos dominantes y los elementos tradicionales, nos queda reflexionar sobre los elementos emergentes y quizá los más importantes en nuestra investigación porque nos evidencian el por qué la comunidad indígena Nasa tiene tanta fuerza en la actualidad, cómo han podido hacer frente a la inseguridad y resistir a la dominación.

Como lo hemos venido explicando, los elementos emergentes no son mecanismos nuevos que surgen de la nada, ellos reconstruyen las prácticas tradicionales y surgen para responder a las políticas actuales. En este sentido, reconocemos a la Guardia Indígena como iniciativa de paz y los nuevos espacios de participación para jóvenes. Pero además, es necesario plantear que muchos de los elementos emergentes han sido producidos en la interculturalidad, con esto nos referimos al discurso incluyente y las prácticas inclusivas que han surgido en la comunidad indígena Nasa, o como lo explica Catherine Walsh:

“Más que la idea simple de interrelación (...) la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política.”(p. 47)

Esta interculturalidad en términos de los elementos emergentes de la comunidad indígena Nasa, representa:

“una ruptura epistémica que tiene como base el pasado y el presente, vividos como realidades de dominación, explotación y marginalización, que son simultáneamente constitutivas, como consecuencia de lo que Mignolo ha llamado modernidad/colonialidad. Una configuración conceptual que, al mismo tiempo que construye una respuesta social, política, ética y epistémica para esas realidades que ocurrieron y ocurren, lo hace desde un lugar de enunciación indígena.”(Walsh, p. 50)

Es decir, que la interculturalidad siendo un elemento emergente, tiene como base el pasado (lo tradicional) y el presente (lo dominante), y la interculturalidad constituye un puente para discutir, pensar y vivir formas alternativas de construcción de sociedad.

Desde tiempos atrás, los Nasa ven el universo de una manera particular (diferente en contraste), donde todo está relacionado, todo se complementa y además de una manera recíproca. En la actualidad, varios elementos emergentes que hemos mencionado traen grandes propuestas para combatir la discriminación y el rechazo a lo diferente que se vive como problemática en el mundo actual. Por esta vía, encontramos las nuevas metodologías de trabajo colectivo en las que todos

cabemos, y en donde se ponen en juego los principios relacionales como la reciprocidad que propone el intercambio, en el dar y recibir como iguales que somos, y los vínculos que se han creado con otras comunidades para la construcción de una propuesta de país, enunciada especialmente en el Congreso de Los Pueblos. Estas propuestas permiten el encuentro con el otro, o como dice Walsh, propuestas que permiten imaginar una futura diferencia, moverse a través de 'otra lógica'.

Esta interculturalidad que se puede observar en sus procesos, es construida desde la comunidad, desde *la particularidad de la diferencia*:

“Esta lógica, en tanto parte desde la diferencia colonial y, más aún, desde una posición de exterioridad, no queda fijada en ella sino que más bien trabaja para transgredir las fronteras de lo que es hegemónico, interior y subalternizado. Dicho de otro modo, la lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes (...) y es a través de ese conocimiento que se genera un conocimiento 'otro' (...) que orienta el programa del movimiento en las esferas política, social y cultural, mientras opera afectando (y descolonizando), tanto las estructuras y paradigmas dominantes como la estandarización cultural que construye el conocimiento 'universal' de Occidente.” (Walsh, p. 51)

Es el caso del proceso que ha llevado la comunidad indígena Nasa para establecer relaciones con organismos internacionales y nuevas estrategias de comunicación. Sus propuestas diferentes a lo colonial, es decir, opuestas a lo dominante, transgreden las fronteras para romper con los límites hegemónicos - como la manipulación de la información a través de los medios de comunicación

oficiales- y logra afectar y mostrar la imagen oficial que se proyecta del país en el exterior, por ejemplo desmentir que las FARC son un grupo que defiende al pueblo de la injusticia, que la seguridad democrática ya acabó con ellos, que el gobierno tiene en cuenta la diversidad étnica y garantiza todos sus derechos; ideas que son desbaratadas a través de medios alternativos y a partir de la experiencia de los pueblos indígenas en la situación que se vive en el país.

Así mismo, reconocemos otros elementos emergentes como los discursos sobre la autonomía para la exigencia de sus derechos, los proyectos para una educación propia desde sus tradiciones y las nuevas conexiones entre la medicina tradicional y la occidental. En estos tres aspectos cabe resaltar la siguiente cita: *“no significa la división de la ciencia entre la que es y no es indígena. Significa la oportunidad de embarcarse en un diálogo teórico (y vivido) fundado en la interculturalidad.”* (Walsh, p. 52) Si bien la autonomía, la etnoeducación y la medicina ancestral, son elementos de la tradición que corren el riesgo de ser inamovibles para la comunidad, y que pueden convertirse en prácticas recalcitrantes y sin posibilidad de retroalimentación, hay que decir que estos elementos emergentes de la comunidad se constituyen como propuestas de diálogo, de co-construcción (construcción conjunta), de re-significación de la vida misma como es el caso de las IPS en Tacueyó donde el saber ancestral *convive*⁴² con el saber occidental.

⁴² Convivencia desde la cosmovisión Nasa, podemos decir ahora, también intercultural.

