

RECORDAR ESPIRITUANDO: CONVERSACIONES INTERCULTURALES SOBRE LA MEMORIA COLECTIVA DEL PUEBLO NASA

Sebastián Levalle^{1,2,3}

¹Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

²Universidad Nacional de José C. Paz, José Clemente Paz, Argentina

³Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Buenos Aires, Argentina

Introducción

Las reflexiones que presento en este trabajo son el fruto de una serie de conversaciones con tres integrantes del pueblo nasa de Colombia: Inocencio Ramos, Huber Castro y Omar Julián Finscué.¹ Ellos forman parte del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la primera y más influyente organización de base étnica del país. A lo largo de varios años, Inocencio, Huber, Omar y yo intercambiamos ideas sobre distintos aspectos vinculados a la historia y a la organización política de su pueblo. Mi primer contacto con Inocencio y con Huber fue en el 2009. Por aquel entonces, ellos dos integraban el Centro Indígena de Investigaciones Interculturales de Tierradentro, un espacio creado por los cabildos de los municipios de Páez e Inzá para fortalecer al pueblo nasa.² A Omar Julián lo conocí en el 2013, en la Universidad Autónoma Indígena Intercultural, la universidad del CRIC. Desde entonces, nuestros intercambios continuaron en el marco de mi trabajo de campo de maestría, doctorado y posdoctorado.

Aunque bajo formatos no académicos, Inocencio, Huber y Omar Julián llevan a cabo sus propias investigaciones y lo hacen con el objetivo de apoyar los procesos autonómicos de su pueblo. Inocencio es músico e investiga sobre los sonidos propios mediante ceremonias espirituales junto a su pareja, Patricia Pencue Díaz,

que es *Thê Wala*. *Thê Wala* es un término en nasayuwe – la lengua materna del pueblo nasa – que puede traducirse como “hombre/mujer viejo/a grande en sabiduría”, dado que “thê” hace referencia a “hombre/mujer viejo/a” y “wala” se traduce como “grande”. El o la *Thê Wala* debe velar por la salud individual y social, ya que se encarga de restaurar el equilibrio entre los seres humanos y la sociedad y entre los espíritus y la naturaleza (Portela Guarín 2002). Huber analiza los espacios que componen el territorio y sus usos rituales. Para eso, combina la memoria oral, la interpretación de los sueños y la lingüística. Omar Julián participa en distintas experiencias educativas impulsadas por el CRIC e indaga en las articulaciones entre la lengua materna, la espiritualidad y la historia de su pueblo.

Los tres viven en espacios rurales, trabajan ocasionalmente en los proyectos educativos del CRIC y han cursado tramos de formación en la universidad de la organización. Sin embargo, para subsistir, se dedican a otras actividades: Inocencio combina su oficio de músico con la participación en programas de fortalecimiento cultural, Huber trabaja en su huerta y jornalea en otras parcelas dentro de su resguardo y Omar Julián cultiva café y cría cerdos en su finca familiar. Ellos se niegan a afiliarse a instituciones distintas al movimiento indígena, rara vez pasan por escrito los resultados de sus trabajos y, cuando lo hacen, no los publican en revistas académicas o en libros, sino en cartillas de la propia organización.

En las conversaciones con estos tres investigadores, reflexionamos sobre las prácticas y los sentidos referidos a la memoria colectiva del pueblo nasa.³ La memoria nasa se ha recreado mediante la tradición oral y se ha materializado en diversos objetos, como los títulos coloniales, en donde los caciques más importantes dejaron constancia de sus luchas (Rappaport 1990). A partir de 1971, con la creación del CRIC, el pueblo nasa emprendió un proceso de construcción de la autonomía indígena que incluye la recuperación de los territorios que habían sido usurpados por los hacendados, la instalación de gobiernos propios y la construcción de un sistema educativo comunitario. Desde su fundación, el CRIC elaboró un relato histórico que articula las luchas de los nasa desde los tiempos coloniales hasta la actualidad (Bonilla 1982). Esa memoria política, que se estructura alrededor de la figura del cacique, se entreteje con elementos míticos y espirituales que remiten, a su vez, a espacios geográficos particulares (Rappaport 2004; Gómez 2000).

