

# ARMONIZAR, LUCHAR, TEJER Y RESISTIR

PAZ TERRITORIAL, GOBERNANZA Y COMUNICACIÓN  
INDÍGENA EN COLOMBIA

Pablo F. Gómez Montañez  
Adriana Quinto Sánchez  
Arly Hazel Botia Martínez  
Autores







# **Armonizar, luchar, tejer y resistir**

Paz territorial, gobernanza  
y comunicación indígena  
en Colombia



# Armonizar, luchar, tejer y resistir

Paz territorial, gobernanza  
y comunicación indígena  
en Colombia

Pablo F. Gómez Montañez  
Adriana Quinto Sánchez  
Arly Hazel Botia Martínez

AUTORES



Gómez Montañez, Pablo F.; Quinto Sánchez, Adriana; Botia Martínez, Arly Hazel. *Armonizar, luchar, tejer y resistir: Paz territorial, gobernanza y comunicación indígena en Colombia* / Pablo F. Gómez Montañez, Adriana Quinto Sánchez, Arly Hazel Botia Martínez; editor académico Pablo F. Gómez Montañez. Bogotá, D.C.: Ediciones USTA, Universidad Santo Tomás, 2025.

169 páginas.

Incluye referencias bibliográficas e índice analítico y de autores.

ISBN: 978-958-782-683-8 E-ISBN: 978-958-782-684-5

1. Gobernanza indígena 2. Comunicación intercultural 3. Conflicto territorial 4. Desarrollo sostenible 5. Paz territorial 6. Colombia—Indígenas 7. Sociología política I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 305.8 CO-BoUST



© Pablo F. Gómez Montañez, Adriana Quinto Sánchez, Arly Hazel Botia Martínez autores, 2025

© Universidad Santo Tomás, 2025

Ediciones USTA  
Bogotá, D. C., Colombia  
Carrera 9 n.º 51-11  
Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991  
editorial@usta.edu.co  
<http://ediciones.usta.edu.co>

Escuela Superior de Administración Pública  
Subdirección Nacional de Servicios Académicos  
Editorial ESAP  
Calle 44 n.º 53-37, Grupo de Publicaciones  
Bogotá, D. C.  
grupo.publicaciones@esap.edu.co  
<https://www.esap.edu.co/>

Corrección de estilo: Ludwing Cepeda Aparicio  
Diagramación y montaje de cubierta: Alexandra Romero Cortina  
Imagen de cubierta: Midjourney, <https://www.midjourney.com/jobs/0cb0ad3a-5413-4d29-8ad8-8737f02a78bd?index=3>  
Impresión: DGP Editores SAS

Hecho el depósito que establece la ley  
ISBN: 978-958-782-683-8  
E-ISBN: 978-958-782-684-5  
Primera edición, 2025

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás

Universidad Santo Tomás  
Vigilada MinEducación  
Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, MinJusticia  
Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus. Resolución 014525 del 28 de julio de 2022, 8 años, MinEducación

*Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.*

Impreso en Colombia • *Printed in Colombia*

# Contenido

INTRODUCCIÓN	9
Pablo F. Gómez Montañez	
CAPÍTULO 1	
PAZ TERRITORIAL, GOBERNANZA Y LA COMUNICACIÓN INDÍGENA PARA LA PAZ: BASES CONCEPTUALES Y APUESTAS TEÓRICAS	21
Pablo F. Gómez Montañez	
CAPÍTULO 2	
NARRATIVAS DEL <i>WĒTWĒT FXI'ZENXI</i> SOBRE LA DEFENSA TERRITORIAL EN EL PUEBLO NASA	59
Adriana Quinto Sánchez	
CAPÍTULO 3	
CASO MAGALLANES: CONFLICTO, COMUNICACIÓN Y PAZ. UN NUEVO IMPULSO A LA LUCHA U'WA	119
Arly Hazel Botia Martínez	
ÍNDICE ANALÍTICO	169
SOBRE LOS AUTORES	177



# Introducción

El mismo mes y año en que se escriben estas páginas introductorias, el grupo de investigación Comunicación, Paz-Conflicto logró por primera vez la clasificación A1 del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (Minciencias). Si bien estas métricas nunca indican del todo los logros y aciertos de las comunidades dialógicas académicas, en nuestro caso es un reconocimiento a una trayectoria colectiva que ha, de cierto modo, establecido una tradición. El programa académico de Comunicación Social para la Paz de la Universidad Santo Tomás cumple 25 años con esa “apuesta-apellido” (para la Paz) y su grupo de investigación recoge agendas y debates alimentados por trabajos de profesionales y estudiantes que, en últimas, sustentan con cada hallazgo la consolidación ya no de una denominación, sino de un “campo” de comunicación para la paz.

Desde 2003, nuestra tradición académica generó una ruta esperada hacia el establecimiento de otro escenario de estudios y reflexiones: la Maestría en Comunicación para el Desarrollo y el Cambio Social. Vale afirmar que para el presente equipo editor el campo de una comunicación para la paz seguramente emerge —o al menos abreva— del de la comunicación para el cambio social. Esta es la razón por la cual obras como la presente son posibles y se materializan como tercas apuestas de nuestro proyecto académico y científico.

Para el caso del presente libro, los casos estudiados en cada capítulo indican problemas (procesos complejos) de comunicación desde la perspectiva de comunidades indígenas, cuyo propósito es generar transformaciones de sus entornos y relaciones, particularmente con el mundo occidental, con el que deben garantizar la gobernanza en sus territorios. La investigación del pueblo nasa (capítulo dos) y la del pueblo u’wa (capítulo tres) fue llevada a cabo por mujeres estudiantes

de la maestría, mientras que el autor del capítulo uno fungió como tutor de ambos trabajos de grado. Pero, más allá de que este equipo editorial se haya conformado con base en tales relaciones institucionales, corresponde a una pequeña comunidad de pensamiento, pues encontramos varios puntos de anclaje entre nuestras agendas de trabajo investigativo.

La tradición académica del tutor venía apostando a la construcción de nuevos conceptos y teorías sobre la *armonización de conflictos*, la *comunicación política indígena* y las *resignificaciones territoriales* como ejercicios de ciudadanía alternativas. Cuando Adriana Quinto y Arly Hazel Botia fueron asignadas al profesor Pablo F. Gómez Montañez para la asesoría de sus trabajos de grado, rápidamente las preguntas, intereses, abordajes y apuestas de los tres convergieron en un punto en común: analizar la comunicación para la paz y el cambio social desde procesos culturales fuertemente vinculados a sus cosmovisiones y esquemas cognitivos, independiente de que se involucre o no contenido o representaciones en medios de comunicación. Las muchas y extensas jornadas de charla y asesoría mostraron que desde las agendas de cada quien se podría presentar una categoría de análisis poco o nada estudiada desde la comunicación: *la paz territorial*. Este elemento cohesionador, sin embargo, no significaba que nuestros enfoques metodológicos coincidieran. Por el contrario, los resultados —narrativas— presentados en cada capítulo corresponden a diferentes maneras de abordar los procesos comunitarios indígenas como unidades de análisis.

El capítulo uno es aportado por Pablo F. Gómez Montañez. Su tesis se convierte, en últimas, en la central del texto general frente a la categoría de *paz territorial*. De esta manera, la paz correspondería con la integración de aspectos holísticos que consecuentemente la definen como un entramado de prácticas que trascienden al ser humano, el cual haría parte de un todo que involucra a los demás seres vivos, los recursos naturales y las maneras como se armonizan cada uno de los elementos que conforman entornos —cosmos— en constante variación de sus relaciones. La búsqueda, elaboración y mantenimiento de dicha armonía —o mejor, armonizaciones— es lo que proponemos como *paz territorial*.

Este capítulo, a diferencia de los otros dos, no corresponde con una investigación particular del autor, sino con varias. Es una apuesta de construcción conceptual que resulta de varias inducciones elaboradas a lo largo de una trayectoria significativa de trabajo etnográfico. La idea es construir las bases teóricas de la *paz territorial*, pero a partir de los plexos emotivos y actos de habla de los sujetos con los que se ha interactuado y que proponen conceptos y esquemas explicativos a partir de sus modelos cognitivos. Se comienza elaborando una noción de territorio como “decisión existencial” que nos permite entender cómo el primero es la base del orden social, resultado de las formas como los grupos sociales deciden establecerse en un lugar específico, clasificarlo y determinar desde ahí los esquemas mediante los cuales organizan su vida en colectivo. Para ello, el territorio se apropia y se ordena.

Además, la apuesta es que los territorios son bases fundamentales en la construcción de identidades colectivas en la medida en que cumplen tres premisas. Primero, porque corresponden junto con las comunidades a constructos que dan la idea de que es soberano, limitado y posible gracias a las relaciones fraternales que lo sustentan. Segundo, porque motivan la conformación de espacios de interlocución donde diferentes actores y sectores luchan por que sus visiones de mundo y criterios de ordenamiento de este primen sobre los de los demás para establecer la normatividad social. Y, tercero, porque los territorios son configuraciones antropológicas que resultan de interacciones e intercambios simbólicos, determinadas a su vez por la manera en que cada cultura los aprehende.

Como apuesta teórica, entonces, el autor plantea que los grupos han establecido instituciones y modos de armonizar sus conflictos, que no es otra cosa que cualificar permanentemente la comunicación entre todo lo que compone los *territorios-cosmos*. Este concepto de *territorios-cosmos* no significa otra cosa que los territorios son representaciones del mundo y de las relaciones que sustentan la continuidad de la vida y la reproducción biológica y social de quienes lo componen. De ahí que la continua interacción entre estos produce disonancias que deben ser armonizadas para lograr el equilibrio necesario para el mantenimiento de la vida. Esto equivale a decir que toda comunicación

implica conflicto y que todo conflicto lleva a la cualificación de los encuentros e interacciones. Su propuesta conceptual de *armonización* consiste, consecuentemente, en que la comunicación no suprime los conflictos —resultados naturales de los encuentros e interacciones—, sino que los cualifica. Cualquier acción encaminada a garantizar el orden entre los diferentes elementos que componen los territorios y comunidades y aquellos que se van integrando a lo largo de su historia es a lo que podríamos denominar *gobernanza indígena*. Desde tal afirmación es que podemos relacionar los trabajos de Gómez Montañez con los de Quinto y Botia, pues sus investigaciones corresponden a narrativas reflexivas y analíticas sobre procesos de lucha, resistencia y organización comunitaria para el logro de la gobernanza indígena en los territorios de indígenas nasa y u'wa. Cuando se revisan sus desarrollos, las investigaciones derivadas de la maestría al final argumentan que *la base de la gobernanza indígena es el territorio*, y eso lo que esta obra pretende sustentar.

A nivel general, y al revisar transversalmente las ideas de varios autores que alimentan el capítulo de Gómez Montañez, la *governabilidad* corresponde a las relaciones verticales y unidireccionales que desde un gobierno estatal se establecen con sectores regionales y todo tipo de ciudadanías para garantizar que sus lineamientos políticos sean incorporados y conlleven el *statu quo*. Al tiempo, la *gobernanza* suele definirse a partir de relaciones horizontales y un tanto más participativas para armonizar los criterios de gobernabilidad entre el Estado y las ciudadanías. El carácter horizontal y participativo de la gobernanza es lo que permite que su concepto sea el más usado en contextos de gobierno indígena que consecuentemente realzan las demandas de autonomía y autodeterminación de los pueblos étnicos al interior de un territorio nacional. De ahí que seguramente el aporte teórico más relevante dentro del estado del arte expuesto en el capítulo sea el de Myriam Jimeno Santoyo, para quien, a la larga, un gobierno indígena (llámese gobernabilidad o gobernanza) implica tanto la gestión de conflictos internos en las comunidades que garanticen la regulación social, las relaciones armónicas con el cosmos y la naturaleza (lo holístico) y el control de los recursos materiales, como la gestión de problemáticas que se presentan en el marco de las relaciones entre las

comunidades con otros sectores sociales y las instituciones estatales. Al final, la gobernanza indígena implica mantener sanas relaciones en las territorialidades, y para ello el autor propone *una teoría de la armonización* como marco interpretativo para explicar cómo se dan esos saneamientos.

Metodológicamente, Gómez Montañez sustenta sus tesis, en primera instancia, a partir de los trabajos de campo (y sus resultados publicados) con las comunidades muiscas de Bogotá y la comunidad kamëntsa, de Sibundoy, en Putumayo. En el primero, se basó en las metodologías propias de los indígenas para resignificar sus lugares sagrados en medio de la vida y el paisaje urbano de la capital. En el segundo, identificó los componentes prácticos de la armonización como procesos comunicativos y culturales complejos que se presentan en el marco de la celebración del Bëtschnáté, o Carnaval del Perdón. En ambos contextos, el autor presenta conceptualizaciones y esquemas cognitivos propios de estos grupos indígenas que nos sirven para comprender cómo definen relaciones y procesos de intercambio de información entre los elementos que componen sus territorios o microcosmos para el mantenimiento y reproducción social de sus comunidades.

En segunda instancia, presenta su modelo de comunicación indígena para la incidencia política a partir de los procesos comunicativos y organizativos de las comunidades nasa del Cauca. Dicho modelo vincula las características de las prácticas del movimiento indígena forjado por Manuel Quintín Lame desde principio del siglo xx con las replicadas por los líderes indígenas que en la actualidad se interpretan como herederos de su lucha por la defensa de la cultura y el territorio. De esta manera, relaciona una nueva forma de ver la comunicación política con lo que propone la gobernanza indígena, en tanto que ambas buscan el llamado “equilibrio de poderes”.

El modelo de comunicación indígena para la incidencia política que formula Gómez Montañez plantea unos principios que fácilmente pueden identificarse con la postura de Adriana Quinto en su capítulo. Precisamente, el capítulo dos tiene como propósito comprender las narrativas del *wët fxi'zenxi* sobre la defensa territorial en el pueblo nasa, mediante la construcción colectiva de saberes, la participación y la vivencia. A la larga, esta autora retoma la estructura cognitiva natural

de su comunidad nasa, su conciencia histórica de las heridas de larga data y los principios de ordenamiento holístico que demanda la gobernanza en sus territorios para proponer lo que en su lengua nativa, el *nasayuwe*, se denomina Crissac.

Ella cumple un rol que ha sido destacado desde el auge de los estudios sobre la subalternidad de la segunda mitad del siglo xx: *investigadora nativa*. Para el presente equipo editor es investigadora, y punto. Sin embargo, Adriana escribe desde su lugar de mujer indígena nasa de Tierradentro. Sus categorías de análisis emergen de los conceptos, modelos y esquemas cognitivos de su cultura. Su aparición en este libro es de por sí emancipadora, incluyente y renovadora de esa academia y ciencia social rígidas, estandarizadas y elaboradas bajo los criterios y parámetros de los centros de pensamiento del Atlántico norte. Su escritura en primera persona es pertinente y, permítannoslo afirmar, refrescante y necesaria. Además, su narrativa va acompañada de varios pies de página aclaratorios que le permiten al lector apropiarse de ciertos significados diferenciales desde el pensamiento nasa. De hecho, al comenzar su escritura pidiendo permiso a los seres de la naturaleza y del cosmos, Adriana resalta que los territorios, tal como lo afirma Gómez Montañez en el capítulo uno, son “experiencias trascendentales” y que, epistemológicamente hablando, sus elementos no solo se nombran para ser integrados en el análisis, sino que contienen fuerzas y energías que los convierten en seres activos que participan de la propia investigación. Este tipo de asociaciones resultan confusas y muchas veces ininteligibles para la canónica academia occidental. Y, sin embargo, Adriana es capaz de poner en diálogo las categorías de análisis tomadas del pensamiento indígena con las tesis y posiciones de varios autores que se enmarcan en el pensamiento decolonizador en América Latina.

Para la comunidad indígena nasa, cuna del movimiento indígena colombiano por antonomasia desde principios del siglo xx, la transmisión cultural y la formación política comienza en los espacios orales alrededor de la *tullpa* u hoguera de tres piedras que se enciende en las casas para recibir las informaciones de mayores y mayoras. Por esa razón, la argumentación de Adriana Quinto no es más que la afirmación reflexiva, crítica y analítica de sus vivencias como miembro de

la comunidad que incorpora los conocimientos ancestrales mediante el recorrer los territorios, comprender la cosmovisión, reinterpretar la historia de su pueblo y fundamentar otros modelos de desarrollo y armonización entre los diferentes elementos de la naturaleza y la vida contemporánea como alternativa a aquellos que la Colombia moderna ha heredado de épocas coloniales y republicanas. Su aporte en la presente edición refleja una postura que el grupo de investigación Comunicación, Paz-Conflicto de la Universidad Santo Tomás ha asumido en sus diferentes espacios de divulgación de nuevo conocimiento y apropiación social del conocimiento: las agendas investigativas son, en últimas, agendas políticas. La estructura de su argumentación y reflexión retoma la manera tradicional en que el movimiento indígena caucano por décadas ha interpretado su historia, comenzando por el descubrimiento de América, atravesando las luchas coloniales y republicanas, para luego explicar la forma de organización política de sus territorios al integrar los cabildos y resguardos con el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

Su estudio ofrece una mirada epistemológica del problema y, al mismo tiempo, un reconocimiento de las cosmogonías, lenguajes y narrativas sobre la defensa de la vida y el territorio, lo que le permite plantear concepciones propias como el *wët fxi'zenxi* o “vivir sabroso”, generadas alrededor de las categorías *desarrollo y cambio social*. Parafraseando a la autora, se denomina la Crianza y Siembra de Sabidurías y Conocimientos (Crissac), porque hace referencia a las formas propias que tienen los pueblos indígenas para recrear las sabidurías ancestrales en diálogo con los conocimientos de diversas culturas. Esta les permite construir desde el respeto y reconocimiento del territorio como ser vivo y los principios de relacionalidad, comunitariedad, pensamiento en espiral, reciprocidad, espiritualidad ancestral y complementariedad como bases epistemológicas de los pueblos originarios, lo que no hubiese sido posible con otros enfoques y posturas antropocéntricas. El desarrollo argumentativo de Adriana Quinto destaca una postura biocéntrica sobre una que solo apela al bienestar humano, y donde la gobernanza indígena, en últimas, no es más que un conjunto de principios y acciones encaminadas a garantizar lo que en el primer decenio varios países andinos han consolidado como el

*buen vivir* o el *vivir bien*. Al fin y al cabo, esa es la traducción genérica al español de *wët fxi'zenxi*. Consecuentemente, el desarrollo de esta postura refleja una clara confrontación a los modelos de comunicación y desarrollo metropolitanos que se han tratado de imponer sobre estas comunidades y que evidentemente contrastan con sus formas bioéticas de comprender las complejas relaciones que se deben dar en los territorios para garantizar su sustentabilidad.

Presenta inicialmente una narrativa en la que muestra de qué manera se interpreta la memoria e historia del pueblo nasa en relación con las transformaciones suscitadas desde el encuentro colonial. Luego propone una narrativa elaborada a partir de dos instancias de su trabajo de campo. En primer lugar, su participación como militante del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en varias mingas y escenarios que le permitieron compartir y conversar largamente con ancianos y ancianas sabedores de las comunidades sobre los principios y valores de su pueblo. En segundo lugar, su labor como mujer tejedora. A partir de elaborar tejidos, Adriana reflexionó y elaboró un pensamiento en el que iba vinculando varios elementos conceptuales y cosmogónicos aportados por interlocutores, hasta la conformación de su propio tejido narrativo y epistemológico.

De ese modo, la Crissac es un tejido holístico que permite comprender a los no occidentales la manera en que el pueblo nasa concibe el territorio como base de la historia y la identidad, y el porqué de su acérrima defensa. Esta apuesta refirma todavía más su innovadora forma de hacer etnografía, aplicando métodos de registro y análisis no convencionales, más allá del uso de la escritura canónica científica. Además, la Crissac agrupa una serie de narrativas que, desde la posición de la autora, recoge las formas en que el pueblo nasa interpreta su pasado y asume la enunciación de un sujeto colectivo político que resiste ante modelos de desarrollo que afectan a sus territorios y, consecuentemente, sus sociedades y culturas.

Arly Hazel Botia es una mujer araucana, madre y periodista, entre otras cosas. Su territorio en la actualidad es escenario de acciones violentas por parte de grupos guerrilleros que se han reconfigurado en el marco del posacuerdo de paz con las FARC-EP, particularmente en zonas de frontera, donde su accionar cobra matices y aspectos

diferenciales respecto de las tácticas de combate y desplazamiento territorial. Pero también colinda con zonas de exploración petrolera, la cual no escapa de las complejidades y problemáticas típicas de estos enclaves de desarrollo económico que dejan consecuencias en los territorios y las comunidades. En el capítulo tres, nos presenta el caso de Magallanes, pozo petrolero, como una experiencia de resistencia de la comunidad indígena u'wa frente al desarrollo de proyectos exploratorios y extractivistas en territorios ancestrales, ocurrido en 2014 en el municipio de Toledo, Norte de Santander, que involucró a Ecopetrol. Lo aborda como una muestra de procesos de comunicación para el cambio social que de forma transversal permiten y promueven, a nivel interno, la apropiación de la cultura u'wa como guardianes de la Madre Tierra, y, de manera externa, el fortalecimiento del movimiento social orientado a develar la importancia de la conservación del medio ambiente, la necesidad de un giro en la concepción de “desarrollo” y la integración de la vida en todos los procesos del ser humano. Para ello, se basó inicialmente en datos recopilados por medio de entrevistas etnográficas y en la reconstrucción documental del conflicto a partir de los comunicados publicados por ambas partes en sus diferentes medios y plataformas virtuales.

Al aplicar un *metamodelo pragmático de análisis*, la autora elabora una narrativa a partir de tres tipos de tensiones identificadas durante el complejo proceso de comunicación-conflicto entre la comunidad indígena y la empresa estatal. En primer lugar, unas tensiones *culturales* correspondientes a las diferencias que cada parte del conflicto expone sobre las formas de concebir tres conceptos centrales dentro de sus cosmovisiones: *desarrollo, territorio y gobierno*. En segundo lugar, unas dialécticas en las que cada parte expone sus conceptos y modos de participación en diálogos y confrontaciones con la otra en tanto interlocutora y opositora. De esa manera, Botia se basa en tres tensiones particulares que, para ella, caracterizaron a los interlocutores en varios escenarios de encuentro, confrontación y diálogo: *autonomía/conexión, apertura/clausura, predecible/movedad*. En tercer lugar, las tensiones metacomunicativas, donde cada parte del conflicto interpreta y propone desde sus formas propias de concebir la comunicación maneras de comprender y teorizar la confrontación, así

como brindar escenarios ideales de resolución del conflicto. Esta etapa constituyó un análisis de contenidos en medios de comunicación donde las partes del conflicto publicaban sus comunicados respecto al proceso en desarrollo.

De esta manera, el capítulo es un estudio de caso que aplica modelos de análisis contemporáneos de casos de comunicación y conflicto intercultural. Finalmente, la autora, a partir de haber identificado las acciones comunicativas colectivas de los u'wa, la caracteriza como una *comunidad de paz*, principalmente por su actuar fundamentado en acciones no violentas. Aunque el término original suele usarse en contextos de violencia directa armada, para el caso u'wa la autora lo redefine en relación con la violencia estructural y cultural vivida como pueblo indígena.

A diferencia de Adriana, Arly Hazel escribe y enuncia desde su lugar como investigadora blanca y metropolitana; desde afuera de la comunidad, pero con gran disposición a comprenderla en tanto “otro”. Su estructura argumentativa corresponde de manera más cercana con los estándares de la academia occidental, al presentar una narrativa de introducción, marco teórico, metodología, análisis y conclusiones. Al final, su estudio es una gran narrativa sobre un conflicto, a partir de describir densamente sus participantes y momentos de encuentro intersubjetivo.

No nos queda más que invitar a nuestros lectores a dejarse envolver y enredar por los tejidos que ambas autoras elaboran en sus narrativas y análisis. Debemos comprender que, tanto en el caso nasa como en el u'wa, la defensa de sus territorios se dan como ejercicios y operaciones que materializan una decisión existencial. Defender el territorio es ritualizarlo, renovar el orden cósmico y tratar de asegurar el mantenimiento de la forma en que sus componentes deben relacionarse armónicamente. Todo con el fin de mantener los equilibrios necesarios para la supervivencia de los grupos humanos. Quizá el principal equilibrio que los territorios indígenas demandan al día de hoy es el resultante entre los procesos de tomas de decisiones internas y aquellos en los que dialogan, debaten e interlocutan con las entidades e instancias del Estado. Por tanto, la *gobernanza indígena* se fundamenta en las concepciones y formas de vivir los territorios, las cuales

deben ser armónicas, es decir, tendientes a garantizar encuentros intersubjetivos que permitan la convivencia y la reproducción social de las comunidades en el tiempo. Es a lo que le hemos apostado conceptual y epistemológicamente como *paz territorial*.

PABLO F. GÓMEZ MONTAÑEZ



# Capítulo 1

## Paz territorial, gobernanza y comunicación indígena para la paz: bases conceptuales y apuestas teóricas

PABLO F. GÓMEZ MONTAÑEZ

### El territorio como fundamento de las identidades y comunidades

La paz —o mejor, las paces— ha tenido varios “apellidos” a lo largo de la conformación de su campo de estudio: paz negativa, paz positiva, paz estructural, paz cultural, entre otras. A esta lista se ha venido anexando últimamente el de *paz territorial*. La historia de la teorización de la paz ha evolucionado hasta configurar un concepto complejo que inicialmente incluye dos aspectos fundamentales: por un lado, la consolidación de la paz como un constructo estructural y cultural donde, además de la ausencia de la violencia directa, deben integrarse factores referentes al cumplimiento de los derechos humanos y las garantías de una vida digna basadas en el respeto a la diferencia. Por otro lado, la integración de aspectos holísticos que consecuentemente definen la paz como un entramado de prácticas que trascienden al ser humano, el cual haría parte de un todo que involucra a los

demás seres vivos, los recursos naturales y las maneras como se armonizan cada uno de los elementos que conforman entornos —cosmos— en constante variación de sus relaciones. La búsqueda, elaboración y mantenimiento de dicha armonía —o mejor, armonizaciones— es lo que proponemos como *paz territorial*. Más cuando tenemos en cuenta que el cuerpo individual, la familia y las comunidades pueden ser considerados territorios.

Seguramente un lector curioso esperaría que en este momento se haga un ejercicio de deducción; es decir, que de esta generalidad pasáramos a explicar particularidades. Preferimos tomar el camino inverso, pues esta construcción conceptual es una apuesta que resulta de varias inducciones tomadas a lo largo de una trayectoria significativa de trabajo etnográfico. Por ejemplo, viene el recuerdo de varias situaciones en las que autoridades políticas y espirituales de grupos étnicos nos sorprendían con su manera holística de interpretar señales y relaciones complejas para explicar lo que para ellos significaban los conflictos en sus comunidades.

En una ocasión, un mamo *ika* —o arhuaco, para quienes prefieren el término colonial— comentó que bastaba ver y oler el río Bogotá para comprender por qué la capital era una ciudad tan peligrosa. La contaminación, indicador de cierta “enfermedad social”, no significaba solo una consecuencia obvia inferida de una relación inarmónica entre humanos y naturaleza, representada en un mal cuidado de los primeros hacia la segunda. Para el mamo, la suciedad del río, más que una consecuencia, era un indicador —y hasta causa— de la inarmonía y convivencia conflictiva entre los habitantes de la ciudad. En otro momento, un cacique y médico tradicional huitoto expresó vehementemente su molestia, al ver que el piso de tierra de la maloca del Jardín Botánico de Bogotá no estaba aplanchado, sino lleno de turupes y desniveles. Para él, el descuido del suelo estaba asociado con el “desorden” y los múltiples conflictos presentes en la comunidad muisca de Bogotá. De hecho, ordenó que mientras se “armonizaban los desórdenes”, el fuego de la maloca se encendiera no en el centro de esta, sino hacia un costado. Nuevamente, notamos cómo una señal de “descuido” era un indicador de relaciones inarmónicas. Pero, además, la armonización implicaba una serie de tabúes y reglas en las que, además de las

relaciones humanas, el fuego en tanto elemento debía manejarse con un rígido protocolo.

Otra noche, un miembro de la comunidad muisca de Bosa le preguntaba a otro mamo por las causas de dolores en los riñones. “Revisar la relación con la pareja” fue la indicación médica de la autoridad espiritual. En fin, la persona, la familia, la comunidad y el territorio conforman un cuerpo fractal en este tipo de cosmovisiones y por eso la “enfermedad” es uno de los tropos que explican los desórdenes sociales y desarmonías de todo tipo que pueden presentarse en uno de los fractales o cuerpos y replicarse o manifestarse en otro. Como lo explicamos en varios trabajos etnográficos sobre el rol del territorio en la curación personal y comunitaria muisca, si el cuerpo no se cuida, pueden presentarse consecuencias catastróficas en la familia, comunidad y territorio, así como “lo que ocurre en el territorio repercute en la vida colectiva y personal” (Gómez Montañez, 2015a y 2015b, p. 188). De ahí que en los rituales de pago enseñados por los mamos a líderes de las comunidades muisca el cuerpo sea un fractal del territorio. A partir de las rutinas y repertorios en los que se aplican lateralidades (derecha-izquierda-arriba-abajo) a los movimientos corporales de los participantes<sup>1</sup>, “el territorio limpia y cura a la persona y a la comunidad [...] [mientras al tiempo] la persona y a comunidad devuelven los dones, agradecen y curan al territorio” (Gómez Montañez, 2017, p. 123).

Armonizar personas, familias y comunidades “en” y “con” sus territorios ya es un asunto suficientemente complejo. Ahora, podemos inferir la manera en que los dispositivos y modos de armonización se transforman y adaptan en la medida en que procesos de encuentro intercultural suceden en los territorios a lo largo de su historia. Para el

---

1 En estos rituales de pago, por lo general el lado izquierdo es para recibir o solicitar dones, mientras que el derecho es para entregar y ofrendar. Así mismo, el arriba es para limpiar el territorio y el abajo para que el territorio cure a los participantes. Estas lateralidades se aplican en el marco de prácticas consistentes en que cada participante medita y piensa en los que se debe “limpiar”, “curar”, “agradecer” y “solicitar” a la Gran Matriz o Madre Tierra, mientras se manipulan pequeños trozos de fibras vegetales o algodones que al final son recogidos y ubicados en algún punto del territorio, como una piedra, árbol o ladera de una fuente hídrica.

antropólogo Alejandro Grimson, los “encuentros” y las “relaciones” son la clave para comprender las culturas. Desde sus múltiples manifestaciones, que van desde contactos, alianzas, sometimientos, conflictos y exterminios, la “relación” como práctica nos ha invitado en las últimas décadas a entender que no podemos estudiar sociedades como originadas en sí mismas y con lazos de sangre ininterrumpidos generación tras generación. Si los grupos humanos existen, es porque requieren sentirse, percibirse y definirse como diferentes a otros (Grimson, 2001). A partir de tal principio, destacamos tres premisas necesarias para comprender el rol que cumple el territorio en la conformación de identidades grupales y culturales —cuya manifestación plena es la Nación— y, consecuentemente, en los procesos de comunicación y conflictos interculturales.

En primer lugar, toda comunidad es “imaginada” y no una entidad fija e inmutable. A partir de las tesis de Benedict Anderson, aunque los miembros individuales de una comunidad que supere las aldeas de contacto directo no se conocerán personalmente, en la mente de cada una vive la imagen de su comunión (Anderson, 2007; Grimson, 2001). Sin duda, el territorio es un marcador definitivo de las naciones, pues desde su concepción y establecimiento las naciones cumplen, para nosotros, las características que Anderson les otorga como imaginadas: “limitadas” por sus fronteras finitas, “soberanas” gracias al ejercicio del Estado, y “comunitarias” por su concepción de fraternalismo y compañerismo profundo y horizontal entre sus miembros (Anderson, 2007, p. 25).

En segundo lugar, las comunidades conforman “espacios de interlocución”. En el caso de las naciones, por sus dinámicas de amplitud poblacional y complejidades de poder, solo algunos sectores logran que sus intereses sean reconocidos y representados, mientras que otros quedan al margen. Los conflictos entre estos sectores en el marco de tal espacio asimétrico de representación nos muestran que, pese a las transformaciones que se han evidenciado al interior de las naciones modernas respecto a la inclusión de sectores otrora marginados, las relaciones sociales nunca serán horizontales. Todo encuentro intercultural está marcado por una relación de poder, construida a lo largo del tiempo, que manifiesta cierta verticalidad entre sus participantes

(Grimson, 2001). En particular, siempre hemos procurado que nuestros estudiantes de ciencias sociales comprendan que detrás de la utopía de los afamados “diálogos de saberes” con las comunidades que tanto se promulgan e idealizan en el marco de proyectos de investigación y gestión participativa hay relaciones marcadas por jerarquías y predominancias de esquemas dominantes configuradas, por ejemplo, desde tiempos coloniales. A la hora de la verdad, en un diálogo entre médicos occidentales y chamanes, los primeros tendrán un rol más importante en el sistema nacional de salud<sup>2</sup>. De la misma forma, los conocimientos técnicos y profesionales de los expertos primarán sobre los conocimientos “populares” de las comunidades beneficiarias de proyectos de intervención social. Si tomamos como referencia la historia de larga duración de naciones latinoamericanas como la nuestra, ejemplos como los descritos sin duda revelan que los saberes y sus validaciones están localizados geográfica y socialmente, y que dicho establecimiento tiene origen en los procesos de “ordenamiento espacial” de la Conquista y Colonia europea (Herrera, 2007), como lo profundizaremos más adelante.

En tercer lugar, los encuentros entre grupos sociales —e individuos— están marcados por procesos de conflicto intercultural o “comunicación intercultural” —que son mutuamente incluyentes<sup>3</sup>—,

---

2 La escritura de este capítulo ocurrió durante la pandemia de Covid-19. Precisamente, nos hace recordar cómo, en el momento en que la Minga Indígena llegó a Bogotá procedente del departamento del Cauca, la preocupación del Gobierno central y de los medios de comunicación cercanos al establecimiento fue que las aglomeraciones de manifestantes acelerarían el contacto del virus. Cuando algunos periodistas le preguntaban a los líderes de la minga si no tenían miedo al Covid-19, recibían un “no” como respuesta, pues argumentaban que la medicina proporcionada en sus territorios por parte de sus médicos tradicionales había contribuido a que el virus no se propagara ni afectara tanto. Por supuesto, era normal que los entrevistadores manifestaran, además de su escepticismo, cierta mofa o sugerencia de que las creencias y convicciones de estos líderes estaban más cercanas a la irracionalidad y la incivilidad. A la larga, el único conocimiento válido para contrarrestar la pandemia lo aportaba la medicina occidental; lo demás era superchería.

3 Después de varios años de investigación y docencia en lo que la Facultad de Comunicación Social para la Paz de la Universidad Santo Tomás denomina

pues manifiestan relaciones entre diferentes “estructuras de significación” (Grimson, 2001). Habitar un territorio es aprehender modos de relacionarse entre todos los elementos de un cosmos-territorio. Esto marca rutinas y repertorios en las prácticas personales y colectivas que se manifiestan por medio de diversos lenguajes: verbales, kinésicos, proxémicos, cronométricos, paralingüísticos, olfativos, táctiles, etc. De ahí que, desde una perspectiva intercultural, afirmemos que “todo comunica” y que la comunicación se da en múltiples dimensiones (Grimson, 2001). Reiteramos que la forma en que nos comunicamos de manera integral ha sido configurada por la forma en que aprehendemos el territorio —que también conforma un todo integral y multidimensional—. Nuevamente, podemos dar un ejemplo. La manera en que una autoridad espiritual o mamo de los grupos étnicos de la Sierra Nevada de Santa Marta interpreta el territorio hace que sus concepciones del “dolor”, “persona” y “sujetos de derechos” sean diferentes a las de un periodista metropolitano, tal como lo ilustramos en una anterior publicación:

En su edición digital del 7 de octubre de 2014, el periódico *El Tiempo* publicó una noticia en la que se contaba que un rayo había caído sobre una unguma o casa sagrada de mamos de la comunidad *wiwa* (autoridades indígenas espirituales) de la Sierra Nevada de Santa Marta, lo cual había dejado un saldo de once muertos. Uno de ellos era el hijo del mamo Ramón Gil. Cuando el periodista le preguntó su testimonio, Ramón afirmó que el rayo los “había castigado”, porque como autoridades espirituales y responsables de

---

el campo profesional de comunicación y conflicto, hemos comprendido que la relación entre ambas categorías hay que abordarla de manera diferente. A partir de esquemas pedagógicos transmitidos y estructurados por costumbre, solemos ver la comunicación como “algo” que llega o se usa para solucionar un conflicto. “El diálogo y una buena comunicación son lo mejor para solucionar los conflictos”, es la consigna genérica y aceptada socialmente. Además de instrumentalizar a la comunicación como herramienta, define una relación temporal en la que esta va “después” del conflicto. A partir de los estudios sobre el conflicto moral desde una perspectiva comunicacional, más bien comprendemos que en lugar de ver la comunicación como separada del conflicto, es la “esencia de todas sus formas” (Pearce y Littlejohn, 1997).

“cuidar” el orden cósmico, no habían hecho el “pagamento necesario” a esta entidad —el rayo—. Tal pagamento era obligatorio: las sequías y otros fenómenos naturales indicaban que el hombre no estaba cuidando a la Madre Tierra. ¿Acaso es posible que un lector regular-occidental (blanco) comprenda que el rayo es una persona-agente para los serranos y que tiene la capacidad de decidir y de castigar o recompensar a los humanos en un sistema de prestaciones? ¿Que la Madre Tierra también es “sujeto de derechos”? O como alguna vez se reflexionó en torno a estas mismas inquietudes, ¿cómo inscribir su tragedia —la de Ramón— en los marcos de las narrativas del dolor y el sufrimiento en nuestro país? (Gómez Montañez y Gómez Cáceres, 2020, p. 13)

En el caso anterior, el territorio no es algo que simplemente debe cuidarse. Implica un tejido complejo de relaciones con entidades que pueden definirse como agentes activos con voluntad de relacionarse, lo que coloca al ser humano, al rayo y la naturaleza como iguales. Sin embargo, y como lo resaltamos en otra reflexión académica, la estructura de significación del mambo contrastó con la del periodista, a tal punto que el tratamiento de la noticia pareció tornar exótico el punto de vista indígena sobre el entramado de relaciones sociales implicadas en el evento natural (Gómez Montañez, 2016).

Una situación en la que la concepción territorial cambia radicalmente de una estructura de significación a otra fue la que alguna vez en una cátedra contó el profesor Alejandro Castillejo del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, hoy miembro de la Comisión de la Verdad. Al regresar de cursar su maestría en Austria, una empresa petrolera le ofreció trabajo en zona de exploración en el territorio indígena u’wa. Este grupo étnico, ubicado entre Boyacá y Santander, se hizo famoso a nivel nacional y mundial en los noventa cuando sus comunidades amenazaron con cometer un suicidio colectivo si una multinacional estadounidense extraía petróleo en su territorio. La acción la veían como “sacarle la sangre a la Madre Tierra”. Años después, al profesor le propusieron que como antropólogo hiciera un estudio para identificar cuál era verdaderamente el territorio u’wa para poder demarcar las áreas de exploración y extracción de

crudo. Lo que los ejecutivos e ingenieros no entendían es que la concepción indígena de territorio no implica su habitabilidad. Es decir, la empresa pretendía que se hiciera un mapa donde se ubicaran las zonas habitadas e inhabitadas, con el supuesto de que las segundas no correspondían entonces al territorio indígena y, consecuentemente, podrían ser explotadas. En vano, el profesor trató de hacerles entender que para los u'wa su territorio abarca mucha extensión y que incluso algunas montañas o ríos lejanos, aunque inhabitados, hacían parte de un entramado holístico que debían proteger y mantener en armonía. Por tanto, el territorio abarcaba más que el simple hábitat. En suma, ante la imposibilidad de conciliar las estructuras de significación de las comunidades y la corporación (y la suya propia), no aceptó el trabajo.

Este tipo de diferencias es lo que ha generado a lo largo de la historia colonial y poscolonial de las naciones latinoamericanas diferentes formas de tramitar las relaciones interculturales. Por supuesto, como ya lo afirmamos, algunas estructuras permanecen como dominantes en los espacios de interlocución mediante los cuales se ha pretendido construir y transformar las naciones.

A partir de la caída de imperios y sistemas coloniales en la década de los noventa, el conflicto étnico se convirtió en un tema central de las ciencias sociales. La regulación de las diferencias entre grupos étnicos y nacionales en el mundo configuró estrategias domésticas que plantearon soluciones a los encuentros —conflictos— interculturales. Estas podían comprender el genocidio (eliminar pueblos de un territorio); la integración-asimilación (eliminar diferencias culturales en un territorio); la expulsión étnica (desplazamiento total de un territorio a otro); y la eliminación territorial (acabar tanto con pueblos como con territorios a partir de aminorar poblaciones o cambiar su tamaño) (O'Leary, 2002). Por supuesto, en dichos conflictos se esperan acciones de resistencia y negociación por parte de los grupos étnicos que cumplen el rol de dominados, sometidos e invadidos (conquistados) territorialmente.