“la propuesta refleja la necesidad de adelantar procesos de translación mutua de conocimientos, en lo plural (...) El objetivo no es la mezcla o hibridación de formas de conocimiento, ni una forma de invención del mejor de los dos posibles mundos. Por el contrario, representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales (...) Surge aquí la posibilidad de hablar de una ‘inter-epistemología’ como una forma posible de referir ese campo relacional.” (Walsh, p. 52)

Continuando con las reflexiones sobre la interculturalidad, Walsh propone la distinción con el multiculturalismo, un concepto que sostiene los intereses hegemónicos, se refiere básicamente a la diversidad de la sociedad y la necesidad de mantener *la unidad en la diversidad*; reconoce la “diversidad” pero de una manera estereotipada y sin cuestionar sus bases ideológicas. Los gobiernos han incorporado en su discurso el multiculturalismo, confundido con la interculturalidad, afirmando que se promueven políticas y principios de igualdad de las culturas; pero en lo concreto lo que hacen es asegurar “la implementación de un proyecto neoliberal, como nuevo gancho del mercado. (Walsh, p. 54 y 55). Una vez más, vemos lo dominante apoderándose de lo emergente como forma de dominación:

“El reconocimiento de y la tolerancia hacia los otros que el paradigma multicultural promete, no sólo mantiene la permanencia de la inequidad social, sino que deja intacta la estructura social e institucional que construye, reproduce y mantiene estas inequidades.”(Walsh, p. 55)

Por lo tanto, es muy complicada la labor que lleva la comunidad en cuanto a los proyectos de ley y las políticas del gobierno, ya que ellas tienen una base

ideológica que no permiten la igualdad, planteando ideas como el multiculturalismo para mantenernos conformes y decir que sí se está haciendo algo por ello.

Sin embargo, la comunidad nos muestra que lo emergente también se puede apoderar de lo dominante. El tema de los derechos, ha sido tomado por la comunidad indígena como otra forma de exigir y denunciar las injusticias que ocurren en sus territorios. La comunidad tiene muy claro que los derechos humanos no contemplan su manera de ver el mundo porque están en un lenguaje occidental, pero que es precisamente ese lenguaje el que les permite comunicar al resto del mundo la realidad que se está viviendo.

Otro de los elementos emergentes más importantes, es la forma de permanecer en el territorio y recuperarlo, que en realidad son diversas formas de resistencia. Las diferentes formas de resistir son coyunturales, ya que, en la medida en que se dan las circunstancias, surgen nuevas formas de resistir a la violación de los derechos. Como aquello que sucedió en Gargantillas, el accionar de las madres es una manera de resistir pero desde las bases de una resistencia que se ha venido construyendo desde muchos años atrás y de manera colectiva. En este caso de resistencia, lo tradicional pone las bases (su lógica colectiva), lo dominante pone la coerción (los límites que condicionan pero también habilitan) y lo emergente pone la solución (el recurso o la salida), que vendría siendo la acción misma, el quedarse juntas, alerta y despiertas toda la noche sin recurrir a la violencia.

De esta manera, se re-significa lo tradicional creando nuevas estrategias colectivas que logran responder a esta situación actual (dominante), lo cual no quiere decir que se cambia completamente el significado tradicional del trabajo colectivo, sino que se agrega validez y poder en el hacer.

A continuación, reflexionamos sobre la Madre Tierra, y cómo es percibida desde la comunidad indígena, pero primero es necesario retomar algunos planteamientos sobre la visión capitalista de la naturaleza, para esbozar elementos emergentes desde una propuesta diferente de ver el mundo.

Cajigas propone dos puntos importantes para comprender la visión actual que tenemos del mundo (dominante). El primero es la posición lejana del capitalismo como observador que domina todo lo observado, que objetiviza la naturaleza y ésta, “es convertida en una instancia externa, susceptible de ser instrumentalizada, manipulada según imperativos técnicos, y degradada, en últimas a la categoría de ‘recurso’.”(p. 174) Y el segundo, es en términos de acumulación de capital y búsqueda insaciable de nuevas fuentes de consumo que nunca son suficientes, “la naturaleza es mirada como fuente inagotable de recursos para saciar la glotonería y garantizar el aumento constante de los niveles de consumo.”(p. 172)

Contrario a ésta visión, la comunidad indígena Nasa tiene una mirada integral de la naturaleza, para ellos todo el universo está relacionado, desde el ser humano, con las plantas, los animales, los seres y los espíritus que habitan la Madre Tierra. El ser humano hace parte del universo, así como todos los demás seres. De esta manera, la naturaleza no es de nadie, nosotros somos de ella y en ese sentido la comunidad respeta y agradece cada beneficio que de ella recibe en el principio de la reciprocidad: así como le damos a la tierra así mismo recibimos, y como recibimos de la tierra así también debemos responder. Se trata de un equilibrio en la relación con el mundo.