En los últimos 15 años, estos referentes – el mito, la espiritualidad, el territorio – están ganando centralidad en las prácticas de memoria del pueblo nasa. El análisis de dichas prácticas involucra, ahora, reflexiones que trascienden el dominio de las interpretaciones culturales y se sumergen en derivas ontológicas, porque conducen a indagar en el cuerpo de prácticas y supuestos no formalizados sobre los seres que conforman el mundo y sobre sus relaciones.⁴ Los investigadores nasa con quienes trabajo no escinden lo existente en los dominios de la naturaleza – territorio

inerte – y la cultura – espacio de la agencia humana –, tal como lo hacen las sociedades occidentales modernas. Por el contrario, ellos consideran que todo lo que existe tiene vida y aseguran que, para sostener el equilibrio ecosistémico, es necesario alimentar la comunicación y la reciprocidad entre todos los seres.

Basándome en las conversaciones con estos tres investigadores, en este artículo planteo que, en el pueblo nasa, la memoria abre un tiempo inmanente de intelección que pone en interacción a seres humanos y otros existentes, seres de distinta condición física pero similar interioridad. Con el objetivo de comprender las interacciones que acontecen en el proceso de hacer memoria, los investigadores nasa y yo imaginamos la categoría *recordar espirituando*. Como veremos más abajo, esta clase de interacciones puede entablarse mediante el sueño, mediante el uso agudo de los sentidos y al recorrer espacios territoriales específicos. Para fundamentar estas afirmaciones, analizo las experiencias oníricas del pueblo nasa y las articulaciones entre mito e historia que se materializan en la geografía de Tierradentro.

Las conversaciones con Inocencio, Huber y Omar Julián tomaron distintas formas. En los primeros años, tuvimos encuentros compartidos, pero, en los años siguientes, trabajé por separado con cada uno de ellos y compartí con los otros las reflexiones de sus pares. En todos los casos, transcribí las grabaciones de los encuentros y pasé por escrito las ideas centrales. Ellos leyeron e hicieron sus comentarios. Trabajamos, además, con documentos internos, cartillas, libros y revistas que el CRIC produjo desde los años 1970 y que están disponibles en el Centro de Documentación José María Ulcué en la ciudad de Popayán.

Para reflexionar más profundamente sobre el término *recordar espirituando*, en diciembre del 2022 realizamos dos reuniones virtuales de forma conjunta. En la segunda de estas reuniones, participaron, también, Patricia Pencue Díaz, quien compartió sus experiencias como *Thê' Wala*, y María Victoria Velazco. María Victoria es bióloga, hace varios años acompaña procesos educativos del pueblo nasa en el norte del Cauca y está realizando su investigación doctoral en Tierradentro.

En estos encuentros, analizamos la conformación etimológica de algunos términos en *nasayuwe*, indagamos en las prácticas a las que refieren dichos términos e imaginamos posibles traducciones. De este modo, recreamos algunos procedimientos que habían ensayado los miembros del proyecto educativo del CRIC desde los años 1980, cuando conformaron una metodología que parte del análisis lingüístico-cultural para apropiarse de conceptos externos (PEBI 2004; Ramos Pacho y Rappaport 2005). Desde entonces, los conocimientos “propios” de las comunidades nasa – que combinan elementos de sus cosmovisiones con diversas experiencias, que van desde la teología hasta elementos de la cultura política de las ONG y del Estado – se pusieron en conversación con

los conocimientos –relativamente– “externos” de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Merced a estos procedimientos colaborativos, la investigación que sustenta el presente artículo adoptó un carácter intercultural. Como afirmó Joanne Rappaport (2008), en estos casos, la interculturalidad se presenta como una nueva forma de investigación etnográfica que reemplaza la descripción densa por una conversación y una colaboración comprometidas.⁵

El artículo se estructura en cuatro secciones. Cada una de ellas lleva por título una forma en la que puede acontecer el recordar espirtuando: despertar, soñar, sentir y recorrer. En la primera sección, sintetizo la historia política de los nasa en la zona de Tierradentro, que es el espacio al que pertenecen los tres investigadores que participaron de este trabajo. Sostengo que el terremoto y las avalanchas de lodo que se suscitaron en 1994, dieron lugar al “despertar” político y cultural del pueblo nasa que habita este territorio. En la segunda sección, me concentro en el análisis de los sueños para comprender el modo en el que, durante la experiencia onírica, la memoria abre un espacio de interacción entre distintos seres. Partiendo de estas reflexiones, en la tercera sección, presento la categoría recordar espirtuando. Exploro las diversas formas bajo las cuales es posible recordar espirtuando en la vida diurna y, basándome en las conversaciones con los investigadores nasa, afirmo que, para lograrlo, es necesario “ver con el corazón”, esto es, agudizar los sentidos para interactuar con todos los seres existentes. En la cuarta sección, analizo las formas bajo las cuales el mito, la historia y la memoria se articulan al recorrer el territorio espirtuando. En las palabras finales reflexiono sobre la tarea de conceptualización colaborativa y sintetizo las principales conclusiones a las que abrevamos con los investigadores nasa.