En una dimensión interna y doméstica, los grupos han establecido instituciones y modos de armonizar sus conflictos, que no es otra cosa que cualificar permanentemente la comunicación entre todo lo que compone los *territorios-cosmos*. Esto significa que el conflicto y

la comunicación se incluyen mutuamente. Para Pearce y Littlejohn, esta relación debe comprenderse si cambiamos la forma de interpretarla, pues usualmente mientras el conflicto es tratado como algo que les sucede a las personas, la comunicación es una herramienta para manejarlo. En contraste, la naturaleza y el curso de los conflictos están hechos de comunicación, pues la gente produce conflictos a través de la interacción:

La comunicación no es un nombre clasificatorio para un tipo de acción humana sino una forma de ver cualquier actividad humana. Todas las actividades humanas, desde nuestros movimientos dentro del sistema económico hasta aquellos que sustentan nuestras instituciones religiosas, lo que sean que sean, son además patrones de comunicación que expresan y suprimen ciertas ideas, incluyen y excluyen a ciertas personas y facilitan o constriñen ciertas formas de vida humana<sup>4</sup>. (Pearce y Littlejohn, 1997, pp. ix-x)

Para nosotros, entonces, toda comunicación es conflictiva porque implica el encuentro y la relación, y todo conflicto es un proceso comunicativo. La armonización consiste, entonces, en *cualificarlo*. No se trata de tramitar las diferencias negándolas o suprimiéndolas, sino buscando cómo pueden vincularse pese a su naturaleza discordante. Además de los procesos armonizadores internos, las comunidades deben confrontar todos los elementos que van ingresando a sus territorios y espacios vitales en el marco de migraciones, desplazamientos, conquistas territoriales y ordenamientos espaciales que viven históricamente. En la memoria histórica de los indígenas del Cauca, por ejemplo, las luchas territoriales a sangre de la cacica Gaitana para defender su territorio van de la mano con los aprendizajes de la lengua castellana y de las leyes occidentales por parte de varios líderes e historiadores nativos. Cualquier acción encaminada a garantizar el orden entre los diferentes elementos que componen los territorios y comunidades indígenas y aquellos que se van integrando a lo largo de su historia es a lo que podríamos denominar *gobernanza indígena*.

---

4 Traducción nuestra del original.

A partir de nuestro desarrollo argumentativo hasta ahora, podemos presentar la tesis central que pretendemos sustentar: el *territorio* es la base de la *gobernanza indígena*, pues este último término, moderno y occidental, no significa otra cosa que la suma de procesos de *armonización* multidimensionales entre los elementos que conforman y garantizan la existencia de las comunidades y su reproducción en el tiempo. Así mismo, la búsqueda de la armonización, siempre en medio de lo caótico e imperfecto de la existencia, configura lo que podríamos denominar una *comunicación para la paz*, la cual es a su vez *paz territorial*.

Si tomamos en cuenta los conceptos resaltados, se hace necesario estructurar nuestra siguiente argumentación a partir del desarrollo de algunos campos teóricos y las reflexiones que hemos acumulado sobre estos.

## El territorio como decisión existencial y base del orden social

Desde la historia de las religiones, el territorio es la base de lo sagrado. Se debe a que para la consolidación de lo segundo se requiere romper su homogeneidad y, por tanto, entender que a partir de rupturas y escisiones se constituyen porciones del espacio cualitativamente diferentes unas de otras (Eliade, 1996). De esta manera, los territorios marcan espacios sagrados y profanos. Cuando un espacio se considera sagrado, permite la obtención de puntos fijos que orientan al ser humano en la homogeneidad caótica, así como “fundar el Mundo y vivir realmente” (p. 27). La sacralización del mundo implica que lo que ha sucedido en el cosmos —en aquel espacio holístico y anterior a todos los tiempos, que marcan los tiempos primordiales del mito— se replica en el territorio. De ahí que la heterogeneidad del territorio no es solo resultado de divisiones y cualificaciones en el plano físico, sino que involucra relaciones con las dimensiones espirituales, cósmicas y supraterráneas.

La relación entre lo sagrado y el territorio se expresa al afirmar que “instalarse en un territorio viene a ser, en última instancia, consagrarlo” (p. 36). Sea una instalación provisional o permanente, la acción de situarse y orientarse en un territorio implica una “decisión vital”, pues

organizar y habitar un lugar son acciones que presuponen una “elección existencial” (p. 36). Aunque faltaría elaborar una cadena amplia de inferencias, este principio ordenador y orientador del territorio en tanto mundo-cosmos es lo que equipara experiencias diferentes, vividas por comunidades diferentes, en contextos diferentes y espacios diferentes. De ahí que los procesos de defensa territorial llevados a cabo por los nasa de Tierradentro, y referenciados por Adriana Quinto en su capítulo, al final se sustentan de la misma manera que los llevados a cabo por los u’wa del nororiente colombiano y estudiados por Arly Hazel Botia en el suyo. Así se explica por qué las comunidades indígenas organizadas en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) realizan mingas equivalentes a tomas de la vía Panamericana y llevan a cabo recuperaciones de tierras como vías de hecho que buscan defender sus territorios y garantizarlos como bases de su existencia. También la cadena de rituales y prácticas medicinales que llevan a cabo los u’wa para que su territorio no sufra los daños y afectaciones de la explotación petrolera y por qué toman una decisión tan vital como la de morir antes que ver a su Madre desangrarse.

Las defensas territoriales indígenas contemporáneas están vinculadas a procesos históricos de larga duración. La historiadora Marta Herrera analiza los procesos de ordenamiento espacial y control político en la Nueva Granada y para eso propone las siguientes definiciones que tomaremos como base de nuestra argumentación.

*Territorio* hace referencia a los procesos para apropiarse de un espacio y a cómo las sociedades producen diferentes tipos de *territorialidad*. Por tanto, el primer aspecto de este concepto es la territorialidad, es decir, a procesos de ocupación y delimitación de un territorio (Herrera, 2007, p. 25). El segundo es la consideración de un espacio como propio y diferente del ajeno (pp. 25-26); es decir, la *apropiación espacial*. La territorialidad y la apropiación espacial hacen parte de las acciones de ruptura y escisión que confrontan la homogeneidad del espacio y distribuyen los principios que regulan sus divisiones resultantes. No se puede hacer lo mismo en un espacio sagrado que en otro profano, así como se espera que lo que acontece afuera no tiene necesariamente que repetirse adentro. Significa que un territorio, en tanto espacio socialmente definido, propone un orden que debe cumplirse.

El *ordenamiento espacial* se relaciona, entonces, con “el manejo u ordenamiento que se hace del territorio considerado como propio” (Herrera, 2007, p. 26). Un equivalente conceptual en el idioma inglés es *landscape*, que se refiere a un “modelo culturalmente producido sobre cómo debe estar organizado el entorno” (Duncan, 1993, citado por Herrera, 2007, p. 26). Podemos inferir que si las territorialidades y ordenamientos son procesos culturales, hacen parte de los conflictos entre estructuras de significación ya introducidos. Un ejemplo puede ser tomado de unas anotaciones de trabajo de campo que realizamos en 2019.

Se celebraba el último día de un congreso zonal del Consejo Regional Indígena del Cauca en el municipio de Caldono. Los moderadores de la Asamblea General anunciaban que las diferentes mesas de trabajo que se habían reunido a lo largo de las jornadas iban a presentar sus propuestas de acuerdo con los temas correspondientes a cada una. El tema de la primera mesa, *gobierno*, nos interesaba particularmente por el proyecto de investigación que en su momento liderábamos. Ingenualmente, pensamos que el vocero de la mesa iba a leer un listado de propuestas relacionadas con las autoridades indígenas, el cabildo y sus vínculos con el gobierno municipal y regional. Sin embargo, nos sorprendimos al escuchar los dos primeros puntos.

El moderador resaltó, en primer lugar, la preocupación de los delegados de su mesa por las “desarmonías” que los jóvenes estaban generando en los diferentes resguardos, debido al incremento de ingesta de licor, consumo de drogas y participación en fiestas hasta altas horas de la noche “con esa música que escuchan”. El segundo punto se expresó como un factor del primero, que podríamos identificar como estructural. Para la mesa de trabajo, la llegada y consumo de alimentos procesados que venían de las ciudades como pasabocas en paquetes, jugos industriales y gaseosas principalmente, producían cierto desorden en los jóvenes y niños, sumado a que afectaban la economía de emprendimientos de productos agrícolas y elaborados en los territorios indígenas.

¿Qué tienen que ver ambas preocupaciones con la territorialidad? Para los representantes indígenas, su territorio no solo tiene límites físicos y geográficos, sino culturales. El consumo de alimentos foráneos

industriales y de la industria cultural urbana fue identificado como amenaza y causa de comportamientos sociales juveniles poco aprobados por las comunidades. ¿Qué tiene que ver con el tema particular de gobierno indígena? En el marco de la discusión generada por los puntos expuestos por parte de esta mesa de trabajo, el gobierno, antes que concretarse en el ejercicio político y gestión de las autoridades oficiales de los cabildos, se garantiza a partir del sostenimiento cultural de un valor fundamental: el respeto por la autoridad y el orden. Tal campo de valores se transmite inicialmente desde el espacio de la familia, donde se debe garantizar el respeto de hijos hacia padres y abuelos, manteniendo la jerarquía ascendente en los linajes. De ahí que los comportamientos juveniles, como indicadores de la “falta de control parental sobre los hijos”, fuesen considerados como un factor que afecta estructuralmente la consolidación de un ejercicio armónico del poder en los territorios. Consecuentemente, la mesa de trabajo propuso que en cada territorio se organizara una “minga armonizadora” como acción de control sobre la problemática. Volveremos sobre este punto más adelante, pero a continuación elaboraremos una interpretación sobre cómo el concepto de *gobierno* suele expresarse en términos de *gobernanza* en el marco del ejercicio de poder en los territorios indígenas.

## Gobernanza indígena: tecnicismos y modelos holísticos

A partir de 1910, Manuel Quintín Lame comenzó a liderar un proceso de convocatoria y organización de comunidades indígenas del Cauca que tuvo como objetivo principal recuperar tierras para conformar resguardos. Esta figura territorial de origen colonial se ha convertido en la unidad territorial por antonomasia de las comunidades indígenas colombianas. El mismo Quintín Lame, quien es presentado en la literatura antropológica e histórica como un “cacique sin tierra”, sabía precisamente lo que significaba la falta de un territorio considerado propio para sustentar la identidad indígena. De 1910 a 1921, lideró e incitó varias acciones de hecho, correspondientes a tomas de terrenos de haciendas caucanas, llamadas “recuperaciones”, y a movilizaciones

sociales con el fin de luchar contra el terraje, forma de explotación económica servil y semiesclavista de familias indígenas por parte de propietarios blancos. Para gobernadores, alcaldes, funcionarios conservadores del Gobierno nacional y ciudadanos propietarios de haciendas del Cauca, entre ellos Guillermo Valencia, estas protestas indígenas fueron despolitizadas y consideradas simples actos de bandolerismo, por lo que despectivamente denominaron a este periodo “la Quintinada” (Fajardo et ál., 1999; Espinosa, 2009).

Un siglo después, las comunidades indígenas del Cauca, organizadas bajo el liderazgo del CRIC, continúan su lucha por la defensa de los derechos de los pueblos, consignados en la Convención 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía son los conceptos que conforman su consigna política, heredada del movimiento lamista. Son famosas sus vías de hecho, como la “gran minga por la vida”, consistente en un espacio de participación comunitario en el que en masa las comunidades se toman la vía Panamericana y marchan desde el Cauca usualmente hasta Bogotá para protestar frente a las instituciones del Estado colombiano. En 2015, una de estas mingas se manifestó con mucha fuerza y logró convocar otras organizaciones indígenas y movimientos sociales multisectoriales.

Como suele pasar en el campo del periodismo oficial del país, la minga y protesta indígena se volvía noticia, más por los desórdenes y disturbios propios de las vías de hecho que por sus demandas políticas de origen histórico de larga data. En consecuencia, flotaba en el ambiente discursivo cotidiano de ciertos públicos la “ingobernabilidad” que significaba la actitud rebelde, resistente y militante de la minga. Por parte del ala más radical de la ultraderecha, esta minga se despolitizaba. Incluso una heredera del linaje Valencia, actual senadora, generó polémica en los medios de comunicación al proponer que el departamento del Cauca se dividiera en dos entidades autónomas política y administrativamente; es decir, un Cauca para indígenas y otro para mestizos. Para la parlamentaria, la gobernabilidad nacional y regional no se vería afectada, pues así las entidades indígenas no tendrían que acatar los lineamientos de las autoridades gubernamentales en sus territorios.

Un siglo después, el problema de los territorios y la gobernabilidad respecto de las comunidades indígenas sigue vigente. Hoy, cuando acabamos de escribir estas líneas, el Paro Nacional que comenzó el 28 de abril de 2021 se ha caracterizado, entre otras manifestaciones de la violencia estructural y cultural, por la estigmatización hacia la minga indígena por parte de sectores blancos de la población. Incluso fue noticia que habitantes del sur de Cali y del municipio de Dapa, en Valle del Cauca, dispararon sus armas de fuego contra la colectividad de indígenas del Cauca que pretendía unirse a los manifestantes. Emulando a la élite criolla de principios del siglo XX, los usuarios de redes sociales que apoyaban este acto paraestatal de uso de la fuerza inundaron sus perfiles con expresiones como “devuélvanse para su hábitat”, “indiamenta” y otras igual o más despectivas.

Además de las luchas por ampliar los resguardos, las comunidades indígenas en Colombia expresan la defensa de sus territorios al oponerse a prácticas de explotación económica que terminan, en medio de la incompatibilidad de cosmovisiones, siendo vistas por estas como factores amenazantes de su reproducción social e identidad cultural, más cuando los elementos de la naturaleza y recursos no renovables son considerados sujetos activos con los que se generan vínculos y relaciones vitales profundas. Sin embargo, para el Estado es una prioridad aumentar la inversión económica a partir del aprovechamiento de recursos del subsuelo —el cual les pertenece— como el petróleo. Esto implica asegurar la gobernabilidad en los territorios de la Nación. Seguramente, como sucede con las mingas del Cauca, las oposiciones de las comunidades u’wa a la explotación petrolera se convierten para varios sectores sociales y políticos en una “piedra en el zapato” para el desarrollo del país. Por esa razón, se vuelve prioritario que el Estado imponga eficientemente su autoridad sin atentar contra los principios de la democracia. Ahí es donde debemos entrar a los temas de *gobernabilidad* y *gobernanza*.

Una tendencia en los estudios políticos y sociales es la de relacionar la *gobernabilidad* con modelos verticales y eficientes para que el Estado ejerza su poder mientras suple las necesidades ciudadanas, y la *gobernanza* con procesos más participativos y horizontales que vinculan a varios sectores no gubernamentales en la toma de decisiones.

Sin embargo, ambos términos se han diferenciado, relacionado y hasta equiparado de acuerdo con el enfoque aplicado por los investigadores. Cuando se abordan temas de gobierno y participación en comunidades y entidades indígenas, la tendencia general es preferir el uso del término *gobernanza*. Brevemente, haremos un recorrido por estos conceptos y las relaciones que se han elaborado entre estos.

La gobernabilidad surgió como concepto en 1975, cuando los Estados americanos principalmente reaccionaron preocupados por el “exceso de democracia” que se asomaba en América Latina. Era una época marcada por la transición al modelo económico neoliberal y por la reunión de la Comisión Trilateral, liderada por David Rockefeller, en la cual se veía con preocupación la emergencia de acciones colectivas sociopolíticas de sectores que históricamente permanecían en las márgenes de los proyectos de Nación y del desarrollo. Por tanto, las acciones reivindicativas de los grupos de movilización se veían como amenazas al establecimiento, promoviendo miedo a la “ingobernabilidad”. Posterior a las dictaduras latinoamericanas, este concepto dio un giro hacia la “gobernabilidad democrática” (Benavides y Duarte, 2010). Sin embargo, eso no significó alterar la verticalidad del ejercicio del poder por parte de las instituciones estatales, particularmente en lo que significa la “toma de decisiones”.

La *gobernabilidad* corresponde a “la capacidad política y administrativa de los gobiernos para generar *outputs* tras recibir *inputs*” (Rodríguez Vásquez, 2019, p. 104). Centrado en el Estado (*up-down*). La armonía y gestión ideal de conflictos se da cuando hay equilibrio entre *inputs* (demandas en la sociedad) y *outputs* (respuestas estatales a esas necesidades) en el marco de políticas públicas que se llevan a cabo de arriba hacia abajo (*up-down*) (p. 108). Por tanto, la *gobernabilidad* se termina relacionando con “el libre ejercicio de la voluntad política y del poder ejecutivo mediante la obediencia cívica del pueblo” (Benavides y Duarte, 2010, p. 29). En suma, la garantía de gobernabilidad frente a las movilizaciones indígenas, por ejemplo, se da cuando el Estado atiende las demandas de las comunidades y estas, al tiempo, legitiman la jerarquización del poder político y su rol ciudadano al asumir obediencia y sumisión. Sin embargo, la literatura sobre la explosión democrática del último cuarto del siglo XX nos da pistas sobre

los antecedentes que permitieron la inclusión del término *gobernanza* en este campo de prácticas políticas.

Desde la década de los ochenta se iniciaron procesos de transición democráticos en América Latina. Tanto en el plano intelectual como político, la pregunta de los setenta por las políticas públicas nacionales y estatales dirigidas a las masas se desplazó hacia otra por las “políticas culturales que debían desarrollarse en el seno de la sociedad civil” (Gómez Montañez, 2015a, p. 47). Pero como buen tránsito las acomodaciones tardaron (y aún no se consolidan) y por eso se hace evidente desde hace más de treinta años la anacronía entre la política y las ciudadanías. Esta tesis de Jesús Martín Barbero significa que ha emergido un tejido de nuevos actores sociales y acontecimientos que resultan imprevisibles, que introducen viejas y novedosas demandas en la arena política, generando “entre-tiempos, des-tiempos y contra-tiempos” (Martín Barbero y Rincón, 2015, p. 21). Esta afirmación la podemos entender con la descripción de dos momentos subsecuentes.

En primer lugar, destaca aquellas ciudadanías que se formaron en la intersección entre las políticas estatales y el mercado, quedando incluso algunas por fuera de este último. Como resultado, se dio la contradictoria situación de una amplitud en sus exposiciones públicas y su estigmatización por parte de sectores mayoritarios. Dicha satanización, entre otras manifestaciones, de la protesta pública, daba protagonismo nuevamente a las luchas sociales y al miedo por lo ingobernable. Rodolfo Gómez, en sintonía con Martín Barbero, lo explica así:

[...] los hechos de protesta son protagonizados por sujetos colectivos o movimientos sociales que cuestionan el funcionamiento institucional —neoliberal en este caso, aunque también debiéramos ubicarlo dentro de una institucionalidad democrática formal— o bien presentan críticas a las normas y valores hegemónicos en la sociedad —y aquí los ejemplos son muy variados, ya que podrían agruparse casos como el del zapatismo mexicano, o el de los movimientos piqueteros en la Argentina, pasando por el movimiento campesino indígena en Bolivia, o el movimiento indígena ecuatoriano, o los agrupamientos de campesinos en Paraguay,

el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, o más recientemente el movimiento estudiantil en Chile, entre otros posibles—; los medios masivos sistémicos tendieron a estigmatizar la protesta, en muchos casos —la mayoría podríamos decir— al sostener que la misma es violenta, o que sus actores promueven acciones que se encuentran en el borde o fuera de la ley, de modo tal que entonces deben ser sancionados. (Gómez, 2015, p. 56)

Pero lo cierto es que las ciudadanías se convirtieron en el “nuevo modo de estar juntos” (Martín Barbero y Rincón, 2015, p. 22) y en el conjunto de acciones que “oxigenan, renuevan y transforman la política” (p. 24). Para que la política no se tornara anacrónica, la democracia de los Estados se vio obligada a reconfigurarse mediante la amplitud y renovación de sus modos de tomar decisiones y el disfrute de los bienes de naturaleza socioeconómica y valores cuyo reparto final es autoritativo. Esto, a su vez, transformó lo que tradicionalmente se venía entendiendo y asumiendo como participación política, la cual se desplazó conceptualmente a un campo de prácticas multidimensional (Fernández de Mantilla, 1999).

En segundo lugar, consecuente con lo anterior, se consolidó la “participación popular” como un concepto madurado a partir de las convulsiones políticas del remate del siglo XX, lo que a su vez exhortó a los estados y gobiernos a transformar sus modelos de poder, protección y satisfacción respecto de las ciudadanías. La participación popular se define como:

[...] el conjunto de actividades, interacciones, comportamientos, acciones y actitudes que se dan al interior de una sociedad en forma individual o colectiva por parte de individuos, grupos, partidos e instituciones, las cuales van dirigidas a explicar, demandar, influir o tomar parte en el proceso de decisiones políticas o [...] en el reparto autoritativo de valores. (Fernández de Mantilla, 1999)

A partir de esta comprensión, un Estado comenzó a ser identificado como más o menos democrático en la medida que posibilitara más o menos canales de participación popular. En el marco de dichas transformaciones en la forma de gobernar, los modelos verticales de poder

(*governabilidad*) fueron contrastados y complementados por otros horizontales y en red (*governanza*). Destaquemos, en primera instancia, su diferencia principal.

En términos de *governabilidad*, predominan las normas en la toma de decisiones. Por esa razón, la participación de otros actores significa la socialización mas no la toma de decisiones. Su efectividad se relaciona con las capacidades de los gobiernos “de trazar y lograr objetivos en organizaciones, localidades, naciones, regiones y seres humanos (governabilidad corporativa, local, nacional, regional y social)” (Benavides y Duarte, 2010, p. 29). Lo anterior corresponde a un enfoque teórico institucionalista que parte de la premisa de que las instituciones reducen la incertidumbre al ofrecer estructuras confiables y eficientes a la ciudadanía (Rodríguez Vásquez, 2019, p. 105). Pero la reducción de la incertidumbre y la consecuente legitimidad del Estado también pueden lograrse mediante un sistema integrado por actores y redes denominado *governanza*. En esta, el Estado modifica o evoluciona sus maneras de abordar y resolver sus asuntos, para lo cual gestiona e involucra “procesos de construcción conjunta y participación” (p. 104), centrados en las ciudadanías. En suma, se incluyen nuevos actores para el ejercicio de un gobierno centrado en la cooperación: “Es más de tipo horizontal (*bottom-up*) y presenta una red de relaciones entre diversos actores que se encuentran interesados en participar en el proceso de solución o tratamiento de la situación problemática” (p. 108).

Al abrir el abanico de actores, no solo las ciudadanías identificadas con grupos de reivindicaciones y luchas sociales participan. También lo hacen las empresas y corporaciones privadas. De ahí que la propuesta de la *governanza* de un “sano equilibrio entre el Estado, la Sociedad Civil y el mercado de la economía” (p. 109) traiga seguramente otros problemas de poder, dominación y exclusión a los primeros. Por ejemplo, en el caso de las luchas de las comunidades u’wa frente a la explotación petrolera en sus territorios, no solo se gestan espacios de confrontación con el Estado que trata de ejercer su autoridad, sino además con empresas multinacionales. Esto implica para las comunidades locales afectadas los retos de reformar sus maneras de organización, gestión, dirección y ejecución para resolver problemas y legitimar procesos.

La *gobernanza* propuso procesos colectivos formales e informales para la toma de decisiones y elaboración de normas que rigen los territorios y las comunidades (Hufty, 2006). También corresponde con “sistemas de coordinación no jerárquicos”, la “descentralización” estatal y su consecuente “transferencia de responsabilidades de gobierno a actores civiles organizados” (Benavides y Duarte, 2010, p. 28). Si bien hasta ahora podemos diferenciar la *governabilidad*, en tanto modelos de gobierno donde prima la “soberanía de las estructuras organizativas del mundo social”, de la *gobernanza*, en tanto modelo donde prima la “uniformidad no jerárquica de diferentes actores” (p. 33), también es clave preguntarse si a veces ambos modelos no se confunden. Por eso a continuación revisaremos de qué manera ambos modelos se han integrado en conceptos que nominalmente los equiparan o que han surgido en el marco de análisis de modelos de gobierno que implican relaciones con comunidades indígenas y sus autoridades.

Para los autores Benavides y Duarte (2010), algunos pensadores consideran que la gobernabilidad y la gobernanza son conceptos que definen los mismos procesos, pero que, por efectos de la dificultad en la traducción del anglicismo *governance*, se asumió el de *gobernanza*. En su estudio sobre las relaciones entre la gobernabilidad política y la gobernanza económica que se dan en el marco de los sistemas generales de participación<sup>5</sup> en Colombia, muestran que existe una tensión entre las visiones y procesos particulares indígenas, como el gobierno propio, y los espacios de participación gestados por el Gobierno nacional para que las comunidades indígenas, en tanto ciudadanías, administren de manera autónoma sus territorios (Benavides y Duarte, 2010). El hallazgo general que presentan en su estudio muestra que en

---

5 Los sistemas generales de participación son partidas económicas que el Estado colombiano otorga a las comunidades y territorios indígenas en Colombia, en tanto entidades territoriales autónomas, bajo los lineamientos de la Constitución Política de 1991, que define a la nación como pluriétnica y multicultural. En ese orden de ideas, los gobiernos indígenas gozan de una aparente autonomía administrativa sin desconocer la soberanía estatal en sus territorios. Sin embargo, desde la perspectiva indígena, la gobernanza se garantiza en la medida en que las relaciones con el Gobierno nacional son de autoridad a autoridad de acuerdo con Benavides y Duarte (2010).

realidad la existencia de “gobiernos propios” en los territorios indígenas es correlacional con mecanismos de participación que buscan integrar a las comunidades antes que brindarles plena autonomía. Recordemos que líneas atrás mostrábamos en el modelo de O’Leary (2002) que la “integración” corresponde a una manera de solucionar los conflictos étnicos, pero con la predominancia de un grupo sobre otro. En el contexto particular de los sistemas generales de participación, esa incompleta autonomía de las comunidades se deriva del hecho de que:

[...] sus concepciones y temporalidades son muy diferentes a las de las instancias tecnocráticas del Estado; y obliga a entablar negociaciones muchas veces en marcos históricos de larga data donde las autoridades de gobierno municipal reflejan viejas enemistades y oposiciones políticas, en las que se resalta el rol defensor de la sociedad política y económica blanca en épocas bipartidistas y en momentos en que las comunidades recuperaron territorios. (Benavides y Duarte, 2010)

Este enraizamiento histórico de los conflictos para que las concepciones de gobierno y territorialidad indígena hagan parte del debate público y promuevan transformaciones en el modelo organizativo y comunicativo del Estado explica la tendencia actual en la academia y la política para que la *gobernanza* se use conceptualmente para analizar procesos internos de toma de decisiones en comunidades indígenas y la *governabilidad* para las relaciones entre las comunidades indígenas con el Estado colombiano (Benavides y Duarte, 2010, p. 30). La tesis central que proponen para comprender la gobernanza económica asumida en los sistemas generales de participación la expresan extensamente así:

Para entender los procesos de gobernanza económica y las relaciones de poder de los pueblos indígenas en Colombia, parece necesario referirse a un triple relacionamiento entre gobernabilidad, política pública y movilización social. Lo anterior, entendiendo por factores de gobernabilidad, las posibilidades de garantizar modalidades de gobierno territorial y de representación política que

desarrollen las capacidades de negociación de los pueblos indígenas en un campo de relaciones horizontales definidas por la descentralización participativa. La política pública, entendida como la puesta en juego de las capacidades de un grupo para incidir, en el marco de sus intereses, dentro de un espacio de concertación política; y la movilización social, como la puesta en marcha de una serie de competencias en un contexto de correlación de fuerzas, que permiten exigir derechos, reconocimientos y contraprestaciones, definidas por las condiciones de vida de los pueblos. (p. 37)

Al tener en cuenta esos mismos elementos de análisis, otros autores como Jimeno Santoyo definen a las comunidades indígenas como “un sujeto colectivo que busca aplicar sus mejores formas de vida dentro de unos contextos multiculturales” (Jimeno Santoyo, 2006, p. 7). Garantizar esa “buena vida” o “buen vivir” implica dos instancias de gestión. Sin embargo, la autora opta por proponer un concepto que, aunque retoma la horizontalidad y la complejidad de las instancias de participación y negociación, se nombra como “governabilidad indígena”:

La gobernabilidad indígena, tiene dos instancias: una, hacia adentro, que maneja los conflictos y problemas que afectan el control y la regulación social; las relaciones con la naturaleza, lo espiritual y lo sagrado; el control material y espiritual de sus territorios; y las estrategias de pervivencia y de futuro. Otra, hacia fuera, nos refiere a la defensa de la autodeterminación (y de los gobiernos propios); a la creación y mantenimiento de sistemas de intermediación y contacto (bien sean organizaciones o representantes) para el diálogo y la negociación con las sociedades y los gobiernos nacionales; a la representación y participación democráticas (en escenarios legislativos o ejecutivos); al control de los recursos naturales (su uso, conservación, aprovechamiento o explotación), a la posesión y propiedad de la tierra y del territorio; a defender el modelo de vida y de sociedad escogido, y, a la definición de cómo y en qué medida realizan la articulación a las formas de desarrollo capitalistas y de mercado. (p. 1)

Al conferirle una dimensión interna, hacia adentro de los territorios, el término *governabilidad* es coherente, pues se relacionaría con un

ordenamiento armónico garantizado por el respeto de las autoridades de gobierno indígena. Pero, independientemente de la preferencia por el concepto de *governabilidad*, su carácter de *indígena* motiva a la autora a que comprendamos que los modelos de gobierno indígena deben propender por una armonía entre el mundo humano, espiritual y natural. De ahí que actos antes mencionados como hacer un pago al rayo, evitar el desangrado de la Madre Tierra (explotación petrolera) y curar al territorio no son simples actos rituales en el marco de las creencias y prácticas culturales. Son actos políticos. Tan políticos como querer darles orden a los jóvenes indígenas nasa del Cauca al evitar el consumo de productos foráneos.

Finalmente, la tendencia actual sobre estos temas nos hace pensar que el término *governanza* es el preferido por las comunidades indígenas, pues parece vincularse amigablemente con la noción de *territorio*. Por esa razón, ambos términos suelen usarse para referirse a la *governanza territorial*. En un documento gestionado por la AIME y la Usaid, la *governanza territorial* es definida por las comunidades indígenas participantes como “los acuerdos que hacemos en base a nuestros saberes y nuestras formas propias de gobierno, para decidir sobre nuestros territorios y orientar nuestras formas de vida” (AIME-Usaid, 2014, p. 4).

De igual manera, la *governanza territorial* implica tres dimensiones: política, económica y cultural. La política se refiere a cómo se organizan las comunidades, sus autoridades, instituciones y a la relación ya expuesta entre familia-comunidad-territorio, la económica, a la administración de recursos y al conjunto de relaciones entre la economía propia y de mercado, y la cultural es identificada con el buen vivir; es decir, “la articulación recíproca y armónica entre la vida y la cultura de los pueblos indígenas y la vida de la naturaleza y de los seres espirituales” (p. 13). Nuevamente, se reitera lo holístico que debe ser el modelo de ordenamiento territorial y de gobierno propio que establecen las comunidades indígenas.

A continuación, nuestros datos etnográficos permitirán mostrar cómo ese buen vivir constituye un campo de prácticas y relaciones basadas en lo que hemos denominado una teoría de la armonización. Dicha teoría es resultado de haber comprendido —o tratado al

menos— maneras alternativas de aprehender y representar la realidad, lo que también hemos definido como epistemologías nativas.

## Teorizando la armonización: epistemologías nativas

La consolidación de la *gobernanza indígena* hace parte de la emancipación de sus comunidades. Desde el campo de la comunicación, la emancipación es un concepto-proceso-resultado obligado de abordar para su entendimiento y aplicación. Desde perspectivas contemporáneas de la comunicación popular, “teorizar es intervenir” la realidad (Villamayor, 2015). Quiere decir que cuando existe la sensibilidad suficiente por parte de los investigadores sociales para procurar entender los marcos referenciales y los lugares de enunciación de sus interlocutores, se pueden identificar y establecer teorías provenientes de la dimensión pragmática mientras se apoyan y acompañan prácticas de cambio en sus territorios y comunidades. De esta manera, los procesos de comunicación llevados a cabo por las propias comunidades son emancipadores, históricos y performativos:

La comunicación como dimensión teórica, política y de comprensión de los procesos sociales cuya adjetivación alude a procesos políticos de emancipación amerita dar cuenta de su carácter performativo. De lo que aquí se quiere dar cuenta es de la necesidad de objetivar modos de esa performatividad, que desinstala y pretende modificar, dígase claro, las consecuencias y la complejidad política y cultural del capitalismo en la vida planetaria. Es esto lo que nos convoca para mirar y comprender, aprehender cómo se vuelve recurso emancipador historizando procesos sociales e identificando las subjetividades colectivas que los llevan adelante. (Villamayor, 2015, p. 216)

Claudia Villamayor propone la categoría *epistemologías del hacer* como una noción construida partir de las matrices y reflexiones de los grupos emergentes y marginados, los cuales buscan, al igual que en la crítica al capitalismo, adquirir un lugar de enunciación en lo político y en las ciencias sociales. En la medida que las comunidades se emancipan y

producen sus propias narrativas, van generando “epistemologías que son al mismo tiempo aprendizaje político” (p. 218). Una tarea dentro del campo de la comunicación para el cambio social y sus demás derivaciones es historizar las experiencias, identificar los conceptos que surgen a partir de ellas, objetivar a los actores, sus procesos y a los mismos investigadores que hacen parte de tales. Hay que elaborar tramas de la productividad emancipatoria. Esta apuesta implica “partir del universo vocabular de los grupos sociales más castigados por la dependencia y la hegemonía capitalista, para promover su capacidad de escribir el mundo desde su perspectiva” (p. 230).

Estos principios concuerdan con aquellos que aplicamos en una investigación participativa con la comunidad muisca de Bosa, en la cual —y con la cual— se buscó resignificar algunos lugares de la Sabana de Bogotá considerados como sagrados (Gómez Montañez, 2015). Lo primero que hallamos y elaboramos fue que esta comunidad, emancipada de las visiones e instituciones oficiales del patrimonio cultural de Bogotá, planteó su propia metodología indígena de resignificación de lugares de su territorio, la cual se compuso de los siguientes pasos o fases. En primer lugar, los participantes del proceso organizan rituales y espacios comunitarios donde se revisan las historias personales en relación con la historia de la comunidad en general y el territorio. De esa manera se establece un propósito común, el cual implica una revisión y saneamiento de las problemáticas y dificultades existentes en las relaciones comunitarias. En otras palabras, el propósito de obtención de conocimiento va de la mano con el de la gestión y armonización de sus conflictos. En este caso particular, la definición del propósito colectivo se materializa en la preparación —también colectiva— de una medicina con base en tabaco llamada *ambil*. Al chuparla, cada quien se conecta con los demás mientras se cura, pues en su preparación todos los participantes colaboraron en la recolección, cocción, exprimida y tamización del jugo de tabaco.

En segundo lugar, ocurre el “saludo territorial”, el cual consiste en la celebración de otras ceremonias en lugares que los mayores consideran como “puertas de entrada al territorio”. A partir de ciertas rutinas y repertorios rituales, a cada participante se le revisa en profundidad su linaje, su mundo de relaciones familiares y comunitarias,

enfaticando en la pareja. Es un proceso que denominan de “ordenamiento personal y colectivo” (Gómez Montañez, 2015, p. 185), y tiene como fin que los cuerpos personales emulen al territorio, pues la idea es que la pareja “fertilice” el terreno desde el cual va a cultivar a su familia para aportarle al “tejido comunitario”.

En tercer lugar, se “recorre el territorio” para hacer memoria colectiva. Mediante rituales de pagamento, los mayores consultan las “ordenanzas” de cada lugar. Quiere decir que desde una cosmogonía y cosmología que se renueva en cada consulta se logra identificar el mito originario de cada elemento del lugar y su rol en el sostenimiento del equilibrio cósmico. Por ejemplo, las ordenanzas de algunos lugares definían su protección como condición para garantizar el alimento de la comunidad; la de otros para el cuidado de la salud física; la de otros para garantizar la efectividad de los proyectos comunitarios. En cuarto lugar, todos los aprendizajes se conversan mediante la “devolución de la palabra”. Alrededor del fuego y en un contexto de suma reflexividad y meditación colectiva, los participantes sistematizan las historias narradas en cada lugar, así como sus ordenanzas o mandatos. Al final, se establece una cartografía o tejido de lugares que marcan una serie de principios éticos y que demandan varias prácticas y repertorios para su protección e intervención:

Al identificar el sentido de cada lugar, se establecen funciones de cada elemento que conforma el territorio en el mantenimiento del social; se identifican principios de convivencia entre los humanos y los elementos de la naturaleza que van a incidir directamente en la salud colectiva y el fortalecimiento del tejido social. (Gómez Montañez, 2015, p. 188)

Pero este proceso de resignificación no solo se aplica pragmáticamente al interior de la comunidad. En tanto su finalidad de otorgar nuevos sentidos, la resignificación promueve direcciones y prospecciones de proyectos comunitarios. Además de construir significados a cada lugar sagrado, los muiscas proponen “mecanismos y formas de manejo para que sean aprobadas y aplicadas por los entes estatales y de gobierno acorde con éstos” (Gómez Montañez, 2015, p. 182). De esta manera, las ordenanzas de los lugares no solo definen la gobernabilidad

comunitaria, sino que impulsan a sus líderes a garantizar relaciones armónicas con el Estado para sostener modelos de sana gobernanza.

La “armonización” es una palabra en castellano que suele ser empleada en varios estudios para referirse al campo de prácticas y significados desde las que se entiende y proyecta el perdón, la reconciliación, la justicia y la resolución de conflictos desde perspectivas indígenas (Laruta et ál., 2010); en otras palabras, la forma indígena de concebir y construir la paz. Dentro de sus múltiples acepciones, en la que prima la referente al campo musical, “armonizar” es definida por la RAE como “hacer que no discuerden o se rechacen dos o más partes de un todo”. Por tanto, la “armonía” es una “concertación” a partir de una “grata variedad”. Este principio lo aplicamos para elaborar una teoría a partir de los datos etnográficos de una investigación llevada a cabo en el marco de la llamada Fiesta del Perdón, o *Bëtschnáté*, en Sibundoy, Putumayo (Gómez Montañez, 2020a; 2020b).

El primer componente conceptual de nuestra teoría corresponde con aquellas prácticas sociales pertenecientes al *Bëtschnáté*, donde se lleva a cabo lo que denominamos *conectividad armonizante*. Es decir, aquellos repertorios y rutinas que tienen como fin garantizar la apertura hacia el “otro”. Dicha conectividad se da en cualquier marco de prácticas socioculturales y se manifiesta en repertorios de comunión espiritual, curación y expiación, significados otorgados al ser alegre, el compartir, la justicia intersubjetiva y la hospitalidad, entre otros. En el caso de esta festividad, por ejemplo, la importancia del perdón y la reconciliación se basa en la felicidad, en tanto la alegría de *encontrarse con el otro*. Cabe recordar que en contextos culturales no occidentales esos “otros” también pueden corresponder con animales, elementos de la naturaleza y cualquier cuerpo o entidad cósmica.

De esta manera, las limpias, los actos de *Clëstrinye* —arrodillarse frente al otro para recibir flores en la cabeza como signo de reconciliación—, rituales expiatorios de culpas comunitarias —como el sacrificio de un gallo frente a la sede del cabildo indígena— y los espacios de intercambio de dones y hospitalidades configuran la gran red de conectividades entre mismidades y alteridades de diferente orden (vivos, muertos, seres de la naturaleza, cosmos) que hacen del *Bëtschnáté* un verdadero espacio social de *comunicación para la paz* (Gómez

Montañez, 2020a; 2020b). De esta manera, reafirmamos que hacer comunicación para la paz significa armonizar con el (lo) otro y que para ello es imperativo que haya encuentros intersubjetivos; insistiendo en que incluso se pueden llamar sujetos a componentes no humanos de los campos de relaciones.

En Sibundoy, los *kamëntsá* consideran la festividad del perdón como un espacio-tiempo ritual de renovación del ciclo cósmico y agrícola que busca la salud comunitaria y territorial que garantice el bienestar de todos. El acto de “perdonar” —que en ese contexto mereció una discusión conceptual y epistémica profunda, pues no corresponde al acto cristiano— está relacionado con el aporte de cada participante de un conflicto en garantizar el equilibrio holístico de todas las cosas que mantienen la vida sana. Tal como lo hemos mostrado desde el inicio, las armonizaciones interpersonales resuenan energéticamente en las comunidades y los territorios. De hecho, esta festividad se celebra a inicios de febrero, dos días antes de comenzar la cuaresma católica, lo que corresponde con la resignificación de fiestas precristianas relacionadas con el tiempo de alistamiento de las semillas que se sembrarán durante el equinoccio de otoño para el hemisferio norte, como el *imbolc* de los celtas.