Cajigas establece una diferencia importante entre estas dos formas de percibir el mundo. La primera, desde las lógicas de la escasez, de la falta, en la idea de que todo se va acabar y no va a ser suficiente para saciar el afán por el 'progreso'. Y la segunda, en las lógicas de la reproducción de la vida, donde la escasez "es vista como una parte de los ciclos vitales de destrucción y regeneración de los territorios."(p. 186). Ésta distinción lo que nos muestra es que no existe tal escasez sino en las propias ideas fabricadas por el capitalismo que sí está dispuesto a consumir (acabar) todo lo que 've'. Contrario a ello, las comunidades indígenas desde sus saberes ancestrales proponen diferentes formas para proteger el planeta por fuera de las lógicas hegemónicas, y se plantea que es posible vivir de otra manera. Se puede *vivir bien* en lugar de *vivir mejor*:

“Vivir Bien es vivir en comunidad, en hermandad, y especialmente en complementariedad. Donde no haya explotados ni explotadores, donde no haya excluidos ni quienes excluyan, donde no haya marginados ni marginadores. Mentir, robar, atentar contra la naturaleza posiblemente nos permita *vivir mejor*, pero eso no es Vivir Bien. Al contrario, Vivir Bien significa complementarnos y no competir, compartir y no aprovecharnos del vecino, vivir en armonía entre las personas y con la naturaleza. El Vivir Bien no es lo mismo que el *vivir mejor*, el vivir mejor que el otro. Porque para el *vivir mejor*, frente al prójimo, se hace necesario explotar, se produce una profunda competencia, se concentra la riqueza en pocas manos. *Vivir mejor* es egoísmo, desinterés por los demás, individualismo.”(Coquehuanca, p. 8)

De esta manera, el mundo como lo percibimos desde occidente es muy diferente a la percepción que tienen los indígenas de la vida, incluso desde las preguntas por la existencia, sus saberes ancestrales explican de manera particular cómo fuimos creados, de dónde venimos, por qué estamos acá y para donde vamos. Sus formas de crianza y sus procesos de socialización (en occidente socialización primaria como familia y secundaria como la escuela) responden a una episteme indígena en resistencia con occidente. El carácter colectivo de sus formas de conocer y construir el saber es un elemento vital para comprender por qué la comunidad indígena Nasa se mantiene hoy en día como un ejemplo de verdadera resistencia.

Para complementar, queremos hablar de las emociones, las cuales son construidas socialmente en la comunidad y responden a formas funcionales de vida. Para Scribano hay tres emociones importantes para sobrellevar, soportar y enfrentar las lógicas desintegradoras, engañosas y destructivas de la

neocolonialidad. El autor nos plantea que hay tres mandatos que resumen esa lógica: *'Consuma que será feliz...'* *'Sea bueno alguna vez en el día'...* y *'¡Resígnese! Porque eso es lo único que usted puede hacer'*. (p. 147) En este contexto surgen tres emociones, que según Scribano son la contracara a cada uno de esos mandatos: la felicidad en el gasto festivo, el disfrute en la reciprocidad y la esperanza en la credibilidad; tres prácticas sociales que es necesario reconocer en la comunidad indígena Nasa, pues constituyen más elementos para enfrentar la inseguridad y explican sus formas de resistencia desde una mirada emocional.

De esta manera, al afán por el consumo se opone el derroche de felicidad que se siente en las celebraciones, fiestas y ceremonias de la comunidad; al supuesto solidarismo con el que se debe ayudar a la gente se opone el disfrute de la comunidad en el dar y recibir al mismo tiempo como iguales (desde compartir el conocimiento hasta un plato de sopa); y a la resignación se opone la esperanza puesta en la comunidad como un apoyo para otorgar confianza en el accionar colectivo.

Así lo explica Scribano:

“Mirar el mundo desde la esperanza (en tanto confianza y credibilidad) significa estructurar una visión de la expropiación como re-apropiación y disrupción que se amarra a la credibilidad y la fiabilidad. Esperar en y con el otro los actos multifacéticos de intercambio en reciprocidad como pautas colectivas, implica re-inventar la esperanza en tanto experiencia del mañana; pero que fundamentalmente es un hacer ayer al presente. El entramado que permite desde las felicidades mirar las potencias como

punto de apoyo para re-invidicar las utopías concretas de lo cotidiano. Actos de disfrute que posibilitan des-fetichizar el mundo.” (p. 151)

Es decir, en vez de expropiarse y resignarse, agarrarse de la esperanza que tiene puesta en la comunidad, que ofrece un mañana a través del dar y recibir, donde existe la posibilidad de seguir soñando en los festejos, y poder disfrutar el mundo de otras maneras en todo su esplendor, sin la necesidad de objetos inventados por el capitalismo.

CONCLUSIONES

Resistencia indígena Nasa entre modernidad, neoliberalismo y conflicto

armado: Una propuesta de País.

- La presencia de los grupos armados tiene un sentido en el Departamento del Cauca, si lo entendemos como tierras pertenecientes –o en disputa, a los grandes latifundistas del país, custodiados por los ejércitos que ellos mismos han creado a través de la Historia de Colombia. Las haciendas de miles de Hectáreas son el producto de la violencia y el desplazamiento histórico que han vivido las poblaciones indígenas, afros y campesinas desde tiempos ancestrales. La estabilidad de las haciendas se ha mantenido gracias al producto de las diversas estrategias de los grupos armados para mantener por fuera de estos territorios a la población Colombiana, protegiendo intereses particulares de grupos económicos importantes del país (cultivos de coca, amapola, marihuana, caña de azúcar, café, etc.)
- Por tal razón, no puede comprenderse desde ningún punto de vista la *inseguridad* generada por la presencia del conflicto armado en los territorios indígenas de la comunidad Nasa, por fuera de *las dinámicas de producción globales* vividas de manera generalizada en Latinoamérica. Desde este

punto de vista la modernidad eurocéntrica y el mercado global (por medio de las armas), aseguran tierras altamente productivas para abastecer el mercado internacional y fortalecer las economías nacionales, reproduciendo nuevas formas de colonialismo que llevan 518 años de expropiación.