Despertar

Los tres investigadores que participaron de este trabajo nacieron en el suroccidente del departamento del Cauca, en los andes centrales colombianos, en una zona conocida como Tierradentro (Figura 1). El pueblo nasa forjó en Tierradentro una larga historia de resistencia. La lucha contra los conquistadores ibéricos se extendió allí desde principios del siglo XVI hasta el primer tercio del XVII, obligando a un desarrollo tardío de la encomienda (Rappaport 1990).⁶ En los siglos XVII y XVIII, los caciques Goyumuses de Togoima y Juan Tama de la Estrella lograron el reconocimiento legal de sus territorios bajo el carácter de resguardo indígena. De este modo, los líderes nasa consiguieron titular el territorio, legitimar el ejercicio de su autoridad y construir una inédita unidad política.

Hasta bien entrado el siglo XIX, las comunidades de Tierradentro establecieron negociaciones con las elites caucanas para conservar esta autonomía (Lemaitre

No obstante, en los primeros veinte años, el CRIC tuvo una influencia limitada en Tierradentro. El Estado Nacional había establecido esa zona como territorio de misión, asumiendo que allí habitaban poblaciones necesitadas del tutelaje católico. Este estatuto le confirió gran poder a la Iglesia, que, en esta zona, profesó una fuerte oposición al proyecto de reivindicación étnica. A principios de los años 1990, los cabildos de Tierradentro estaban sumidos en el clientelismo político y su autoridad disminuía a medida que se consolidaba la influencia de las guerrillas y del narcotráfico.

Esta situación se modificó a partir de 1994, merced a un evento que Inocencio, Huber y Omar Julián suelen referir en nuestras conversaciones. El 6 de junio un terremoto impactó en Tierradentro y desató una serie de avalanchas de lodo por los cauces de los ríos principales. Como consecuencia, 1100 personas fallecieron y varias comunidades debieron ser relocalizadas en otros municipios.

No obstante, Inocencio, Huber y Omar Julián — como muchos otros integrantes del CRIC —, consideran que el terremoto no ocurrió en vano. Argumentan que las relocalizaciones de las comunidades, con auxilio del Estado nacional, permitieron acceder a nuevas y mejores tierras. A su vez, sostienen que, a partir del terremoto, los cabildos de Tierradentro desplegaron un intenso proceso de fortalecimiento político y cultural.

El terremoto fue, de acuerdo con mis interlocutores, un llamado de atención de los espíritus protectores del territorio para despertar al pueblo nasa y moverlo a *refrescar* su memoria colectiva y su adscripción étnica.⁷ Refrescar la memoria quiere decir aquí sostener la interacción con esos espíritus. Es esa interacción la que buscamos ubicar en primer plano al construir la categoría recordar espirituando. En las tres secciones siguientes analizo las formas que asume el recordar espirituando en la experiencia onírica, en el uso agudo de los sentidos y al recorrer sitios específicos del territorio. En todas estas instancias, la memoria pone en relación elementos biográficos, míticos y espirituales.

Soñar

Las primeras ideas sobre el término recordar espirituando surgieron a partir de nuestras conversaciones acerca de los sueños. Hace algunos años, conversando sobre el terremoto de 1994, Huber me comentó que, días antes de este evento, su madre soñó con un hombre desconocido — carácter que le confiere un posible estatuto espiritual — que le anunció: "A ustedes les va a llegar el tiempo" (Castro, H., comunicación personal, 14 de agosto de 2018). Ya ocurrido el terremoto, Huber comprendió el significado de ese sueño: era una advertencia. Este relato nos condujo a indagar en las experiencias oníricas del pueblo nasa.