Las armonizaciones, por tanto, tienen como propósito la reproducibilidad de lo social y su perdurabilidad hacia futuro. Todo se traduce en prácticas y significados de quienes participan en la cotidianidad de esas paces. Para los *kamëntsá*, la paz se relaciona con dos términos en su lengua: *natjënban*, que quiere decir “la sana convivencia”; y *tsonñan*, que puede traducirse como “estar bien” (Gómez Montañez, 2020a, 2020b). Pero además de trascender hacia un equilibrio y salud comunitaria, la armonización debe darse en una dimensión histórica. El *Bëtschnáté* también es un espacio de reivindicación histórico-cultural, pues al interior de sus performances, particularmente en la comparsa carnavalesca, varios personajes guardan un significado de resistencia y burla ante la dominación colonial española y republicana. Además, brinda la oportunidad de que el sistema de creencias indígena originario armonice con el impuesto durante las evangelizaciones, lo que a su vez genera momentos rituales de subversión e inversión de las relaciones de poder institucionales. Por ejemplo, los taitas-autoridades

ejercen el mando de la festividad y son ellos quienes otorgan el permiso y reciben el ingreso de los sacerdotes católicos como participantes de la comparsa. A su vez, la misa que se celebra en la iglesia central del pueblo se reza en idioma *kamëntsá*, en la cual el taita gobernador deposita flores sobre la cabeza del párroco y lo perdona. A todo esto se le suma que, mientras se celebra la eucaristía, en el atrio del templo la mayoría de participantes continúa con el bullicio y las expresiones corporales del carnaval, a manera de confrontación simbólica con la quietud corporal de los feligreses.

En suma, la armonización se fundamenta con prácticas de conectividad entre sujetos, entre estos y sus territorios y, por tanto, entre los territorios, sus comunidades y su pasado histórico. Todo esto en medio de contextos permanentemente conflictivos, cuestión que vincula nuestra apuesta teórica con la perspectiva de la *paz imperfecta*. Desde la misma, la paz no es un fin o meta anhelada y buscada que se presenta después de un proceso teleológico. Es, más bien, una construcción constante que se da en el marco de los conflictos, lo que invita a abordarla como una unidad de análisis en su propio derecho y no como lo contrario epistemológicamente a la violencia (López Becerra, 2011; Muñoz, 2001; Muñoz y Jiménez, 2015). En otras palabras, la paz se define a partir de múltiples y variadas prácticas de gestión pacífica de los conflictos, lo que debe resultar en una transformación armónica de los espacios de interrelaciones. La paz es un ejercicio político, pues busca reconfigurar cualquier campo de poder. Sin embargo, al partir de la no negación de la conflictividad cotidiana y duradera, la armonización comprende prácticas de comunicación y de encuentros que también son conflictivas. Por tanto, la idea no es instrumentalizar la comunicación como solución o herramienta, sino abordarla como un conflicto en sí misma (Pearce y Littlejohn, 1997). El propósito de la comunicación no es solucionar desde afuera los conflictos, sino transformarlos y cualificarlos.

## Comunicación indígena para la incidencia política

La ecuación es clara. La armonización implica aceptar la conflictividad permanente, pero su propósito es cualificar la forma en que los encuentros e intercambios se dan en todas las dimensiones que garanticen el mantenimiento y reproducción de una vida considerada como sana y benéfica en cada contexto cultural. Pero, a su vez, la armonización debe darse como una manera de reconfigurar las relaciones de poder y dominación que la historia estableció. A partir de esta idea es que podemos plantear una conceptualización de comunicación política desde una perspectiva étnica, la cual denominamos *comunicación indígena para la incidencia política* (CIIP).

En su origen, la comunicación política (CP) fue definida de manera general como un proceso mediador entre las instituciones gubernamentales y los públicos-electores. María José Canel, en su estado del arte sobre la historia de este campo teórico, caracterizó su constitución durante la segunda mitad del siglo XX como un intercambio de mensajes y símbolos entre quienes participan en áreas políticas, y donde se definía en los efectos o consecuencias, esperados o no, de los procesos de intercambio de información en los sistemas políticos. La crítica de Canel a la tradición académica de la CP se centra en que los autores fundadores suelen excluir a otros actores que no necesariamente ostentan el poder político. También afirma que la CP debe ampliar sus mensajes e integrar a aquellos no explícitos que hacen parte de los contextos culturales de las comunidades, así como ampliar su definición de *esfera pública* hacia aquellos actores no susceptibles de ser elegidos en cargos de poder (Canel, 2006, p. 22). Por eso se alinea con una definición de CP en la que la comunicación dinamiza el sistema político mediante el intercambio de demandas y decisiones entre todos los miembros de una sociedad; es decir, con un modelo de equilibrio de poderes, tal como lo que define a la *gobernanza*.

A continuación, presentaremos las características con las cuales definimos y configuramos la CIIP. Como hemos hecho a lo largo del presente texto, es resultado de trabajos de campo llevados a cabo en contextos de gobernabilidad y gobernanza indígena. Esta vez fue en

Caldono, Cauca, donde el encuentro con la comunidad indígena nasa despertó nuestro interés en conocer las luchas políticas de Manuel Quintín Lame. Este líder indígena del siglo xx articuló estrategias comunicativas de pedagogía, convocatoria, organización, resistencia y luchas legales en pro de lograr una validez política de las comunidades del suroccidente de Colombia. Nuestro propósito no fue elaborar en profundidad una nueva historia de este líder y pensador indígena, pues ya existen varias producciones muy importantes al respecto. Lo que buscamos fue consolidar una narrativa de la vida de Lame a partir de fuentes secundarias que dieran pistas sobre sus prácticas de formación, expresión, convocatoria, organización, movilización, pedagogía y dirigencia que nos permitieran consolidar una primera caracterización de la CIIP desde una visión lamista.

El primer componente que identificamos fue una *estructura cognitiva natural*. Para quienes han analizado la obra intelectual de Lame, principalmente su icónico libro *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (Lame, 2004), la experiencia se obtiene en la vida y en tanto proceso cognitivo hay un ahorro de mediaciones; es decir, de traducciones y trasposiciones. En otras palabras, ocurre un entrelazamiento del cuerpo con el mundo, pues solo se necesita estar en pleno contacto con la naturaleza para adquirir el conocimiento universal.

En Lame resonaba haber crecido con un padre terrazguero. La terrajería configuró hasta bien entrado el siglo xx una de las formas de explotación más despiadadas con base en la servidumbre y la obediencia de indios sin tierra hacia blancos hacendados. Prácticamente, fue una expresión de la esclavitud y el dispositivo principal que en el Cauca permitió la denominada “proletarización” del indígena (Fajardo et ál., 1999)<sup>6</sup>. Para 1900, el problema de la falta de tierras era muy significativo, particularmente para los indígenas.

---

6 Hacia finales del siglo xvi aparecen labriegos españoles pobres y libres en busca de tierras para trabajar. Se les denominaba “vecinos agregados” o “agregados de confesión y comunión”, pues no podían vivir en los pueblos de indios. Tomaban tierras de la Iglesia y de españoles ricos para pagar arriendo en especie o dinero, pero nunca se convertían en siervos de nadie. Cuando este tipo

Para Mónica Espinosa, el “trasegar” de Quintín Lame configuró procesos de lucha indígena que consolidaron “comunidades de sentido”, pues durante el lamismo del siglo XX sujetos como arrendatarios, peones, terrajeros y concertados “crearon un nuevo sentido de colectividad india, incorporando de manera variable símbolos, imágenes, narrativas y prácticas de la memoria cultural” (Espinosa, 2009, p. 22) de quienes hoy se denominan nasas, misak y pijaos, respectivamente. Para esta misma autora, los componentes de la identidad indígena forjada por Lame en tanto “artefacto político” se caracterizó por procesos simbólicos y políticos que tuvieron como fines: 1) significar diferencias, 2) recrear conocimientos, 3) construir aspectos comunes a partir de la experiencia del indio, 4) idealizar símbolos de resistencia, y 5) generar formas de conciencia histórica y política vinculadas a prácticas de memoria cultural (pp. 76-77). Para lograr todo lo anterior, comprendemos que luego de haber sido consciente de sus capacidades cognitivas naturales propuso, diseñó y consolidó espacios de comunicación para la formación política, lo que aporta nuestro segundo elemento de una CIIP y a lo que denominamos *performatividad y dramatización social para la consolidación de comunidades de sentido*.

Sea en la dimensión macro o micro, la lucha de una comunidad o movimiento indígena por convertirse en un actor político relevante es un drama social o performance. En ese orden de ideas, se ha propuesto el término *wounded attachments* (ligaduras heridas) para referirse a la identidad indígena, asumida como un sentido de cohesión colectiva basado en las experiencias comunes de sufrimiento y de afinidad cultural. Para convertirse en un artefacto político, la identidad indígena asume como significante la “herida”. La “ligadura”, por otra parte, denota una relación política cuya dinámica se basa en el recuerdo de tal herida y en las respectivas e históricas demandas de reparación elaboradas por los grupos históricamente oprimidos (Brown, 1995, citada por Espinosa, 2009, p. 19). En términos del *performance*, el lamismo es

---

de españoles abandonaba su arriendo, este era tomado por indios sin tierra, quienes terminaban pagando con su trabajo y el de sus familias el derecho a vivir en las haciendas (Fajardo et ál., 1999).

un drama social complejo y variante en el tiempo que ha consolidado una comunidad de sentido alrededor de las heridas históricas sufridas por el indígena, quien ha trascendido su rol de víctima pasiva para convertirse en sujeto político.

La Quintinada es un periodo comprendido entre 1910 y 1920 que se caracterizó por ser un periodo de luchas entre la élite blanca y los indígenas desposeídos por las tierras de resguardo (Rappaport, 2000, p. 139). Al revisar los principales acontecimientos que la caracterizaron, podemos identificar tres elementos claves que configuraron otros *habitus* del campo de la CIIP desde la insipiencia de este movimiento liderado por Lame.

El tercero lo conforman los espacios iniciales de formación política, cuyo propósito central fue promover labores de agitación y concientización a indígenas que vivían sometidos al terraje en las haciendas caucanas. Estos espacios se consolidaron principalmente en el periodo comprendido entre 1914 y 1917, el cual es tomado como el de sus principales luchas. Esta época contó con formas de movilización de base impulsadas por Lame denominadas “campañas educativas y organizativas” (Rappaport, 2004, p. 56), las cuales consistían en espacios de amplia conversación y deliberación. A dichos espacios se les llamó “mingas adoctrinadoras” y se refiere a reuniones políticas dirigidas a reflexionar sobre la costumbre andina de celebrar el trabajo comunal y colaborativo (p. 58).

No solo se reconoce la labor de Lame como de incansable conferencista. La cuarta característica fue la de contar con la capacidad logística de organizar *redes complejas de información para la organización* y la de ser generar *prácticas y espacios comunicativos de (inter)mediación*. Frente a lo primero, se sabe que Lame, de manera histriónica y con un dramatismo estratégico, apeló a estructuras discursivas y narrativas *mesiánicas* para considerarse a sí mismo cacique y redentor de los indios, lo que implicó ordenar la consolidación de una red de comunicación para que siempre estuviera informado sobre las acciones implementadas por los cabildos.

A nivel general, los estudiosos de la vida de Quintín Lame consideran que mientras la Quintinada se caracterizó principalmente por ser un periodo de agitación y luchas mediante vías de hecho como las

protestas y tomas de tierras, lo que primó luego fue un conjunto de acciones en las que los indígenas apelaron al conocimiento jurídico y estatal. Desde 1921, cuando Lame fue liberado, hasta su muerte en 1967, se dio el llamado lamismo.

En 1922, comenzaron las fundaciones de cabildos por parte de Lame en el sur del Tolima, lo que se concretó en la lucha por la recuperación del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral. Para eso promovió procesos de recuperación de cédulas reales y títulos de propiedad de tierras, buscados en archivos regionales y locales, lo que de una manera configuró un campo de investigación y recuperación de la historia indígena en las comunidades mismas. Se afirma que desde 1920 emergieron varios memorialistas en las comunidades indígenas del Cauca, Tolima y Huila, quienes con sus escritos dirigidos a altas esferas del Gobierno procuraron impedir el despojo de tierras y la recuperación de resguardos, todo amparado en la Ley 89 de 1890, y mostraban un lenguaje acentuado de crítica de los funcionarios del Gobierno y a su complicidad con los terratenientes. Esto indica que la CIIP se alimenta de prácticas retóricas que demuestran grandes capacidades argumentativas escritas y de manejo de leyes por parte de los indígenas, lo que muestra que la comunicación es tanto un campo expresivo, así como un puente que permite el *juego intertextual que vincula los modos occidentales de expresión con la conciencia histórica arraigada en el indígena*. Esta es la quinta característica.

También se consolidaron las “doctrinas y disciplinas”, seguidas por un círculo pequeño de manera rigurosa (Espinosa, 2009, p. 147). Precisamente la consolidación de la llamada *doctrina y disciplina* es lo que caracterizará una CIIP desde el pensamiento de Lame en esta etapa, en la cual la *performatividad* y los demás elementos identificados para una CIIP cobraron madurez. Demuestra que se presenta como caudillo y líder carismático, aunque promueve la autonomía y la autogestión para que las comunidades indígenas continúen su lucha. Si la *doctrina* la conformó su cuerpo de ideas y su modelo pedagógico político, la *disciplina* es la puesta en práctica de dicho ideario por parte de los seguidores que se identifican con el lamismo.

En suma, la CIIP se compone de los siguientes elementos de acción que, de cierta forma, las otras autoras del presente libro abordan como elementos de análisis:

- a. Aplicación de estructuras cognitivas naturales para abordar el mundo (epistemologías nativas y propias).
- b. Creación de comunidades de sentido a partir de la performatividad y el drama social.
- c. Gestación de labores de agitación y concientización.
- d. Configuración de redes de información y organización, soportadas por espacios comunicativos de intermediación.
- e. Conjunciones estratégicas e intertextuales de la conciencia histórica con los lenguajes y modelos cognitivos de Occidente.
- f. Maduración discursiva y de la práctica política mediante doctrinas y disciplinas.

Podemos concluir, entonces, que el *territorio* es la base de la *gobernanza indígena*, pues esta implica la puesta en práctica de procesos de *armonización* multidimensionales entre los elementos que conforman y garantizan la existencia de las comunidades y su reproducción en el tiempo. Así mismo, la búsqueda de la armonización, siempre en medio de lo caótico e imperfecto de la existencia, configura lo que podríamos denominar una *comunicación para la paz*, pues permite encuentros intersubjetivos encaminados a garantizar un equilibrio holístico que sostiene la vida. De ahí que podamos hablar de *paz territorial*, pues en los territorios se conjuga la historia, la cosmovisión, el orden cósmico y social, la matriz de conocimientos y la madeja compleja de relaciones que sustentan las decisiones existenciales y la reproducción y perdurabilidad de las comunidades.

## Referencias

- AIME-Usaid. (2014). *Gobernanza territorial y economía indígena*. [https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/doc\\_5547.pdf](https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/doc_5547.pdf)
- Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Benavides, C. y Duarte, C. (2010). Gobernabilidad política, gobernanza económica y gobiernos indígenas. Límites estructurales e interpretaciones divergentes de los derechos pluriétnicos en el sistema general de participaciones. *Análisis Político*, (68), 26-42. <http://www.scielo.org.co/pdf/anpol/v23n68/v23n68a02.pdf>
- Canel, M. (2006). *Comunicación política: una guía para su estudio y práctica*. Tecnos.
- Eliade, M. (1996). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Labor.
- Espinosa, M. (2009). *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Uniandes-Ceso.
- Fajardo, L., Gamboa, J., Villanueva, O. y Ibeas, J. (1999). *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama. Multiculturalismo, magia y resistencia*. Nossa y Jara Editores.
- Fernández de Mantilla, L. (1999). Algunas aproximaciones a la participación política. *Reflexión Política*, 1(1). <http://cutt.ly.xmzG64T>
- Gómez Montañez, P. (2015a). Resignificar el territorio, recorres su memoria: epistemologías y metodologías indígenas. En P. Gómez Montañez (Ed.), *Voces del territorio, dolientes del patrimonio. El cementerio muisca de Usme y la resignificación de Bacatá* (pp. 163-247). Ediciones USTA.
- Gómez Montañez, P. (2015b). Voces del territorio, dolientes del patrimonio. *El cementerio muisca de Usme y la resignificación de Bacatá*. Ediciones USTA.
- Gómez Montañez, P. (2016). Memoria, territorio y pedagogías de paz desde renovas perspectivas indígenas en la ciudad. En M. Hernández (Ed.), *Cultura de paz, reconciliación y transicionalidad. Versión XXII de la Cátedra de Democracia y Ciudadanía* (pp. 157-170). Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Gómez Montañez, P. (2017). Territorios que curan, abuelos que guían: memorias muiscas en Facatativá y Suba. En P. Gómez Montañez y F. Reyes Albarracín (Eds.), *Territorios y memorias culturales muiscas: etnografías, cartografías y arqueologías* (pp. 111-144). Ediciones USTA.

- Gómez Montañez, P. (2020a). Bëtschnaté: natjënban y tsonñan. Día Grande de la Gente: convivencia y buen vivir. En P. Gómez Montañez, S. Gómez Cáceres y F. Reyes Albarracín (Eds.), *De conflictos, perdones y justicias. Iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional* (pp. 181-256). Ediciones USTA.
- Gómez Montañez, P. (2020b). El Carnaval del Perdón en Sibundoy, Colombia: armonización, conectividad y comunicación para la paz. *Athenea Digital*, 20(3), 1-22. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2440>
- Gómez Montañez, P. y Gómez Cáceres, S. (2020). Introducción. El buen vivir, el perdón y la convivencia con el otro. Anotaciones al margen de los escenarios transicionales en Colombia. En P. Gómez Montañez, S. Gómez Cáceres y F. Reyes Albarracín (Eds.), *De conflictos, pedones y justicias. Iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional* (pp. 11-36). Ediciones USTA.
- Grimson, A. (2001). *Interculturalidad y comunicación*. Norma.
- Herrera, M. (2007). *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII*. La Carreta Histórica.
- Hufty, M. (2006). *Proposition de mise en oeuvre du concept de gouvernance: le cadre analytique de la gouvernance*. Institut Universitaire d'Études du Développement Genève, Suisse.
- Jimeno Santoyo, G. (2006). *Documento de política: gobernabilidad indígena y territorio*. [https://www.focal.ca/pdf/indigenous\\_Jimeno\\_gobernabilidad%20indigena%20territorio\\_January%202006\\_FPP-06-01\\_s.pdf](https://www.focal.ca/pdf/indigenous_Jimeno_gobernabilidad%20indigena%20territorio_January%202006_FPP-06-01_s.pdf)
- Lame, M. (2004). *Manuel Quintín Lame. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Unicauca-Univalle.
- Laruta, C., Luján, P. y Bengolea, M. (2010). Modos originarios de resolución de conflictos en la región altiplano. Comunidades aymaras de Hilata y Coniri en el municipio de Viacha, departamento de la Paz. En UNIR, *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia en los valles y el altiplano* (pp. 123-209). Fundación Unir.
- López Becerra, M. (2011). Teorías para la paz y perspectivas ambientales del desarrollo como diálogos e imperfectos. *Revista Luna Azul*, 33, 85-96. E-ISSN: 1909-2474. <https://www.redalyc.org/pdf/3217/321727235008.pdf>

- Martín Barbero, J. y Ricón, O. (2015). Prólogo: Entrevista a Jesús Martín Barbero. En F. Saintout y A. Varela (Eds.), *Voces abiertas de América Latina. Comunicación, política y ciudadanía* (pp. 21-32). Ediciones EPC-Clacso.
- Muñoz, F. (2001). La paz imperfecta ante un universo en Conflicto. En F. Muñoz (Ed.), *La paz imperfecta* (pp. 21-66). Universidad de Granada.
- Muñoz, F. y Jiménez, J. (2015). Paz imperfecta y empoderamiento pacifista. En P. Cabello y J. Moreno, *Diversas miradas, un mismo sentir: comunicación, ciudadanía y paz como retos del siglo XXI* (pp. 49-66). Plaza y Valdés Editores.
- O'Leary, B. (2002). Nationalism and Ethnicity: Research Agendas on Theories of Their Sources and Their Regulation. En D. Chirot y M. Seligman (Eds.), *Ethnopolitical Warfare. Causes, Consequences, and Possible Solutions* (pp. 37-48). American Psychological Association.
- Pearce, W. y Littlejohn, S. (1997). *Moral Conflict. When Social Worlds Collide*. Sage Publications.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Editorial Universidad del Cauca.
- Rappaport, J. (2004). Manuel Quintín Lame Hoy. En M. Lame (Ed.), *Los pensamientos del indio que se educa dentro de las selvas de Colombia* (pp. 51-93). Unicauca-Univalle.
- Rodríguez Vásquez, M. (2019). Gobernanza, gobernabilidad y conflicto como conceptos en la construcción de paz. *Análisis*, 51(94), 101-119. <https://doi.org/10.15332/10.15332/s0120-8454.2019.0094.05>
- Villamayor, C. (2015). Estudios de la comunicación popular. Teorizar es intervenir. En F. Saintout, A. Varela y D. Bruzzone (Eds.), *Voces abiertas de América Latina. Comunicación, política y ciudadanía* (pp. 215-241). Clacso-EPC.

## Capítulo 2

# Narrativas del *wèt wèt fxi'zenxi* sobre la defensa territorial en el pueblo nasa

ADRIANA QUINTO SÁNCHEZ

## Introducción

Con el permiso de todos los seres que habitan el territorio ancestral, compartimos las “Narrativas del *wèt wèt fxi'zenxi* sobre la defensa territorial en el pueblo nasa”, un tejido de palabras abordado desde la Crianza y Siembra de Sabidurías y Conocimientos (Crissac)<sup>1</sup>, desarrollada por la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

Las “Narrativas del *wèt wèt fxi'zenxi* sobre la defensa territorial en el pueblo nasa” se constituyen en una construcción epistemológica del pueblo nasa, a la luz de la Minga por la defensa de la vida y el territorio, liderada por CRIC<sup>2</sup>. Se inscribe en la línea de investigación

---

1 Aporte epistemológico de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

2 El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) agrupa a diez pueblos indígenas del Cauca y se crea en 1971. Esta Crissac se retomó en la coyuntura de

“Narrativas, Representaciones y Tecnologías Mediáticas” de la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social de la Universidad Santo Tomás, Bogotá, en la medida en que reconstruimos sentidos y sabidurías a través de las narrativas y significados alrededor del *wët wët fxi’zenxi*, con el propósito de aportar al diálogo intercultural para el cuidado de la casa común.

En ese marco, compartimos unas narrativas, en aras de contribuir a la prevención de las diversas desarmonías<sup>3</sup> territoriales, sociales, políticas y económicas, evidenciadas en un planeta sobreexplotado, en la extinción y mercantilización de la vida en todas sus expresiones, como consecuencia de la lógica capitalista-extractivista, lo cual se agudiza con el fenómeno de la *globalización*. Al respecto, Quijano (2011) afirma que:

La globalización es 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. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. (p. 1)

El pensamiento eurocéntrico instaurado en las sociedades actuales ha dificultado la convivencia y la comprensión entre seres de un mismo espacio de vida. Esta razón excluye las concepciones de mundo alternas al desarrollismo, dado que su interés radica en favorecer el estatus económico y político de las potencias mundiales.

---

los acuerdos de paz en Colombia<sup>2</sup> y en la Minga por la defensa de la vida, el territorio, la justicia y la paz, entre los años 2015 a 2020.

3 Desarmonías y desequilibrios: para los pueblos indígenas, son las problemáticas, enfermedades, crisis, violencias y guerras que se viven en la familia, la comunidad, la organización y el territorio.

Bonet (2009) afirma que:

El concepto epistemológico central que Boaventura de Sousa Santos (2003, p. 44; 2005a, p. 152) elabora para referirse a la ausencia del pensamiento reflexivo que según él se ha instalado no sólo en la vida social e individual contemporánea, sino también en muchas de las teorías y prácticas metodológicas de las actuales ciencias sociales occidentales, es el de “razón indolente”, que recupera de los escritos del filósofo alemán Gottfried Leibniz [...], una forma específica de racionalidad que aparece en el contexto del paradigma sociocultural configurado en la Europa Occidental a partir del siglo xv, más conocido como modernidad occidental y que se vuelve dominante a partir del siglo xviii, con fenómenos como las revoluciones industriales, el desarrollo del capitalismo industrial urbano, la consolidación en Europa y América del Norte del Estado liberal-burgués y el auge del colonialismo y el imperialismo europeos. (p. 182)

El autor afirma que esta “razón indolente” se manifiesta en dos condiciones:

Es perezosa y olvidadiza. Es perezosa porque es una razón cargada de arrogancia y narcisismo que tiende a evitar el ejercicio de autocrítica. Es propensa, por tanto, a rechazar el cambio de rutinas y hábitos cayendo en una autocomplacencia conservadora que no se toma en serio el trabajo de imaginar nuevas y mejores alternativas para la sociedad, sino que, en su pasividad, es partidaria de mantener e incluso radicalizar el presente para que todo permanezca tal y como está. Es olvidadiza porque reduce su comprensión del mundo a la comprensión occidental del mundo, no reconociendo más experiencias que las que obedecen a parámetros occidentales. (p. 182)

La reducción mercantilista del mundo ha llevado al desconocimiento de las cosmogonías indígenas y a la fragmentación del conocimiento, porque plantea al ser humano como dueño y centro de todo lo que acontece en el universo, olvidando el sentido de pertenecer a una misma familia y a un mismo territorio.

Las graves afectaciones de este modelo eurocéntrico han moviliado al pueblo a lo largo del tiempo en defensa de la vida y el territorio, desde lo político, cultural, económico, educativo y, por tanto, epistemológico. En consecuencia, se empieza a posicionar la filosofía del buen vivir-vivir bien en los debates políticos y académicos actuales, la cual es una postura biocéntrica que cuestiona el modelo de desarrollo extractivista. Desde la cosmovisión del pueblo nasa, el sentido del buen vivir/vivir bien encontraría una aproximación en el *wët wët fxi'zenxi*<sup>4</sup>.

El buen vivir trasciende la perspectiva de bienestar, hacia la consecución de una relación armónica con la Madre Tierra, el cosmos y los seres de todos los espacios de vida; significa el equilibrio físico y espiritual, lo que involucra el cumplimiento de la Palabra o Ley de Origen. Por ello, las orientaciones de las y los ancestros son fundamentales para alcanzar el *wët wët fxi'zenxi*, y es la razón por la cual hacemos memoria y la narramos desde nuestras cosmovisiones en esta Crissac.

En Ecuador y Bolivia, la propuesta del buen vivir logra un reconocimiento constitucional, entre 2008 y 2009 respectivamente. Esto significó un impulso y un cambio de paradigma en los sistemas legales de cada país para continuar posicionando en diversos ámbitos y contextos otras cosmogonías que aportan al cuidado de la vida.

Varias de las líneas y reflexiones en torno al buen vivir fueron desarrolladas con la participación de diversos pueblos indígenas del Abya Yala en numerosos eventos de la región; particularmente en Colombia, “se discutieron durante la coyuntura histórica de 1991”, según lo refiere Ramos (2017), en un *Diálogo de sabiduría*, integrante del Centro de Investigaciones Interculturales Indígenas de Tierradentro (CIIT).

Las “narrativas del *wët wët fxi'zenxi* sobre la defensa territorial en el pueblo nasa” hacen parte de las construcciones epistemológicas alrededor del buen vivir, que no solo suponen un reconocimiento del territorio como espacio de vida, donde se recrean las sabidurías

---

4 *Wët wët fxi'zenxi*: escritura nasayuwe, variante dialectal pueblo nasa de Tierradentro, Cauca.

milenarias en conexión con todos los seres. Es una construcción colectiva de sabidurías y conocimientos, que articula el análisis teórico desde dos paradigmas; por tanto, el lugar de enunciación en este documento es desde el *nosotros* como parte del pueblo nasa.

En un primer apartado, presentamos un contexto sociopolítico y territorial del pueblo nasa. Posteriormente, el marco teórico; la metodología de la Crissac; un análisis e interpretación de las sabidurías que se lograron tejer en este proceso y finalmente, las conclusiones.

## Contexto sociopolítico y territorial del pueblo nasa

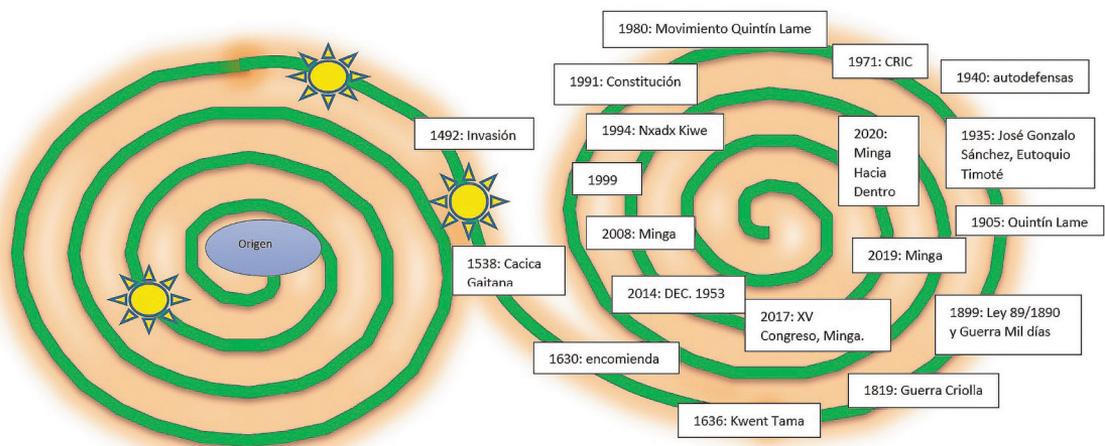


Figura 1. Adaptación espiral del tiempo SEIP-PEBI-CRIC, 2018

Fuente: Investigaciones Camino del Sol y Camino de la Luna. UAIIN. PEBI-CRIC.

En la espiral destacamos los momentos más significativos de la memoria ancestral del pueblo nasa, que nos permite comprender las narrativas del *wēt wēt fxi'zenxi* sobre la defensa territorial (figura 1).

La figura en espiral se inspira en la cosmovisión nasa; en las investigaciones alrededor del calendario propio dinamizadas por los sabedores del pueblo nasa: Joaquín Viluche y Manuel Sisco, investigadores de

la UAIIN; y en el espiral del Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) “Haciendo memoria educativa del PEBI: la educación propia como un derecho, como un proceso de resistencia y como uno de los pilares fundamentales del Plan de Vida y la proyección de futuro de las generaciones”. Avances del SEIP (Segundo Documento de Trabajo SEIP 2018).

La adaptación espiralada en esta Crissac resalta temporalidades significativas en la memoria política del pueblo nasa. Algunas planteadas desde la cosmovisión, al referirnos al relato de origen. Los tres soles marcan parte del pensamiento cuaternario de los pueblos indígenas andinos para identificar tiempos desde antes de la llegada de los españoles hasta nuestros días.

Identificamos una irrupción en la percepción espacio-temporal del pueblo nasa, marcado por la invasión española en 1492, que nos recuerda los momentos más decisivos de la lucha de los pueblos indígenas del Cauca, los cuales se describen a continuación.

## **Memoria política y cosmogónica del pueblo nasa**

Basados en el punto 6 del programa de lucha del CRIC, “defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas”, se reconstruye la memoria política y cosmogónica del pueblo nasa. Fue necesario realizar una lectura e interpretación de la memoria escrita, oral y simbólica para tener una mirada más integral de nuestras realidades. Agradecemos a quienes sostienen la memoria desde el sentir de los pueblos, a las sabedoras y sabedores espirituales, a los músicos ancestrales, a las y los tejedores, a quienes escriben desde el corazón, a los que danzan la vida e hilan la memoria, para saber quiénes somos, de dónde venimos, para dónde vamos y cuál es la razón de ser de nuestras luchas.

### **Relato de origen-Kwe’sx Een**

Según el Programa de Salud y Educación Bilingüe del CRIC (2009):

Cuentan los que saben y dicen que en la tierra cósmica (espacio) existen dos corrientes de viento, mas antes estos vientos corrían y corrían con tal fuerza, pero sin rumbo por el espacio, en una de esas correrías de pronto los dos se rozaron, los dos vientos eran

personas; una era de sexo femenino y otro de sexo masculino. La impresión que se llevaron ambos fue impactante, como queriendo saber del uno al otro [...] se preguntaron quiénes eran; la mujer habló y dijo: mi nombre es Uma y soy la mujer que teje la vida; el hombre a su vez dijo: yo soy Tay, el hombre que construye vida. Ya con confianza se dijeron que era importante conocer y socializar los saberes de los dos, es decir, la mujer vio la necesidad de saber cosas del hombre y el hombre saber cosas de la mujer; luego de esta plática por un buen rato, ambos se interrogaron el sentido [en] que la fusión de conocimientos potencializa más conocimiento, ¿pero con quién más compartiremos estas sabidurías? La necesidad era evidente, Uma y Tay formaron pareja.

Los hijos de Uma y Tay somos uno de los 115 pueblos indígenas reconocidos oficialmente en Colombia; según censo del DANE 2018, somos uno de los cuatro pueblos más numerosos del país, conformado por una población de 243 176 personas.

Anteriormente fuimos conocidos como *paeces*, un nombre impuesto por los colonizadores. Sin embargo, el nombre en idioma propio es *nasa*, derivado de *nees*, que significa que “siempre ha existido en el espacio y en el tiempo” (Asotama, s. f., p. 8), y es la manera legítima de reconocernos en el territorio ancestral.

## Los tiempos después de 1492

### *Desde la invasión hasta las luchas de resistencia de la cacica Gaitana: 1492-1538*

Bonilla (2018) expresa que cuando llegaron los invasores este territorio estaba lleno de vegetación, abundaban los animales y las plantas. Los sistemas económicos, sociales, culturales, arquitectónicos, de organización política ancestrales estaban muy fortalecidos en la reciprocidad, la comunitariedad y la armonía con la Madre Tierra y los demás seres del territorio. Es decir, que nuestros ancestros tenían profundo respeto por la vida, por el territorio, y no existía como tal la preocupación económica desde el signo peso, sino de sobrevivir en función de la comunitariedad y la relacionalidad con la Madre Tierra.

El interés por el peso y la riqueza material llegó con los españoles, porque los pueblos originarios veían el oro como un elemento más de la naturaleza, que debe permanecer en su lugar para mantener el equilibrio. Sus prácticas económicas consistían en intercambios no mediados por el dinero ni por intereses de acumulación de riquezas, por ejemplo: el trueque, el cambio de mano, la minga; “Colón no entiende que los valores son convencionales, que el oro no es más valioso que el vidrio ‘en sí’, sino sólo dentro del sistema europeo de intercambio” (Todorov, 1987). Las construcciones sociales del mundo occidental determinaban la manera de ver a los originarios, a quienes señalaron como salvajes, fieras, caníbales y seres sin alma.

Según Todorov (1987), los españoles no lograban percibir otras maneras de pensar, de ser y actuar en el mundo que no fueran las occidentales, razón por la cual creen que el carácter pacífico de los originarios tiene un parecido con los designios cristianos, porque ven al cristianismo como la única religión existente, el castellano como la única lengua válida; esto para ellos es el estado natural de las cosas y de ser del universo. Para Colón, los indígenas “eran unos salvajes, seres despojados de toda propiedad cultural, ausencia de costumbres, ritos, religión” (Todorov, 1987). Ante esta conveniencia de percibir unas ausencias en los pueblos ancestrales, ellos como elegidos debían actuar en el nombre de Dios para salvarlos y darles orientación sobre lo que debían ser.

Desde un inicio, ha existido una falta de interés por comprender al otro en su particularidad y esencia:

El postulado de igualdad, lleva consigo el sentimiento de indiferencia [...] el postulado de diferencia, el sentimiento de superioridad [...]; estamos acostumbrados a no concebir la comunicación más que en su aspecto interhumano, pues como el mundo no es un sujeto, el diálogo con él es asimétrico (si es que hay diálogo). (Todorov, 1987)

Este pensamiento racista generó ataques constantes, esclavización, asesinatos, guerras, despojo territorial, torturas, robo de tierras en contra de los pueblos originarios. Desde 1492, se presentó uno de los genocidios más grandes en la memoria de los pueblos, porque a la llegada

de los españoles existía un número significativo de pueblos originarios, aproximadamente unos 10 millones de personas, el cual se redujo significativamente porque en 1650 había un número igual o menor a 400 000 indígenas (Arango, 1997); el Censo DANE 2005 muestra que 1 392 623 nos identificamos como indígenas y en el 2018 se evidencia que somos 1 905 617 indígenas en Colombia (figura 2). Esto nos permite dimensionar el exterminio sistemático de los pueblos indígenas y principalmente del pueblo nasa.

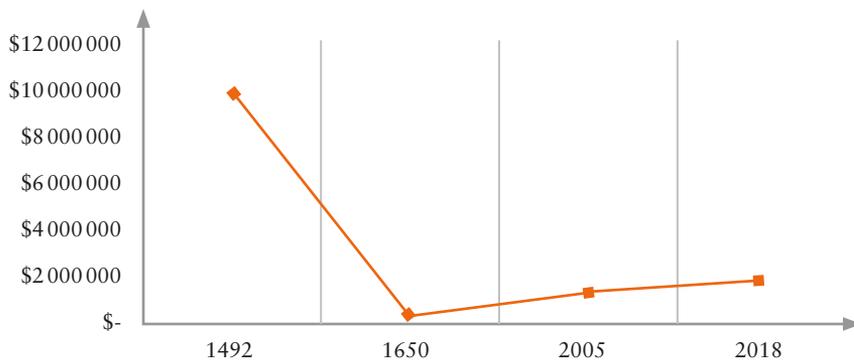


Figura 2. Población indígena

Fuente: DANE, 2018.

Un caso puntual que reafirma las atrocidades y exterminio físico de los pueblos originarios en tiempos de la colonización lo podemos leer en la memoria de Cartagena de Indias hacia los años 1600, considerando que este fue un lugar estratégico de los españoles para invadir y extraer las riquezas de Tierradentro. Al respecto, Lux (2006) expresa:

Tomó como primera referencia una carta del Obispo al Rey con fecha de 1544, donde se decía había en la provincia 40 000 indios. Para la visita efectuada por Melchor Perea de Arteaga en 1560, se consideraría un total de 23 000 indígenas; para la de Juan López de Velasco en 1574, un total de 22 500; 36 años después, un total de 4512 indígenas, y en el año de 1675, un total de 3363. En los

cien años que van de 1574 a 1675, la población había disminuido en un 85 %, es decir, sólo quedaba menos del 15 %. En esta caída demográfica tuvo que ver también, como es ya sabido, el mestizaje cultural y biológico. (p.48)

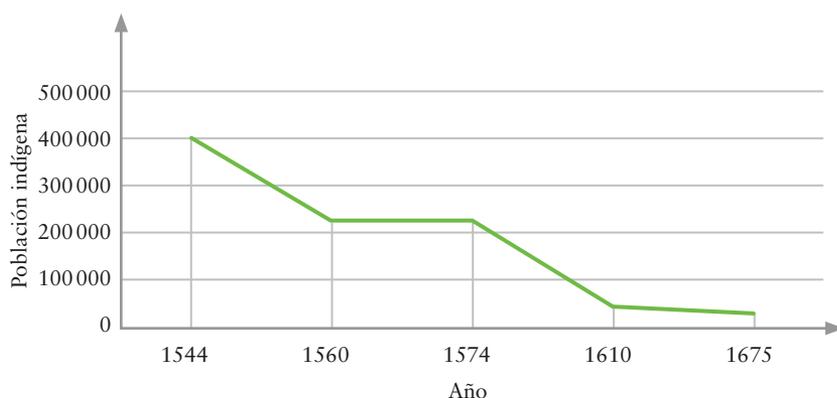


Figura 3. Población indígena en Cartagena de Indias

Fuente: Lux, 2006.

El exterminio físico y cultural de los pueblos indígenas fue implacable en ese periodo de tiempo (figura 3); esto generó diversas formas de reexistencia, lideradas por las y los caciques. Según Bonilla (2018):

Se trataba de una resistencia política y militar contra el invasor de sus territorios, con quienes venían a arrebatarse su lengua y su cultura; contra quienes buscaban imponer la obediencia al español y el pago del tributo en oro, productos o trabajo. Obediencia y tributo que en toda la historia de la humanidad han sido las mayores y más claras manifestaciones de dominio político de un pueblo sobre otro. Por eso los nativos caucanos, como los demás hermanos de América, respondieron a esa dominación con la mayor manifestación de rechazo político que existe: la lucha armada, la guerra contra el opresor. (p. 11)

Entre las más recordadas, se encuentra la resistencia contrahegemónica liderada por la cacica Gaitana en el siglo XVI. Después de que los españoles quemaran vivo a su hijo, ella en conjunto con el cacique

Pigoanza lograron reunir cerca de 20 000 guerreros de diversos pueblos y derrotaron en varias batallas al enemigo. Organizados de esta manera, destruyeron poblaciones españolas que se habían apoderado del territorio queriendo establecerse para seguir reprimiendo al pueblo. Pedro de Añasco, designado por Sebastián de Belalcázar, quiso imponer su ley con la fundación de Timaná; sin embargo, el hijo de la Gaitana no se doblegó y esto generó la irá y la represalia que desató una guerra por muchos años.