- La seguridad nacional, en el actual caso Colombiano, *seguridad democrática o prosperidad democrática*, es seguridad para los intereses de unos pocos, pues asegura a cualquier costo el desarrollo y el progreso, asegurando el óptimo funcionamiento del sistema económico mundial por encima de las necesidades de otros sectores del país. Esta perspectiva de seguridad responde a necesidades creadas globalmente, con conceptualizaciones universales y cotidianas en nuestro entorno como las de *terrorismo, delincuencia, crimen organizado, etc.* Al identificarlos como problemas globales, se entiende que su aplicación se generaliza en todo el mundo.

El proyecto Nasa y su proceso, son contundentes en identificar los intereses que se mueven en sus territorios. Entienden el negocio que representa tener el control sobre las tierras del Cauca, pero sobretodo comprenden que lo que está detrás del conflicto armado es un conflicto social que se vive en el territorio colombiano desde hace siglos, y que se ve representado en la forma de vida occidental (moderna) que se ha introducido en todo el mundo.

Los Nasa han construido –fortalecido, mantenido- formas alternativas de vida, que se oponen a la propuesta que hace occidente del uso de la tierra y los recursos naturales dentro de sus territorios. De esta forma los modos de relación de las comunidades indígenas (*La Reciprocidad, La Complementariedad, La Autonomía y La Relacionalidad*) se han mantenido, resistiendo como comunidad al terror y al miedo.

- Identificamos algunos aspectos de la comunidad indígena Nasa que creemos son la base de la resistencia, de sus formas de afrontar la inseguridad y el proyecto de muerte dentro de sus territorios, entre ellos encontramos: *el accionar colectivo en minga* (asambleas, asambleas permanentes, congresos, encuentros, fiestas, rituales, recuperación de tierras, etc.); sus *principios relacionales* es decir sus modos de relación no atravesados por lo valorado en occidente (no por el dinero, sino en la preocupación por el otro); *la guardia indígena* como estrategia de paz, en tanto es un manejo del poder y la autoridad que no pasa por las armas; *las estrategias de comunicación* del movimiento permiten accionar en colectivo, organizar los diferentes cabildos (aquí el CRIC y la ACIN tiene un papel central); *educación propia* como estrategia de formación política de los jóvenes y su acercamiento al saber ancestral desde la educación formal; *presencia de la medicina tradicional*, que configura la armonía con los espíritus y protege la comunidad.

- Todos estos mecanismos son estrategias de la resistencia indígena, configuradas a través de la historia que atraviesan cada una de sus luchas y exigencias por una vida digna, por el buen vivir de la comunidad, y de los colombianos en general. Efectivamente, la presencia de grupos armados en los territorios indígenas, es la punta de lanza de la aplicación de un modelo económico neoliberal, que utiliza diferentes estrategias para desarticular los procesos organizativos y de resistencia de las comunidades indígenas en Colombia. Sin embargo, los Nasa se resisten a abandonar sus territorios ancestrales, la memoria histórica permanece en sus cuerpos, la resistencia se lleva en ellos. Primero se vive, luego se conceptualiza. Caminan la palabra, su acción misma es discurso.
- La comunidad Nasa ha sabido resistir a las transformaciones del mundo creado por la modernidad eurocéntrica y al modelo económico neoliberal. Estas maneras de resistir de la comunidad se han configurado ancestralmente (desde la tradición) y han sabido responder de diferentes formas en los diferentes momentos de su Historia a las estrategias de dominación impuestas desde las lógicas oficiales del poder. Han transformado sus prácticas y algunas de sus concepciones (abandonado unas, modificado otras) fortaleciendo así un proceso organizativo de acuerdo al contexto que se les presente.

Por tanto, podemos decir que la construcción de la subjetividad de los indígenas de la comunidad Nasa responde a su cosmovisión y es completamente diferente a la forma de constitución del sujeto moderno occidental. Los diferentes espacios de socialización colectivos, creados comunitariamente (lo que podríamos llamar como una episteme indígena Nasa) fortalecen sus procesos organizativos y consolidan su identidad y unidad.

- Las comunidades indígenas, en este caso concretamente los Nasa, son un ejemplo de confrontación al ideal de país que se ha venido imponiendo desde el modelo global. En medio del conflicto armado y las agresiones del neoliberalismo en sus territorios, han logrado resistir y organizarse, no solo internamente, sino en relación con los demás pueblos de Colombia, todos los que hacemos parte de esta gran nación.

El evento que ha mostrado esto de manera contundente es el *Congreso de Los Pueblos* ocurrido del 8 al 12 Octubre de 2010 en la Universidad Nacional de Colombia, convocado por las comunidades indígenas que en el pasado han venido adelantando procesos como *la minga indígena*, que se convirtió después en *minga de resistencia social y comunitaria*. En el congreso, nos reunimos diversos sectores del país para organizar una legislación popular, que incluya a todos los que hemos conformado y

creado Colombia desde nuestros propios lugares y desde nuestras luchas específicas, ahí estuvimos:



Congreso de los Pueblos, UNAL Bogotá, Octubre de 2010.