En Occidente, desde el trabajo canónico de Sigmund Freud (1970), los sueños conforman representaciones de una realidad ajena a ellos. Cada sueño se revela "como un producto psíquico pleno de sentido al que puede asignarse un lugar perfectamente determinado en la actividad anímica de la vida despierta" (p. 179). El material con el que los sueños se constituyen procede siempre de la realidad — equiparada ella con la vigilia. En todos los casos que analiza Freud, el sueño recupera impresiones del día inmediatamente anterior: "Aquello que nos ha impresionado durante el día, domina también las ideas del sueño" (p. 229). Freud concluye: "el sueño es la realización (disfrazada) de un deseo (reprimido)" (p. 222). Los sueños son representaciones de una realidad que se mantiene inmutable. Si esa realidad aparece contorsionada es porque los sueños son fantasías, es decir, proyecciones de deseos subjetivos que tensan el material del que está hecho el afuera de la persona. Hay aquí toda la división sujeto-objeto constitutiva de la ciencia moderna.

Pero el sueño que narró Huber no es una representación de la realidad ni un deseo subjetivo. El sueño que narró Huber tiene el peso de toda la realidad, es, más bien, una ventana a otra realidad; una realidad en la cual es posible interactuar con seres de distinta naturaleza.⁸ En aquella misma conversación, Huber me relató otro sueño en el que se hace presente su padre difunto: "como yo dejo la familia en la casa, entonces, cuando ellos están preocupados, aparece él y dice: 'no se preocupen, aquí estoy'" (Castro, H., comunicación personal, 8 de agosto de 2018).

La literatura antropológica da cuenta de una gran diversidad en las concepciones sobre el sueño, en las formas culturales que adquiere el soñar y en sus interpretaciones (Orobitg Canal 2017). No obstante, son muchos los casos en los que el sueño resulta una experiencia de comunicación con seres no humanos. Philippe Descola (2005) afirma que, en los sueños, las plantas, los animales y los espíritus visitan a los achuar del Ecuador bajo una apariencia humana. Algunos de estos sueños — los *kuntunkar* — anticipan, aunque no determinan, un buen resultado para la caza; otros — los *penke karampar* — habilitan la comunicación con los difuntos. Los emberá del pacífico colombiano consideran que solamente es posible conocer "viendo" a través del sueño y por eso el chamán — el *jaibaná* —, intérprete de los sueños, es considerado un sabio. Mediante su canto y sus sueños, el *jaibaná* liga los diversos mundos y los seres que en ellos habitan (Vasco Uribe 2002). En los sueños de los qom de la Argentina, el alma — *ik'i* — viaja hacia lugares inaccesibles en los cuales habitan entidades míticas y recibe atributos de los seres poderosos no humanos — *jaqá'a* — (Wright 2008). En todos estos casos, aunque de distinta forma, el sueño habilita una interacción con los espíritus de los animales, de las plantas y/o de los seres humanos que han abandonado su cuerpo físico.

En nuestras conversaciones sobre las experiencias oníricas, los investigadores nasa concluyeron que, mediante el sueño, es posible comunicarse con espíritus mitológicos, con espíritus de los líderes históricos – como Juan Tama o Manuel Quintín Lame –, con espíritus de los difuntos o con espíritus de cualquier ser viviente. El sueño es una acción que inicia el espíritu de la persona soñada – ya sea humana o no humana – para entregar un mensaje al espíritu del soñador. El significado de estos mensajes no siempre es evidente, por eso, a veces, es necesario interpretarlos bajo la orientación de un *Thê' Wala*. Existen algunos elementos cuyo significado se encuentra establecido de antemano. Suele decirse, por ejemplo, que, si el soñador se sueña recogiendo maíz, tendrá abundante comida. Pero, aún en estos casos, el significado final del mensaje se obtiene analizando el contexto en el que aparecen esos elementos y poniéndolos en relación con la biografía personal. Del mismo modo que en otros pueblos (Groark 2017), existe, en este punto, una hermenéutica abierta.

En diciembre del 2022 llevamos a cabo un encuentro para reflexionar más profundamente sobre el concepto recordar espirituando. Al terminar aquel encuentro, Omar y Huber le propusieron a Inocencio que invitara a Patricia a participar de la siguiente conversación. Patricia es *Thê' Wala* y, junto con Inocencio, mantiene una intensa práctica ritual. Del mismo modo que ocurre con los sueños de los chamanes de otras sociedades indígenas (Orobitg Canal 2017), la experiencia onírica que relató Patricia en nuestro segundo encuentro tomó la forma de un viaje. Cuando Patricia sueña, se convierte en viento: "soy viento, soy espíritu", "mi cuerpo está en ese momento descansando", afirma (Pencue Díaz, comunicación personal, 27 de diciembre de 2023). Al despojarse de su cuerpo, Patricia se desplaza hacia los distintos espacios que componen el universo nasa para recibir conocimientos sobre los procedimientos necesarios para llevar a cabo los rituales.⁹