Es de anotar que en 1540 se establece la Gobernación de Popayán, desde donde se dirigieron los procesos de dominación y esclavización de los pueblos indígenas del Cauca.

En 1595, la guerra se extendió por todo el territorio ancestral y se conformaron diversos grupos de guerreros milenarios;

existía gran alianza de las tribus del Cauca y Magdalena las cuales operaban entre Popayán, Ibagué y Huila [...] Juan de Borja llega a vengar la muerte de Pedro de Añasco en 1603, impulsa una persecución en contra de los indígenas, quienes son derrotados y fusilados en la batalla del valle de Chaparral. Años más tarde, 1625, este mismo personaje se enfrenta a los nasas en Itaibe Tierradentro, logrando salir victorioso. (Bonilla, 2018)

### *La Inquisición en la memoria política del pueblo nasa: 1610*

El establecimiento de la Inquisición española en 1610, en Cartagena de Indias, significó una de las formas de exterminio sistemático de los pueblos originarios más cruel, que deja huellas hasta el momento actual, no solo por la infinidad de sabedores ancestrales mártires de esa instancia, sino por las actuales prácticas religiosas, la aplicación de justicia dentro de los territorios ancestrales indígenas, las creencias alrededor del castigo; y con ello el señalamiento de las prácticas medicinales como “paganas o profanas”, por ser diferentes a los designios cristianos de los colonizadores, especialmente aquellas realizadas por las mujeres y sabedoras indígenas, según la mirada alrededor de la familia, los roles y el papel de la mujer desde una perspectiva católica, el matrimonio, la maternidad, el cuidado de embarazo y los partos. Al respecto, afirma Lux (2006):

Los discursos producidos por la Iglesia, jesuitas y obispos fueron morales, normativos y pastorales, en los que se buscaba la salvación del alma por medio del control, el castigo y la negación del deseo. Los mensajes contenidos en ellos fueron diferentes para amas y esclavas, evidenciándose el ordenamiento jerárquico; lo que se le decía y se les exigía a las amas era diferente a lo que se le decía y se les exigía a las esclavizadas. También se nos ofrecieron registros de algunas prácticas femeninas, casi siempre para señalarlas como inapropiadas. (p. 15)

En la historia no se reconocen las atrocidades impulsadas desde este sistema de la Iglesia católica, muchas han quedado invisibles; esto quizá se deba a la misma mirada que tenían sobre los indígenas en esos tiempos, percepciones racistas que continúan hasta el momento actual. Tal como señala Moreno de los Arcos (1990):

Es de conocimiento vulgar que el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición que se trasladó a América tenía expresamente prohibido entender en causas de indios [...]. El conocimiento que no se ha generalizado aún es que eso no implica en manera alguna que los indios estuviesen exentos de castigo por causas de fe. En efecto, a todo lo largo de la época colonial y aun bien entrado el XIX, existió una institución expresamente consagrada a perseguir los delitos religiosos de los indios, conocida con distintos nombres: Provisorato de Naturales, Tribunal de la Fe de los Indios, Inquisición Ordinaria, Vicariato de Indios, Juzgado de Naturales, que generó una enorme cantidad de procesos, de los cuales sólo se han dado a conocer muy pocos. (p. 14)

La Iglesia católica, mediante su sistema de inquisición y las misiones, tuvo repercusiones en el imaginario y prácticas de los pueblos indígenas; un caso particular es la aplicación del castigo. En términos de la medicina ancestral, muchas de las sabidurías fueron adormecidas, dado que eran prácticas condenadas por no ajustarse a la lógica eurocéntrica y religiosa católica. Estas estrategias fueron utilizadas para dominar y consolidar su proceso de colonización en el territorio ancestral de los pueblos indígenas.

### *El establecimiento de las misiones en Tierradentro: 1613*

Según la memoria de Tierradentro, la primera misión jesuita aparece en 1613. En este tiempo, Tierradentro hacía parte de la Gobernación de Neiva, particularmente del municipio de La Plata (Isaza, 2016), por manejo y control político y económico. Con este dato, podemos dar cuenta del largo proceso de evangelización y escolarización impulsado por la Iglesia católica y, más adelante, por otras religiones cristianas en detrimento de las prácticas milenarias de los pueblos indígenas, razón por la cual muchos dejaron de vivenciar los rituales y la medicina ancestral, de vestir la indumentaria indígena y hablar el nasayuwe, tal y como lo expresa un mayor del territorio ancestral: “Si hablábamos nuestra lengua, nos ponían a lamer la sal del piso; para el caso de los abuelos era peor porque no era sal, sino cal” (Geromito, 2020).

### *Instauración de la encomienda: 1630-1765*

En 1630, se establece el sistema de la encomienda, que consistía en pagar tributo en oro, producto o trabajo, lo que implicaba que los indígenas se alejaran de sus familias, y se aislaran de sus lugares de origen debilitando las prácticas ancestrales, medicina ancestral y lenguas originarias. Este sistema perduró por más tiempo en lo que ahora se reconoce como el departamento del Cauca, hasta 1765 aproximadamente (Bonilla, 2018).

No obstante, los mecanismos de dominación y esclavización se sostienen hasta el momento actual; las mujeres y jóvenes aún van a las grandes ciudades a prestar sus servicios domésticos y se desplazan a trabajar en los grandes cultivos de café y a servir a los amos.

### *Los tiempos del cacique Kwen Tama A': 1636-1702*

De acuerdo con Bonilla (2018), entre mediados del siglo XVII e inicios del XVIII aparece en nuestra memoria el hijo de la estrella y la laguna: Kwen Tama A', Manuel de Quilo y Sicos, los Guayamuses, Mandiguagua y Jacinto Mosca. Debido a la represión, violencia y guerras de aquellos tiempos, las sabidurías ancestrales de los pueblos indígenas y su identidad iban en decadencia; por tanto, estos caciques generaron estrategias de defensa desde el diálogo y una lucha pacífica, logrando de esta forma reivindicar los territorios ancestrales y formas

de gobierno ancestral: los cacicazgos. En estos tiempos, se habían suspendido las luchas en forma de guerrillas como se hacía en tiempos de la cacica Gaitana.

Este cacique, mejor conocido en la memoria como Juan Tama de la Estrella, nos deja un legado que hasta ahora retomamos como pueblo nasa. De acuerdo con Peña (2013):

se convierte en el principal líder de los nasas y lucha fundamentalmente por defender su territorio mediante la obtención de títulos de los Resguardos. Su esfuerzo de concertación se revela eficaz, y aún hoy en día se utilizan documentos por él conseguidos para reivindicar los derechos de algunas comunidades. (p. 16)

Por otro lado, deja mandatadas unas orientaciones o leyes: 1) la tierra es de los nasa, únicamente de los nasas y para los nasas; 2) los nasa no mezclarán su sangre con sangre extraña; y 3) los nasa serán invencibles (Isaza, 2016).

### *La disputa de poder entre la Corona Española y los criollos, una guerra que no nos pertenece: 1819-1821*

El Cauca siempre ha sido un pasaje estratégico que no solo ha servido de camino a los españoles, sino que por su geografía también es la madriguera de los grupos armados que generan desarmonías territoriales hasta hoy en día, por lo que el pueblo nasa y los demás pueblos indígenas vecinos siempre hemos quedado en medio de una guerra que no nos pertenece. Según señala Bonilla (2018):

Cuando la guerra contra España, Colombia no existía, era tan solo un proyecto. Pero esa fue una guerra general que vino a afectar directamente a los nasas por dos razones bien claras:

1. Porque su territorio ocupaba una posición estratégica para el paso del comercio y de las tropas que circulaban entre Quito, Pasto y Popayán con Bogotá.
2. Porque tanto los jefes españoles como los republicanos estaban interesados en ganarse el apoyo de los grandes pueblos indígenas que todavía poblaban este país: en especial, a los descendientes de

los antiguos paeces, quienes todavía eran recordados como “feroces guerreros”. (p. 29)

Siguiendo a Bonilla (2018), entre 1819 y 1821 ocurrió la disputa entre la Corona Española y los criollos, descendientes de los españoles, que da lugar a la supuesta “independencia”; acá los nasas teníamos tres caminos: 1) pelear a favor de la Corona; 2) pelear solos; y 3) unirse a los criollos. Estratégicamente, decidieron luchar al lado de los criollos, siempre pensando que sería una de las maneras de dar fuerza a la lucha de los pueblos indígenas. De este modo, al mando de grandes caciques, participaron en esta guerra que prácticamente era una querrela entre los mismos colonizadores. Esto hizo que Bolívar decretara el fin del tributo, lo que en los años siguientes fue burlado por los gobiernos de turno; en ese mismo tiempo, se buscó acabar con los resguardos indígenas.

### *La Ley 89 de 1890*

Sin embargo, la lucha de los pueblos continuó, hizo posible pensar mecanismos de resistencia y reivindicación de los derechos territoriales en la normatividad, dándole un giro a las leyes que decretaban para someter a los “salvajes”, como ocurrió con la Ley 89 de 1890. Recordemos que su propósito era el siguiente:

Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada.

Artículo 1°. *Inexequible*. La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la Autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas.

Artículo 2°. Las comunidades de indígenas reducidos ya a la vida civil tampoco se regirán por las leyes generales de la República en asuntos de Resguardos. En tal virtud, se gobernarán por las disposiciones consignadas a continuación. (Ley 89 de 1890)

De esta ley se adoptaron las formas de organización a través de los cabildos, la cual rige la estructura de gobierno hasta el momento actual en la mayoría de los territorios ancestrales de Nxadx Kiwe (zona Tierradentro). Aunque sabemos que para dinamizar los sistemas propios es necesario retomar las figuras de gobierno ancestral; por eso se viene trabajando en ello en coherencia con el mandato del xv Congreso del CRIC.

*Manuel Quintín Lame en la memoria del pueblo nasa. La Quintinada: 1905-1921*

En este contexto de lucha, surge Manuel Quintín Lame, quien nació en 1883, hijo de padres terrajeros originarios de Tierradentro. Según Peña (2013):

Su paso por diversas actividades de la vida no-indígena le permitió entender algunos mecanismos de la sociedad mayoritaria, y cuando las comunidades lo llamaron a que les ayudara a defender sus derechos utilizó fundamentalmente las herramientas legales que conocía.

Cuando se dio cuenta que la ley no era suficiente para enfrentar a quienes ejercían el poder, impulsó la movilización de los indígenas, a veces con la ayuda de armas rudimentarias. Fue perseguido sin tregua por los terratenientes caucanos: más de 100 veces fue encarcelado, y en la década del 20 tuvo que irse para Tolima, donde prosiguió con la organización de los indígenas.

En el Cauca siguió orientando las luchas José Gonzalo Sánchez, hasta que fue asesinado en 1945, y la época de la violencia acabó con todo tipo de organización por más de 20 años. (p. 16)

Quienes caminan delante de nosotros, nos hacen recordar los puntos del programa de lucha de nuestra organización: no pago de terraje, la recuperación de tierras; conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación, defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas y demás. Las luchas y maneras de reexistir de Quintín Lame nos dejan un legado importante sobre el cual continuamos caminando los pueblos indígenas del CRIC. Este líder fundamentó su proceso desde

la cosmovisión nasa y reconoció a la Madre Tierra como la maestra de sabidurías y conocimientos.

Después de que Quintín Lame salió libre en 1921, de uno de los cientos de veces que estuvo preso, se fue para Tolima y avanzó en el fortalecimiento político organizativo de los pueblos desde este lugar. En ese momento, la politiquería entre conservadores y liberales planteaba la existencia de una nueva ideología que recogiera los intereses de los pueblos indígenas y sectores menos favorecidos.

Retorna al espacio espiritual el 7 de octubre de 1967.

### *Origen del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC): 1971*

La fragmentación y debilitamiento político del pueblo nasa tras la participación en las guerras y división partidistas, el conflicto armado en el Cauca, la guerra de los Mil Días, el terraje, la invasión de tierras por la Iglesia, los colonos, la violencia, el incumplimiento de acuerdos y la represión estatal, entre otros acontecimientos, hicieron que a mediados del siglo XX los indígenas fortalecieran sus maneras de organizarse para recuperar el fundamento de la lucha política inicial, aquella reivindicada por las cacicas y caciques, como la Gaitana, María Mandiguagua, Angelina Weymuse, Juan Tama y Manuel Quintín Lame, dando origen en 1971 al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). El primer presidente del CRIC fue Manuel Tránsito Sánchez, hermano de José Gonzalo Sánchez.

Desde entonces, el CRIC ha impulsado la movilización por la defensa de la vida, el territorio, la justicia, la democracia y la paz, organizando al momento diez pueblos indígenas: Nasa, Totoroéz, Ampiule, Kisgo, Kokonuko, Yanacona, Inga, Eperara Siapidara, Misak y Polindara; y aunando a los sectores menos favorecidos del país, como campesinos, afrodescendientes e indígenas en sus cincuenta años de lucha digna. En el 2019 se posiciona como CRIC nacional e internacional con la idea de seguir fortaleciendo la unidad entre pueblos, y fortalecer la defensa de la vida y el territorio ancestral de los pueblos indígenas del país.

### *Movimiento Quintín Lame y su incidencia en la firma de la Constitución política de Colombia de 1991: 1980-1991*

Entre 1980 y 1991 se conformó el movimiento armado Manuel Quintín Lame, como respuesta a la violencia y represión estatal. Esta organización y el Gobierno firman un acuerdo de paz que desemboca en la firma de la Constitución de 1991 en Colombia, donde nos reconocen por primera vez como sujetos de derecho. Esta guerrilla tuvo influencia del M-19, con quienes unieron esfuerzos para hacer el posicionamiento político y jurídico de los pueblos indígenas y sectores sociales menos favorecidos.

De allí hasta el momento actual, se han generado muchas leyes, normas, decretos, sentencias, que a veces se quedan en un discurso. Porque aún continúa el exterminio sistemático de los pueblos indígenas y tenemos más de mil acuerdos sin cumplir por parte del Estado.

## **Organización social y política**

Nos encontramos organizados políticamente en el CRIC, con los pueblos indígenas eperara siapidara, misak, kokonuko, yanacona, inga, ampiule, kizgo, totoró y polindara.

Fundamentamos nuestra lucha y procesos de resistencia en la palabra y ley de origen; en los principios de unidad, tierra, cultura y autonomía; los mandatos de los congresos; planes y proyectos de vida de los pueblos; y en los diez puntos del programa político del CRIC (CRIC-PEBI, 2009):

1. Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas.
2. Ampliar los resguardos.
3. Fortalecer los cabildos indígenas.
4. No pagar terraje.
5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación.

6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas.
7. Formar profesores bilingües para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en su propia lengua.
8. Fortalecer las organizaciones económicas comunitarias.
9. Recuperar, defender y proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra.
10. Fortalecer las familias como núcleo esencial de la organización.

Los espacios participativos de toma de decisiones son los congresos regionales y zonales, las asambleas y las juntas directivas.

Territorialmente, nos organizamos en resguardos indígenas y dentro de estos se encuentran los cabildos indígenas que administran y legislan acorde a las prácticas ancestrales en cada uno de sus territorios. En este momento, reivindicamos el territorio ancestral (Decreto 2333 de 2014) como un mecanismo que nos permite reconocer todos nuestros espacios de vida, y su relación con otros seres para la pervivencia como pueblos milenarios.

El pueblo nasa, cultural, social y políticamente, estamos organizados en cuatro familias: 1) la familia hogar, 2) familia comunidad, 3) familia organización, 4) y familia territorio<sup>5</sup>.

El cuidado de la familia indígena fue ratificado por los pueblos indígenas en el XV Congreso regional realizado en 2017 y se posicionó como el punto 10 de la plataforma política de la organización, sobre la cual basamos todo nuestro proceso de defensa de la vida y liberación de la Madre Tierra.

---

5 Programa Mujer y Familia del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). En diplomado con enfoque de género para identificar, y contribuir a la construcción de una política para prevenir y atender los casos de violencia que afectan a las mujeres indígenas.

## Ubicación geográfica

Tierradentro es la región conocida como la casa del pueblo nasa, hoy reconocida como Nxadx Kiwe<sup>6</sup> (Territorio Ancestral del Nevado). Se ubica en el suroccidente de Colombia, en el lado Oriental de la Cordillera Central de los Andes, al nororiente del departamento del Cauca. Hacen parte de esta zona los municipios de Inzá y Páez. Limita con los departamentos de Huila y Tolima.

Acorde al censo DANE 2018 en Tierradentro vivimos 44 193 indígenas del pueblo nasa. Es una de las zonas que concentra más población indígena en el Cauca, junto a Toribio, Silvia, Caldono, Santander de Quilichao, Totoró, Jámalo, Morales y Caloto. Según censo DANE 2018 el pueblo nasa es el más numeroso del Cauca, porque representa el 70 % de la población indígena del departamento.

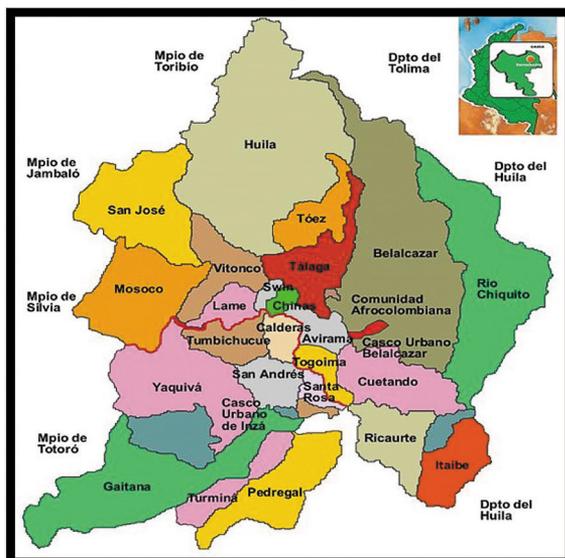


Figura 4. Mapa de la zona Tierradentro Cauca

Fuente: tomado de Centro Indígena de Investigaciones Interculturales de Tierradentro (CIIT) y Universidad Autónoma Indígena e Intercultural (UAIIN), 2012.

6 Tierradentro es un nombre impuesto debido a la geografía montañosa y de difícil acceso para los invasores. Actualmente, fortalecemos el uso de los nombres propios. Para nosotros, es vital comunicar y nombrar en nuestra lengua.

Compartimos territorio con compañeros indígenas de otros pueblos, campesinos, afrodescendientes y mestizos. Geográficamente nos ubicamos en territorios con diversos pisos térmicos y climas (figura 4).

## Idioma propio: el nasa yuwe

Nuestra lengua materna es el nasa yuwe. Se constituye en una de las expresiones comunicativas del ser nasa, que hace posible la relación recíproca y comunitaria para sentir, pensar y actuar acorde a la Ley de Origen. El nasa yuwe tiene diversas variantes dialectales las cuales están determinadas por la ubicación geográfica de comunidades nasa en los territorios.

## Marco teórico

En este compartir de sabidurías y conocimientos existen unas categorías de análisis que han suscitado la reflexión y construcción alrededor de las narrativas del *wĕt wĕt fxi'zenxi* sobre la defensa territorial del pueblo nasa. Estas construcciones teóricas han contribuido a hacer el análisis alrededor de las luchas y resistencias para la defensa de la vida y el territorio, y a contar desde nuestros propios lenguajes y narrativas.

## La comunicación para el cambio social

En esta Crissac, la comunicación deja de ser instrumentalista para ser entendida como una comunicación transformadora, tal como lo plantea (Rodríguez, 2011):

La comunicación deja de ser un instrumento para fortalecer las plataformas políticas o económicas y comienza a ser vista como la práctica misma de la democracia y de la paz. Es decir, los medios pasan de ser vistos como simples instrumentos a ser valorados como espacios comunicativos, donde —desde la interacción— los sujetos se apropian de su futuro mientras cuentan al mundo en sus propios términos —desde sus culturas, narrativas, esperanzas de futuro locales. (p. 44)

La apuesta política a favor de la vida, se fortalece en la medida que compartimos con otras culturas y logramos comunicar desde el *Üus Yahtxnxi*<sup>7</sup>, el gusto y agrado por lo que se percibe desde una comunicación para el *wët wët fxi'zenxi*.

Gumucio A. (citado en Pontificia Universidad Javeria, 2011) expresa que el concepto de comunicación ha tenido diversas tendencias con el paso del tiempo. En relación con ello, hay un hito histórico que influencia significativamente los debates políticos, académicos y económicos, que dan lugar a unos lenguajes y narrativas que se interponen y evolucionan hasta el momento actual; hacemos referencia al periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, después de 1945: “La comunicación aplicada al desarrollo económico y social nació en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, y se desarrolló tomando diferentes características en distintos contextos” (p. 19).

La Segunda Guerra Mundial y el periodo de la Guerra Fría definió en gran medida el destino de los países del mundo, generando una división entre los países del primer, segundo y tercer mundo, respectivamente (Rodríguez C., citada en Pontificia Universidad Javeriana, 2011):

Occidente “descubre” la pobreza de Asia, América Latina y África, y decide hacer algo al respecto. Surge lo que se ha venido llamando la teoría de la modernización, que clasifica al mundo en países desarrollados y modernos, y países subdesarrollados y tradicionales. [...] La idea era que la pobreza del Tercer Mundo se remediaría si los países desarrollados pudieran darles una mano a los países subdesarrollados y ayudarlos a modernizarse, a dejar de lado la mentalidad tradicional; en una palabra, a desarrollarse.

Carlos Cortés ilustra este planteamiento con una cita de Wilson: “Hay pueblos incapaces aún de administrarse ellos mismos en las condiciones especialmente difíciles del mundo moderno. [...] El bienestar y el desarrollo de estos pueblos forman una misión sagrada de civilización. [...] El mejor método para realizar este

---

7 Sentir con el corazón.

principio es el de confiar la tutela de estos pueblos a las naciones desarrolladas”. (2001, p. 38)

Como los países participantes de la guerra habían debilitado su poder adquisitivo y consumo y los países del Tercer Mundo se mantenían en crisis por la colonización, el extractivismo y despojo territorial, las élites debían pensar en una solución para sostener el consumo de sus productos. Por lo anterior, generaron los sistemas de cooperación internacional militar y económico que se sostiene hasta el momento actual.

Continuando con las concepciones de la comunicación, Gumucio A. (citando en Pontificia Universidad Javeriana, 2011) destaca dos corrientes principales, por un lado, una comunicación inspirada en el pensamiento estadounidense, la cual es una comunicación instrumental que les permitía a la industria norteamericana difundir información comercial para asegurar el consumo de su producción. Y la otra corriente es la que surge de las luchas sociales de los sectores y países menos favorecidos, denominados los del tercer mundo, África, Asia y América Latina.

En relación con la comunicación instrumental, se desconoce el papel de la comunicación en sí misma, y se sobrepone el uso de los medios de comunicación para favorecer ideologías y pretensiones económicas y consumistas (Rodríguez C., citada en Pontificia Universidad Javeriana, 2011):

Una de las graves consecuencias de esta época para nosotros hoy es que, como disciplina, la comunicación fue considerada una herramienta para implementar agendas económicas. El subsecuente desarrollo de la disciplina estará marcado por la necesidad de legitimarse, es decir, por reconocer a la comunicación como un fin en sí mismo, y no como un medio para otros fines. (Rodríguez y Murphy, 1997, p. 41)

No obstante, los sectores sociales “menos favorecidos” del tercer mundo habían ganado un amplio terreno en sus luchas sociales, entre ellos la resistencia indígena, los estudiantes, las mujeres y trabajadores en América Latina. Estas fuerzas alternativas empiezan a posicionar una mirada diferente de la comunicación (Gumucio A., citado en Pontificia Universidad Javeriana, 2011). Es así como surgen nuevas propuestas

desde las voces y narrativas de los oprimidos, de las radios comunitarias, revistas, periódicos, cuyo propósito era visibilizar las realidades territoriales, sociales, políticas y económicas y de alguna manera denunciar las atrocidades del sistema capitalista. A estas formas estratégicas de la comunicación Rodríguez C. (citada en Pontificia Universidad Javeriana, 2011) las llama *medios ciudadanos*.

La opresión capitalista y extractivista llevó a que los movimientos sociales desarrollaran sus propios materiales de difusión, la radio comunitaria, los periódicos, revistas, entre otros, para hacer las denuncias. En 1975 el CRIC crea el *Periódico Unidad Indígena*, de difusión nacional, surge en un momento de represión terrateniente, debido a los procesos de recuperación de tierras. (Noticias ONIC, s. f.)

Lo que diferencia la comunicación para el desarrollo, de la comunicación para el cambio social, es el reconocimiento de lo *ciudadano*, tal como lo plantea Rodríguez C. (citada en Pontificia Universidad Javeriana, 2011):

Si pensamos las tecnologías de la información y la comunicación desde esta perspectiva, lo que aparece es el panorama de los medios ciudadanos, entendidos como aquellos medios que facilitan procesos de apropiación simbólica, procesos de recodificación del entorno, de recodificación del propio ser, es decir, procesos de constitución de identidades fuertemente arraigadas en lo local, desde dónde proponer visiones de futuro sostenibles, verdes; versiones sí locales, pero no provincianas; es decir, enredadas, conectadas con lo global. Aquí es donde hoy habita la comunicación para el cambio social. (p. 44)

La comunicación para el cambio social plantea un reconocimiento de la participación como principio generador del cambio. Más allá de los medios y materiales de difusión, reconsidera la comunicación para la transformación social; Gumucio A. (citado en Pontificia Universidad Javeriana, 2011) manifiesta que:

Es un proceso de diálogo y debate, basado en la tolerancia, el respeto, la equidad, la justicia social y la participación activa de todos. Al igual que en la comunicación alternativa, el proceso

comunicacional es más importante que los productos. La participación de los actores sociales, que son a su vez comunicadores, se da en el marco de un proceso de crecimiento colectivo anterior a la creación de mensajes o productos (un programa de radio, un video, un panfleto) [...] la preocupación por la cultura y por las tradiciones comunitarias, el respeto hacia el conocimiento local, el diálogo horizontal entre los expertos del desarrollo y los sujetos del desarrollo. (p. 32)

La comunicación para el cambio social retoma algunas condiciones fundamentales que nos aproximan a las narrativas del *wēt wēt fxi'zenxi*, entre estas la participación comunitaria; lengua y pertinencia cultural; saberes locales; uso de tecnología apropiada, convergencia en redes (Cadavid, 2011). No obstante, para hablar desde la cosmovisión nasa, es necesario retomar una comunicación que nos permita construir a partir del territorio como espacio de vida, reconociendo los diversos lenguajes que nos identifican y nos permiten retomar las sabidurías ancestrales en los debates epistemológicos, hacemos referencia a los sentidos, las señas, los sueños, las visiones; los lenguajes de la Madre Tierra, de los animales, las montañas, el agua, el fuego, el viento; los calendarios propios y otras formas de comunicación cuya interpretación es necesaria para comprender las narrativas del *wēt wēt fxi'znexi* sobre la defensa territorial del pueblo nasa.

## **El buen vivir/vivir bien, filosofía de los pueblos indígenas del Abya Yala**

La incidencia de los pueblos indígenas en los diversos espacios de decisión política en el nivel internacional, nacional y regional ha permitido que en los debates políticos, jurídicos y académicos se dé un lugar importante a la filosofía del buen vivir, vivir bien, como postura bioética y contra-hegemónica de los pueblos indígenas del Abya Yala (Rodríguez, 2016):

Una propuesta paradigmática que nace del mundo indígena, se extiende al pensamiento crítico latinoamericano y llega hasta los debates sobre el desarrollo; como una novedad y posible

alternativa para superar los retos que enfrenta la humanidad en el siglo XXI, en el contexto de un mundo cada vez más globalizado, con múltiples crisis de carácter sistémico, y con problemas persistentes como la pobreza, la desigualdad y la creciente destrucción de los recursos. Un contexto en el que la urgencia por mitigar los impactos negativos del modelo de desarrollo sobre la naturaleza y la calidad de vida de la población se hace ya incontestable. (p. 1)

Las construcciones teóricas alrededor del buen vivir/vivir bien surgen como cuestionamiento al desarrollo hegemónico, debido a las complejas condiciones territoriales, sociales y culturales actuales generadas por el modelo desarrollista, las cuales no solo afectan la vida de los pueblos originarios, sino que representan una amenaza para la vida en su integralidad.

El movimiento social indígena forjado desde hace más de 500 años contribuyó al surgimiento de las organizaciones regionales, hasta alcanzar la institucionalización del buen vivir/vivir bien en Ecuador y Bolivia (Ticona, 2003, citado en Salazar, 2016):

En 1973 distintas organizaciones culturales indígenas bolivianas firman el Manifiesto de Tiwanaku, como una expresión anticolonial que pone en el eje de las reivindicaciones indígenas la necesidad de descolonizar la educación, la cultura y la economía, mediante la recuperación de los valores ancestrales. Dicho manifiesto es formulado por una nueva generación de indígenas estudiantes [...] contribuyen a la recuperación de la memoria de la resistencia indígena y al resurgimiento de la lucha anticolonial, interpelando al Estado y a la sociedad boliviana [...] El Manifiesto de Tiwanaku es clave en la elaboración del discurso indianista contemporáneo que cuestiona la continuidad de una colonización que no solo es económica y política, sino también cultural e ideológica y que se expresa en el accionar de los partidos políticos criollos que imitan los modelos desarrollistas europeos y norteamericanos. (p. 62)

Las luchas y fortalecimiento de la movilización social fueron fundamentales para el posicionamiento de las epistemologías indígenas del

del buen vivir/vivir bien, que reconoce la Madre Tierra y la relación recíproca con los demás seres. Según Rodríguez (2016):

Los movimientos indígenas del Aby Yala emergen desde su histórica resistencia ante la colonización para consolidarse como opositores al modelo neoliberal y como portadores de vida alternativas a la globalización económica y la devastación de la naturaleza. A finales del siglo XX, los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia se constituyen en referentes de la resistencia contra el modelo neoliberal y como generadores de procesos de cambios políticos en sus respectivos países. Esto se logra como resultado de las luchas de los pueblos originarios por la tierra, la autodeterminación y el reconocimiento de la plurinacionalidad, que se intensifican a partir de la segunda mitad del siglo XX. (p. 90)

El cuestionamiento a la crisis política, económica, social, ecológica y territorial generada por el capitalismo tiene como consecuencia una connotación bioética que trasciende la comprensión del desarrollo desde una perspectiva, social, económica y ambiental, para darle ímpetu al reconocimiento del buen vivir/vivir bien. Que además se constituye en una forma de vida y es el fundamento de la lucha indígena desde la invasión hasta nuestros días, aunque teóricamente se empiece a construir en estos tiempos.

En ese marco, según Simbaña (2001, citado en Salazar, 2016):

Desde una perspectiva histórica el *sumak kawsay* subsistió en la memoria histórica de las comunidades indígenas de la región Andina como un sentido de vida, una ética que ordenaba la vida de la comunidad. Pero en tiempos de los Estados originarios no solo servía para organizar la comunidad, sino toda la sociedad, incluido el Estado. Esta última característica, obviamente, no sobrevivió tras la destrucción de los Estados precolombinos con la Conquista y la Colonia. El *sumak kawsay* fue rescatado y practicado por las familias, el *ayllu*: la comunidad. Los actuales movimientos indígenas retomaron y reivindicaron este principio como perspectiva ética-civilizatoria [...]. Al parecer en los siglos posteriores (XVIII y XIX) las alusiones a la concepción indígena del Buen

Vivir se invisibilizan, quizás por la propia dinámica de dominación respecto a los pueblos originarios y por la negación de la resistencia a la integración o asimilación cultural de los indígenas. Es solo hasta el siglo XX cuando se empieza el proceso de organización y sistematización de la causa indígena y, específicamente en las dos últimas décadas, se inicia la recuperación de la identidad étnica, con la emergencia del pensamiento ancestral andino amazónico del Buen Vivir a partir de 1990, cuando las organizaciones y la intelectualidad indígena se movilizan contra el neoliberalismo. De hecho, el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* permiten al movimiento indígena y otras organizaciones sociales enfrentar al neoliberalismo (Simbaña, 2011); así como generar propuestas diferenciadas de resistencia y reivindicar su existencia como pueblos y naciones. (p. 93)

En la anterior cita, observamos dos aproximaciones desde el pensamiento andino aymara y quechua, de Bolivia y Ecuador, que dan origen a la concepción en español del buen vivir/vivir bien, estas son: *sumak kawsay* y el *suma qamaña*, las cuales empiezan a ser parte importante de las construcciones epistemológicas de la región. Se sustentan en las luchas y sabidurías ancestrales de los pueblos.

En ese camino, resaltamos las luchas de los países donde se logró incorporar el buen vivir en el nivel constitucional, como es el caso de Ecuador y Bolivia. En ese sentido, varios investigadores indígenas y no indígenas realizaron algunos escritos, que luego se retomarían en las constituciones de los dos países. La propuesta del *sumak kawsay* en quechua y el *suma qamaña* en aymara, también fueron impulsadas por las propuestas de educación bilingüe e intercultural entre los años setenta y noventa. Varios pueblos indígenas influenciaron con sus posturas contra-hegemónicas, mediante documentos políticos y jurídicos, que permitieron ir reconociendo no solo las denuncias en los procesos de resistencia de los pueblos, sino también ir configurando una mirada epistemológica del buen vivir/vivir bien. Referente a esto, Sarayacu (2003, citado en Salazar, 2016), dice

Para el pueblo de Sarayaku el *sumak kawsay* es una búsqueda permanente, espiritual y material, basada en el saber de los Mayores

(sabios) y en el territorio concebido como espacio esencial de vida de los pueblos amazónicos, en su relación armónica con la selva. Además este pueblo reafirma su autonomía y resistencia, incluso frente a los intentos desde afuera por organizarlos. (p. 96)

Existen diferentes autores que han investigado sobre el tema y expresan que la traducción del *sumak kawsay* o *suma qamaña* al español es muy compleja, por lo que ambos términos, en lenguas quechua y aymara, se resumen en español como buen vivir/vivir bien. Se comprende como:

[...] estado de plenitud, grandeza, realización y armonía en relación con la vida, con lo esencial y con el ser-estar en conciencia. Para los indígenas andinos el *sumak kawsay* es la Vida en Plenitud, la Existencia Plena o Plenitud de Vida (Simbaña, 2011; Macas, Chancosa, Huanacuni y Maldonado, todos en 2010); también es un estado del ser y estar de la persona, tanto individual como colectivo y en relación con el entorno (Chuji, 2009; Macas, 2010 y Huanacuni, 2010); y es una construcción del equilibrio, para llegar a la armonía y a un estado de máxima plenitud (Pacari, 2013, citado en Salazar, 2016, p. 111)

Desde el pensamiento aymara, se reconstruye el *suma qamaña*, sustento del reconocimiento del buen vivir en Bolivia en el año 2009:

Aunque *suma* tiene similar significado al quechua (plenitud, hermoso, magnífico), la traducción de la palabra *qamaña* es más compleja, pues aunque se refiere al lugar de la existencia, su significado no se puede comprender sin los opuestos complementarios (*jakaña* lugar de vivir-*jiwaña* lugar de morir); que dan lugar al *qamaña*, como el existir donde se conjugan las dualidades de la vida y la muerte. Además tiene distintas interpretaciones; como espacio tiempo, *qamaña* es algo vivo, entendiendo que todo tiene vida (suelo, subsuelo, agua, aire, montañas, ecosistemas, animales y plantas) y es también donde los seres espirituales están latentes; así, el *qamaña* es la trama de vida, donde todo está interconectado, es el lugar de la existencia, un espacio placentero y a la vez sagrado (Torrez, 2008). Desde esta cosmovisión no hay separación entre

los reinos naturales, por lo que se acerca a la conceptualización de la ecología profunda, que supera el enfoque del pensamiento occidental moderno. (Rodríguez, 2016)

El escritor Aymara David Choquehuanca (2017), en el manifiesto del buen vivir, vivir bien, expresa:

El Vivir Bien no busca solamente el reconocimiento y ejercicio de los derechos humanos y los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos. El Vivir Bien busca la interdependencia y articulación de los derechos de los pueblos con los derechos de la Madre Tierra y luego con los derechos cósmicos, como expresión plena de la articulación de los seres humanos con la naturaleza. En el Vivir Bien se establece el reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra, en el marco de los derechos cósmicos, sin descuidar el respeto y defensa de los derechos humanos, así como los derechos de las naciones y pueblos indígenas, en sus diferentes dimensiones de derechos individuales y colectivos, económicos, culturales y políticos [...]. El Vivir Bien plantea que es necesario acercarse a los contenidos, sentidos y significados de la realidad desde una visión cognitiva diferente. Es preciso descolonizarnos filosófica, ontológica, gnoseológica y epistemológicamente para sentar las bases del Vivir Bien como un nuevo sistema de vida. Es preciso construir una sociedad, cultura y civilización de la vida, sobre las bases de otra filosofía de vida para sentir-vivir-hacer-pensar la realidad de otro modo, con chuymampi (con el corazón). (p. 64)

Según las sabidurías de los pueblos originarios del Abya Yala, en este caso los aymara y quechua, el buen vivir/vivir bien, implica unas condiciones que nos solo permiten la pervivencia física y cultural de los pueblos originarios, el respeto y la defensa de los derechos humanos, sino también el reconocimiento del territorio, los animales, las plantas, los espacios de vida, lagunas, bosques y páramos como parte de nuestra existencia. Cuando nos comprendemos en relación con el cosmos, el espacio de vida, el territorio, trascendemos la visión antropocéntrica que se ha impuesto en el momento actual, y nos permite cuidarnos en

relación con las demás expresiones de vida; así, por ejemplo, si cuido mi cuerpo, cuido el agua, la tierra, los animales, el fuego, el viento, cuido y retribuyo a la Madre Tierra, los favores y la posibilidad de existir en relación con los demás.

Luego de la consitucionalización del buen vivir en Ecuador y Bolivia se impulsaron diversos debates internacionales, particularmente en Colombia en 2013 en el marco de la V Cumbre Continental de Pueblos Indígenas del Abya Yala, realizada en el resguardo de la María Piendamó. En esta cumbre se retoma el buen vivir/vivir bien como alternativa al desarrollismo:

Defensa de los territorios ancestrales frente a las amenazas de la globalización, a la construcción del Buen Vivir como paradigma alternativo al capitalismo, y a la recuperación del rol de las mujeres, los jóvenes y las personas ancianas en la dirección de los movimientos. (Mugarik Gabe, 2014)

La vida en plenitud, en armonía como se propone con el *sumak kawsay*, suma qamaña y el *wët wët fxi'zenxi*, quechua, aymara y nasa, y las elaboraciones teóricas alrededor del buen vivir/vivir bien, el desarrollo, permiten comprender integralmente el planteamiento de esta Crissac, las narrativas del *wët wët fxi'zenxi* sobre la defensa territorial del pueblo nasa. De la misma manera, ayudan a entender la relación entre la comunicación, el buen vivir, el territorio y las luchas del pueblo nasa para la defensa de la vida y la Madre Tierra.

## Las narrativas

El concepto de narrativa está asociado con narración, relatos e historias orales, memoria oral y las maneras de contar, que pueden ser individuales y colectivas. En esta Crissac, nos identificamos con los aportes teóricos que se plantean sobre la narración en Franco et ál. (2010):

La narración se asume como una estrategia de constitución de subjetividad y colectividad, de producción de conocimiento y memoria, de juegos de seducción y conexión. No se trata de contar la guerra (eso lo hacen los medios de comunicación que acompañan el

presente de las guerras), tampoco de comprender a los victimarios (ellos solo saben matar y escribir leyes y libros para justificarse), ni de saber la miseria y sufrimiento de las víctimas (hay muchas organizaciones sociales que hacen muy bien este trabajo). Aquí se trata de que los sobrevivientes de esta guerra cuenten sus historias, pero aquellas que quieren, aquellas que les proveen de dignidad e ilusión para seguir resistiendo/viviendo. (p. 5)

La narración propicia hace memoria para comprender los procesos emprendidos por el pueblo nasa para la defensa de la vida. Facilita contar y compartir sabidurías y experiencias para la pervivencia con identidad y dignidad en el territorio.

Según Franco et ál. (2010):

1. La narración se asume como estrategia política y comunicativa de visibilidad del sujeto social.
2. La narración es política como lugar de las historias, y para recordar el pasado no contado, y crear la memoria de uno y de todos.
3. La narración es lugar del sujeto popular como producción de conocimiento desde lo dramático, lo emocional y la experiencia.
4. La narración es resistencia como táctica del goce y sobrevivencia en la sociedad de las razones del mercado.
5. La narración es contar, ser tenido en cuenta y dar cuenta, a lo Jesús Martín Barbero cuando nos exhorta a contar para existir y expresar lo indecible en el propio tono y voz y estética y gusto y en las propias ganas.
6. Contar es vida como estrategia de protección, de “aplazar” la muerte y “seducir” la vida.
7. Contar es identidad que, diciendo la verdad de cada uno, nos permita hacer catarsis como nación, para así aliviar el alma, ganar la dignidad y producir el relato de todos.
8. Contar es comunidad y conexión para la producción de una fábrica de sentidos, afectividades y solidaridades.