Fuente: Archivo virtual de la ACIN

*“Somos los trabajadores y las trabajadoras,
somos los corteros de caña y sus compañeras,
somos los campesinos y las campesinas, jornaleros y cosecheras,
somos la gente hija de la tierra,
somos los pueblos indígenas,
somos los descendientes de africanos que nos estamos liberando,
somos las mujeres dignas y libres,
somos gente pescadora de mares y ríos,
somos los moto-trabajadores, los taxistas, las camioneras,
somos los estudiantes, las maestras, los educadores populares,
somos las experiencias de resistencia al capital, al Estado y a la guerra,
somos los pobres, las marginadas, los excluidos,
somos las artistas y los artesanos,
somos la gente desplazada por las balas, la amenaza, las motosierras,
el latifundio, los grandes proyectos,
somos los otros, las otras, quienes desde la diversidad sexual hacemos
democracia,*

*somos los habitantes de la calle, de los barrios, de los cerros de las grandes ciudades,
somos los detenidos y detenidas en las cárceles,
somos las defensoras de los derechos humanos,
somos los comunicadores y las comunicadoras populares,
somos los creyentes en nuestros dioses y sobre todo los creyentes en la justicia,
somos los ausentes y las víctimas,
somos las niñas y los niños, la risa y la imaginación sin límites,
somos los jóvenes, que resistimos la opresión de un sistema policíaco,
somos el país y los pueblos,
Somos el Congreso de los Pueblos (...)*

“...Este Congreso fue convocado con un propósito fundamental: que el país de abajo legisle, que los pueblos manden, que la gente ordene el territorio, la economía y la forma de gobernarse. Así de sencillo. Estamos recuperando para el pueblo y los pueblos de Colombia nuestro carácter soberano, o como dicen, de constituyentes primarios (...) Este Congreso de los Pueblos ha empezado a juntar esas dinámicas de autonomía popular. Y ha llamado a todos los sectores sociales alternativos a que nos juntemos para pensar un nuevo país, iniciar una deliberación nacional e ir elaborando un Mandato de los Pueblos, o un Mandato de País, o una Agenda Alternativa, o una Constitución Popular. La discusión que hemos empezado dirá qué nombre le ponemos. Con ese espíritu, más de 17.000 delegados y delegadas de unas 220 organizaciones con sus procesos sociales populares hemos aceptado sumarnos al Congreso de los Pueblos en su primera sesión (...) Mostraremos en los hechos que estamos por la democracia popular, la soberanía, la lucha contra el capital, por la vida digna, la paz y la justicia. Que los pueblos de Colombia somos el país; que la unidad es posible y que la estamos tejiendo” (La Proclama - Palabra del Congreso de los Pueblos de Colombia)⁴³

⁴³ Documento construido entre todo el congreso, y presentado en la casa de Nariño el 12 de Octubre de 2010. Tomado de www.congresodelospueblos.org



Marcha del Congreso de los Pueblos en Bogotá, Octubre 2010. Fuente: Archivo virtual de la ACIN

- Los participantes del congreso, tenemos la firme convicción de que armamos nuestras formas de vida con el dialogo y con la posibilidad de encontrarnos todos desde nuestros espacios cotidianos. Por eso, la salida al conflicto que vivimos en Colombia no se resuelve a bala, la seguridad no se impone desde las fuerzas del Estado, se conversa, se teje entre todos con un diálogo en el que participemos todos los sectores de este país, así lo comenta Feliciano Valencia, líder indígena:

“Aunque este gobierno ha dicho que la puerta de la paz está ahí, y que conserva la llave, no la abre hasta tanto se de cuenta que la guerrilla esta derrotada militarmente....eso ¿qué quiere decir?...que nos van a seguir mamando gallo con el tema de la paz y los diálogos para alcanzarla, hasta tanto no sepan que hay la rendición armada de la guerrilla de las FARC...tremendo lío eso...y segundo, las FARC han incrementado los operativos militares, y lo vemos, caldono,

caloto, el palo, el sur del Cauca, y lo vemos porque la guerrilla quiere demostrar que no está derrotada militarmente....y van a hacer más confrontaciones porque este pulso va a seguir...(...) Tenemos que ser capaz de decirle al gobierno saque esa llave y sentémonos a hablar...la única opción es esa...ese problema de guerrilla, narcotráfico, y paramilitarismo, obedece a problemas estructurales que no han sido atendidos por el gobierno...autoridades y todos y todas ayudemos a salir de la trampa de la guerra a la guerrilla y al Estado colombianos..emberracándonos con una postura nuestra, diciendo, tiene que sentarse a hablar de la paz, tenemos que sentarnos a construir este país, y es con todos, con guerrilla, con paramilitares, con ricos, con pobres..así se construye este país, porque nos están acabando con la estrategia de la guerra...ni las FARC se va a doblegar, ni el gobierno quiere ceder, porque ambos no quieren perder, mientras tanto las consecuencias las vamos a pagar todos'⁴⁴



Marcha del Congreso de los Pueblos en Bogotá, Octubre 2010.

Fuente: Archivo Colectivo Minga de Pensamiento

⁴⁴ Reunión con las madres víctimas de la masacre de sus hijos en la vereda Gargantillas en Tacueyó, en la Institución Educativa Agropecuaria indígena Quintín Lame, el día 2 de Mayo de 2011.

Aportes a las metodologías de trabajo en Psicología: aprendizajes adquiridos y encuentro con nuestros lugares en la construcción de país.

- Quisimos denominar el método que utilizamos como incierto, reflexionando acerca del hecho de que en algún momento sentimos que estábamos perdiendo el rumbo de nuestra investigación, cuando en realidad estábamos perdiendo de a poquitos y de manera dolorosa, la certeza y la “claridad” que se nos ha propuesto desde el positivismo en nuestra disciplina. Sucedió casi sin darnos cuenta, y haciéndole caso sobretodo a nuestros cuerpos.

Los Nasa son sin duda un ejemplo de organización y trabajo comunitario, que no es posible de asimilar desde una mirada occidental. Por esa razón, nuestra metodología no podía pensarse desde las formas clásicas de producir ciencia. Investigamos viviendo, conociendo, opinando y sintiendo. La observación hizo parte, el análisis también, pero no fue lo único que hicimos.

El trabajo realizado nos tocó, nos transformó y podemos asegurar que no somos los mismos desde esta experiencia. No podríamos decir desde ningún punto de vista que el trabajo terminó aquí, pues hicimos amigos y establecimos redes para encontrarnos en la diferencia. Desde ahora, el conflicto armado no solo lo vivimos por televisión, lo sentimos muy cercano al afectar a nuestros compañeros y amigos.



Participación en el Congreso de Jóvenes, 14 de Julio de 2010.

Fuente: Archivo Minga de Pensamiento

- Por eso, en nuestro trabajo hablamos tantos. Quisimos que fuera una conversación donde confluyéramos muchos, desde nuestros propios lugares, desde nuestros propios saberes. Citamos desde los grandes académicos reconocidos mundialmente hasta los comuneros más aguerridos de los cabildos, pasando por los influyentes líderes, y acompañantes del proceso. Nuestra forma de escribir fue nuestra, al articular a ella todo lo que nos puso a pensar, lo que sentíamos que desbarataba de alguna manera la mirada hegemónica sobre la organización comunitaria, lo que desquebrajaba en algún sentido las lógicas que ordenan el mundo desde occidente.

- En ese sentido reflexionamos la academia, nos pensamos la psicología, nos sentimos occidente para pensarnos maneras alternativas, en la interculturalidad y en la interdisciplinariedad, en el diálogo de saberes. Lo que sentimos fue que la psicología tiene muchos caminos, y en ellos encuentra variadas formas de proceder. Lo importante del asunto está en politizar su acción. Politizar no en el sentido de inscribirse en las esferas hegemónicas de poder (ministerios, alcaldías, etc.), sino en encontrar el sentido de su acción, su génesis y su impacto sobre el mundo. Lo que mantiene, lo que sostiene, pero sobretodo lo que reproduce desde su quehacer cotidiano. Hacemos política la práctica en psicología cuando encontramos lo que la rige, lo que la ordena, lo que la mantiene estéril. En este sentido son muy importantes las discusiones metodológicas y epistemológicas con disciplinas como la filosofía o la sociología.

Desde esta reflexión pensamos que todas las psicologías deben tener claras las implicaciones de su intervención. El tipo de relaciones que están predominando, y el tipo de prácticas que se están reproduciendo. Los beneficios que creen estar generando, y en qué tipo de contextos pueden encontrar un lugar adecuado.

- Lo que sentimos en nuestro acercamiento a los Nasa es una pretensión verdaderamente intercultural. Desde todo punto de vista, sentimos que estaban abiertos a recibirnos desde nuestro lugar como estudiantes,

académicos, investigadores, etc. Sobre todo, entendimos el principio de *complementariedad*, en el cual se vive y se aprende de la experiencia del otro. Encontramos un lugar para la psicología en los cabildos indígenas, en la comunidad en general, que exigen su presencia y articulación dentro de sus procesos de resistencia educativos, organizativos, de salud, de acción política, etc. Es una mirada muy interesante y una apuesta que nos ponen a los universitarios para encontrar diálogos entre las disciplinas. Si nos encontramos con los indígenas Nasa, por qué, como psicólogos, no hacerlo con los historiadores, sociólogos, filósofos, economistas, en fin.

Creemos que una tarea adquirida como psicólogos es complementarnos en los saberes con las demás áreas del conocimiento, leer otros autores, abrirse a otras visiones del mundo aparte de las que propone la psicología. Eso también abre caminos, abre la visibilidad, permite encontrar más redes para resistir a la propuesta de vida que nos hace la modernidad eurocéntrica centrada en la separación, la segregación y el aislamiento.

- Con los Nasa definitivamente encontramos nuestro lugar: *“Caminamos la palabra, no para convertirnos en indios sino como una forma de militar desde los lugares de acción de cada quien (Nelson Hernández)”* (Colectivo Minga de Pensamiento, 2011). El congreso de los pueblos, por ejemplo, mostró la confluencia de sectores con problemáticas distintas, pero con génesis en fenómenos cercanos a todos. Nos encontramos como

estudiantes universitarios, como ciudadanos, como jóvenes, en cercanía con problemáticas indígenas y afro. No se trata de sectorizar, es un asunto de organización, de tejido.