9. Contar es pensar con la propia cabeza y para conocer al sujeto que somos y tener noticias del sujeto con el que trabajamos: sus historias, sus realidades, sus testimonios.

10. Contar es escuchar, preguntar, observar, estar con el otro. Contar para convertir el conflicto y la reconciliación en experiencias de pertenencia, diferencia y relación con los otros. (p. 8)

La narración desde esta perspectiva nos acerca a la noción que queremos desarrollar en el marco de esta Crissac, dado que en el simple hecho de nombrar las narrativas del *wēt wēt fxi'zenxi* sobre la defensa territorial del pueblo nasa, hacemos referencia a las maneras de contar nuestra memoria, a las formas de compartir sabidurías y conocimientos con otras culturas, otros pueblos y sociedades.

La narración como postura política nos faculta para contar desde nuestros sentires la versión de nuestras experiencias, para dialogar entre culturas y abrir camino para construir en conjunto. Se constituyen en mecanismos para la construcción colectiva de un mundo mejor para todas y todos.

Hace parte de esta construcción narrativa, el lugar de enunciación desde el nosotros; el reconocimiento de la autoría colectiva del pueblo nasa; la memoria política y organizativa del pueblo nasa; la contextualización sociopolítica y cultural; la postura epistemológica de la Crissac y el análisis que se hace desde la perspectiva bioética.

## **Metodología de la crianza y siembra de sabidurías y conocimientos (Crissac) (PEBI-CRIC, 2017)**

Teniendo en cuenta que este proceso se constituye en sí en una narrativa del *wēt wēt fxi'zenxi* para la defensa de la vida y el territorio, acogimos como fundamento epistemológico la Crianza y Siembra de Sabidurías y Conocimientos (Crissac). Esta se constituye en un

aporte de la Red de Universidades Indígenas del Abya Yala (Ruiicay)<sup>8</sup>, y de la Universidad Autónoma Indígena e Intercultural UAIIN<sup>9</sup>, para la recreación de sabidurías ancestrales desde las cosmogonías indígenas.

Se denomina la Crianza y Siembra de sabidurías y Conocimientos (Crissac) porque hace referencia a las formas propias que tenemos los pueblos indígenas para recrear las sabidurías ancestrales en diálogo con los conocimientos de diversas culturas. La Crissac nos permite construir desde el respeto y reconocimiento del territorio como espacio de vida y los principios de relacionalidad, comunitariedad, pensamiento en espiral, reciprocidad, espiritualidad ancestral y complementariedad, como bases epistemológicas de los pueblos originarios, lo que no hubiese sido posible con otros enfoques y posturas antropocéntricas.

La Crissac surge en el marco de las reivindicaciones de los pueblos originarios en defensa de las sabidurías milenarias y de una educación para la vida. Se retoma en este proceso para posibilitar el diálogo epistemológico en el marco de la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social. En ese sentido, se fundamentó en lo siguiente:

1. *La Ley de origen o Maantey Yuwe*<sup>10</sup>. El mandato ancestral para los pueblos originarios se sintetiza en la defensa de la vida y el territorio. Esto implica la vivencia de la Ley de origen para alcanzar *wët wët fxi'zenxi*. Desde ese punto de vista, el deber ser corresponde a todas y todos. Y este deber ser tiene que ver con el sentir, pensar, hablar, hacer desde el *iïus yahtxnxi*<sup>11</sup>. Lo anterior involucra despertar y potenciar los dones, las

---

8 Cultivo y Crianza de Sabidurías y Conocimientos (CCRISAC). Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias de Abya Yala (Ruiicay). URACCAN-Nicaragua, 2015.

9 En el 2018 se reconoce como la primera universidad pública indígena de carácter especial a nivel del país, de Latinoamérica y el Caribe. Por ser un proceso educativo reivindicado desde hace décadas por el movimiento indígena del Cauca principalmente.

10 Significa palabra de origen.

11 Significa sentir, pensar, hablar y hacer desde el corazón.

habilidades y las capacidades diversas desde los sentidos, en conexión con el cosmos, la Madre Tierra y todos los seres que habitamos el espacio de vida. Según (PEBI-CRIC, 2017):

- *Yafxa's phadeçxa*, “tener abiertos los ojos”
- *Thuwa's kat txahçxa*, “tener atento las orejas”
- *Îçhub mu'susna*, “oler”
- *Jxa'dxna*, “palpar”
- *Teçxna*, “lamer”
- *Îesen*, “sentir las señas”
- *Ksxa'wnxi*, “soñar”
- *I'khnxi*, “visiones”
- *Iwêhdxna*, “saber enamorar” (p. 35)

El tener despierto los sentidos desde el Üus Yahtxnxi está relacionado con una buena alimentación para sentir y pensar lucidamente, con el despertar de los dones, con los espacios de vivencia de la Crissac, con los tiempos dedicados a la escritura, al análisis a través del tejido, al diálogo, al compartir en minga, a la consolidación de ideas en un constante diálogo epistemológico e intercultural. Tiene que ver además con los consejos y orientaciones de las sabedoras y sabedores ancestrales, con el compartir de experiencias de las mingueras y mingueros en este proceso. Con la vida en familia, hogar, comunidad, organización y territorio.

La Crissac nos permite reconocer el territorio como espacio de vida y ser que nos comunica constantemente y nos muestra el camino para pervivir en armonía con la Madre Tierra, mediante los lenguajes cósmicos y naturales que son perceptibles en la cotidianidad.

Caminar despiertos es la posibilidad que tenemos para defender la vida y el territorio desde la Ley de Origen o Maantey Yuwe.

2. *Programa de lucha del CRIC y los principios de unidad, tierra, cultura y autonomía.* Los diez puntos del programa de lucha que compartimos en el apartado de memoria política del pueblo

nasa son los que rigen todas las construcciones y procesos relacionados con el pueblo nasa. En ese sentido, la Crissac como construcción epistemológica es una contribución a los procesos de lucha y resistencia de nuestra organización. De la misma manera, los principios de unidad, tierra, cultura y autonomía (PEBI-CRIC, 2017):

- *Unidad.* Promueve la creación y afianzamiento de los lazos de hermanamiento de las comunidades, los pueblos y las organizaciones. Al cultivar los procesos que fortalecen los conocimientos y sabidurías, consolida los tejidos culturales, generando una conciencia como pueblos.
  - *Tierra.* Los procesos del Crissac deben estar sembrados en ella, mostrando alternativas físicas y espirituales para reafirmar su defensa territorial y el convivir en armonía y equilibrio.
  - *Cultura.* La Crissac contribuye a los tejidos de conocimientos y sabidurías para el fortalecimiento de la identidad según la diversidad de cada pueblo, promoviendo la valoración y recreación de las lenguas propias, las manifestaciones culturales, pensamientos y sabidurías. De esta forma, la cultura será la vida del Crissac, porque todo lo que se quiera trabajar estará contenido en ella.
  - *Autonomía.* Este principio hace que el Crissac no sea solo la instrumentalización del conocimiento individual y colectivo, sino que se origine desde las mismas dinámicas comunitarias mediante el lenguaje de la Madre Tierra, para ayudar en las decisiones políticas, organizativas, económicas y espirituales. Así mismo, los procesos Crissac deben permitir que la autonomía, vista como un sueño de reconstrucción y construcción de los pueblos indígenas, se vaya haciendo realidad con la práctica cotidiana (p. 15).
3. *Mandatos y orientaciones de los congresos regionales y zonales del CRIC.* Los mandatos de los congresos zonales y regionales también orientan el cumplimiento de las resoluciones

concernientes a la defensa territorial del conflicto armado, los cultivos ilícitos, el narcotráfico, presencia de grupos armados que profanan nuestros espacios de vida y generan desarmonías en los territorios, los cuales son realidades que se consideran al momento de dinamizar la Crissac.

4. *Planes de vida del pueblo nasa, por tanto, se orienta a la defensa de la vida y del territorio, a la “liberación de la Madre Tierra”*<sup>12</sup>. Son las proyecciones de los pueblos indígenas las cuales se orientan a la defensa del territorio y de la identidad cultural para la pervivencia en el tiempo y en el espacio. Esta permanencia en el tiempo responde a quiénes somos, de dónde venimos y para dónde vamos. Qué queremos y necesitamos para vivir con dignidad en el territorio.
5. *En el reconocimiento de la autoría colectiva del pueblo nasa.* Esta Crissac se constituye en un proceso comunitario; en ese sentido, es un entramado de sabidurías colectivas, que se ponen en diálogo epistemológico como contribución a la defensa de la vida y territorial y a la construcción de un mundo mejor, como se visiona desde la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social. En este proceso todas y todos somos actores y participantes dinámicos, pensantes y transformadores. No obstante, se requiere de un dinamizador de la Crissac, que documenta la vivencia y la plantea epistemológicamente para lograr el diálogo académico e intercultural.
6. *Las sabidurías milenarias no son mercancía.* Por ser una construcción de sabidurías y conocimientos, esta Crissac es comunitaria, no es de mérito individual e institucional. Por lo tanto, los mismos lenguajes, narrativas y el lugar de enunciación que retomamos en esta construcción se configuran en las formas de

---

12 En el xv Congreso del Consejo Regional indígena del Cauca se mandata, que, de ahora en adelante, todos los procesos de resistencia de los pueblos indígenas del Cauca en pro de la vida y del territorio se posicionarán como la liberación de la Madre Tierra.

devolver la palabra a la comunidad, al territorio; y en el compartir permanente de sabidurías, en la vida político-organizativa del pueblo nasa y los debates epistemológicos del país en el propósito de conseguir el *wët wët fxi'zenxi*.

7. “El conocimiento indígena es integral. No es posible una sectorización del mismo” (Palechor, 2010). Esta Crissac como postura epistemológica se fundamenta en el pensamiento en espiral de los pueblos, para recordar la reciprocidad, la comunitariedad con la Madre Tierra y los seres que habitamos el espacio de vida.

## Enfoque epistemológico

La comunicación para el *wët wët fxi'zenxi* requería construirse desde un enfoque epistemológico que permitiera narrar las sabidurías ancestrales de los pueblos y reconocer el territorio como ser vivo, lo que no hubiese sido posible si abordáramos este proceso desde otras miradas epistemológicas, distintas a la Crissac (Ruiicay, 2015):

se retoma la lógica de “cultivo y crianza de sabidurías y conocimientos” como una propuesta bioética que parte de procesos colectivos desde y para los pueblos, nacionalidades y culturas para fortalecer y revitalizar la autonomía, autodeterminación, identidad, sabidurías, expresiones, conocimientos, prácticas y episteme.

Dentro de este contexto, se entiende como bioética al surgimiento de una nueva ética, como un esfuerzo de establecer el diálogo entre la ética (*ethike*) y la vida (*bios*). (p. 7)

La Crissac se vivencia desde los principios de relacionalidad, comunitariedad, reciprocidad, complementariedad, espiritualidad ancestral, pensamiento en espiral, interculturalidad crítica, cuidado de la vida y flexibilidad. De acuerdo con PEBI-CRIC (2017):

*La relacionalidad.* Todos los componentes de la Madre Tierra están íntegramente relacionados entre sí, son energías que se

complementan, relacionan y autorregulan; permite comprender las dinámicas culturales particulares en sus propios contextos y en sus interrelaciones.

*La comunitariedad.* Esta responde a la cosmovisión y práctica de los pueblos indígenas, haciendo énfasis en la pertinencia y conciencia personal y colectiva. Comprende las acciones, actitudes y comportamientos de valoración, respeto y amor a la vida. El Crissac involucra necesariamente su práctica en el contexto comunitario, su participación y el retorno a la misma de sus hallazgos.

*La reciprocidad.* Es comprendida como el diálogo del compartir con la naturaleza y el ser humano; es circular en cuanto a que se intercambian saberes, conocimientos, expresiones y prácticas culturales.

*La complementariedad.* Se refiere a la forma particular de entender la realidad, las sabidurías y conocimientos desde la paridad complementaria no como oposiciones irreconciliables. Implica inevitablemente la presencia y participación del otro, superando todo tipo de discriminación, racismo, exclusión, invisibilización y desigualdad.

*La espiritualidad ancestral.* Es considerada como las formas de relacionamiento de la persona y la comunidad, con todos los componentes de la Madre Tierra, para lograr un estado de equilibrio y armonía física, mental, emocional y espiritual. La espiritualidad potencia capacidades, actitudes, pensamientos, que llevan al buen vivir colectivo, desde el diálogo de la interculturalidad crítica.

*Interculturalidad crítica.* Incluye la reflexión activa interna y externa para fortalecer los pensamientos, conocimientos, sabidurías, prácticas, manifestaciones culturales e identitarias de los pueblos ancestrales, en condiciones de igualdad, oportunidad y derecho.

*Flexibilidad.* Expresa la posibilidad de utilizar, retroalimentar permanentemente diferentes caminos y formas de caminar durante el Crissac.

*Cuidado de la vida.* Toda acción debe partir de saber que la vida es única e intrínsecamente ligada con la sabiduría; por esta razón, su protección y fortalecimiento son imprescindibles. La Crissac es acción para tejer la vida armónica.

*Pensamiento en espiral.* El pensamiento indígena, el conocimiento y el saber se construyen en un ir y venir. Se mueve en forma holística y de manera continua, según el camino del tiempo. (p. 16)

Los anteriores constituyen principios de la ley de origen de los pueblos indígenas, pero también son los que nos permiten recrear sabidurías y conocimientos sobre el *wët wët fxi'zenxi*, dado que este concepto desde la cosmovisión nasa representa la comunitariedad, la cual también se asocia al reconocimiento y respeto de las familias existentes en el territorio ancestral. No la familia nuclear e impuesta, sino la relación en armonía en el hogar, en la comunidad, en la organización y también con los animales, las plantas, los cerros, las montañas, los bosques, los páramos, el nevado y los seres cósmicos.

## El tejido como camino de la Crissac

El tejido da cuenta de cómo las sabidurías y los conocimientos son un entramado, que no tienen posibilidad de existir las unas sin las otras, necesarias para consolidar una propuesta hacia el *wët wët fxi'zenxi*. El proceso de la Crissac no solo supone un trabajo teórico sino práctico, por tanto, en la medida que fuimos tejiendo los hilos, fuimos tejiendo las ideas. Es la vivencia la que nos permite escribir, analizar, desde nuestra realidad, las narrativas del *wët wët fxi'zenxi* sobre la defensa territorial del pueblo nasa.

Respecto al tener, Yule y Vitonas (2012) señalan lo siguiente:

Tejer es impregnar, grabar una idea, un pensamiento sobre algo. *Umya* significa tejer, se relaciona con la palabra *Uma*, mujer tejedora de la vida, porque cuando se fecunda teje la vida en su vientre y en su vientre hay agua para que la vida genere y se multiplique. *Uma* es el ser femenino, nuestra abuela que permitió reproducir la vida, las especies.

Cuando se teje se hace memoria, se desarrolla el pensamiento, el saber, el conocimiento y se arma un cuerpo. Por eso cuando se teje una mochila es hacer memoria del origen de la vida y representar el útero de la abuela UMA y se reafirma cuando llamamos al útero de una mujer como Duu ya'ja “mochila de parir”. (p. 178)

Con el tejido maduramos el sentir, el pensar, el hablar, el escribir y el actuar en correspondencia con la defensa de la vida. Así como tuvimos que madurar las ideas y planteamientos de la Crissac, fortalecimos el tejido, el nasa y uwe, las sabidurías ancestrales, el compartir en reciprocidad y agradecimiento con la vida, con los seres que nos acompañan, aquellos que nos orientaron e inspiraron el camino de esta Crissac.

## Formas de la Crissac

El tejido nos permitió dialogar sabidurías y conocimientos desde la vivencia de la espiritualidad ancestral, el conversatorio con sabedoras y sabedores ancestrales, tejedoras, con jóvenes, mujeres, hombres, niñas, niños, mingueras y mingueros. Participación en la Minga por la defensa de la vida, el territorio, la justicia, la democracia y la paz, desarrollada durante aproximadamente treinta días en el *Kwet Kina*, Territorio Ancestral *Sath Tama Kiwe*, desde el 9 de marzo al 8 de abril del 2019.

Adicionalmente, abordar la construcción epistemológica desde fuentes teóricas y académicas, que sustentan el diálogo de la Crissac, y contribuyen a delimitar el tema de la investigación, la cual se teje desde los principios de la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social.

Los recorridos territoriales se constituyen en las maneras de la Crissac que permitieron recrear saberes desde la pedagogía de la interacción directa, desde la vivencia, el diálogo intercultural permanente.

La participación en los debates más decisivos del movimiento indígena del CRIC, como las asambleas, congresos, la minga, la movilización, las marchas, las juntas directivas y actos de conmemoración, contribuyeron a reconocer de manera objetiva la realidad de los pueblos indígenas respecto a los procesos de defensa de la vida y del territorio.

Es la vivencia la que finalmente posibilitó, desde el sentir, contar y narrar las sabidurías alrededor del *wët wët fxi'zenxi*, una palabra y una sabiduría muy sagrada para el pueblo nasa.

## Las narrativas del *wët wët fxi'zenxi* sobre la defensa territorial del pueblo nasa

La recreación de sabidurías y conocimientos es algo inacabado, dinámico, espiralado, permanente. Se reconstruyen desde las realidades territoriales, sociales, culturales, políticas y epistemológicas de las sociedades. Mucho más, lo son las narrativas del *wët wët fxi'zenxi* sobre la defensa territorial del pueblo nasa. Referente a esto, Suárez y García (citados en Universidad Santo Tomás, 2016) afirman lo siguiente:

En las ciencias sociales, se entiende que la realidad es una construcción subjetiva, lo que implica que no hay una manera indivisa de concebirla, por lo cual no solo se puede explicar con base en las certezas o en las verdades objetivas, como lo planteó el positivismo. Considerando que la realidad en sus preceptos ontológicos no está dada, ni es atribuible solo a valores axiológicos, es posible afirmar que es el sujeto quien articula sentidos para descifrar, interpretar y valorar la realidad desde su experiencia. Como señala la psicología cognitiva, esa articulación es posible gracias a la narración (Brunner, 1998) [...] en ese sentido, el relato de la existencia de cada individuo va transformándose con el tiempo, de ahí que sea necesario comprender la noción de narración a la par de la incertidumbre. Esa evolución del relato implica que los sentidos que se dan a la existencia se van nutriendo de la experiencia, que también se transforma continuamente. Así, la narración se caracteriza por su fluidez y dinamismo; en el momento en que un relato se repite se le atribuyen otros valores y acentos a lo narrado, lo que otorga otros sentidos a la realidad. (p. 171)

Se identifica que las narrativas colectivas del pueblo nasa son la suma de todas estas subjetividades y construcciones que cada ser edifica desde la experiencia de vida, desde las realidades que lo afectan. Para el caso del pueblo nasa, estas experiencias y realidades están determinadas

por el cumplimiento de la ley de origen, lo que tiene que ver con el enraizamiento de sabidurías para el *wët wët fxi'zenxi* desde un punto de vista bioético.

Las narrativas del *wët wët fxi'zenxi* son dinámicas, van retomando el ritmo de las realidades de los pueblos; sin embargo, están fundamentadas en la defensa de la vida y el territorio, lo que se constituye en un mandato de origen, que no se transforma, sino que por el contrario se enraíza con el paso del tiempo. En esta Crissac, emergen de la vivencia, el diálogo epistemológico y la construcción colectiva de sabidurías y conocimientos.

### ***Wët wët fxi'zenxi*: vivir sabrosito en el territorio**

*Wët wët fxi'zenxi* es “vivir sabrosito en el territorio” “vivir contento, vivir con alegría, con fortaleza en el territorio”<sup>13</sup> (Ramos, I., comunicación personal, 2016). Desde allí reconstruimos como nasas nuestra concepción de buen vivir. Se constituye en la apuesta política del movimiento indígena del CRIC, que sustenta la Minga por la defensa de la vida y del territorio ancestral.

“Vivir sabrosito en el territorio” significa cumplir las orientaciones de la ley de origen, es decir, esos mandatos milenarios, que nos van a permitir pervivir en armonía con los seres que habitamos el mismo espacio de vida. El *wët wët fxi'zenxi* es vivir bien, es armonía, es equilibrio. Es una postura alejada del antropocentrismo de Occidente alrededor del buen vivir, visto como un ideal o un romanticismo. Deja de ser un “ideal” cuando se fortalecen las prácticas ancestrales desde el *Üus Yahtxnxixi*. Cuando se tiene la oportunidad de vivir en medio de la fuerza que nos transmiten las montañas, los páramos, el nevado, las lagunas, las plantas, los animales. Deja de ser algo romántico, cuando se sabe de dónde venimos, quiénes somos. Cuando se danza al ritmo de las flautas y tambores. Cuando experimentamos y despertamos los sentidos en un ritual.

---

13 Sabidurías que comparte el compañero investigador del Centro de Investigación Indígena en Intercultural-CIIT, Inocencio Ramos, 2016.

El *wèt wèt fxi'zenxi* se asocia con “vivir bonito desde adentro, vivir bonito entre nosotros, vivir con armonía, sentirnos felices, alegres con lo que tenemos (Campo, L. N., comunicación personal, enero del 2020). Significa superar todos los estereotipos impuestos, descolonizar el pensamiento y el sentir, porque la alegría no está en la cantidad de cosas que acumulamos y a las que nos apegamos. Nuestra vida en el espiral es solo un instante, en este pasaje de la vida solo quienes logren trascender esa mirada material y economicista pueden alcanzar “la vida en plenitud”.

Desde la concepción nasa, el “vivir sabrosito en el territorio” tiene que ver con la capacidad que tenemos para reconocernos en reciprocidad con los seres de todos los espacios y direcciones, con la Madre Tierra, el sol, la luna, la estrellas, el agua, el viento, el fuego:

Todo lo que nos rodea es el gran espíritu, cuando lo consideramos sujeto de derecho, o sujetos, lo que hay en el territorio ya ellos entran a hacer o parte de nuestra vida cotidiana, pero cuando no hay un respeto, también hay un llamado de la Madre Tierra a través de sus distintos lenguajes, ya sea a través de gran trueno, a través del viento, del fuego como nos está haciendo ese llamado, porque hay una necesidad de seguir su disciplina. Y es que también con cada persona estamos abriendo el corazón y permitiendo al corazón, a que esos lenguajes lo entendamos. (Campo, L. N., comunicación personal, enero de 2020)

A partir de la comprensión de lo que se entiende como *wèt wèt fxi'zenxi*, damos a conocer las narrativas que surgen de toda la Crissac.

## **El territorio ancestral**

El territorio ancestral para el pueblo nasa se constituye en el espacio físico y espiritual donde vivenciamos nuestras prácticas milenarias acorde a la Ley de Origen. Siguiendo a Vitonas y Yule (2012):

Para el nasa, el territorio es un verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en ella. El territorio como casa, representa y describe los principios y prácticas de

nuestra cultura, de esta manera los espacios sagrados son verdaderos mapas donde se encuentra el significado de nuestra cultura. (p. 122)

Es el espacio de arriba, el espacio del medio y el espacio de debajo de la tierra. El territorio es un cuerpo, tiene sus partes y se asemeja a los tejidos de la cuentadera. Al respecto, la Asociación de Cabildos Nasa Çxhächxha y la Asociación de cabildos Juan Tama (2005) sostienen:

La jigra de cabuya se divide en tres partes que representan cada uno de los mundos mencionados, se relaciona con la espiral y representa además el ser humano [...], la cuetandera también se divide en tres partes: pies (mundo de abajo), cuerpo-corazón (mundo del medio), cabeza (mundo de arriba). (p. 22)

El espacio de arriba, del medio y de abajo se encuentran interrelacionados, son indivisibles; por tanto, la vida en los mundos depende de los cuidados que tengamos todas y todos.

Los sabedores ancestrales del pueblo nasa afirman que los tres territorios han sido colonizados, el de *arriba* por los satélites artificiales que permiten el funcionamiento de los medios interactivos y comunicacionales principalmente, la contaminación atmosférica, la destrucción de la capa de ozono, el efecto invernadero; el mundo del *medio* se encuentra afectado por las guerras, las ondas electromagnéticas, la destrucción de los bosques y páramos, la contaminación, el maltrato de los animales, entre muchas otras; el mundo de *abajo* está colonizado por el extractivismo, el *fracking*, los restos de los cuerpos humanos, los químicos utilizados en los monocultivos (Ramos, I., comunicación personal, 2016).

El territorio para nosotros es el espacio en el que debemos vivir bien todos los seres que habitamos un mismo espacio de vida, donde hay sitios de potenciación de energías, ríos, páramos, ríos, montañas, cerros, lagunas, quebradas, comunidades. Es el lugar de la luna, del sol, las estrellas, los planetas. Son los espacios que recorre el viento, la tierra, el agua, el fuego.

En el xv Congreso Regional del CRIC, realizado en el 2017, el territorio ancestral se define como:

[...] Un ser vivo, es una mujer, es un hombre, no tiene medición, es el que esta adelante, atrás, derecha, izquierda, arriba, abajo, es lo físico, biofísico, espiritual, es el agua, es el viento, son las plantas, minerales, animales, son todos los espíritus de la naturaleza, es la persona, es la cultura, la identidad, son las cosmovisiones de los pueblos. (Mandatos del xv Congreso regional del CRIC, 2017)

El territorio ancestral es *Uma Kiwe*, que nos provee de alimentos, de agua, de vida, de beneficios, y por ello debemos retribuirle por tantos favores. Nuestro territorio ancestral está compuesto por aire, fuego, agua, y tierra que influye en la vida de todos los seres que habitamos el universo; esta visión de territorio nos permite ser hermanos de los animales y de las plantas, y entender que todos tenemos una misión importante para contribuir al equilibrio natural de este universo:

Entonces ese *wët wët fxi'zenxi* finalmente tiene que ser para la armonía y el equilibrio de los pueblos y es hacia la búsqueda y la posición política que hemos tenido los pueblos porque hemos considerado a la Madre Tierra como nuestra madre porque sin ella, indígenas sin territorio no es indígena o no es nasa. (Campo, L. N., comunicación personal, enero de 2020)

En el xv Congreso, la “Defensa Territorial”, esta se reivindica como la liberación de la Madre Tierra, porque los pueblos indígenas consideramos que la Madre Tierra en este momento se encuentra esclavizada, maltratada, profanada y mercantilizada por el extractivismo y por proyectos desarrollistas.

Liberar la tierra es un principio de vida de los pueblos indígenas del CRIC, y está asociada con la defensa de los páramos, los ríos, los ojos de agua, los espacios de potenciación de energías de la minería, las vías de acceso, presencia de actores armados, ganadería extensiva, el turismo indiscriminado, el monocultivo y pretensiones hidroeléctricas principalmente. Así mismo, con la defensa de las prácticas ancestrales, las lenguas originarias, la espiritualidad ancestral, la medicina y las artes milenarias, como el tejido, la música y danza, el fortalecimiento de los rituales mayores, el cuidado de la naturaleza, de los animales, las plantas; por esa misma razón, defender el territorio significa dinamizar y enraizar nuestros sistemas propios en educación, salud, justicia,

economía, política y territorio, que involucran los diversos aspectos de la vida de los pueblos indígenas.

### **La espiritualidad ancestral**

Por otro lado, encontramos lo siguiente:

Un espacio muy importante de las formas narrativas es desde la espiritualidad. Si no recurrimos a ese lenguaje espiritual, si no estamos entendiendo ese espacio sagrado como sujetos, estamos viendo con ojos de objetos, entonces por eso creemos que la piedra es inerte, el agua es inerte, que el árbol es inerte, pero finalmente ellos son la vida de los pueblos y no solo indígenas, son los que aportan al mundo.

Entonces, la espiritualidad es una forma narrativa milenaria porque un sabedor, un kiwe Thë' empieza a analizar, a través de sus grandes señas, qué siente en su cuerpo, entonces qué significa, cuándo son señas al lado derecho, qué significa cuándo son señas al lado izquierdo; todo ese lenguaje, todas esas narrativas propias permiten posicionar un lenguaje conectado con la Madre Tierra; es lo que a veces en las comunidades estamos dejando de lado. Es necesario a redescubrir ese gran lenguaje porque es un lenguaje sagrado, a veces creemos que es un lenguaje inventado por el sabedor porque quiere, porque tiene una postura política, pero finalmente estamos dejando de lado una postura ancestral milenaria y espiritual. (Campo, L. N., comunicación personal, enero de 2020)

La espiritualidad ancestral se plantea como una forma narrativa del pueblo nasa, dado que es la que nos permite la interrelación con los seres cósmicos y el respeto y reconocimiento de la diversidad de vida existente en el territorio ancestral. Dentro de esta forma narrativa se interpretan los lenguajes de la Madre Tierra, el viento, el fuego y el agua, el sol, la luna, las estrellas, los planetas, los animales, las plantas; en este caso, el Thë Wala es fundamental como mediador entre lo tangible e intangible, gracias a él, y también a las parteras, sobanderos, pulseadores, sabedores ancestrales, músicos ancestrales, tejedoras

y tejedores, se pueden interpretar los lenguajes de la naturaleza, las señas, las visiones y los sueños.

A través de la espiritualidad ancestral, es donde hacemos la interpretación y la lectura. El *wèt wèt fxi'zenxi* tiene que ser desde nosotros mismos, tiene que ser desde cada una de las personas, porque decía un abuelo, si no estoy feliz yo, si no me siento orgulloso yo, si no me siento nas nasa yo, pues nadie me va a venir a decir, usted es nasa y siéntase orgulloso, o tal vez nos acordamos cuando otra persona nos dice, usted es nasa y usted tiene una raíz cultural, una riqueza cultural y no necesariamente económico; es donde empezamos a despertar ese orgullo nasa, pero ese sentir nasa más que un orgullo superior a otras personas, sino el sentir y la esencia del pueblo nasa. (Campo, L. N., comunicación personal, enero de 2020)

Cuando abandonamos la espiritualidad ancestral, se pierde fácilmente el horizonte, dado que nos encontramos en una sociedad avasalladora; en esos casos, se tiende a creer que las montañas, las rocas, los ríos, los páramos son objetos. Pensar que los espacios de vida son objetos corresponde a la lógica eurocéntrica y capitalista.

### **La *tulpa* y las familias en el pueblo nasa**

La *tulpa* se constituye en una forma narrativa del pueblo nasa; allí se gestan y se vivencian las sabidurías ancestrales que se comparten a través de la oralidad. Es desde allí que se fortalece el diálogo familiar, la narración y la comunicación entre abuelas, abuelos, padres, madres, niñas, niños y jóvenes. De este modo, se forjan los proyectos de vida familiar y comunitario basados en las realidades territoriales, sociales, culturales y lingüísticas de los territorios ancestrales.

En los relatos orales que retomamos en esta Crissac, emerge la *tulpa* como una narrativa del *wèt wèt fxi'zenxi*:

Es importante volver al origen de los espacios narrativos de los pueblos originarios y de los espacios generalmente desde la *tulpa*. La *tulpa* considerada como un espacio de diálogo, espacio de pensamiento y espacio de consejo porque es a partir de allí donde los

abuelos empiezan a encaminar a la nueva generación. Pero también es a través de la tulpa que empiezan a analizar y a trazar sus proyectos de vida familiar y comunitaria. (Campo, L. N., comunicación personal, 30 de enero de 2020)

La tulpa es un espacio de encuentro y diálogo familiar alrededor del fuego, representa la conexión con el territorio ancestral, desde el corazón de la Madre Tierra. Constituye a la familia en la cosmovisión nasa. Una familia cósmica, comunitaria y territorial. Es el corazón de la casa, que en nasa yuwe es *I'px Kwet*:

El *I'px Kwet* eran tres piedras que colocaban para que las huellas o el sitio donde se habitaba no se perdiera y que se siguiera conservando [...] por esta razón los mayores, los que sabían o eran médicos tradicionales siempre buscaban un sitio adecuado para construir la casa [...] cuando se busca un sitio adecuado para la vivienda ni un terremoto fuerte es capaz de destruirla por humilde que sea [...] cuando no hacen eso les da pereza, enfermedad, conflicto entre familias, hasta heridos se presentan [...] hoy en día la juventud utiliza la hornilla, la estufa, gasolina, gas, por esta razón somos muy débiles, por lo que no dan consejos, estamos dejando a un lado lo mejor de nosotros y estamos apropiándonos del estilo occidental que no nos sirve. (Vitonas y Yule, 2012, p. 55)

La tulpa está interrelacionada con la casa, el fuego, el territorio ancestral y la familia. Estas prácticas son las que nos diferencian de otras culturas, sobre todo nuestros mayores sostienen encendido el fuego, son muy disciplinados en sostener las vivencias para vivir bien.

Cuando se va a construir una casa, un edificio, una vía de transporte, un camino peatonal, deberíamos pedir permiso; ya que no somos los únicos que habitamos este espacio de vida, seguramente notarán que hay plantas, animales, árboles frondosos, piedras, arena, barro, que hay viviendas que se construyen cerca de los ojos de agua, en las montañas, los páramos y bosques. La mayoría de la sociedad desconoce esto, y sin importar invaden dichos espacios. Esto es como entrar a una casa sin permiso, tomar algo sin la debida autorización. A esto

los nasa lo denominamos la profanación de los espacios de vida y, por ende, es un incumplimiento de la Ley de Origen.

La organización familiar desde el pensamiento nasa se fundamenta en el *I'px Kwet*, como principio para alcanzar el *wët wët fxi'zenxi*:

Hoy día vemos que el sistema hegemónico empieza a dividir, entonces los hijos ya no estamos pendientes del diálogo de los abuelos, ya nos molesta que los abuelos nos hablen, nos aconsejen en sus espacios, y esa familia a veces se ve dividida. Es el momento también de pensar que los padres empiecen como esa forma de hablar con los hijos, los hijos empezar a escuchar a los padres, no simplemente a una forma de educar por educar, o una forma de hacer un llamado de atención, o aplicar el castigo, mal llamado castigo, realmente a aprender a ser padres. Porque finalmente estamos cayendo en ese facilismo y ese consumismo de afuera, que es lo que nos está llevando a perdernos como pueblos indígenas, porque no estamos considerando un origen. Estamos dejando de lado esa historia milenaria de los pueblos y a veces se ve muy necesario, esa forma de educación desde la casa. (Campo, L. N., comunicación personal, 30 de enero del 2020)

La tulpa, como representación de la familia, es una forma narrativa del pueblo nasa, que permite afianzar las sabidurías y valores ancestrales generación a generación:

[...] Depende de la familia donde yo me haya educado, así mismo yo voy a criar mi familia. Y también es una construcción de los pueblos indígenas no sólo individual sino también colectivo porque somos pueblos colectivos, somos comunitariedad entonces eso es lo que nos permite tener un apoyo y unas raíces, no sólo familiar, sino de la comunidad y eso es una fuerza de nosotros los pueblos milenarios, que nos ha permitido sostener, permanecer y pervivir en el tiempo y en el espacio. (Campo, L. N., comunicación personal, 30 de enero de 2020)

La comunitariedad se reafirma en el I'px Kwet. Lo que los abuelos y abuelas nos enseñan desde el ejemplo y la vivencia queda interiorizado en nuestros corazones; la manera como se comportan nuestros padres y madres es como crecemos como hijas e hijos y son los valores que tendrán las descendencias.

### La Minga

La palabra *minga* es muy utilizada en los pueblos originarios del Abya Yala, como los inca y los quechua. Según el diccionario de la RAE, *minga* proviene del quechua *min'ka*; por otro lado, Salazar (2016) afirma que se deriva del inca, *minca*, y se conoce “como una institución de trabajo colectivo para el bien de la comunidad, complementario con la mita, que era trabajo colectivo para el bien del Estado comunitario” (p. 15).

La minga es otra de las narrativas que identificamos en este proceso, muy mencionado a lo largo del texto; significa comunitariedad y reciprocidad:

Otros de los espacios narrativos de la comunicación indígena son los espacios de trabajo comunitario como las mingas, porque es a partir de allí que un padre le enseña a trabajar a sus hijos, a cómo cuidar y defender la Madre Tierra, pero también como consentirla, porque a través de la siembra también estamos aprendiendo a sembrar la comida y sembrar la vida, entonces es un ejercicio cultural y espiritual. (Campo, L. N., comunicación personal, 30 de enero del 2020)

En la minga aprendemos a trabajar, a sembrar nuestros alimentos, a cuidar las semillas nativas, aprendemos de la preparación de los alimentos, sobre las formas de sembrar y de acariciar la tierra, para que los alimentos sean abundantes y den buenos frutos para nutrir nuestro cuerpo y espíritu, y de ese modo abrir camino para sentir desde el *Üus Yahtxnxi*, el pensar con lucidez, el hablar con elocuencia y hacer con claridad y firmeza política, de manera que podamos transmitir a los demás mucha fuerza y alegría.

La minga nos enseña a compartir a ser solidarios a hacer el cambio de mano sin una mediación financiera, sino más desde el sentir comunitario. Aún se practica fuertemente en los territorios; para la

construcción de caminos y viviendas, eventos, reuniones y trabajos en las huertas, nos sostenemos en minga por la defensa de la vida.

Los pueblos indígenas del CRIC hemos retomado esta narrativa que connota unidad, comunitariedad, reciprocidad, como una de las formas de movilizarnos en contra de las políticas extractivistas impulsadas por los diferentes gobiernos del país. En la V Cumbre Continental de Pueblos Indígenas del Abya Yala, realizada en la María Piendamó, Cauca, en 2013, se reafirma la minga continental:

Se retoma el Buen Vivir como estrategia de resistencia de los territorios y como una alternativa viable desde el trabajo colectivo (minga o minka). Los pueblos indígenas del continente nos reafirmamos en la resistencia contra todas las formas de exclusión, invisibilización y saqueo de nuestros territorios, y convocamos a los movimientos sociales a articularnos en una minga por la Vida y el Buen Vivir. (Convocatoria Cumbre de noviembre de 2013, p. 148). (Rodríguez, 2016)

De ese modo, la resistencia indígena avanzamos en la Minga por la Defensa de la Vida y el Territorio Ancestral, como un espacio que nos permite hacer un trabajo unificado no solo entre los diez pueblos indígenas que hacemos parte de la organización, sino también con los sectores sociales menos favorecidos del suroccidente colombiano.

### **Los calendarios propios: camino del sol y de la luna**

Desde hace mucho tiempo atrás, las sabedoras y sabedores ancestrales han conservado su natural forma de indagar y sostener las prácticas ancestrales desde lo espacio-temporal. El territorio tiene unos tiempos definidos por el andar del sol, la luna, las estrellas, los planetas, el viento, la tierra, el fuego y el agua. Estos tiempos influyen la vida que se encuentra en todos los espacios.

Como estas sabidurías estaban en lo más recóndito de la memoria de las abuelas y los abuelos, varios investigadores del pueblo nasa empezaron a “curiosear”, como lo afirma el mayor Joaquín Viluche, al referirse a las razones por las cuales en este momento como movimiento indígena hemos posicionado hasta en las políticas estatales el camino del sol y de la luna, entre estas la Resolución 0222 de 2019 en

el marco del Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP). Lo que ha sido un proceso de consulta y análisis con sabedores de diversos lugares, se continúa tejiendo desde hace mucho tiempo.

En el marco de la Crissac, se identifica que:

Otra de las narrativas también es seguir los caminos de la luna y del sol. En el calendario gregoriano nos han impuesto un caminar de acuerdo a los tiempos religiosos y lo que nos hemos dado cuenta con las investigaciones del mayor Joaquín Viluche, el mayor Manuel Sisco y otros sabedores, es que nuestros propios tiempos han sido de la luna, del descanso, del respiro, del impulsar de la luna y del sol; esa gran complementariedad nos lleva finalmente a caminar bonito, a vivir bonito, y es la armonía lo que buscamos, porque en cualquier momento no se puede sembrar, en cualquier momento no se puede cosechar. Por eso es que en ese desorden se van generando los desequilibrios, y es importante empezar a caminar por esa forma de vida que nosotros ancestralmente nos han venido enseñando. (Campo, L. N., comunicación personal, 30 de enero del 2020)

Volver a los tiempos de origen es descolonizarnos nuestro espíritu, mente y corazón, pero sobre todo es liberar a la Madre Tierra.

Aunque somos pueblos originarios, habíamos dejado de recordar los tiempos marcados por el Territorio Ancestral y nos habíamos acostumbrado en algunos casos a celebrar la Navidad, las fiestas religiosas, incluso a confundirnos con las fechas impuestas por los colonizadores, como el 20 de julio, el 7 de agosto, entre otras. Sin embargo, a través de estas investigaciones, volvimos a hacer memoria y retomamos nuestros tiempos, nuestras fiestas y celebridades, la ritualidad mayor, los tiempos para la siembra y la cosecha y para el cuidado y reconocimiento del cuerpo como primer territorio.