Participación en el Congreso de los Pueblos, Octubre de 2010.

Fuente: Archivo Minga de Pensamiento

“En esa medida, nuestro agenciamiento está hecho de encuentros; la producción de nuestro devenir como colectivo apunta a un mismo sentimiento: el descontento con el actual estado de cosas, pues todos hemos padecido, a nuestra forma, cada una de las expresiones con que el capitalismo marca nuestros cuerpos de manera autoritaria” (Colectivo Minga de Pensamiento, 2011).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acero Oscar y Riascos Luisa (2010). Análisis de la propuesta etnoeducativa afrocolombiana de la institución educativa Alfonso López Pumarejo: estudio de caso, Tesis para optar al título de Licenciados en Historia, Universidad del Valle.
- ACIN boletines de la página oficial www.nasaacin.org:
 - La llama que no podemos dejar extinguir, Marzo 12 de 2011
 - La violencia disfrazada de seguridad, Septiembre 27 de 2010
 - Riesgo de exterminio de la comunidad indígena de Tacueyó, Mayo 7 de 2010.
 - El terror a gran escala, Marzo 17 de 2011
 - Defender la vida desde nuestro territorio, Abril 2 de 2011.
- Bauman, Z. (2001). *La globalización, consecuencias humanas*. México: Fondo de cultura económica.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad líquida*. Argentina: Fondo de cultura económica.

- Beck, U. (1996). Teoría de la modernización reflexiva. En J. Berian *El doble sentido de las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2002). *La Sociedad del Riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Beriain, J. (1006). *El doble sentido de las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo*. España: Editorial Anthropos.
- Cajigas-Rotundo, J. (2007). La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Carrión. F. M. (2007). *Percepción inseguridad ciudadana. Ciudad segura: programas de estudio de la ciudad*. Quito: Flacso-Ecuador.
- Choquehuanca, D. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *América Latina En Movimiento, Febrero, p. 8*.
- Colectivo Minga de Pensamiento (2011). *Experiencia colectivo minga del pensamiento*. En: Experiencias alternativas de acción política con participación de jóvenes en Colombia. Editorial CINDE, Universidad de Manizales.

- Congreso de los pueblos, Proclama. Palabra del congreso de los pueblos Colombia, Bogotá, 12 de Octubre de 2011. En: www.congresodelospueblos.org.
- Coronil, F. (2000) Naturaleza Del Poscolonialismo: Del Eurocentrismo Al Globocentrismo. En: La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales Perspectivas Latinoamericanas Edgardo Lander (Compilador) Buenos Aires: CLACSO, Julio De 2000
- D' Certeau (1996). *La invención de lo cotidiano: Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Dussel, E. (1994) 1492. El Encubrimiento Del Otro. Hacia El Origen Del "Mito De La Modernidad" Conferencias De Frankfurt, Octubre 1991 Colección Académica, Nro. Uno, Plural Editores, Centro De Información Para El Desarrollo, CID, 1994, La Paz, Bolivia. Facultad De Humanidades Y Ciencias De La Educación, Universidad Mayor De San Andrés, UMSA
- Ferro, J. (s. f.). ¿Será que tienen la clave? La política de la diferencia y la política hacia la igualdad en el movimiento indígena Nasa (Paez) de Colombia. De <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/cecen/11ferro.pdf>
- Giddens, A. (1996). Las consecuencias perversas de la modernidad. En J. Beriain *El doble sentido de las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Paidós.

- González Placencia, L. (2002). *Percepción ciudadana de la inseguridad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gonzales Reboredo, Xosé M. Demarcación del campo y documentación previa. En: *Etnografía Metodología cualitativa en la investigación sociocultural* (Ángel Aguirre Baztán), 1995, Marcombo S.A, Barcelona, España.
- Gonzales Rey, Fernando L. (1999). *La investigación cualitativa en Psicología. Rumbos y desafíos*. EDUC Editora da PUC-SP, Sao Paulo.
- Grosso, Jose Luis. (2008). *Luchas Interculturales Y Políticas Del Conocimiento. La Infrahistoria Poscolonial De La Educación. Cátedra Estanislao Zuleta De La Universidad Del Valle*. Universidad y Sociedad. Universidad del Valle, Santiago de Cali, en imprenta.
- Grosso, Jose Luis (2004). *Una Modernidad Social Inaudita E Invisible bEn La Trama Intercultural Latinoamericano-Caribeña. Historia, Posiciones Sociales Y Prospectiva*. En: F. López Segrera, J.L. Grosso, A. Didriksson Y F.J. Mojica (Coords.) *América Latina Y El Caribe En El Siglo XXI. Perspectiva Y Prospectiva De La Globalización*. Miguel Angel Porrúa – Universidad De Zacatecas – UNAM – USB Cali, México Y Santiago De Cali 2004.