Rememoramos a la cacica Gaitana, a Kwent Tama A', Manuel Quintín Lame, Weymuse, Mandiguagua, Avirama, Togoima, Benjamin Dindicue, Alvaro Ulcué Chocue, y muchos otros mayores más que reafirmaron el proceso de resistencia para defender el territorio desde tiempo atrás.

La Iglesia católica con su astucia y estrategias evangelizadoras ha querido imponer sus tiempos, unos tiempos mercantiles que favorecen el consumo que sostiene el negocio de las multinacionales y las potencias económicas mundiales.

Desde un punto de vista más específico, como narrativa de la Crissac, los espacios, las situaciones, lo que se narra y las formas de narrar están determinadas por los calendarios propios, es decir, los tiempos que nos permiten vivir en armonía con los seres del territorio ancestral; no todo el tiempo se conversa sobre lo mismo, hay un momento oportuno en el que se comparten narraciones, relatos, experiencias sobre determinados temas; no siempre se pueden hacer recorridos territoriales. Por ejemplo, las sabidurías en torno a la siembra, que se narran en la minga, en el tul (huerta), en la tulpa, en explícitos momentos del día, cuando nos encontramos con determinadas compañías.

No se puede sembrar en cualquier momento, así como tampoco podemos aconsejar, orientar, tomar decisiones, armonizar, limpiar, purgar, potenciar energías en cualquier momento; hay un orden natural que nos muestran la Madre Tierra, el agua, el fuego, el sol, la luna, el viento. Por los tiempos impuestos, hemos perdido estas prácticas culturales y por eso hoy se han generado crisis y desarmonías en la familia, comunidad, organización y territorio.

## El tul

Eso es el análisis que hago, es importante de qué formas estamos viviendo y de qué formas estamos entendiendo las narrativas propias del *wët wët fxi'zenxi* y es que también el hecho de que nosotros, nuestras madres, nuestras abuelas nos hayan enseñado la manera de autosostener en el territorio nuestra economía propia desde el tul, las hijas ya empiezan a construir su propio tul en su nuevo hogar y también van generando ese conocimiento y esa sabidurías a través de la generación; entonces si mi mamá no tiene tul, obviamente yo no voy a saber cómo cuidar un tul o saber cómo administrar mi tul propio. (Campo, L. N., comunicación personal, 30 de enero del 2020)

El tul, la minga, los calendarios propios, el tejido, el territorio ancestral y la tulpá están interrelacionados; esto se logra comprender en la medida en que se vivencie la espiritualidad ancestral y se despierte el sentir nasa nasa.

Los nasa nasa comprenden lo que es el tul. El término es muy utilizado en las comunidades; sin embargo, en algunas es un concepto folclorizado, porque no se comprende en su integralidad lo que significa e implica en la vida de los pueblos originarios. Vitonas y Yule (2012) nos aproximan en esta comprensión:

La parcela indígena está relacionada con Atx tul “anaco”, es una falda hecha de lana de ovejo para abrigar el cuerpo de una mujer. Es una palabra compuesta por ATX “ruana, abrigo” y TUL viene de la palabra TEL, “telar”, es el armazón del abrigo, tejido.

Por lo tanto, la huerta o parcela nasa se concibe como un armazón que está cubierto por un abrigo, entonces cultivar es similar a enredar, entretejer hilos sobre un telar para cubrir un cuerpo. Como nasa Thiwe s concebida como Txiwe Nxhi “Madre Tierra”, entonces el cultivar es el acto de entretejer y abrigar el cuerpo de una mujer, que es nuestra madre.

Como el tejido se compone de muchos hilos, por eso cuando se siembra es similar a organizar y entretejer muchos hilos; si es para tejer un chumbe, serán hilos de varios colores, y así mismo cuando se va a sembrar se asociará variedad de cultivos. (p. 109)

Esta explicación, desde la cosmovisión nasa, narra por qué no queremos monocultivos en nuestros territorios y por qué es necesario sembrar variedad de alimentos, considerando que estamos tejiendo el manto de la Madre Tierra.

La interrelación entre el tul y el *zI'px Kwet* tiene mucho que ver con asegurar el *wĒt wĒt fxi'zenxi* de las familias, comunidades y territorios.

## Agradecimiento

Un proceso Crissac nunca termina de construirse, de elaborarse; por tanto, este capítulo no lo denominamos una conclusión como tal, sino un agradecimiento inmenso a todos los que hicieron parte de este proceso, y un buen deseo de “pervivir con identidad y dignidad por siempre en el territorio”.

La propuesta epistemológica de la Crissac que se implementa en este proceso permitió dialogar desde el nosotros, reconocer las sabidurías colectivas del pueblo nasa, plantear un enfoque de investigación que considerará la comprensión del territorio como un ser vivo. Y hacer una aproximación bioética entretejida con los conocimientos y teorías académicas, lo que se constituye en la apuesta política y epistemológica hilada desde la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social.

Dicha propuesta permitió la comprensión inacabada de las narrativas del *wët wët fxi'zenxi* sobre la defensa territorial en el pueblo nasa, a partir de la memoria política, el diálogo epistemológico entre la Crissac y la academia; el enfoque epistemológico de la Crissac y el análisis.

Las narrativas del *wët wët fxi'zenxi* sobre la defensa territorial del pueblo nasa se plantean como una práctica ancestral para la pervivencia en armonía. Estas se constituyen en las sabidurías ancestrales que se comparten generación a generación, en las enseñanzas de los padres, los abuelos, los que estuvieron antes, para que las actuales generaciones pervivamos con identidad y dignidad. Las narrativas permanecen en la memoria de los pueblos indígenas, en la memoria de los abuelos, abuelas, sabedoras, sabedores, padres y madres, pero también en las y los jóvenes que se han preocupado por escudriñar y curiosear la historia, para comprender las luchas y resistencias del presente, hacia la defensa de la vida y del territorio.

Es un proceso que hace posible compilar la memoria del pueblo nasa para compartirla entre nosotros en aras de entender una lucha ancestral, que lleve al fortalecimiento de los planes de vida de los pueblos indígenas, acorde a los principios del *maantey yuwe* (palabra de

origen), reivindicados en la plataforma política de nuestra organización CRIC y los mandatos de los congresos y asambleas.

La comprensión del *wēt wēt fxi'zenxi* está determinada en gran medida por los sentires, por las concepciones que cada una y cada uno haya construido a lo largo de la vida, por las formas de crianza y cuidados en todos los momentos de vida, por las experiencias de vida, por el despertar de los sentidos y la potenciación de dones, que es lo que permite trascender la idea material de considerar la tierra como objeto y no reconocer en igualdad y equidad a los seres que nos acompañan en este espacio de vida.

## Referencias

- Arango, R. y Sánchez, E. (1997). *Los pueblos indígenas de Colombia*. Departamento Nacional de Planeación (DNP).
- Asociación de Cabildos Indígenas Juan Tama de Inza. (2014). *Fortaleciendo los valores de nuestros mayores. Yačka Thè' Fxi'znxi's Fxitxna*. IPS Juan Tama.
- Asociación de Cabildos Nasa Çxhächhä Juan Tama de Inza. (2005). *Rostros y voces del manejo agroambiental en Tierradentro: nuestro territorio*. Capacitación Radiofónica. Cartilla n.º 1. Radio Nasa 102.7 F. M.: La voz de un pueblo en persistencia. Gobierno de Colombia. Programa Tierradentro. Unión Europea. Findlay Impresores. Piendamó Cauca.
- Asotama. (s. f.). *Semillas de vida. Fortaleciendo el camino de las semillas de vida*. Asotama.
- Bonet, A. J. (2009). Los derechos humanos como campo de luchas por la diversidad humana: un análisis desde la sociología crítica de Boaventura de Santos. *Universitas Humanística*, 68. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2272>
- Bonilla, S. V. D. (2018). *Historia política del pueblo nasa* (4.ª ed.). Cxab Wala Kiwe.
- Cadavid, J. M. (2011). *Comunicación, desarrollo y cambio social: interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Choquehuanca, D. (2017). *Manifiesto del vivir bien: nuestro mundo es posible*. <https://vivirbiendotblog.files.wordpress.com/2017/12/manifiesto-del-vivir-bien-final-impr.pdf>
- Consejo Regional Indígena del Cauca. (2007). <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Plan%20de%20vida%20del%20Cric.pdf>
- CRIC. (2013). *Memorias y huellas, proyectos educativos comunitarios: corazón del sistema educativo indígena propio (SEIP)*. Primer Documento de Trabajo.
- CRIC-PEBI. (2009). *Caminando la palabra de los Congresos del Consejo Regional Indígena CRIC de febrero de 1971 a marzo del 2009*. CO s.e.
- Franco, N., Nieto, P. y Rincón, O. (Eds.) (2010). *Tácticas y estrategias para contar: historias de la gente sobre conflicto y reconciliación en Colombia*. Centro de Competencia en Comunicación.
- Geromito, L. (2020, 26 de junio). (A. Q. Sánchez, entrevistador).
- Isaza, J. G. (2016). Apuntes para una historia de Tierradentro. *historiaprovicol.blogspot.com*.
- Lux M., M. E. (2006). *Las mujeres de Cartagena de Indias en el siglo XVII: lo que hacían, les hacían y nos hacían, y las curas que les prescribían*. Ediciones Uniandes.
- Moreno de los Arcos, R. (1990). *La Inquisición para indios en la Nueva España (siglos XVI a XIX)*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Mugarik Gabe. (2014). Declaración de la v Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas del Abya Yala. <https://www.mugarikgabe.org/es/2014/01/21/declaracion-de-la-v-cumbre-continental-de-los-pueblos-indigenas-del-abya-yala/>
- Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. (2007). *Legislación indígena nacional e internacional*. Editorial Bochica.
- Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. (2016). *Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Editorial Gente Nueva.
- Palechor, L. (2010). Epistemología e investigación indígena desde lo propio. *Revista Guatemalteca de Educación*, 2(3), 195-227.
- PEBI CRIC. (2017). *Cultivo y crianza de sabidurías y conocimientos, Crissac*. Documento de trabajo colectivo.

- Peña, P. T. (2013). *Movimiento Quintín Lame: una historia desde sus protagonistas*. Espacio Creativo Impresores SAS.
- Programa de Educación Bilingüe e Intercultural. CRIC. (2009). *¿Qué pasaría si la escuela...?: 30 años de construcción de una educación propia*. El Fuego Azul.
- Programa de Salud y Educación Bilingüe del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC. (2009, 23 de enero). Blogspot. <http://wilsonfinscue.blogspot.com.co/2009/01/cosmovisi-nasa.html>
- Ramos. (2017). *Diálogo de sabiduría*. Tierradentro.
- Rodríguez Salazar, A. (2016). *Teoría y práctica del buen vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador* (tesis doctoral), Universidad del País Vasco. <http://hdl.handle.net/10810/19017>
- Todorov, T. (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. Siglo XXI Editores.
- Yule, M. y Vitonas, C. (2012). *Pees Kupx Fxi'zenxi: la metamorfosis de la vida. Pensar, mirar y vivir desde el corazón de la Tierra*. Grafitextos-Impresión Digital.



# Capítulo 3

## Caso Magallanes: conflicto, comunicación y paz. Un nuevo impulso a la lucha u'wa

ARLY HAZEL BOTIA MARTÍNEZ

*La nación del pueblo u'wa informa a la comunidad nacional e internacional que el bloque exploratorio denominado Magallanes fue desalojado en su totalidad, en donde Ecopetrol S. A retiró toda la maquinaria que se encontraba allí, demostrando así un gesto de respeto por los derechos que como pueblo indígena nos asiste. Una vez más, reiteramos al Gobierno nacional que este es solo un paso de entendimiento y respeto mutuo por la salvaguarda como pueblo ancestral y milenario de Colombia.*

*Comunicado Asouwa a la opinión pública nacional e internacional  
Cubará, Boyacá 24 de febrero del 2015.*

### Introducción

**E**l caso Magallanes es una experiencia de resistencia de la comunidad indígena u'wa frente al desarrollo de proyectos exploratorios en territorios ancestrales, ocurrido en el 2014 en el municipio de Toledo, Norte de Santander, que involucró a Ecopetrol. Es una muestra de procesos de comunicación para el cambio social que de forma

transversal permiten y promueven, a nivel interno, la apropiación de la cultura u'wa como guardianes de la Madre Tierra, y, de manera externa, el fortalecimiento del movimiento social orientado a develar la importancia de la conservación del medio ambiente, la necesidad de un giro en la concepción de “desarrollo” y la integración de la vida en todos los procesos del ser humano.

La investigación “Caso Magallanes; conflicto, comunicación y paz. Un nuevo impulso a la lucha u'wa” es un esfuerzo por revelar que la *comunicación* como proceso dialógico que hace parte de sucesos, hechos e historias de las personas que intervienen en un grupo social y que otorga significados a esas experiencias; no puede verse simplemente como hecho sin trascendencia, ya que toca, impregna, permite, genera, crea o transforma el orden social en el que están inmersos.

Abordar de manera integral el conflicto de la comunidad u'wa y Ecopetrol requirió de una mirada sistémica, siendo clave dilucidar aspectos más amplios que el solo concepto de comunicación, ya que en el conflicto concurren temas económicos, sociales y culturales, y sus actores tienen marcadas diferencias culturales frente a lo que es desarrollo, territorio y gobierno, lo que constituye la génesis del conflicto.

El objeto de la investigación fue el análisis del caso Magallanes, teniendo como referente el Modelo Pragmático de la Comunicación desarrollado por García Jiménez (2015), en el que se pueden establecer las tensiones culturales, dialécticas y metacomunicativas en medio del conflicto entre Ecopetrol y la comunidad u'wa, así como la caracterización de la etnia como una comunidad de paz en medio de la violencia estructural derivada de los proyectos extractivos.

## El contexto del conflicto u'wa-Ecopetrol

Los u'wa son una comunidad indígena de Colombia ubicada en la cordillera oriental de los Andes, asentada actualmente en los departamentos de Santander, Norte de Santander, Boyacá, Arauca y Casanare. En su cosmovisión, SIRA (Dios) les dio un extenso territorio delimitado por una línea imaginaria (Kera Chikara) que abarca gran parte de la Sierra Nevada del Cocuy y su piedemonte para que la cuidaran, manteniendo así el equilibrio del universo; a esto lo llaman la Ley de

Origen, que es la ley que los rige en todos los aspectos y que ha sido encomendada por SIRA. Para los u'wa, el territorio no es algo ajeno o externo a ellos mismos, no es un pedazo, sino que lo es todo, incluyéndose ellos mismos en él, de allí que consideren que las afectaciones al medio ambiente (territorio) son contra un sujeto colectivo interpretado culturalmente como pueblo u'wa (Asouwa, 2013).

Esta comunidad tuvo su primer conflicto con Ecopetrol en los años noventa, cuando la empresa inició, en asocio con las empresas Shell y OXY, la exploración del bloque Samoré en territorios considerados como ancestrales. El conflicto de los años noventa tuvo gran reconocimiento a nivel local, nacional e internacional, entre otras cosas, debido al malentendido sobre el mecanismo de consulta previa con el que se concedió la licencia ambiental del proyecto, ya que los indígenas se sintieron engañados; la amenaza de suicidio colectivo de más de 5000 indígenas, recordando la historia de sus antepasados en el Peñón de los muertos (Chita, Boyacá) en la época de la colonia, donde miles de indígenas se lanzaron al vacío antes de ser dominados por los colonos; el secuestro y homicidio de tres indigenistas norteamericanos y las amenazas a líderes de la comunidad u'wa; las acciones judiciales en contra de la licencia ambiental del bloque Samoré en estrados nacionales e internacionales; y el cubrimiento mediático en escenarios nacionales e internacionales, lo que visibilizó el conflicto.

Finalmente, la empresa desarrolló el proyecto de Sísmica 2D y la posterior explotación de gas en el pozo Gibraltar 1; desde entonces, la comunidad u'wa ha sostenido diversos conflictos con la empresa y se ha mantenido firme en su posición, innegociable, de no permitir el desarrollo de proyectos extractivos en sus territorios.

Hoy declaramos el comienzo de una lucha permanente e irreversible para asegurar la protección de nuestros derechos y el respeto por nuestra causa, que es la causa del mundo entero, y no la causa de un selecto grupo, como el gobierno colombiano ha manifestado. Emplearemos todos los medios necesarios, recurriendo a la ya presente solidaridad internacional para lograrlo. (Arenas, 2001, p. 156)

El caso más reciente, y que nuevamente visibiliza la problemática de los u'wa, se da en marzo del 2014 con el desarrollo del Proyecto Exploratorio Magallanes a escasos 500 metros del río sagrado Cubogón o Kerama, en territorio ancestral indígena (no reconocido en los títulos del resguardo) y dentro de la Reserva Forestal del Cocuy, lugar sagrado para los indígenas; esto los obligó a movilizarse para frenar el proyecto y evidenció que sin importar el transcurrir del tiempo (veinte años después de la primera movilización) los u'wa mantienen firme su posición opositora y han logrado que esta trascienda por generaciones, además, poco a poco, a través de las acciones colectivas en contra de la explotación petrolera, como plantones, foros, acciones jurídicas, manifestaciones, tomas pacíficas de puntos estratégicos, entre otras, han estado en la esfera pública local, regional, nacional e internacional, hecho que ha obligado al Gobierno nacional, la institucionalidad y a las diferentes empresas a sentarse a dialogar en varias ocasiones, no para negociar las operaciones petroleras en el territorio, sino para discutir la garantía de los derechos del pueblo u'wa frente a su supervivencia, inscrito dentro de ese derecho el respeto de su territorio.

## Referentes teóricos

Frente a las bases conceptuales que orientarían la investigación, fue necesario agruparlas; dada la importancia de estas y la relación entre sí, el conflicto de la comunidad u'wa y Ecopetrol es complejo, y abarca varias nociones desde el ámbito político, económico, social y cultural, y de forma transversal la comunicación.

## Cultura y desarrollo

El término *cultura* se abordó a partir del concepto semiótico de Geertz, quien la plantea como una urdimbre de significados tejida por el hombre, entendida como sistema en interacción de signos interpretables —a los que llama *símbolos*— en la que acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales pueden describirse de manera inteligible, es decir, densa (Geertz, 2003). Son las personas o individuos los que les dan valor específico a los aspectos que conforman

su cotidianidad y está se encuentra definida por su entorno, por sus creencias, su ideología y sus patrones de comportamiento.

Immanuel Wallerstein (1992) señala que una de las funciones atribuidas a la cultura es la de diferenciar a un grupo de otros grupos; al respecto, Giménez dice que la cultura, a través de los repertorios culturales es, de manera simultánea, un diferenciador hacia afuera y un definidor hacia adentro, y en este sentido indica que “la identidad no es otra cosa que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos” (Giménez, 2009, p. 5).

Frente a la “identidad”, Fredrik Barth (1976), citado en Giménez (2009, p. 17), propone que esta es definida por sus fronteras y no solo por los rasgos culturales que la delimitan y distinguen de otros actores, haciendo énfasis en las identidades étnicas; en este sentido, Giménez manifiesta que un grupo étnico puede modificar sus rasgos culturales, por ejemplo, la lengua y la religión, manteniendo al mismo tiempo sus fronteras, es decir, sin perder su identidad.

Teniendo en cuenta que “la cultura no puede existir en forma abstracta, sino sólo en cuanto encarnada en ‘mundos culturales concretos’ que implican, por definición, una referencia a contextos históricos y espaciales específicos” (Giménez, 2007, p. 5), es preciso indicar que esa referencia espacial de la cultura hace alusión al territorio en el que se dan las significaciones de las formas simbólicas. Ahora bien, el territorio como es una construcción social, implica que su creación, recreación y apropiación sea diferencial; es decir, que cada sociedad o actor social, de acuerdo con sus formas simbólicas o culturales, puede tener una concepción diferente del territorio, incluso haciendo alusión al mismo espacio geográfico que otro grupo social.

Por último y sin desconocer los enfoques desde los cuales históricamente se ha estudiado el desarrollo, pasando de verse como riqueza, evolución y progreso desde el liberalismo, como industrialización y crecimiento desde la mirada de la economía capitalista, hasta las más actuales, que lo relacionan con la proyección, visión o prospección (Sunkel, 1970, p. 22 y ss.). El desarrollo se entiende como “un proceso deliberado que persigue como finalidad última la igualación de las oportunidades sociales, políticas y económicas, tanto en el plano

nacional como en relación con sociedades que poseen patrones más elevados de bienestar material” (p. 39); para esto, los grupos que aspiran al desarrollo en estos términos deberán examinar y buscar desde sus realidades, implícita en ella, las dinámicas de interacción con otras sociedades desarrolladas, las estrategias y políticas de desarrollo y las formas propias de organización. Amartya Sen lo concibe como “el desarrollo de las capacidades de la gente” (Guillén, 2007, p. 494) basado en la libertad real que puedan disfrutar los individuos, y para lograrlo es necesario eliminar las fuentes que la privan; “la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistemáticas, el abandono... de servicios públicos o el exceso de intervención de Estados represivos” (Sen, 2000, p. 19).

## **Matriz colonial, resistencia y movimientos indígenas**

El concepto de *matriz colonial* como categoría analítica se toma desde el texto “La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad”, del autor ecuatoriano Patricio Noboa Viñán (2005), quien plantea los fundamentos y configuración de dicha categoría (en diálogo con otros autores). Noboa se refiere a la matriz como “un sistema ordenador y acumulativo de la acción colonial-imperial, actúa como un patrón social subyacente y permanente que constriñe continuamente nuestras acciones de la vida cotidiana y está directamente relacionada con las estructuras de poder” (p. 92).

Por supuesto, la matriz se enfrenta a fuertes movimientos de resistencia que luchan contra su dominio, algunos de estos tienen la particularidad de estar latentes desde los tiempos mismos de la conquista española, trascienden en el tiempo y en la actualidad sus luchas continúan vigentes, tal es el caso de comunidades indígenas (para referirnos a los indios, nativos, aborígenes u originarios) que se vieron notablemente disminuidos en número en los primeros años de la colonización debido a la explotación y la esclavitud, pues fueron obligados a trabajar hasta morir.

Según Aníbal Quijano (2005), el término “comunidad indígena” fue una creación de las autoridades coloniales en el siglo XVI como

sede y refugio de los indios que no hacía parte de la servidumbre, espacio en el que podían cultivar y residir y del cual poseían propiedad exclusiva. Fue en el momento del

despojo republicano de sus tierras y el sometimiento de los “indios” a la nueva servidumbre, (que) la “comunidad indígena” es reclamada y proclamada como la institución emblemática de la lucha contra la servidumbre y el abuso de la hacienda, de la mina y del Estado. (p. 14)

Las comunidades indígenas empiezan un proceso de organización política para reclamar sus demandas a través de la lucha; en 1940 se realiza el I Congreso Indigenista Interamericano y 19 años más tarde ya se habían realizado tres congresos más de esta índole (Ulloa, 2004); esto permitió el reconocimiento de los grupos indígenas y su inclusión en políticas públicas del Estado.

Así mismo, a partir de los años sesenta a través de acciones de resistencia como la oposición a proyectos petroleros en Ecuador (1964), la recuperación de tierras a mano de latifundistas en Colombia (1971) y la conformación del Comité Unido de Campesinos en Guatemala (1978), las comunidades indígenas de América Latina ganaban espacio en el poder político. A nivel global, se creó el Consejo Internacional de Tratados Indios en 1974 y un año más tarde el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas. En Colombia, las comunidades indígenas a la par de los procesos latinoamericanos y mundiales, venían organizándose políticamente a través de asociaciones; en 1974 se celebra el I Encuentro Regional Indígena en el Tolima; luego en 1980 el I Encuentro Nacional; y en 1982 se concreta la creación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (Ulloa, 2004).

## **Violencia, conflicto y paz**

El conflicto es un elemento innegable de la realidad, es una condición que de manera permanente está presente en la vida biológica, natural o socialmente; el conflicto forma parte del universo, de todas las realidades que lo componen y de las relaciones que se establecen entre ellas (Muñoz, 2001). Desde esta afirmación, se entiende el conflicto

como la tensión presente entre dos o más actores frente a un elemento común:

los seres vivos estamos en conflicto con el universo y tal tensión repercute en la relación que establecemos con lo físico, con los recursos de la naturaleza, en nuestros comportamientos biológicos, en las interacciones con los otros seres vivos, en la obtención de recursos... y por supuesto en la cultura. (p. 7)

La premisa de la conflictividad radica en que el conflicto es inherente a la naturaleza humana, que está en tensión constante y permanente; la experiencia del ser humano es naturalmente compleja, por tanto, el conflicto se deriva de la misma complejidad.

Frente a la violencia, Galtung (2003) propone cuatro categorías de necesidades básicas que son privadas por la violencia; las necesidades de supervivencia, las de bienestar, las identitarias y las necesidades de libertad, y esquematiza, a través del triángulo de la violencia, tres tipos de violencia que están estrechamente relacionadas entre sí; la *violencia directa*, como aquella que genera un impacto o agresión física, que es visible a través del comportamiento humano, sea de forma verbal, física o psicológica; la *violencia estructural*, cuando se trata de la privación de alguna necesidad básica, como alimentación, salud o educación, y que se produce a través de los sistemas sociales, políticos y económicos que gobiernan las sociedades; y la *violencia cultural*, como factores simbólicos, ya sean religiosos, culturales, artísticos o medios de comunicación, que normalizan la violencia directa o estructural, y, por ende, reprimen la respuesta de quien la sufre (Concha, 2009).

En este sentido, de acuerdo con el triángulo de la violencia, de los tres tipos, la única que se hace visible fácilmente es la violencia directa; los dos ángulos de la violencia estructural y cultural permanecen ocultos bajo la *violencia directa*, y aquellas le dan soporte. Así, pues, la violencia directa percibida generalmente es una manifestación o se da debido a acciones de la violencia estructural o cultural, por ejemplo; los asaltos o asesinatos se generan en ocasiones a causa de la insuficiencia económica para satisfacer alguna necesidad básica, como la alimentación; la acción directa es, por ejemplo, el asesinato,

ocasionado por una acción violenta estructural como la inseguridad alimentaria.

A la par de los análisis del concepto de *violencia* y su tipología, la paz como objeto de estudio recobra atención desde la perspectiva constructivista; inicialmente y de acuerdo con el fenómeno desde la perspectiva violentológica, debía producirse el equivalente contrario de guerra; entonces surge la paz, pues solo en tanto existe la guerra se concibe la paz: “El concepto de paz se desarrolló así como ausencia de guerra o como situación de no-guerra, era la paz negativa” (Muñoz, 2001), que se limitaba exclusivamente a las dinámicas de la guerra o en el marco de la violencia directa. Posteriormente, dicho concepto derivó en la búsqueda de la justicia, que permitiera la generación de valores positivos y perdurables, y capaz de integrar política y socialmente, sobre todo en los términos en los que operaba la violencia estructural (miseria, dependencia, hambre, desigualdades de género), de generar expectativas, y de contemplar la satisfacción de las necesidades humanas; en este sentido, se le acuña el término *paz positiva*, o *paz perfecta*, sometido a las calificaciones utópicas, por considerársele inalcanzable; en esa medida, se considera que podría conducir a posiciones desesperadas, inmovilizarnos o a la defensa de revoluciones (violentas). Y, finalmente, la paz se concibe a través del adjetivo imperfecta, perspectiva que hace referencia a “aquellos espacios e instancias en las que se pueden detectar acciones que crean paz, a pesar de que estén en contextos en los que existen los conflictos y la violencia” (Muñoz y Molina, 2020, p. 23).

## Gobierno, gobernanza y gobernabilidad

Frente a estas categorías, es importante señalar que fueron tomadas desde el caso de las comunidades indígenas, teniendo en cuenta que el interés era dilucidar estos conceptos en torno a la territorialidad y la capacidad de toma de decisiones de este grupo específico.

La noción de gobernanza, de acuerdo con Marc Shufly (2006) citado en Benavides y Duarte (2009), puede verse como “una clase de hechos sociales, un objeto de estudio que se refiere a los procesos colectivos, formales e informales, que determinan, en una sociedad,

cómo se toman decisiones y se elaboran normas sociales con relación a los asuntos públicos”. Adicionalmente, Shufly propone un Marco Analítico de Gobernanza (MAG) para examinar las problemáticas de gobierno en las comunidades indígenas. Shufly (2006) establece cinco categorías; 1) los problemas, son los intereses que están en juego; 2) los actores, bien sean individuos o grupos que se movilizan en contra; 3) los puntos nodales, como interacción de los actores que puede ser conflictiva o cooperativa, expresada a través de acciones colectivas y que dan como resultado acuerdos o toma de decisiones; 4) las normas, que son el resultado de los acuerdos y decisiones tomadas, y fijan las reglas de juego; y 5) los procesos, como la sucesión de estados o hechos por los que pasa la interrelación de los actores.

En cuanto a la gobernabilidad, Adrián Acosta (2001), citado en Benavides y Duarte (2009) la define como

la cualidad propia de una comunidad política según la cual sus instituciones de gobierno actúan eficazmente dentro de su espacio de un modo considerado legítimo por la ciudadanía, permitiendo así el libre ejercicio de la voluntad política y del poder ejecutivo mediante la obediencia cívica del pueblo. (p. 29)

Sobre esta premisa, dice el autor, la gobernabilidad no gira exclusivamente en torno a la toma de decisiones, sino que trasciende al establecimiento de mejores condiciones para el ejercicio del gobierno.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede decir que la gobernanza hace referencia a la acción, y al mismo tiempo al resultado, de gobernar, mientras que la gobernabilidad se plantea los cuestionamientos sobre cómo se gobierna; en este sentido, es conveniente revisar en el caso colombiano cómo se ejercen la gobernanza y gobernabilidad en comunidades indígenas y cómo es la relación de estas con el Gobierno en el marco del Estado-nación pluriétnica y multicultural luego de la Constitución Política de 1991, que, de acuerdo con el líder indígena de la Constituyente, Lorenzo Muelas (2008), citado en Benavides y Duarte (2009, p. 30), el logro adicional al reconocimiento como ciudadanos fue el de “establecer una relación de autoridad a autoridad entre los pueblos indígenas y el Estado colombiano”.

Las comunidades indígenas demandan, en términos de gobernanza, dos aspectos principalmente, el territorial y administrativo; frente al primero se tendrá que decir que el Estado colombiano, de acuerdo con la Constitución Política del 91, como Estado administrativo descentralizado, lo conforman las entidades territoriales (municipios, departamentos, distritos y territorios indígenas), quienes tienen autonomía para gobernarse, administrar recursos y participar en las rentas nacionales; sin embargo, en el caso de las comunidades indígenas este precepto no se ha podido llevar a la práctica, pues la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial aún no está sancionada, por tanto, aun cuando tienen propiedad de la tierra a través de la figura de resguardo indígena y están conformados políticamente en cabildos, no pueden acceder a las dinámicas como Entidades Territoriales Indígenas (ETI) (Benavides y Duarte, 2009).

## Comunicación y acción colectiva

Se puede comprender el concepto de *comunicación*, por una parte, en el contexto de la experiencia; es decir, que hace parte de sucesos, hechos e historias de las personas o sujetos que intervienen en un grupo social; y, por otra parte, respecto a los significados que tienen esas experiencias en los sujetos y en el grupo social, que no puede verse simplemente como un hecho sin trascendencia, ya que toca, impregna, permite, genera, crea o transforma el orden social en el que están inmersos los sujetos, por tanto, el significado trasciende la acción misma.

Para Schütz (1932), citado en Hernández Romero y Galindo Sosa (2007), toda acción tiene una intencionalidad, y establece dos significados de las acciones; uno subjetivo y otro objetivo. El primero de ellos hace referencia a la construcción mental de ciertos componentes de la realidad; es decir, “mi” significado. El segundo hace referencia a los significados amplios y que han sido construidos socialmente; es decir, el significado del “otro”. Entonces, los sujetos pueden percibir la realidad dada la relación y reconocimiento del otro; en palabras de Schütz, el *aquí* se define porque se reconoce un *allí*, donde está el otro, yo soy porque hay un otro que me define. Estas relaciones intersubjetivas para Schütz están divididas en dos tipos; espaciales y

temporales. Entre las espaciales está el “nosotros”, como relaciones con otros de los que formamos parte; “ustedes”, las relaciones de otros en los que no está incluido uno mismo; y el “ellos” como una relación de terceros. Con respecto a las relaciones temporales, hace referencia a las “contemporáneas”, como aquellas en las que se puede interactuar con otros; los “predecesores”, aquellos otros con los que ya no es posible interactuar, pero de quien se tiene conocimiento o historia; y los “sucesores”, es decir, a aquellos otros con los que tampoco es posible interactuar, pero a quienes los sujetos pueden orientar acciones (García, 2007).

Dadas las anotaciones anteriores, la comunicación no es la transmisión de información exclusivamente, no es un proceso lineal, sino todo lo contrario, es un proceso en movimiento, dinámico, es poner en común con ese “otro”, con el que indiscutiblemente se tiene interacción y relación desde la temporalidad y la corporeidad, donde se establecen significados y se permite la participación; la comunicación entendida como acción transversal en el ser humano.

Finalmente, el concepto de *acción social* se retoma desde Schütz (1932) citado en Hernández Romero y Galindo Sosa (2007), como “la acción cuyo *motivo para* contiene alguna referencia a la corriente de la conciencia de otro... la acción es una vivencia que está guiada por un plan o proyecto que surge de la actividad espontánea del sujeto... la acción es concebida como intencional y reflexiva, siendo en sí misma un contexto significativo”; en este sentido, la acción social no es un hecho fortuito, sino un hecho consciente.

## Base metodológica

La metodología utilizada fue cualitativa debido, en primer lugar, a que el objeto de estudio hace referencia al significado de procesos sociales —como la comunicación y las tensiones alrededor de ella en este caso— y como tal reviste una complejidad para ser no solo abordada, sino interpretada; en segundo lugar, por el lenguaje conceptual y metafórico, ya que el objeto de investigación requería de la narración, descripción e interpretación de la realidad; en tercer lugar, por los procedimientos e instrumentos para la recolección de información flexibles y poco

estructurados, ya que así son las dinámicas y los procesos sociales que se estudiaron; en cuarto lugar, porque el procedimiento de investigación es más inductivo que deductivo; es decir, en el estadio inicial de la investigación se parte de hechos o premisas a partir de los cuales se busca la construcción de mundos complejos; y, por último, debido a que el interés de la investigación fue comprender todo el contenido de experiencias y significados alrededor de un hecho histórico, como lo es el caso Magallanes; en este sentido, su abordaje es holístico y concreto (Ruiz Olabuénaga, 2012, p. 18).

El enfoque fue el histórico-hermenéutico, ya que el interés en el caso Magallanes fue analizar justamente la interacción y los procesos de comunicación de dos actores inmersos en un escenario de conflicto, siendo necesario situarse desde una perspectiva de la interpretación y comprensión del mundo simbólico para reconstruir la relación entre los actores.

El método de investigación fue el estudio de caso, pues “su mayor fortaleza radica en que, a través del mismo, se mide y registra la conducta de las personas involucradas en el fenómeno estudiado” (Martínez Carazo, 2006, p. 167). A este respecto, los hechos que giran alrededor del conflicto se pueden observar y analizar de manera integral, y abarcar la totalidad de los eventos para obtener una descripción densa de la realidad estudiada. El estudio se llevó a cabo en cuatro etapas: planeación, trabajo de campo, análisis de la información y elaboración del documento final.

Las técnicas de recolección de información incluyeron; 1) búsqueda documental en internet y revisión bibliográfica amplia sobre toda la documentación que encerraba la complejidad del caso; 2) seguimiento a medios de comunicación sobre el cubrimiento de los hechos alrededor del caso y a la emisión de comunicados de Asouwa; 3) asistencia y observación en una de las reuniones tripartitas del 2016 en la que se realizaba seguimiento a los acuerdos del 2014; 4) entrevistas semiestructuradas a tres líderes de Asouwa, uno de ellos asesor del tema jurídico, otro en el direccionamiento y al asesor cultural; y 5) se realizó una entrevista a un funcionario del Gobierno que para la fecha hacía parte del proceso de concertación con Asouwa, quien ha solicitado reserva de su identidad.

El análisis de la información se realizó de acuerdo con el modelo pragmático de la comunicación (MPC) de Leonarda García (2015) y según el concepto de *comunidad de paz* de Esperanza Hernández (2000); estas dos bases teóricas son la esencia del análisis de la información y de las tres fases metodológica de la investigación. La *primera fase* metodológica corresponde a las tensiones culturales del modelo, y como resultado se presentan: 1) la caracterización de los actores del conflicto; comunidad u'wa y Ecopetrol; 2) el análisis de las tensiones culturales *desarrollo, territorio y gobierno*; y 3) la construcción cronológica del caso Magallanes con los hechos de mayor relevancia. La *segunda fase* pertenece al análisis de las tensiones dialécticas (autonomía/conexión, apertura/clausura, predecible/novedad) que se dieron en las reuniones tripartitas de negociación. La *tercera fase* se refiere al análisis de las tensiones metacomunicativas a través de un análisis de medios. Y la *cuarta fase* caracteriza a la comunidad u'wa como una comunidad de paz, de acuerdo con lo conceptualizado por Esperanza Hernández (2000) y a través de las acciones no violentas emprendidas por los indígenas en medio del conflicto caso Magallanes.

## Trabajo de campo

El trabajo de campo estuvo determinado por un periodo aproximado de cuatro años, aunque no de manera constante; durante este tiempo, se realizaron las siguientes acciones para consolidar los datos necesarios para la investigación:

- Búsqueda documental en internet: revisión bibliográfica amplia sobre la historia y caracterización u'wa, sobre la lucha de la comunidad en casos de proyectos petroleros, las producciones académicas sobre el asunto, la normatividad que encierra a las comunidades indígenas y al sector hidrocarburos, la historia y operación de la empresa Ecopetrol.
- Acercamientos y reuniones con la comunidad u'wa: se interlocutó con la Asociación Asouwa a finales del 2017 e inicios del 2018 buscando participación en la investigación; luego de varios intentos, la comunidad accedió a una reunión en enero

del 2018 para socializarles la investigación y considerar la posibilidad de una participación activa en ella; la decisión sería sometida, de acuerdo con su sistema de gobierno, a la asamblea de la Asociación, y allí no fue viable tal participación. Se retomó una vez más el acercamiento con Asouwa en marzo del 2020, de nuevo con la misma dinámica: sería sometida a deliberación; en esta ocasión, permitieron realizar algunas entrevistas a líderes de Asouwa en julio del mismo año.

- Asistencia y seguimiento a los eventos o reuniones de concertación: aunque la investigación inició a mediados del 2016, cuando las acciones puntuales del caso Magallanes ya habían sucedido, se asistió a la primera reunión en la que se realizaba seguimiento luego de dos años de los acuerdos del 2014; estos eventos fueron una herramienta valiosa para conocer la dinámica de la interlocución entre las partes del conflicto. Así mismo, se realizaba seguimiento y monitoreo permanente a las reuniones de la comunidad con la empresa, a través de medios locales, y conversaciones con algunas personas cercanas a los líderes.
- Seguimiento en medios de comunicación y emisión de comunicados de Asouwa: como se indicó anteriormente, para la fecha del inicio de la investigación se estaba dando una nueva coyuntura con respecto a los compromisos de los acuerdos del 2014, que para la comunidad u'wa no se estaban cumpliendo; esto nuevamente desbordó el cubrimiento en medios debido a la tensión generada por las acciones de movilización y acción colectiva de la comunidad; por tanto, se realizó seguimiento permanente al nuevo conflicto.
- Entrevistas semiestructuradas: se realizaron tres entrevistas, dos de ellas a integrantes de la comunidad u'wa; Heber Tegría, quien en el 2014 era el vicepresidente de Asouwa y actualmente es consejero de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), y a Juan Jerez, quien actualmente es el asesor jurídico de la Nación U'wa. Estas entrevistas permitieron

tener acceso a información que no se halla en los entornos web, pues son aquellas actitudes o acciones del nivel de especificidad y de cotidianidad que no se consignan en los documentos oficiales o mediáticos, como los comunicados a la opinión pública o las noticias, lo que permitió enriquecer el análisis y los argumentos del estudio. La tercera entrevista corresponde a una persona funcionaria del Gobierno que estuvo en el proceso de relacionamiento con la comunidad en el caso Magallanes —atendiendo al derecho de confidencialidad, reservo su identidad—, quien amplió más la visión del conflicto entre u'wa y Ecopetrol, dando una mirada diferente a la encontrada y documentada hasta el momento; esto, por supuesto, debido a que la información oficial por parte de gobierno y empresa sobre estos asuntos es más rigurosa, y hasta cautelosa, y por temas de vinculación laboral no deben expresar o difundir información; sin embargo, sus comentarios e información fueron usados como orientación para continuar con la investigación.

## Resultados

El análisis metodológico de la investigación, de acuerdo con las tensiones del MPC, permitió conocer a los actores del conflicto y las tensiones culturales frente a las categorías *desarrollo*, *territorio* y *gobierno*, antes del conflicto Magallanes; analizar las tensiones dialógicas entre los actores en medio de la situación conflictiva, es decir, cómo se daba el diálogo en los espacios de concertación; examinar los discursos y las representaciones de cada actor después de los encuentros de negociación y en medio del conflicto, y, finalmente, a través del concepto de Hernández, caracterizar la etnia como una de comunidad de paz.

### Caracterización de los actores y tensiones culturales

Los u'wa, ubicados en los departamentos de Boyacá, Norte de Santander, Casanare y Arauca, en una extensión aproximada de 220 275 ha en el

Resguardo Unido U'wa, creado legalmente mediante Resolución 056 del 6 de agosto de 1999 (Asouwa, 25 de abril de 2014) son una comunidad indígena perteneciente al grupo lingüístico chibcha y su lengua es la u'wa tunebo. Se caracterizan por su alto sentido de preservación del medio ambiente y por la lucha y resistencia frente a proyectos extractivos de petróleo en sus territorios. De acuerdo con el Censo Demográfico DANE 2005, los u'wa son 7581 personas que representan el 0.5 % de la población indígena de Colombia y su concentración mayor está en el municipio de Cubará (Boyacá), donde el 80 % de su población corresponde a esta etnia.

Geográfica y políticamente, está organizada a través de la Asociación de Autoridades Tradicionales y Cabildos U'wa Asouwa, que reúne las 17 comunidades indígenas u'wa y tiene la representación social y política del sujeto colectivo u'wa. Hace parte de las comunidades indígenas declaradas en riesgo de desaparición por el Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional derivado de la Sentencia T 0-25 de 2004 sobre desplazamiento forzado por el conflicto armado interno en Colombia. Este reconocimiento jurídico de riesgo de extinción fiscal y cultural ha sido de vital importancia en el marco de la lucha y resistencia por el territorio, ya que le ha permitido realizar diferentes acciones también de carácter jurídico para su salvaguarda.

Por su parte, Ecopetrol es una sociedad de economía mixta, de carácter comercial, organizada bajo la forma de sociedad anónima, del orden nacional, vinculada al Ministerio de Minas y Energía, de conformidad con lo establecido en la Ley 1118 de 2006 (Ecopetrol, s. f.); su nacimiento se da con la reversión de la concesión de Mares que tenía la Tropical Oil Company y los decretos 0030 del 9 de enero de 1951 y 049 del 27 de febrero de 1951 emitidos por Laureano Gómez.

Hasta el 2003 Ecopetrol fungía como administradora de los recursos petroleros del país; sin embargo, a través del Decreto 1760 del 26 de junio de 2003 se modificó la estructura orgánica de la Empresa Colombiana de Petróleos y se convirtió en Ecopetrol S. A., entonces fue creada la Agencia Nacional de Hidrocarburos (ANH) para que se encargara de dichas funciones. Su objeto social “es el desarrollo, en Colombia o en el exterior, de actividades industriales y comerciales correspondientes o relacionadas con la exploración, explotación,

refinación, transporte, almacenamiento, distribución y comercialización de hidrocarburos, sus derivados y productos”. Como tal, ha tenido un enorme impacto en la economía nacional y se ha posicionado como la empresa más grande del país con una utilidad neta de \$15.4 billones registrada en el 2011 y la principal compañía petrolera en Colombia. Por su tamaño, pertenece al grupo de las cuarenta petroleras más grandes del mundo y es una de las cuatro principales de Latinoamérica (Ecopetrol, s.f.).

La empresa ha tenido un alto y variado impacto en diferentes sectores de las regiones-comunidades donde opera; este impacto atraviesa lo económico con la obtención de regalías, inversión en infraestructura, generación de empleos y mejoras en la calidad de vida; también influye en lo social a través de impulsos socioculturales, inversión en proyectos productivos locales y responsabilidad social, y atraviesa lo ambiental transformando el paisaje autóctono a medida que descubre y explota nuevos yacimientos, lo cual ha desembocado en deterioro del medio ambiente, impacto en la biodiversidad regional y alteración del paisaje autóctono, rural y urbano.

El principal generador del disenso entre la comunidad u’wa y Ecopetrol es, inicialmente, lo que para cada uno significan las categorías de *desarrollo*, *territorio* y *gobierno*; estos significantes tienen una connotación diferente en cada actor. El conflicto ocurre cuando, en medio del relacionamiento o interacción, cualquiera que sea su causa, chocan estas concepciones disímiles, como es el caso del desarrollo del proyecto exploratorio de petróleo Magallanes.

El desarrollo desde Ecopetrol es visto como crecimiento económico y de acumulación de capital; esto es visible de forma implícita desde la óptica empresarial y corporativa, debido a su estructura y objeto social, y, de forma explícita, a través de sus comunicaciones y documentos; por ejemplo, en la siguiente afirmación del *Informe de Gestión 2016*: “Ecopetrol continuó avanzando en la identificación de encadenamientos productivos derivados de su operación, con el ánimo de mejorar la productividad y competitividad de las empresas nacionales y de esta forma, acelerar el desarrollo socioeconómico del país” (Ecopetrol, 2017, p. 214). En este sentido, el desarrollo se enmarca en aumentar la producción y ser competitivos —que de acuerdo con las

raíces del término y en palabras de Adam Smith, citado en Lombana y Rozas Gutiérrez (2009), se refiere a la maximización del beneficio sustentada en la ventaja absoluta como especialidad para minimizar los costos—, lo que generaría mayores ingresos y, por tanto, en términos tradicionalmente económicos, mayor desarrollo.

Por su parte, la comunidad u'wa, con pleno conocimiento de las dinámicas del desarrollo económico y de la misma industria petrolera —es oportuno recordar el conflicto de los años noventa—, en diversas ocasiones ha plasmado su desacuerdo y crítica a tal visión de desarrollo:

Vemos que después de veinte años de explotación de recursos, que ha dejado millones en ganancias, no se han visto aquellos grandes beneficios que nos ofrecían de manera pomposa: continuamos padeciendo la pobreza, comprobamos la ausencia casi absoluta de políticas que nos beneficien a nivel social, genuinamente; vemos entonces, que no existe aquel tal “desarrollo” del que tanto hablaban. Por el contrario, observamos atónitos el incremento de situaciones generadoras de corrupción, de manipulación despiadada hacia la población campesina y lugareños por unos cuantos pesos; vemos el debilitamiento de las organizaciones locales colectivas, tantas, pero tantas cosas vemos... (Asouwa, 2013, p. 11)

En la carta a Riowa (hombre “blanco”), los u'wa ratifican la enorme distancia que existe entre la comunidad y la empresa —usando la palabra “progreso” — frente a lo que conciben como desarrollo: “El progreso, ese fantasma que nadie ve y que se ha dedicado a aterrorizar a la humanidad... hoy es alumbrado con el petróleo en nombre del progreso y de la mayor de las majestades entre la mayoría de los no indígenas... el dinero”, en tanto que aquello que es insignia y fin último del desarrollo, “riqueza”, “capital”, “dinero”, no es una variable de necesidad, mucho menos de interés para los indígenas, como lo expuso el líder indígena Berito Cobaría durante la visita a la plataforma petrolera Magallanes en marzo del 2014: “La economía pa' nosotros es la tierra, la madre y el agua [...] dinero no como”.

Ahora bien, frente al territorio también existen marcadas diferencias de significado, mientras para la empresa inmersa en la dinámica capitalista, y atendiendo a su objeto social —su interés es el desarrollo

de actividades industriales y comerciales correspondientes o relacionadas con la exploración, explotación, refinación, transporte, almacenamiento, distribución y comercialización de hidrocarburos, sus derivados y productos—, se refiere a este como un espacio geográfico en el que se encuentran unos bienes o recursos para explotar; áreas, lugares o sitios, una significación geoespacial resulta práctica para la empresa, ya que esta es un lineamiento para la operación de los proyectos; por su parte, para la comunidad u'wa el territorio “es respetable, como un árbol, una montaña, debe respetarse porque tiene la vida, si se daña, nos puede castigar; nuestros abuelos nos decían: si se irrespeta, se producen enfermedades, esta es la ley” (Asouwa, 2014, p. 81).

La tensión que se genera en torno al territorio es, en primer lugar, la visión integradora por parte de los u'wa y, contraria a ella, el concepto exclusivamente espacial de la empresa, y, en segundo lugar, la administración del territorio, ya que tanto comunidad u'wa y petrolera tienen herramientas jurídicas para reclamarla; la primera, a través de los derechos reconocidos por la Constitución Política de 1991, así como de los convenios internacionales, específicamente el 169 de la OIT; y, la segunda, por medio de las licencias o concesiones que rigen en materia el sector hidrocarburos. Adicionalmente, esta tensión se agudiza debido a algunos vacíos jurídicos en cuanto a la consulta previa, mecanismo de participación de las comunidades minoritarias, y otras disposiciones sobre la garantía de los derechos reconocidos. En este orden de ideas, el Estado, representado por el Gobierno, empieza a hacer su aparición en el conflicto.

El relacionamiento con el Gobierno, como estructura de poder nacional, también es diferente para cada actor; es importante resaltar que el Gobierno representa los intereses del Estado, y que la empresa es de carácter estatal (88.49 % de participación). En esa medida, las relaciones con Ecopetrol están enmarcadas en reconocer que el Gobierno; 1) tiene unas responsabilidades para propiciar el sector hidrocarburos; y 2) es un interlocutor con quien realiza alianzas económicas a través de la inversión social. Mientras tanto, para los u'wa el relacionamiento con el Gobierno es completamente opuesto; hace referencia al poder y control que ostenta sobre el espacio geográfico, en quien tienen poca confianza debido justamente a que, como representante del Estado,

tiene intereses económicos sobre el territorio, intereses que distan, de igual forma y en la misma medida que Ecopetrol, de la visión que la comunidad tiene del territorio:

El gobierno para nosotros —digamos que— pensábamos que el Gobierno nos debería proteger nuestro derecho, nos debería proteger nuestro territorio, pero vemos que existen las leyes, pero no hay garantías de que esas leyes se cumplan en nuestro territorio; por eso las diferentes afectaciones en el tema de salud, en el tema educación, en el tema de los grandes proyectos minero-energéticos, entre otros. (Tegría Uncaria, 2020)

En esta medida, y en el marco del conflicto Magallanes, la tensión desde la categoría de *gobierno* se produce no por el concepto mismo del término, sino por el relacionamiento que tienen los actores con la institución como tal, teniendo en cuenta que esta representa al Estado y, en medio de la complejidad del asunto, viene siendo “juez y parte”<sup>1</sup>, ya que promulga leyes tanto para proteger los derechos de las minorías étnicas como para regular el sector minero energético.

## Cronología del caso Magallanes

La génesis del conflicto Magallanes inicia el 24 de septiembre de 2012, cuando la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (ANLA) otorgó a Ecopetrol S. A. licencia ambiental para el proyecto denominado “Área de Perforación Exploratoria Magallanes” localizado en la vereda de Troya, corregimiento de Samoré, municipio de Toledo Norte de Santander, bloque ubicado a una distancia de 270 metros de la línea del Resguardo Indígena Unido U'wa y a una distancia de 500 metros del río sagrado Cubogón (Keroa), mediante Resolución 0803 de 2012.

Frente a esta situación Asouwa envió solicitud ante el Ministerio del Interior el 14 de septiembre de 2013 pidiendo verificar la ubicación

---

1 Es una apreciación personal, que requeriría de un profundo análisis y argumentación, y se utiliza aquí simplemente como explicación coloquial, pues no es de interés de la investigación ahondar en dicho tema.

del área de perforación exploratoria y tratar de revertir la licencia ambiental; sin embargo, no obtuvo los resultados esperados, pues el día 21 de febrero del 2014 la empresa de petróleo llegó al sitio para iniciar los trabajos de perforación ante la mirada impotente de la comunidad indígena, quienes continuarían con una serie de pronunciamientos públicos para visibilizar la problemática a nivel nacional e internacional.

El pueblo U'wa estamos consternados por cuanto el río sagrado Cubogón o Keramá, que abastece el río Arauca, se encuentra a escasos 500 metros, del punto donde se realizan los trabajos de prospección y, de continuar el proyecto, iniciaría una muerte paulatina y silenciosa del río. El área de exploración petrolera es territorio ancestral de las comunidades de Uncasias (Sisisará), Tamarana (Sútota) y de Segovia (Onkasa); es un área contigua al Resguardo Unido U'wa y está inmersa en la reserva forestal del Cocuy creada mediante la Ley 2 de 1959. Área que consideramos sagrada y donde se encuentran nuestros guardianes naturales. (Asouwa, 2014)

Adicionalmente, informan que el proyecto Magallanes no tuvo en cuenta las consideraciones jurídicas internacionales y nacionales que garantizan los derechos de los pueblos indígenas, a saber; el Convenio 169 de la OIT, la Ley 21 de 1991 de Colombia, la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas en el 2007, y el Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional de Colombia, en el que se le establece como una comunidad en riesgo de extinción física y cultural.

El conflicto se agudiza el 25 de marzo de 2014 cuando la guerrilla del ELN realiza un atentado al oleoducto Caño Limón-Coveñas en el sector de La China, ubicado en el territorio ancestral de los u'wa y en un predio de propiedad colectiva de la misma comunidad, afectando a la población, deteriorando la flora y fauna del lugar debido al incendio, y generando intranquilidad, ya que a cien metros habitan tanto colonos como indígenas (Asouwa, 14 de abril 2014).

En esta coyuntura, la comunidad indígena en acción colectiva pacífica toma la decisión de no permitir reparar el tramo del oleoducto, ejerciendo autonomía y control territorial, sustentados en los reiterados daños ambientales y sociales que derivan de la actividad petrolera, la llegada de nuevos proyectos —aludiendo al proyecto Magallanes— y

la poca respuesta desde la institucionalidad ante los requerimientos y solicitudes anteriores frente a la exigencia de sus derechos como pueblo indígena. El bloqueo a la reparación lo realizan alrededor de cincuenta indígenas en la finca de propiedad colectiva de la comunidad, sin obstaculizar el tránsito por la vía principal; sin embargo, la no reparación del oleoducto implicó frenar el transporte de crudo desde los llanos hasta el golfo de Coveñas, generando “pérdidas” económicas para la empresa petrolera y, por ende, al Estado.

En medio del bloqueo y un mes después del atentado, se realiza el 25 de abril en el municipio de Cubará (Boyacá), sede de Asouwa, la primera reunión para establecer diálogo con la empresa y el Estado colombiano; en esta reunión, la comunidad u'wa presenta un documento denominado “Propuestas al Gobierno Nacional”, en el que exterioriza, en primera medida, un contexto histórico a partir de quince puntos sobre la violación de los derechos del pueblo u'wa que sustentarían las pretensiones que expondrían en el mismo documento. Dichos puntos tienen que ver con el despojo del territorio ancestral desde la Conquista, la Colonia y aun en la República; la intervención de la Iglesia católica con la comparecencia del Estado para llevar a cabo el proceso de evangelización; la titulación de predios del territorio ancestral por parte del Incora en el marco de la reforma agraria; concesiones minero-energéticas a empresas extractivas sin tener en cuenta las implicaciones al pueblo u'wa; remembranza del engaño en los años noventa con respecto al bloque Samoré y a la delimitación del Resguardo Unido U'wa: la utilización de la fuerza pública para brindar seguridad a las pretensiones e infraestructura de las empresas petroleras; el desconocimiento de la normatividad nacional e internacional para la garantía de los derechos como pueblo indígena y, por último, afirma que el interés del Gobierno es reparar el oleoducto, mas no garantizar los derechos de los indígenas, pues había hecho caso omiso a las solicitudes y requerimientos realizados por la comunidad previamente al atentado.

Con este preámbulo, Asouwa se muestra firme en su postura de lucha y resistencia, y presenta seis exigencias al Gobierno nacional en el marco de los derechos fundamentales consagrados en la ley; 1) exige que los títulos de la Nación Tunebo (denominación anterior

a la comunidad u'wa en época de la Colonia) sean entregados a la Nación U'wa, y ampliar, constituir y asignar presupuesto para el saneamiento total de lo que es hoy el Resguardo Unido U'wa; 2) insta al reconocimiento de la autonomía plena del territorio y la no intervención del Estado a través de Parques Nacionales Naturales (PNN) sobre la Sierra Nevada el Cocuy; 3) sobre los proyectos extractivos, piden respeto absoluto en el territorio Resguardo Colonial Tunebo y Resguardo Unido U'wa, cancelar el proyecto petrolero Magallanes y todos aquellos inmersos en territorios ancestrales, levantar el pozo Gibraltar 1, y garantizar la integridad territorial, derechos humanos y ambientales en el desarrollo y operación del oleoducto Caño Limón Coveñas y el gasoducto Transoriente; 4) solicitan veeduría de los órganos de control, exhortan a la Defensoría del Pueblo para que realice las acciones necesarias para garantizar los derechos de la Nación U'wa; 5) solicitan resarcimiento a los daños ambiental, social y cultural de la Nación U'wa; aunque reconocen en el documento que no hay valor para calcular dicho daño, estiman y exigen la suma de dos billones de pesos; y 6) ratificar mediante acto administrativo por el presidente de la República los acuerdos a los que se lleguen para garantizar su cumplimiento.

La reunión finaliza sin acuerdo, pues la comisión del Gobierno participante no tenía poder de decisión; por tanto, no permitirían la reparación del oleoducto manteniéndose en acción colectiva pacífica como hasta ese momento, abiertos al diálogo para buscar una solución al conflicto. Gobierno, empresa y comunidad u'wa se reúnen nuevamente el día 1.º de mayo del mismo año para abordar las peticiones y exigencias realizadas por la Nación U'wa; en dicha reunión y después de varias horas de discusiones, se llega a los siguientes acuerdos, consignados en el Acta de acuerdo del mismo día; 1) clarificar el tema de los títulos coloniales teniendo en cuenta la normatividad vigente en un plazo de seis meses con la conformación de un equipo de profesionales de la comunidad; 2) sanear el Resguardo Unido U'wa en un plazo de dos años, que debe contar con asignación presupuestal para el mismo; 3) permitir la reparación del oleoducto Caño Limón Coveñas en el sector de la China afectado por el atentado; 4) suspender el proyecto Magallanes por un mes, tiempo en el cual una comisión de verificación,

integrada por la comunidad u'wa, empresa y órganos gubernamentales realizaría, un estudio de impacto ambiental; y 5) crear un calendario para abordar en reuniones posteriores el tema de parques nacionales.

Finalmente, y a través de un comunicado a la opinión pública de fecha 24 de febrero de 2015, Asouwa informa que el proyecto exploratorio Magallanes ha sido desmontado en su totalidad luego de la decisión de Ecopetrol, celebrando este gesto de la empresa frente al respeto de los derechos del pueblo u'wa; sin embargo, advierte sobre otros riesgos a los que continúan siendo expuestos por cuenta de otros proyectos extractivos en su territorio; por tanto, invita a través de esa comunicación a la opinión pública a replantear acciones frente a la preservación del medio ambiente.

## Reuniones tripartitas de negociación

En medio de las acciones colectivas, de los desacuerdos, de la parálisis del oleoducto y del cubrimiento mediático, los actores del conflicto Magallanes se reúnen tres veces para tratar de llegar a los acuerdos; estas reuniones fueron analizadas a la luz del MPC al examinar las tensiones que se presentaban en el proceso de interlocución, y que Leonarda García presenta como autonomía/conexión, apertura/clausura y predecible/novedad.

### Autonomía/conexión

Esta se refiere a la resistencia de los participantes frente a desprenderse o no —en alguna porción o medida— de su *autonomía*, la autonomía entendida como separación del otro, absoluta independencia del otro, en la que los criterios o posturas del otro no afectan, mientras que la *conexión* hace alusión a lo contrario, a la permeabilidad del otro, a la flexibilidad de las posturas propias ante el otro, es un “quién cede ante qué situaciones”; en este sentido, esta tensión es visible cuando, como lo expone Heber Tegría<sup>2</sup>, hay posturas radicales:

---

2 Líder indígena de la Nación U'wa, quien en la fecha del caso Magallanes desempeñaba el cargo de vicepresidente de Asouwa.

Cuando se discute con el Gobierno nacional es porque el Gobierno nacional coloca unas cosas que ellos llaman “línea roja”; es decir, hay temas que son innegociables para el Gobierno nacional, por ejemplo, “que se tiene que explotar el territorio porque el beneficio es para las mayorías y los u’wa, somos 7200... y no pueden obstruir el desarrollo para 45 millones de colombianos y que, por lo tanto, entonces, los u’wa deben ceder a las pretensiones del Gobierno para satisfacer entonces a la mayoría”. Los u’wa decimos “nosotros no permitimos la explotación petrolera, ni gas, ni ningún recurso natural porque es sagrado, no es violable, no es explotable, etc.”. Una postura como la del Gobierno, radicalizada, y una postura como la de los u’wa, que también es radicalizada, pues es precisamente en ese tipo de discusiones es donde se generan grandes tensiones porque los u’wa no cedemos y el Gobierno no cede. (Tegría Uncaria, líder u’wa, consejero de la Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], 2020)

Otra latente expresión de tensión, frente a esta categoría, es la decisión de la comunidad u’wa de no permitir reparar el oleoducto y ejercer el control territorial durante más de un mes, aun con la presión mediática y la fallida primera reunión. Al respecto, pueden leerse en las piezas informativas afirmaciones como:

Bladimir Moreno, presidente de Asociación de Autoridades Tradicionales y Cabildos U’wa (Asouwa), dijo vía telefónica que mantienen la firme decisión de no dejar pasar cuadrillas de reparación del oleoducto hasta que sus demandas sean atendidas. (Semana , 2014)

“No sé dónde va a terminar la situación del tramo Caño Limón-Coveñas... Todo esto es muy grave, gravísimo. Llevamos más de un mes y no se ha podido solucionar nada”, dijo el ministro. (Amyilkar Acosta, Ministerio de Minas y Energía). (Semana, 2014)

Los momentos de conexión en la tensión del conflicto se pueden encontrar en la decisión de Ecopetrol de permitir la visita a la plataforma Magallanes por parte de la comunidad indígena para corroborar los límites de la misma con respecto al resguardo indígena; en este

sentido, el acuerdo en sí mismo es un indicio de conexión, pues luego de horas de tensión, de discusión y deliberación, pudo gestionarse en alguna medida parte del conflicto. Al respecto, Heber Tegría comentó en una entrevista sobre la forma en cómo se logró este acuerdo:

Mediante las mediaciones, mediante los discursos, la palabra de los werjayas, autoridades tradicionales y finalizan unos acuerdos; el acuerdo del 1.º de mayo del 2014 precisamente es producto de unas grandes discusiones, que duró todo un día y se pudo producir ese acuerdo. (Tegría Uncaria, líder u'wa, consejero de la Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], 2020).

### **Apertura/clausura**

Esta tensión hace referencia a la medida de la intimidad, “qué tanto (de acuerdo con los intereses de cada quien) es deseable que el ‘otro’ me conozca”; en este sentido, también podría incluso argumentarse que es definitivo el nivel de confianza que genera el “otro” para esa posible intimidad; es decir, en medio del diálogo los interlocutores pueden percibir la contradicción de abrirse (apertura) al diálogo y la comunicación, y la de cerrarse (clausura) a esta.

Esta tensión pudo evidenciarse a través del material audiovisual grabado durante la visita a la plataforma Magallanes, según los acuerdos iniciales; en el video se aprecia a uno de los ingenieros dando la bienvenida a la infraestructura petrolera, allí aparece explicando sobre el estado del proyecto y qué acciones exactamente se están realizando (lo que se consideraría como apertura); así mismo, los representantes de los uwa entablan una interlocución cordial frente a los límites del resguardo y la decisión de otorgar la licencia; sin embargo, después de este momento —respetuoso, pero un poco más subido de “tono”— solo los uwa dialogan, el personal de Ecopetrol guarda silencio ante los argumentos de los uwa; no refutan, ni aclaran alguna de las afirmaciones de sus interlocutores (lo que se considera como clausura), mientras los indígenas tratan asuntos sobre el área del proyecto, la cercanía con el río Cubogón, la “maniobra” legal sobre la ausencia de comunidad indígena en ese punto específico. La tensión se evidencia aún más en el momento en que Berito Cobaría (líder indígena tradicional) comenta:

Los pueblos originarios indígenas trabajan la espiritualidad, tierra habla, río habla, y río tiene la constitución y la escritura, tiene buena armonía, así es el territorio, eso es lo que *nos guía la economía* (inaudible, es una interpretación) la vida... pero esto estamos al contrario, hermano... esto... yo digo a ustedes, estamos gravísimo, siempre nos siguen quitando los derechos de la norma y la constitución jurídica, filosofía, espiritualidad, multiétnica y pluricultural, como que ya no valemos nada, nos están es como arrinconando... para ustedes les parece muy bien, ¿cierto? Claro... pero dinero no comen (risas) comen de lo que salen de los cultivos que vienen de la tierra, ¿sí o no? ... (PJ, 2014)

### Predecible/novedad

Lo predecible o novedoso está determinado por la estabilidad y el cambio, se relaciona con la incertidumbre que puede surgir en el diálogo en medio del conflicto; es decir, una contradicción entre lo que se espera que va a suceder y aquello que no se tiene previsto; por tanto, se consideraría que la incertidumbre está condicionada por la memoria y por la experiencia; es decir, puedo considerar un hecho predecible de acuerdo con la experiencia; en ese sentido, la incertidumbre sería menor, entonces cobra relevancia la continuidad o frecuencia de la relación, pues dependiendo de la experiencia podría establecerse el nivel de incertidumbre. A este respecto, cabe aquí citar lo dicho por Heber Tegría al momento de ahondar sobre las tensiones en el diálogo:

Pongo un ejemplo muy específico, el Gobierno Nacional firmó el acuerdo el 1.º de mayo de 2014 en donde dice que en dos años sanearía el Resguardo Indígena U'wa y ya han pasado seis años y no ha saneado la totalidad del Resguardo Indígena Unido U'wa; entonces, cuando se hacen las exigencias, el Gobierno siempre va a sacar una excusa de que sí ha cumplido, de que hay unos procesos administrativos, legales y financieros, que no cuenta con recurso, y por eso se producen las tensiones, porque ya no hay credibilidad, ni confianza en los acuerdos; el Gobierno Nacional firma muchos acuerdos solo por ganar ellos y los indígenas siempre

seguimos perdiendo. (Tegría Uncaria, líder u'wa, consejero de la Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], 2020)

Teniendo en cuenta lo anterior, debido a la experiencia sostenida por el relacionamiento con el Gobierno, los u'wa pueden predecir los discursos y la conducta del Gobierno; esto es relevante en medio del conflicto, porque los prepara para un escenario conocido; así mismo, puede leerse desde la empresa Ecopetrol frente a los discursos sostenidos de la comunidad frente al desarrollo de los proyectos extractivos en el territorio.

### **Análisis de medios: tensiones metacomunicativas**

El conflicto entre comunidad u'wa y Ecopetrol se dio en medio de la opinión pública y la presión mediática debido al reconocimiento transnacional del que gozan los indígenas por la defensa de su territorio y su cultura ante los embates del capitalismo. Durante los más de 30 días de parálisis del oleoducto Caño Limón Coveñas, medios comerciales y alternativos a nivel nacional e internacional informaron sobre la situación de los u'wa con la petrolera.

Los hechos se plasmaron a través de los medios de comunicación, los cuales registraron la resistencia de la comunidad y el accionar de la multinacional desde varias perspectivas: una comercial, condicionada por intereses económicos; otra, alternativa, que tiende a ser neutral o tener una posición prosocial, y otra autónoma, que recoge y plasma la voz de la comunidad; de esta manera, se creó observó desde varias ópticas el conflicto teniendo en cuenta la permeabilidad desde los intereses de sus emisores.

Las tensiones de este tercer nivel de análisis del MPC son aquellas expuestas por Robert Craig en el modelo constitutivo de la comunicación (MCC) como tradiciones de pensamiento de la comunicación; *retórica*, la comunicación es vista con la intencionalidad de persuadir, a través de una correcta y estratégica utilización del lenguaje; *sociopsicológica*, donde la comunicación es un proceso casi instrumental, en el que a través de la emisión de mensajes se generan efectos cognitivos, emocionales y de conducta en el otro; *semiótica*, entendida como un

entramado de signos y significados que pueden darse en la medida en que estos se comparten por las personas; *fenomenológica*, donde la comunicación es esencialmente el encuentro con el otro, mediada por la empatía, el diálogo, la transparencia, a través del reconocimiento del otro; *sociocultural*, concebido como un proceso simbólico en el que se produce y reproduce el orden social, reconociendo que este es complejo y en el que se deben construir acuerdos; *crítica*, esta tradición propende por evidenciar, desde la comunicación, las desigualdades sociales, las exclusiones y las dinámicas de poder hegemónico; y *cibernética*, como un sistema de redes sociales en el que las personas interactúan, y pueden afectar y ser afectadas por otras, los sistemas pueden estar conectados entre sí, así como las personas; familia, sociedad, etcétera.

Dado que la comunidad u'wa y su lucha por el territorio es una causa de renombrado y gran interés, sobre todo para la academia y los movimientos u organizaciones ambientales a nivel local, nacional e internacional, se hallan en internet innumerables entradas sobre su categoría; por tanto, la segmentación para este análisis se realizó a partir de los enunciados: Ecopetrol+Uwa+Magallanes y Ecopetrol+Uwa+Gibraltar, lo que permitió delimitar los resultados sobre el caso Magallanes. Sin embargo, se seleccionaron aquellos resultados que, en primer lugar, correspondían a medios de comunicación y noticias que registraron el conflicto del caso Magallanes; en segundo lugar, se seleccionaron aquellas noticias publicadas durante el periodo del conflicto en el 2014; y, finalmente, se seleccionaron de acuerdo con la posición (comercial, alternativo y propio) del medio de comunicación con respecto al conflicto.

El análisis se realizó con 11 registros mediáticos; 6 de medios alternativos, 4 de medios comerciales y 1 de carácter propio, con fecha de publicación entre marzo y julio del 2014, época coyuntural e intensa del caso Magallanes.

Las noticias comerciales muestran interés en lo económico, se centran en informar sobre la importancia de la producción de hidrocarburos para el exterior y el suministro de combustible hacia los centros urbanos, por tanto las noticias hacen énfasis en las pérdidas y la afectación que sufre el país por las protestas generadas por los u'wa, informando sobre estas cuestiones con una alta preocupación, tal como se muestra a continuación.

El noticiero *El País* comenta que “la comunidad indígena u’wa ratificó el martes su oposición a no permitir la reparación del oleoducto Caño Limón-Coveñas, lo que ha impedido la exportación de 2.5 millones de barriles de crudo en un mes, según ha advertido el Gobierno”. De manera superficial, esta noticia se muestra del lado de la población colombiana al exponer la situación como una problemática que afecta la producción económica del país y cómo eso también afecta el modo de vida de familias de algunas cabeceras urbanas y del país; en este sentido, entonces se puede evidenciar una tendencia hacia la tradición *retórica y sociopsicológica*, pues su intencionalidad es persuadir que los indígenas son quienes están generando un daño a la economía y, aunque no de manera explícita, mostrándolos como rebeldes.

Un comunicado de Ecopetrol citado por CNN indica el “bloqueo que ejerce la nación u’wa en esa zona, afectando el suministro de gas a cerca de 500 000 familias de 11 municipios de Santander y Norte de Santander”; al analizar en detalle la configuración de la noticia se encuentran: unos intereses económicos-corporativos impulsados por la empresa extractora Ecopetrol, al enfatizar en las pérdidas económicas y productivas; un carácter centralista, al hacer énfasis en la afectación que sufren las grandes urbes con la disminución del suministro; una posición capitalista al recalcar los costos de reparación; una visión eurocéntrica al mostrar a la comunidad indígena como invasores y subdesarrollados; muestra también una parcialización de la información frente al uso de las fuentes de consulta; y manifiestan una descontextualización frente al objetivo y temporalidad de la protesta; en este sentido, se puede ver la tendencia hacia lo *retórico*, ya que, como en el caso anterior, trata de disuadir a los receptores para que consideren a la comunidad u’wa como los únicos culpables de la situación conflictiva; además, se observa también una tendencia hacia lo *sociocultural*, en la medida que muestra la transgresión hacia el orden social, pues lo normal sería la reparación del oleoducto.

Por parte de Ecopetrol también hay en sus discursos una inclinación hacia lo sociocultural, como se encontró en una noticia de CNN:

Ecopetrol mantiene su posición de respetar las solicitudes de la comunidad indígena al Gobierno Nacional y reitera que hasta la

fecha ha cumplido con los compromisos adquiridos tales como la suspensión de la perforación del Pozo Exploratorio Magallanes y el enterramiento de un tramo del oleoducto Caño Limón Coveñas en el sector La China, hasta donde la comunidad u'wa lo ha permitido. (CNN Español, 2016)

Al igual que lo expresa la comunidad, “se llegaron a unos mínimos acuerdos en el marco de la sana convivencia y contribuyendo a la paz, a la integridad y la armonía, y sobre esta base esperamos el fiel cumplimiento del Gobierno Nacional a lo pactado” (comunicado Asouwa, Cubara, Boyacá, 2 de mayo de 2014). En este orden de ideas, la empresa se muestra respetuosa de las normas y de la relación con la comunidad, y como un actor más del conflicto que aporta desde su posición a mejorar la situación.

En términos generales, las noticias y los comunicados acatan la posición centralista del Estado colombiano y reconocen su posición en la jerarquía administrativa estatal. Sin embargo, las comunicaciones muestran que, al momento de negociar, los actores tienen una carga similar de poderes; por un lado, las noticias refuerzan el discurso centralista y hegemónico de la empresa explotadora del recurso, como fuente de ingreso y desarrollo; ejemplo de estas afirmaciones es la noticia de Caracol Radio donde formula que “en Norte de Santander, sectores económicos lamentaron el hecho, manifestando que se pierde una oportunidad para la consecución de regalías y desarrollo petrolero en el sur del Departamento”; por otro lado, la comunidad exhibe una posición de poder propio frente a su territorio y sus demandas; prueba de su determinación se hace clara en un comunicado en el que se consigna que

El Gobierno Nacional continúa jugando con la vida, el territorio y la cultura del pueblo u'wa. El Estado Colombiano no ha dado muestras de querer atender nuestras peticiones establecidas en el Plan de Salvaguarda, siendo un mandato de la Corte Constitucional a través de la Sentencia T-025 de 2004 y el Auto 004 de 2009.

Para sintetizar, los medios comerciales mayoritariamente tienen tendencia hacia la tradición retórica, ya que estos fueron emitidos de

manera estratégica para apoyar una situación en favor de alguno de los actores con quienes comparten sus interés; en el caso del conflicto u'wa, las noticias exponen las afectaciones que tiene la población urbana por la falta de combustible, la inoperancia del Gobierno en cuanto a resolución de conflictos e incumplimiento de pactos y la buena voluntad y disposición de la petrolera por solucionar la situación; esta exposición busca generar un escenario de presión para encontrar acuerdos pronto.

Por su parte, los comunicados comunitarios y los medios alternativos manifiestan una tendencia fenomenológica, ya que a través de sus discursos buscan generar empatía con su causa, generar consciencia y entendimiento del conflicto mismo de manera transparente y desde la experiencia; un comunicado de la comunidad así lo expresa: “Es una inminente amenaza a la integridad física, social y cultural del pueblo u'wa, al medio ambiente y al territorio ancestral; además que es un atentado contra nuestro patrimonio histórico, cultural y milenario”. También puede observarse la tradición crítica en el discurso, al visibilizar su modo de vida y su visión orgánica del mundo, en contravía del concepto occidental de desarrollo y progreso, lo que los pone en una posición contrahegemónica frente a las cadenas productivas del país.

El mismo comunicado resalta que “las afectaciones físicas no solamente se evidencian, sino que también la ruptura de los ciclos biológicos, la interrupción de los canales de comunicación entre el mundo material y espiritual no permiten el cumplimiento eficaz del trabajo real de nuestros mayores, y se coloca en peligro la propia vida física de nuestras autoridades tradicionales y la cultura en general” (comunicado Asouwa, Cubara, Boyacá 2 de mayo de 2014); de manera que también aparece aquí la tradición semiótica al ir más allá de la visión particular, y hablar a partir de los signos y las connotaciones diferentes que tiene para el colectivo la defensa del medio ambiente, de la vida, del planeta que es y da sustento para todos.

En el comunicado del 26 de febrero del 2014, en el que los u'wa hacen un recuento pormenorizado sobre la normatividad y la base jurídica que les da derecho a reclamar la intervención en su territorio, y en el que además dejan ver su conocimiento sobre la legislación en esta materia, los u'wa exponen las desigualdades y la propia injusticia

desde el modelo capitalista, evidenciando de manera explícita la tradición crítica:

Comunicamos que el proyecto Magallanes no ha tenido en cuenta las normas de carácter internacional, como lo es el Convenio 169 de la OIT, ratificado por Colombia mediante la Ley 21 de 1991, la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 13 de septiembre de 2007. Así mismo, derechos de los pueblos indígenas consagrados en la Constitución Política de Colombia de 1991. Tampoco se ha considerado el Auto 004 de 2009 expedido por la Honorable Corte Constitucional, en donde se establece que los u'was nos encontramos en peligro de extinción física y cultural. (Comunicado Asouwa, Resguardo Unido U'wa, 26 de febrero de 2014)

La comunicación alternativa o propia es una declaración de búsqueda constante de legitimidad para su nación y su territorio, legitimidad que incluye el respeto por su ideología, sus creencias, su modo de ver el mundo, sus manifestaciones políticas, socioculturales y religiosas; en tales comunicados, los u'wa exponen y defienden esa ideología, y allí cada palabra busca dar a entender, y no solo en el idioma castellano, sino también jurídico, el porqué de su lucha y de sus acciones, en concordancia con su pensamiento; el mismo texto invita a pensarse más allá de la individualidad moderna (material) para conectar con una estancia superior y tratar de entender a los u'wa. En este sentido, convergen las tradiciones semiótica, fenomenológica y sociocultural. La mejor muestra de este pensamiento es un documento u'wa llamado “El petróleo, la sangre de la tierra, los u'wa y su lucha contra las petroleras”, en el que deja clara su intención desde el principio: “Carta de los U'wa que crea conciencia sobre la destrucción de los blancos a la tierra”. Este comunicado intenta llevar la voz de la comunidad hacia su contraparte, en ella se expone de manera clara su pensamiento:

Nosotros nacemos siendo hijos de la tierra... Eso no lo podemos cambiar los indios ni tampoco el hombre blanco (*riowa*). Más de mil veces y de mil formas distintas les hemos dicho que la tierra es nuestra madre, que no podemos ni queremos venderla, pero el

hombre blanco parece no haber entendido, insiste en que cedamos, vendamos o maltratemos nuestra tierra, como si el indio también fuera hombre de muchas palabras. La ley de nuestro pueblo se diferencia de la del blanco, porque la ley de riowa viene de los hombres y está escrita en papel, mientras que la ley de nuestro pueblo fue Sira (Dios) quien la dictó y la escribió en el corazón de nuestros sabios Werjayas (chamanes). El respeto a lo vivo y a lo no vivo, a lo conocido y a lo “desconocido” hace parte de nuestra ley: nuestra misión en el mundo es narrarla, cantarla y cumplirla para sostener el equilibrio del universo.

El discurso de los medios comerciales está mediado por la lógica de poder y la hegemonía occidental-eurocéntrica, aunado a la ideología de mercado que prima en las empresas privadas; así estos medios exponen en sus discursos, de manera reticente, sus intereses y posiciones. Los lenguajes y cargas semánticas unidas a la retórica y los intereses de los medios de comunicación siempre generan tensiones y conflictos en la sociedad donde se difunden sus contenidos. Por su parte, en los medios alternativos-propios se observan dos situaciones; la primera, que la temporalidad se diluye, puesto que no obedece a patrocínios o franjas programáticas; aquí los comunicados dan detalle de la problemática tratando de situar al receptor, tanto física (en el territorio) como mentalmente (con la comprensión de su ideología) para que sea capaz de entender la complejidad de esta, justificando así el accionar de la comunidad; la segunda situación se presenta con el formato y el medio como tal, ya que la comunidad no tiene acceso a medios masivos, a pesar de que (gracias a la revolución tecnológica) cuentan con espacios en la web para difundir sus comunicados y noticias como páginas web y hasta redes sociales.

Finalmente, las tensiones metacomunicativas generadas alrededor de los u'wa y de Ecopetrol después de los encuentros o del diálogo interpersonal son de lado y lado; comunicaciones estratégicas utilizadas por cada actor teniendo en cuenta sus intereses y que requieren una planificación frente a los discursos, por un lado; qué decir, y, por otro; a quién decirlo (en términos de sus receptores).

Adicionalmente, cada actor desde sus discursos, expone cómo conciben a su interlocutor y cómo es la relación entre ellos; esto es, desde

las tradiciones de pensamiento del MCC cada actor se posiciona, en mayor medida a una de las tradiciones, lo que denota y lo lleva a reflexionar sobre cuál es la naturaleza de las relaciones personales (tensiones culturales), problemáticas (tensiones dialógicas) y consecuencias (tensiones metacomunicativas). De esta forma, el MPC explica la práctica comunicativa en escenarios conflictivos y permite el análisis del proceso para encontrar mejores prácticas comunicativas que ayuden a subsanar las carencias.