- Guerrero, R. (2007). Segregación socio-urbana y representaciones sociales de inseguridad en dos comunas de Santiago de Chile. *Representaciones sociales y segregación, Septiembre, n. 3, año 2.*
- Huanacuni, F. (2010). Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario. *América Latina En Movimiento, Febrero, p. 17.*
- Jaramillo, D. (s. f.). Ciudadanía en la resistencia comunitaria. De <http://akane.udenar.edu.co/ceilat/congresos/archivo.php?id=191>
- Korstanje, M. (2009). [Reseña del Libro *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?* de Robert Castel] *A parte Rei: Revista de filosofía, Enero.*
- Lander, E. (2000) (Compilador) *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales Perspectivas Latinoamericanas* Edgardo Lander (Compilador) Buenos Aires: CLACSO, Julio De 2000
- Lechner, N. (1990). *Los patios interiores de la democracia, subjetividad y política.* Chile: Fondo de cultura económica.
- López Cerezo, José Antonio (2008). Epistemología popular: condicionantes subjetivos de la credibilidad. Universidad de Oviedo/CIEMAT, España. *Revista CTS, Nº 10, Vol. 4, Enero de 2008, (Pág. 159-170)*
- López, G. William (2011) “Significaciones y resignificaciones de la política y lo político: prácticas y discursos de los estudiantes de la Universidad del Valle durante el período 1980-2010”, Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Biblioteca, Quito.

- Luna Zamora, R. (2002). *La naturaleza de las emociones desde la perspectiva sociológica*. Cultura, Comunicación y Política. México: Universidad de Guadalajara.
- Martínez, Margarita (directora) (2008). *Robatierra*. De http://www.youtube.com/watch?v=ZFFTPVWaa-U&feature=view_all&list=PLB873DB15CD18F200&index=6
- Merleau-Ponty, M (1977) *La Fenomenología Y Las Ciencias Del Hombre*. Buenos Aires: Nova.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *El mundo de la percepción*. Buenos Aires: Fondo cultura económica.
- Mignolo, W. (2008). La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.8: 243-281, enero-junio*.
- Mignolo, W. (2000) *La Colonialidad A Lo Largo Y A Lo Ancho: El Hemisferio Occidental En El Horizonte Colonial De La Modernidad En: La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales Perspectivas Latinoamericanas* Edgardo Lander (Compilador) Buenos Aires: CLACSO, Julio De 2000
- Morris, H (director) (2005) *Colombia indígena, resistencia y paz* [Documental, *Contravía*] De <http://www.youtube.com/watch?v=e63HPJWi2wE&feature=related>
- Morris, H (director) (2005). *Toribío, la guerra en el Cauca* [Documental,

Contravía serie de TV] De

<http://www.youtube.com/watch?v=mnjzZ22usFI&feature=related>

- Pagden, Anthony. (2001) *Pueblos E Imperios*, Capítulo 10 Y 11. Mondadori, 2001.
- Pegoraro, J. S. (2003). Una reflexión sobre la inseguridad. *Argumentos* 1 (2), de Mayo.
- Papacchini, A. Capítulo I, *Del Texto Filosofía Y Derechos Humanos*. Universidad Del Valle, Cali, 1994. Pág. 19-36.
- Quijano, A. (2000) *Colonialidad Del Poder, Eurocentrismo Y América Latina* En: *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales Perspectivas Latinoamericanas* Edgardo Lander (Compilador) Buenos Aires: CLACSO, Julio De 2000
- Quijano, A. (2005) *El Movimiento Indígena Y Las Cuestiones Pendientes En América Latina Panamá*, Enero - Abril De 2005 Fuente: *Revista Tareas* No. 119
- Ruiz, J. (2007). *Cultura ciudadana, miedo al crimen y victimización: un análisis de sus interrelaciones desde la perspectiva del tejido social*. *Acta colombiana de psicología* Vol. 10, pp. 65-74. Bogotá.

- Salazar, I. (2009). [Reseña del Libro *La guardia indígena Nasa y el arte de la resistencia pacífica* de Eduardo Sandoval] *Espacio Abierto*, Vol. 28, n. 1, enero-marzo. Venezuela.
- Sarria Yolima y Aguilar Cristina (2010). Proyecto Nasa: construyendo paz en medio de la guerra. Tesis para optar al título de Estudios políticos y resolución de conflictos, Universidad del Valle.
- Scribano, A. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? En: *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s) Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad - CICCUS, 2009, Buenos Aires
- Wallerstein, I: Entrevista a Immanuel Wallerstein, Sistema-Mundo y Movimientos sociales, lo que viene...
http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/wallerstein2.pdf
- Wallerstein, I (1998): *Impensar las ciencias sociales, límites de los paradigmas decimonónicos. La revolución Francesa Como Suceso Histórico Mundial*. Siglo XXI Editores 1998.
- Wallerstein, I. (1999) *Abrir Las Ciencias Sociales. Informe De La Comisión Gulbenkian Para La Reestructuración De Las Ciencias Sociales*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1999.

- Wallerstein I. Entrevista Sistema-Mundo Y Movimientos Sociales, Lo Que Viene...En: [Http://Www.Infoamerica.Org/Documentos Pdf/Wallerstein2.Pdf](http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/wallerstein2.pdf).
- Wallerstein, I. (1998) Impensar Las Ciencias Sociales, Límites De Los Paradigmas Decimonónicos. La Revolución Francesa Como Suceso Histórico Mundial. Siglo XXI Editores 1998.
- Walsh, C. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Williams, R. (2000). Marxismo y literatura. La hegemonía - Tradiciones, instituciones y formaciones - Dominante, residual y emergente.. Barcelona: Ediciones Peninsula.