## Comunidad de paz

Hasta este momento, lo abordado por el estudio ha sido, como diría Francisco Muñoz (2001), desde la perspectiva violentológica —necesaria para entender el conflicto—; sin embargo, es necesario saltar a la perspectiva constructivista, en la que el protagonismo lo tenga la paz (la mayoría de veces, minimizada por la violencia) no solo para emitir conceptos sobre esta, sino para entender cómo es posible llegar a ella, no sin antes hacer algunas precisiones.

En primer lugar, que el conflicto entre la comunidad u'wa y Ecopetrol es violento en tanto existen unas dinámicas subyacentes de la relación conflictiva que priva de algunas necesidades básicas a la población indígena; en este sentido, hablamos de una violencia estructural, según Galtung (2003); sin embargo, que exista una relación conflictiva no quiere decir que alguno de los actores sea violento; no, los actores no son violentos; las relaciones entre ellos son conflictivas, es un espacio o escenario de disenso, de desacuerdo, de diferencia, ya que no comparten el mismo sistema de valores y significación como ampliamente se ha sistematizado a través del MPC en cada uno de sus niveles; cultural, dialéctico y metacomunicativo.

En segundo lugar, que el conflicto, entendido como una condición inherente al ser humano debido a la complejidad de este, es una realidad, una tensión constante y permanente; la experiencia del ser humano es naturalmente compleja, y el conflicto se deriva de esa misma complejidad. En tercer y último lugar, que la intencionalidad del estudio no es entrar en dicotomías sobre juicios de valor entre el bien y el mal, lo correcto e incorrecto, pues, como se ha evidenciado durante

todos los análisis realizados hasta ahora, la premisa es justamente que existen unos matices frente a la naturaleza conflictiva del ser humano, y que como tal explicitan la diferencia, por tanto, solo en la aceptación de las diferencias se podrá reconocer al otro.

La caracterización de la etnia indígena u'wa como comunidad de paz se realiza de acuerdo con lo conceptualizado por Hernández Delgado (2000), quien de manera puntual las define como

Iniciativas de paz desde la base, en construcción, que encuentran su origen en regiones de alta violencia y en comunidades que en medio del fuego cruzado se organizan como expresión de resistencia civil no violenta al conflicto interno armado, dentro de un territorio delimitado que declaran al margen de las hostilidades, para autoprotgerse reivindicando la autonomía e inmunidad de la población civil frente al conflicto armado, reconstruir el tejido social, desarrollar un proyecto de vida soportado en la solidaridad y el bien común, y materializar su derecho a la paz. (2000, p. 3)

Si bien Hernández enmarca las comunidades de paz en escenarios de violencia directa, pues hace referencia a entornos en los que se vive el conflicto armado, este concepto se ha tomado para el caso u'wa a partir de la violencia estructural que sufre como consecuencia del desarrollo de proyectos productivos en sus territorios, entendiendo por *violencia estructural* aquella en la que se priva de alguna necesidad básica, como alimentación, salud o educación, y que se produce a través de los sistemas sociales, políticos y económicos que gobiernan las sociedades (Galtung, 2003).

A continuación, se revisarán una a una las características presentadas por la autora Esperanza Hernández sobre las comunidades de paz y, al mismo tiempo, se relacionarán los hechos por los cuales la comunidad u'wa cumple con dicha particularidad.

### **Iniciativas de paz desde la base, su naturaleza es comunitaria y se originan en poblaciones que soportan de manera directa la violencia**

Los u'wa son una etnia milenaria, que se autodenomina como sujeto colectivo, basada, según su cultura, en la defensa y cuidado del medio

ambiente con fuertes valores de comunidad, identidad y respeto por lo humano y no humano. Hace parte de las 34 comunidades en riesgo físico y cultural debido al desplazamiento forzado según lo contemplado en el Auto 004 del 2009 de la Corte Constitucional. Debido a los intereses económicos del país sobre el territorio de la comunidad indígena uwa por los proyectos extractivos de petróleo, estos grupos étnicos han sido violentados por medio de despojos, desplazamientos, inseguridad alimentaria y ausencia de garantía de sus derechos. Adicionalmente, han sido víctimas del conflicto armado a través del secuestro, asesinatos y confrontaciones entre la fuerza pública y los grupos insurgentes, lo que permite considerarla como una comunidad que sufre de forma sistemática la violencia.

### **Territorio delimitado al margen de hostilidades**

Como Resguardo Unida U'wa legalmente constituido, la comunidad indígena tiene un vasto espacio geográfico en el que conviven según su cosmovisión; sin embargo, no corresponde con los lugares, que según ellos son de su propiedad, pues incluyen dentro de su territorio ancestral otras zonas; esto ha sido motivo de conflictos con el Estado, y con diferentes empresas, ya que no conciben el desarrollo de proyectos que atenten contra la Madre Tierra. Por su lucha y resistencia frente a este tipo de incursión en el territorio, la comunidad indígena ha sido reconocida a nivel local, nacional e internacional, e incluso ha recibido premios internacionales de gran renombre, y el apoyo de diversas organizaciones no gubernamentales (ONG) en temas de defensa del medio ambiente. Sus esfuerzos siempre están dirigidos a conservar el territorio libre de hostilidades, tanto físicas (por la presencia de grupos armados) como simbólicas (con el desarrollo de los proyectos extractivos).

### **Estas iniciativas se originan en el impacto de la agudización y degradación del conflicto**

Por ser una comunidad milenaria, no podría cumplirse esta característica formulada por Hernández como comunidad de paz de modo literal, ya que la comunidad uwa no se origina desde el conflicto; sin embargo, en términos de nacimiento como actor político la comunidad uwa

alcanza una representatividad y una visibilidad en el plano nacional, e incluso a nivel internacional debido a la agudización del conflicto con la empresa petrolera OXY por el conflicto del Bloque Samoré en los años noventa; a partir de esa fecha, su lucha no ha cesado, incluso —como se demuestra en este estudio de caso—, luego de veinte años de aquella icónica lucha, esta se mantiene con determinación. Esta visibilidad como actor político permite cumplir con la característica de originarse en la agudización de un conflicto.

### **Consideradas como mecanismos de autoprotección**

El interés de la comunidad u'wa es proteger su vida y su pervivencia de acuerdo con su ley de origen, resumida “como [la] misión cuidar, proteger y defender a la madre tierra como garantía de nuestra existencia y la del planeta tierra” (Asouwa, 2014, p. 21). En este sentido, de acuerdo con su cultura y debido a las amenazas al territorio, su mecanismo de autoprotección se materializa a través de la lucha y la resistencia para garantizar la vida del sujeto colectivo u'wa, con todos sus significados, simbolismos y cosmovisiones.

### **Proyectos políticos de no violencia**

La organización social y política de los u'wa para resistir al conflicto por los proyectos extractivos es, en sí misma, un proyecto político no violento. Desde un ámbito comunitario (sistema de educación propio articulado con su ley de origen, salud desde su cosmovisión, producción económica de la tierra, y estructura familiar) y participativo (resguardo, cabildos, asociación, interlocución con entes externos de diferente índole y nivel), todas las acciones en defensa del territorio son no violentas; acciones colectivas pacíficas como movilizaciones, control territorial, plantones y de carácter jurídico respetuosos de las normas y de la legislación; incluso en aquellos momentos de mayor tensión con ocasión de los proyectos extractivos, son actores políticos en la interlocución, el diálogo y la negociación.

### **Alternativas de subsistencia**

Para los u'wa, su subsistencia radica en el respeto a su Ley de Origen, basados en los conocimientos que sus antepasados dejaron sobre cómo

protegerla y vivir en equilibrio con esta, de allí que desde la cultura (ritos de sanación, ayunos, medios de producción, aprovechamiento de la naturaleza, salud, contacto con los colonos, forma de casarse, descendencia, educación) propongan soluciones al conflicto (con la petrolera y sobre la administración del Parque Nacional el Cocuy), que nada tienen que ver con la mirada económica y de desarrollo propuesta por Occidente, y que se traduce en respeto al territorio, a la Madre Tierra, a todo lo que para ellos esto significa: autonomía, conservación, no explotación.

### **Desarrollar un proyecto de vida soportado en la solidaridad y el bien común, y materializar su derecho a la paz**

Para los indígenas u'wa, aunque desconocido en esos términos, el *proyecto de vida* es la materialización del cumplimiento de la Ley de Origen, de cumplir el mandato de Sira, para lo cual han sido creados por él. Desde la cultura, se ven como uno solo con la naturaleza, son un sujeto colectivo; por tanto, su interés es común; entienden la paz como la armonía entre ellos y la Madre Tierra (de ahí su defensa), los animales, los hermanos menores o *riowa* (blancos) y los no humanos. Este proyecto de vida se *formaliza* —por utilizar un término de requisito para el Estado— a través del Plan de Salvaguarda U'wa.

### **Resistencia no violenta mediante acción colectiva**

La comunidad ha estado en resistencia, como algunos análisis académicos lo han demostrado, desde épocas de la Colonia, luego durante la República con los proyectos de modernidad y ahora en resistencia con el Estado a través del desarrollo; durante este tiempo, han resistido a través del fortalecimiento de su cultura, de su organización política, han adoptado, no como propias, las dinámicas de “Occidente” para autoprotgerse; tal es el empoderamiento frente a temas políticos, legales y sociales que han podido sostener la lucha por generaciones. Como comunidad, han realizado muchas acciones colectivas, en distintos tiempos y por diferentes proyectos, casos que han sido analizados y documentados en reiteradas ocasiones y desde diversas ópticas; sin embargo, para ampliar los argumentos que permitan verla como una comunidad de paz, se presentan a continuación las acciones colectivas,

no violentas, que desarrollaron para la superación del conflicto en el caso Magallanes.

## **El caso Magallanes, un nuevo impulso a la lucha u'wa como comunidad de paz**

El caso Magallanes fue un evento de gran relevancia desde varios ángulos y actores; movilizó muchos entes frente al conflicto de intereses entre Ecopetrol y la comunidad u'wa, y contó con un gran cubrimiento mediático. La forma en que se abordó el conflicto y los aprendizajes de la experiencia son invaluable para la continua lucha y resistencia de la Nación U'wa y se constituye, además, en un referente para otros movimientos o grupos sociales que en condiciones similares deban asumir espacios de diálogo, concertación y entendimiento en medio de escenarios conflictivos, con la consigna de la no violencia, como en efecto lo ha logrado realizar la comunidad u'wa.

Será la voz de la comunidad u'wa la que rememore, a partir de la relatoría del líder Heber Tegría<sup>3</sup>, cómo se llevaron a cabo las acciones en defensa de la lucha indígena en el conflicto Magallanes:

La lucha de los u'wa estuvo direccionada, y yo fui uno de los que estructuró esa defensa, en tres líneas estratégicas. Uno, la línea jurídica; otro, la línea política; y otro, la línea cultural.

En la línea cultural, hubo algunos werjayas: Bocota, Circayo, Banaruwas, Inoso y otros que botaron ritacha allá e hicieron un trabajo cultural, y los ayunos de Ata, y los ayunos que realizaba el presidente [de la asociación] y algunos miembros del equipo de Asouwa.

En la línea política, estuvo todo el tema de visibilización ante los escenarios nacional e internacional sobre la reactivación de la lucha por la defensa de los territorios y los derechos colectivos de la

---

3 Para efectos de la fluidez en el relato, en esta transcripción se omiten las repeticiones; sin embargo, la esencia misma de los argumentos se mantiene inalterada.

gran Nación U'wa; se empieza a retomar el proceso con Amazon Watch, con aliados de Amazon Watch, como Erik; la misma ONIC estuvo también, en su momento, haciendo sus pronunciamientos y ante los medios de comunicación; comunicados van comunicados vienen, entonces toda esta acción política estuvo encaminada a visibilizar la problemática, a generar presión ante los medios, a generar incidencias entre las entidades de gobierno, lo que permitió que el Gobierno nacional le prestara atención a esta situación que se estaba presentando en la Nación U'wa.

Y en el tema jurídico, se conforma un equipo técnico, jurídico, que permitió realizar toda una serie de acciones legales para frenar muchas de las posturas que el Gobierno nacional había tenido, y este equipo estuvo conformado por la compañera Aura Tegría, quien dinamizaba, apoyaba y contribuyó en este proceso de defensa Magallanes, pero como aliados muy importantes estaba un geólogo que se llama Julio Fierro... él hizo un análisis técnico sobre lo que sucedía y se corroboró que los argumentos que tenían los u'wa a nivel cultural se podía extrapolar, y se podía enriquecer, y argumentar con los elementos técnicos que él como geólogo manejaba; también estuvo el abogado Fernando Valencia especialista en Derechos Humanos, quien estructuró un documento que permitió argumentar por qué los u'wa no permitían Magallanes, por qué los u'wa no permitían procesos petroleros en los territorios y de esa manera con argumentos legales, objetivos y razonables se permitió que se estructurara un documento bastante sólido, y también estuvo acompañando Tatiana Vila, bióloga, que también hizo todo el análisis desde la biología, todo el impacto que iban a tener estos proyectos petroleros, específicamente el proyecto Magallanes; por lo tanto, se permitió consolidar y estructurar un documento técnico con buenos argumentos que permitió reforzar los argumentos culturales y sociales que tenemos nosotros los u'wa en nuestro "Rita Ichawua" (sabiduría); entonces, así fue como se estructuró la defensa. Estos tres elementos y componentes fue lo que permitió generar toda una solidez en la lucha y la defensa de los u'wa. (Tegría Uncaria, líder u'wa, consejero de la Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], 2020).

Este estratégico modelo, de influir en el conflicto desde diferentes ángulos, pero todos ellos desde acciones no violentas, evidencia que la estructura política y social de la comunidad u'wa es una fortaleza para los objetivos que como sujeto colectivo se trazan, como lo afirma el mismo líder:

Para nosotros, significó una gran lucha, una gran apuesta por proteger nuestro territorio, pero el Gobierno no cumple, ese es el gran aprendizaje que uno concluye, el Gobierno incumple los acuerdos; sin embargo, dice que cumple, es lo contradictorio del Gobierno... El otro aprendizaje que nosotros tenemos como Nación U'wa es que definitivamente sí queremos defender nuestro territorio, defender lo que tenemos, tenemos que unirnos como pueblo, si nosotros como pueblos indígenas, y en este caso como Nación U'wa, no fortalecemos nuestra unidad, muy fácilmente llegará el Gobierno o las grandes corporaciones a invadir nuestro territorio; entonces eso es otro aprendizaje, que tenemos que luchar desde adentro, desde nuestros territorios... Los medios de comunicación juegan un papel muy importante; los aliados, las organizaciones defensoras de los derechos humanos y derechos ambientales son muy importantes en estos procesos; sin embargo, la fuerza, la contundencia y la claridad deben venir desde nuestros territorios, desde nuestras autoridades, desde nuestra propia organización; si nosotros sostenemos esa unidad, si nosotros sostenemos esa estructura de organización, pues seguiremos defendiendo y protegiendo con mucha más fortaleza estos procesos, y en eso sí somos muy reiterativos, de que la defensa de los u'wa por el aire, la defensa de los u'wa por el agua, la defensa de los u'wa por el territorio beneficia no solamente a los u'wa, sino beneficia a la humanidad. Entonces el aprendizaje es que tenemos que seguir defendiendo nuestro territorio y más ahorita que nos dimos cuenta en la época de pandemia en la que estamos, que se puede paralizar la explotación de petróleo, se puede paralizar la economía del país por unos días, pero lo que no se puede paralizar es la comida y la bebida de todos los habitantes de este planeta, entonces creemos que ahora más que nunca los mensajes de nuestras autoridades, de nuestros

caciques, de nuestros werjayas, tienen muchísimo más valor, porque nos damos cuenta de que si no hay agua, y si no hay comida, más fácil llegan las enfermedades y nos acaban. (Tegría Uncaria, líder u'wa, consejero de la Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], 2020)

Finalmente, y a manera de cierre, es preciso indicar que la comunidad u'wa, como sujeto político, tiene un alto nivel de incidencia en esferas del Gobierno nacional y en espacios internacionales, como se ha podido evidenciar a lo largo de este estudio; sin embargo, este ostentoso lugar no ha sido fortuito; por el contrario, es el resultado de un trabajo de resistencia, de aprendizajes y de empoderamiento que llevan construyendo desde hace un largo tiempo y que con determinación continuarán realizando, pues en su juicio continúan en el abandono del Estado, no tienen garantía en sus derechos y los acuerdos han sido incumplidos.

## Conclusiones

Este estudio de caso se propuso analizar el escenario conflictivo entre Ecopetrol y comunidad u'wa en torno a los procesos de comunicación —desde el nivel cultural, dialógico y metacomunicativo— que tuvieron lugar en el marco del Proyecto Exploratorio Magallanes durante los años 2012 a 2014; en este sentido, se presentan las principales conclusiones del estudio de caso.

*Frente a los actores del conflicto*, la comunidad u'wa y Ecopetrol tienen marcadas diferencias culturales y dinámicas completamente distantes. Esto provoca, en el marco de la interacción o del relacionamiento, discusiones, desacuerdo y el conflicto mismo, además con una posición de poder fuerte en cada actor, lo que también genera tensión; por un lado, la empresa Ecopetrol, con dinámicas económicas y productivas, situada en el poder a través del mercado y el capital; y, por otro lado, la comunidad u'wa con dinámicas de conservación y protección de la Madre Tierra situada en el poder originario —que desde su visión es anterior al Estado y al mercado, por tanto, es la válida— y que es reconocida por las instancias y lógicas del Estado-Gobierno, quien además tiene la obligación de garantizarlas. Desde esta caracterización,

los dos actores se posicionan en medio del conflicto como pares, como iguales, y como siendo válida cada una de sus posturas. Por tal razón, los procesos de concertación y negociación son tensos, complejos y lentos; adicionalmente, cada actor internamente responde a un sistema de gobierno en el que no es del todo autónomo para la toma de decisiones. En el caso de Ecopetrol, este es regulado a través del gobierno corporativo, que está dirigido al máximo beneficio económico; y en el caso de la comunidad u'wa, esta responde al sistema de cabildos y a la Asociación de Cabildos Asouwa, que representa a la Nación U'wa, pero que además cultural y simbólicamente tiene otros procesos para la toma de decisiones.

*Frente al conflicto caso Magallanes*, se trata de un caso fortuito e inesperado, ya que aparece protagónicamente luego del evento del atentado; de manera estratégica, se consolidó como un impulso a la lucha indígena para buscar la garantía de los derechos demandados por décadas. Al parecer, la intención del bloqueo por parte de los u'wa no fue, inicialmente, el desmonte de Magallanes, pues sus pretensiones estaban ligadas —reitero, al parecer— al enterramiento del oleoducto Caño Limón Coveñas en esas áreas, pues constantemente se producían atentados que generaban daños al medio ambiente, situación que preocupaba a los u'wa, quienes ya habían solicitado una solución sin obtener respuesta; sin embargo, con intencionalidad o no, también de forma estratégica —y no por ello inválida— los u'wa asumieron esta coyuntura para generar un diálogo directo con instancias nacionales y empresariales del más alto nivel para concretar aquellas demandas históricas que como comunidad indígena han realizado, una clara muestra del nivel organizativo como comunidad y de la apropiación de los recursos “occidentales” para protegerse y defender la Madre Tierra, lo que lo posiciona como interlocutor válido e igual en las reuniones de concertación y negociación que vinieron después; estas fueron tensos encuentros en los que cada actor defendía sus intereses y pretensiones.

Sin embargo, a pesar de las diferencias y de las tensiones que pudieran emerger en el diálogo, fueron no violentas. Adicionalmente, este caso, debido a la importancia que tiene para la economía del país el oleoducto Caño Limón-Coveñas y recordando que este no fue reparado sino treinta días después, acaparó la atención de medios locales,

nacionales e incluso internacionales, hecho que, estratégicamente, visibilizó nuevamente la lucha indígena, generó opinión pública en la población colombiana y sirvió de plataforma para los u'wa para incidir en la resolución del conflicto. En este sentido, la empresa y el mismo Gobierno quedaron minimizados. Este caso indiscutiblemente visibilizó la fortaleza de la comunidad u'wa, quienes, a pesar del paso del tiempo, continúan con determinación en la lucha y resistencia, de generación en generación. Esto quiere decir que esta no obedece a situaciones temporales, sino que está interiorizada en el ser u'wa como cultura.

*Frente a la caracterización de comunidad de paz*, las acciones de los indígenas u'wa se han destacado como no violentas, aunque en medio de escenarios de mucho conflicto desde la Colonia, la República y hoy en el Estado-Nación. Sus demandas al respeto del territorio y a la cosmovisión u'wa como guardianes de la Madre Tierra han sido exigidas en el marco del respeto, el diálogo y el entendimiento, porque eso mismo es lo que defienden; la armonía con el medio ambiente incluyendo todos los seres allí: humanos, no humanos, espíritus y naturaleza.

Caracterizarla como una comunidad de paz obedece a la vinculación que tienen con valores como el respeto, la solidaridad, la armonía y la reciprocidad, aspectos propios de aquellos grupos que de forma autónoma conciben la vida en estos términos, ya sea por un valor supremo otorgado por la deidad, por su cultura o ley de origen; por tanto, el interés por reconocerla desde este enunciado de la paz es un reconocimiento a la apuesta permanente, constante e irrestricta de lograr su pervivencia.

## Referencias

- Arenas, L. (2001). Poscriptum: sobre el caso u'wa. En D. S. Boaventura (Ed.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia: análisis socio-jurídico* (pp. 147-157). Colciencias, Uniandes. Universidad Nacional.
- Asouwa. (2013). *Diagnóstico Plan de Salvaguarda Pueblo Uwa*. Cubará, Boyacá, Colombia.
- Asouwa. (2014). *Plan de Salvaguarda Nación Uwa Kera Chikara Obiryac-quinacu*. Cubará, Boyacá, Colombia.
- Asouwa. (2014, 14 de abril). *Comunicado a la opinión pública*. Cubará, Boyacá, Colombia.
- Asouwa. (2014, 25 de abril). *Propuestas al Gobierno Nacional*. Cubará, Boyacá, Colombia.
- Asouwa. (2014, 26 de febrero). *Comunicado a la opinión pública*. Cubará, Boyacá, Colombia.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Benavides, C. y Duarte, C. (2009). Gobernabilidad política, gobernanza económica y gobiernos indígenas. Límites estructurales e interpretaciones divergentes de los derechos pluriétnicos en el sistema general de participaciones. *Análisis Político*, 68, 26-42. <http://www.scielo.org.co/pdf/anpol/v23n68/v23n68a02.pdf>
- CNN Español. (2016). Indígenas se toman una planta de gas en Colombia. <https://cnnespanol.cnn.com/2016/07/21/indigenas-se-toman-una-planta-de-gas-en-colombia/>
- Concha, P. C. (2009). Teoría de conflictos de Johan Galtung. *Revista de Paz y Conflictos*, 2, 60-81. E-ISSN: 1988-7221. <https://www.redalyc.org/pdf/2050/205016389005.pdf>
- Ecopetrol S. A. (2017). *Reporte integrado de gestión sostenible, año 2016*. Ecopetrol S.A.
- Ecopetrol S. A. (s.f.). *Ecopetrol*. [https://www.ecopetrol.com.co/wps/portal/Home/es/NuestraEmpresa/QuienesSomos/MarcoLegal/MarcoLegalContenido!/ut/p/z1/04\\_Sj9CPykssy0xPLMnMz0vMAfIjo8zi\\_YzMnA09T-QwDLEKcXA0CXb0sjX18XQwMHY30w\\_EpCPA10Y8iRr8BCnA-0cAoycjI2MHD3NyJHP7JJxOnHoyAKv\\_Hh-lF4rfA0xa8gwMOEgAJ](https://www.ecopetrol.com.co/wps/portal/Home/es/NuestraEmpresa/QuienesSomos/MarcoLegal/MarcoLegalContenido!/ut/p/z1/04_Sj9CPykssy0xPLMnMz0vMAfIjo8zi_YzMnA09T-QwDLEKcXA0CXb0sjX18XQwMHY30w_EpCPA10Y8iRr8BCnA-0cAoycjI2MHD3NyJHP7JJxOnHoyAKv_Hh-lF4rfA0xa8gwMOEgAJ)

- Galtung, J. (2003). *Violencia estructural*. Centro de Investigaciones por la Paz, Fundación Gernika Gogoratuz.
- García Jiménez, L. (2015). La teoría de la comunicación como matriz práctica para la resolución de conflictos. *Comunicación y Sociedad*, 23, 45-65. <https://www.redalyc.org/pdf/346/34632784003.pdf>
- García, M. R. (2007). *Sedici*. [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/30621/Documento\\_completo\\_.pdf?sequence=1](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/30621/Documento_completo_.pdf?sequence=1)
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giménez, G. (2007). La concepción simbólica de la cultura. En G. Giménez (Ed.), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales* (pp. 5-17). Intersecciones.
- Giménez, G. (2009). La cultura como identidad y la identidad como cultura. En varios autores, *Identidad, cultura y política: perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 1-27). Universidad del Valle.
- Guillén, A. (2007). La teoría latinoamericana del desarrollo. En G. Vidal y A. Guillén (Eds.), *Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización* (pp. 289-518). Clacso Libros.
- Hernández Delgado, E. (2000). Comunidades de paz: expresiones de construcción de paz entre la guerra y la esperanza. *Reflexión Política*, 2(4), 1-12. <https://revistas.unab.edu.co/index.php/reflexion/article/view/854/821>
- Hernández Romero, Y. y Galindo Sosa, R. V. (2007). El concepto de intersubjetividad en Alfred Schutz. *Espacios Públicos*, 10(20), 228-240. <https://www.redalyc.org/pdf/676/67602012.pdf>
- Hufty, M. (2006). *Proposition de mise en oeuvre du concept de gouvernance: le cadre analytique de la gouvernance*. Institut Universitaire d'Études du Développement Genève, Suisse.
- Lombana, J. y Rozas Gutiérrez, S. (2008). Marco analítico de la competitividad. Fundamentos para el estudio de la competitividad regional. *Pensamiento y Gestión*, 26, 1-38. <https://www.redalyc.org/pdf/646/64612291002.pdf>
- Martínez Carazo, P. C. (2006). El método de estudio de caso: estrategia metodológica de la investigación científica. *Pensamiento y Gestión*, 20, 153-196. <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/pensamiento/article/view/3576>

- Montañez Gómez, G. y Delgado Mahecha, O. (1998). Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía. Revista Colombiana de Geografía*, 7(1-2), 120-134. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/70838>
- Muñoz, F. A. (2001). La paz imperfecta ante un universo en conflicto. En F. A. Muñoz (Ed.), *La paz imperfecta* (pp. 21-66). Universidad de Granada.
- Muñoz, F. y Molina, B. (2020, 10 de julio). *Una paz compleja y conflictiva e imperfecta*. <http://www.ugr.es/~fmunoz/documentos/pazcompconfinperfdraf.pdf>
- Noboa Viñán, P. (2005). La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad. En C. Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz colonial* (pp. 71-110). Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala.
- Pérez, R. (1999, 21 de septiembre). Comunicado Uwa a la comunidad nacional e internacional. Cubará, Boyacá.
- PJ, E. (2014, 18 de marzo). Cabildo u'wa evidencias de la visita complejo petrolero Magallanes. <https://www.youtube.com/watch?v=aN3-EO7vyVg>
- Quijano, A. (2005). El “movimiento indígena”, la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina. *Tareas*, 119, 31-62. [https://salacela.net/es/wp-content/uploads/2019/04/119\\_b.pdf](https://salacela.net/es/wp-content/uploads/2019/04/119_b.pdf)
- Ruiz Olabuénaga, J. (2012). *Metodología de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto.
- Semana. (2014, 29 de abril). Uwas siguen oponiéndose a reparación de oleoducto. *Semana*. <https://www.semana.com/uwas-siguen-oponiendose-reparacion-de-oleoducto/385372-3/>
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Planeta.
- Sunkel, O. (1970). *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. Siglo XXI Editores.
- Tegría Uncaria, H. (2020, 24 de julio). Líder uwa. Consejero de la Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. Concepciones del mundo Uwa y Caso Magallanes. (A. H. Martínez, entrevistador).
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico*. Imprenta Nacional de Colombia.

Wallerstein, E. (1992). *La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno*. Publicaciones Sage.

Yule, M. (2012). *Pees Kupx Fxi'zenxi: La metamorfosis de la vida. Pensar, mirar y vivir desde el corazón de la Tierra*. Toribio Cauca: Grafitextos, Impresión Digital.

# Índice analítico

## A

- Abya Yala, 62, 83, 85, 88, 89, 92, 109, 110.  
Acción colectiva, 129, 133, 140, 142, 158.  
Aime, 43.  
Anderson, B., 24.  
Apertura/clausura, 17, 47, 132, 143, 145.  
Apropiación espacial, 31.  
Arango, R., 67.  
Armonización, 10, 12, 13, 15, 22, 23, 29, 30, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 55.  
Asociación de Cabildos Indígenas Juan Tama de Inza, 103.  
Asociación de cabildos Nasa Çxhächxhä y Juan Tama de Inza, 103.  
Asouwa, 119, 121, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 150, 151, 152, 157, 159, 163.  
Autonomía/conexión, 17, 132, 143.

## B

- Barth, F., 123.  
Benavides, C., 36, 39, 40, 41, 127, 128, 129.  
Bëtscnáté, 13, 47, 48.  
Bonet, A. J., 61.  
Bonilla, V. D., 65, 68, 69, 71, 72, 73.  
Botía, A., 10, 12, 16, 17, 31, 119.

## C

- Cadavid, J. M., 83.  
Canel, M. J., 50.  
Castell, M., 29, 47, 66, 152.  
Castillejo, A., 27.

- Cauca, 13, 15, 16, 25, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 43, 51, 53, 54, 59, 64, 69, 71, 72, 74, 75, 78, 110.
- Choquehuanca, D., 88,
- Comunicación intercultural, 25.
- Comunicación para el desarrollo y el cambio social, 9, 82.
- Comunicación para la paz, 9, 10, 30, 47, 48, 55.
- Comunicación política, 10, 13, 50.
- Comunicación política indígena, 10.
- Comunidad de paz, 18, 120, 132, 134, 154, 155, 156, 158, 159, 16.
- Complementariedad, 15, 92, 96, 97, 111.
- Comunitariedad, 15, 65, 92, 96, 97, 98, 108, 109, 110.
- Concha, P. C., 126.
- Conectividad armonizante, 47.
- Conflicto, 9, 10, 11, 12, 15, 17, 18, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 32, 36, 41, 42, 45, 47, 48, 49, 75, 91, 95, 107, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164.
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), 15, 16, 31, 32, 34, 59, 64, 74, 75, 76, 82, 91, 93, 94, 96, 99, 101, 104, 110, 115.
- Crissac, 14, 15, 16, 59, 62, 63, 64, 79, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 106, 111, 112, 114.

## D

- Desarmonías, 23, 32, 60, 72, 95, 112.
- Desarrollo, 9, 12, 15, 16, 17, 18, 30, 35, 36, 42, 60, 61, 62, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 89, 92, 95, 99, 114, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 132, 134, 135, 136, 137, 142, 144, 147, 150, 151, 155, 156, 158.
- Drama Social, 52, 53, 55.
- Duarte, C., 36, 39, 40, 41, 127, 128, 129.

## E

- Ecopetrol, 17, 119, 120, 121, 122, 132, 134, 135, 136, 138, 139, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 153, 154, 159, 162, 163.
- Eliade, M., 30.
- Epistemologías del hacer, 44.

Epistemologías nativas, 44, 55.  
 Espinosa, M., 34, 52, 54.  
 Espiritualidad ancestral, 92, 96, 97, 99, 104, 105, 106, 113.

**F**

Fajardo, L., 34, 51.  
 Familia, 22, 23, 33, 34, 43, 45, 46, 52, 61, 69, 71, 77, 85, 93, 98, 106,  
 107, 108, 112, 113, 148, 149, 157.  
 FARC-EP, 16.

**G**

Galtung, J., 126, 154, 155.  
 García Jiménez, L., 120.  
 García, M. R., 130.  
 Geertz, C., 122.  
 Geromito, L., 71.  
 Giménez, G., 123.  
 Gobernabilidad, 12, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 50, 127, 128,  
 Gobernanza, 9, 12, 13, 14, 15, 18, 21, 29, 30, 33, 35, 36, 39, 40, 41, 43,  
 44, 47, 50, 55.  
 Gobernanza indígena, 12, 13, 15, 18, 29, 30, 33, 44, 50, 55.  
 Gómez Cáceres, S., 27.  
 Gómez Montañez, P. F., 10, 12, 13, 14, 19, 21, 23, 27, 37, 45, 46, 47,  
 48.  
 Gómez, R., 37, 38.  
 Grimson, A., 24, 25, 26.  
 Guillen, A., 124.

**H**

Hernández Delgado, E., 155.  
 Hernández Romero, Y., 129, 130.  
 Herrera, M., 25, 31, 32.  
 Hufty, M., 40, 127, 128.

**I**

Isaza, J. G., 71, 72.

**J**

Jimeno Santoyo, M., 12, 42.

**K**

Kamëntsá, 13, 48, 49.

**L**

Lame, M. Q., 13, 33, 34, 51, 52, 53, 54, 74, 75, 76, 111.

Lamismo, 52, 54.

Laruta, C., 47.

Littlejohn, S., 26, 28, 29.

Lombana, J., 137.

López Becerra, M., 49.

Lux, M., 67, 68, 69.

**M**

Madre Tierra, 17, 23, 27, 43, 62, 65, 75, 77, 83, 85, 88, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 102, 104, 105, 107, 109, 111, 112, 113, 120, 156, 157, 158, 162, 163, 164.

Magallanes, 17, 119, 120, 122, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 148, 150, 152, 159, 160, 162, 163.

Martín Barbero, J., 37, 38, 90.

Martínez Carazo, P. C., 131.

Matriz colonial, 124,

Metamodelo pragmático, 17, 120, 132.

Minga, 16, 25, 31, 33, 34, 35, 53, 59, 60, 66, 93, 99, 101, 109, 110, 112, 113.

Moreno de los Arcos, R., 70.

Muiscas, 13, 22, 23, 45, 46.

Muñoz, F., 49, 125, 127, 154.

**N**

Narrativa/s, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 27, 45, 51, 52, 53, 59, 60, 62, 63, 79, 80, 82, 83, 89, 91, 95, 98, 100, 101, 102, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 114.

Nasa, 9, 12, 13, 14, 16, 18, 31, 43, 51, 52, 59, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 72,  
73, 74, 75, 77, 78, 79, 83, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101,  
102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 113, 114.

Nasa yuwe, 79, 107.

Noboa Viñán, P., 124.

## O

O'Leary, B., 28, 41.

Ordenamiento espacial, 25, 31, 32.

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), 125, 133,  
144, 145, 147, 160, 162.

## P

Palechor, L., 96.

Paz, 9, 10, 11, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 30, 47, 48, 49, 55, 75, 76, 79, 99,  
107, 119, 120, 125, 127, 132, 134, 150, 153, 154, 155, 156, 158, 159,  
164.

Paz territorial, 10, 11, 19, 21, 22, 30.

Pearce, W., 26, 28, 29, 49.

Pensamiento en espiral, 15, 92, 96, 98.

Peña, P. T., 72, 74.

Pérez, R., 167.

Performatividad, 44, 52, 54, 55.

Petróleo, 27, 35, 135, 136, 137, 140, 152, 156, 161.

Predecible/novedad, 17, 132, 143, 146.

## Q

Quijano, A., 60, 124.

Quintinada, 34, 53, 74.

Quinto, A., 10, 12, 13, 14, 15, 31.

## R

Rappaport, J., 53.

Reciprocidad, 15, 65, 92, 96, 97, 99, 102, 109, 110, 164.

Relacionalidad, 15, 65, 92, 96, 97.

Resistencia indígena, 81, 84, 110.

Rincón, O., 37, 38.  
Rodríguez, S. A., 83, 85, 88, 110.  
Rodríguez Vásquez, M., 36, 39.  
Ruiz Olabuénaga, J., 131.

## S

Salazar, A., 84, 85, 86, 87, 109.  
Significaciones territoriales, 10.  
Sen, A., 124.  
Sunkel, O., 123.

## T

Tegría Uncaria, H., 139, 144, 145, 147, 160, 162.  
Tensiones culturales, 17, 120, 132, 134, 154.  
Teoría de la armonización, 13.  
Tensiones dialécticas, 132.  
Tensiones metacomunicativas, 17, 132, 147, 153, 154.  
Territorialidad, 13, 31, 32, 41, 127.  
Territorio, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28,  
29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 55,  
59, 60, 61, 62, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 87,  
88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105,  
106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 119, 120, 121, 122, 123, 129, 132,  
134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148,  
150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164.  
Territorios-cosmos, 11, 28.  
Tierradentro, 14, 31, 62, 67, 69, 71, 74, 78.  
Todorov, T., 66.  
Tulpa, 106, 107, 108, 112, 113.

## U

Ulloa, A., 125.  
Usaid, 43.  
U'wa, 9, 12, 17, 18, 27, 28, 31, 35, 39, 119, 120, 121, 122, 132, 133.

**V**

Villamayor, C., 44.

Violencia, 18, 21, 35, 49, 71, 74, 75, 76, 120, 125, 126, 127, 154, 155,  
156, 157, 159.

Vivir bien, 16, 62, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 101, 103, 107.

Vivir sabroso, 15.

**W**

Wët fxi'zenxi, 13, 59, 60, 62, 63, 79, 80, 83, 89, 91, 92, 96, 98, 100,  
101, 102, 104, 106, 108, 112, 113, 114,

**Y**

Yule, M., 98, 102, 107, 113.



## Sobre los autores

### Pablo F. Gómez Montañez

Doctor en Antropología por la Universidad de los Andes (Colombia). Docente e investigador del grupo Comunicación, Paz-conflicto de la Universidad Santo Tomás. Fue investigador visitante en el Georgetown University-Center for Latin American Studies. Autor de varios libros sobre etnicidad y culturas de paz. Ha sido director de varios proyectos de investigación y gestión en torno a construcción de paz desde iniciativas locales, reincorporación de las FARC EP y fortalecimiento de proyectos productivos en comunidades rurales indígenas.

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-0655-7574>

**Correo electrónico:** pablogomez@usta.edu.co

### Adriana Quinto Sánchez

Comunera e indígena del Pueblo Nasa. Forma parte del Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC, una organización defensora de la vida y del territorio que se originó en 1971. Es lingüista por la Universidad Nacional de Colombia y magíster en Comunicación, Desarrollo y Cambio social por la Universidad Santo Tomás. Como mujer nasa, vivenció esta construcción a partir de la Crianza y Siembra de Sabidurías y Conocimientos, planteada por la Universidad Autónoma Indígena Intercultural UAIIN, a la luz de su carácter político, cultural y territorial, asumido desde los planes de vida de los pueblos originarios.

**ORCID:** <https://orcid.org/0009-0003-7940-6467>

**Correo electrónico:** adriana.quinto@gmail.com

## Arly Hazel Botia Martínez

Comunicadora Social por la Universidad de Pamplona. Magíster en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social por la Universidad Santo Tomás, con experiencia en el diseño e implementación de Estrategias IEC en el sector salud y en el levantamiento de información para estudios de impacto ambiental y de gestión social en el sector hidrocarburos. Desde hace ocho años es docente de aula del área de Lenguaje y Humanidades en básica secundaria y media rural.

**ORCID:** <https://orcid.org/0009-0004-2072-8872>

**Correo electrónico:** [hazelbotia@hotmail.com](mailto:hazelbotia@hotmail.com)





Esta obra fue editada por Ediciones USTA  
y Editorial ESAP, sello editorial de la Escuela Superior  
de Administración Pública, en el 2025.

## Agendas y debates

*Armonizar, luchar, tejer y resistir: Paz territorial, gobernanza y comunicación indígena en Colombia* nos invita a adentrarnos en el corazón de las comunidades indígenas colombianas, descubriendo cómo enfrentan los retos de la modernidad mientras defienden su identidad y su tierra. Este libro, nacido de años de investigación y compromiso, explora las historias del pueblo nasa y los u'wa, revelando cómo la comunicación se convierte en una poderosa herramienta de resistencia, transformación social y construcción de paz.

A través de relatos y análisis que conectan lo personal con lo colectivo, los autores nos llevan a entender el concepto de “paz territorial”: una visión que trasciende la ausencia de conflicto para incluir la armonía entre personas, naturaleza y cosmos. Con un enfoque que entrelaza teoría y vivencias, cada capítulo nos muestra cómo estas comunidades han creado formas únicas de gobernanza y convivencia, adaptándose a los desafíos sin perder sus raíces.

Este libro es mucho más que una reflexión académica; es una invitación a replantearnos qué significa vivir en equilibrio. Con un lenguaje claro y accesible, pero profundamente emotivo, nos muestra que las luchas indígenas no son solo suyas: también son lecciones valiosas sobre la importancia de cuidar el territorio, honrar la diversidad y construir un futuro más justo y sostenible.



UNIVERSIDAD  
**SANTOTOMAS**  
SEDE PRINCIPAL



Escuela Superior de  
Administración Pública