De acuerdo con los investigadores nasa, el mundo está formado por tres espacios diferentes. El lugar donde habitan los nasa y todos los seres vivos se denomina *naa kiwe*, "mundo de acá". En el *êe kiwe*, "mundo de arriba", se encuentran los astros y elementos como el trueno. Los minerales y los *tapanos* – unos pequeños seres a quienes se les atribuye el haber entregado las semillas a los humanos – habitan en el *dxijju kiwe*, "mundo de abajo". En todos estos espacios existen distintos espíritus que poseen conocimientos específicos a los que es posible acceder mediante el sueño.

El sueño es un momento atemporal en el que el régimen de corporalidades se relaja y la interioridad común a todos los existentes se expresa sin mediaciones. Los nasa le atribuyen a los seres no humanos una interioridad idéntica a la suya.¹⁰ Esta atribución permite extender el estado de "cultura" a los otros existentes, que resultan, entonces, susceptibles de llevar a cabo acciones, de percibir sentimientos

propios y de seguir un código moral. La diferencia entre los seres humanos y los otros existentes no se plasma en sus capacidades racionales, sino en sus cuerpos. Esto marca una diferencia sustantiva con el *naturalismo moderno* (Descola 2012), que establece una distinción excluyente entre la naturaleza y la cultura.

Para mis interlocutores, dormir y soñar son acciones distintas. Dormir está asociado al olvido, mientras que soñar se asocia a la memoria porque permite una conexión con los espíritus del territorio y de los difuntos. Sostuve que el terremoto y las avalanchas de lodo de 1994 impulsaron el despertar del pueblo nasa de Tierradentro. Ahora es posible afirmar que, para continuar despiertos, los nasa deben soñar más profundamente. La paradoja se desvanece si comprendemos que las experiencias oníricas habilitan la interacción con los espíritus que garantizan la reproducción de la vida y que, por eso, al soñar se fortalece la defensa del territorio.

Sentir

Freud no desconoció este modo de entender el sueño, antes bien, se propuso superar sus resabios contemporáneos. Dice Freud (1970): "la concepción precientífica de los antiguos sobre los sueños se hallaba seguramente de completo acuerdo con su total concepción del universo, en la que acostumbraban a proyectar como realidad en el mundo exterior aquello que sólo dentro de la vida anímica la poseía" (p. 180). En esta idea de "proyección" se refugia la ontología moderna que escinde naturaleza y cultura y procede a detener en el curso histórico a aquellas sociedades que "aún" no logran distinguir estos dos planos esenciales.

Tomada en serio, la afirmación que sostiene que los sueños permiten una interacción con los otros existentes, obliga a alentar el pensamiento y conduce a preguntarnos de qué hablamos cuando hablamos de soñar. La pregunta que nos planteamos con Inocencio, Huber y Omar Julián fue la siguiente: si los sueños nasa no son proyecciones subjetivas ni poseen una materialidad que procede de una realidad que no les pertenece (la vigilia), ¿por qué llamarlos sueños?

Dos palabras refieren al sueño en nasayuwe: *ksxa'w* y *deenxi*. La primera palabra remite a los sueños en tanto fenómeno onírico y la segunda al acto de dormir, el reposo. *Ksxa'w*, que hace referencia al sueño onírico, es el mismo término que denota a los espíritus que, junto a sus pares, *íkhwe'sx*, acompañan a los seres humanos desde su nacimiento.¹¹ Partiendo de la doble acepción de la palabra *ksxa'w*, hemos buscado un término en español que se acerque mejor al sentido del sueño en el pueblo nasa. En nuestras conversaciones, coincidimos en que la palabra "espirituar" podría cumplir ese cometido.

La comunicación con los espíritus no se produce en todos los sueños. Tal como ocurre, por ejemplo, entre los comuneros de Ayacucho del Perú (Cecconi 2017), hay sueños intrascendentes, que refieren únicamente a las experiencias de la vigilia. Los sueños profundos, aquellos que abren una dimensión ontológica particular, se señalan en nasayuwe con el término *pa'j ksa'w*. En varias ocasiones conversamos con los investigadores nasa sobre esta frase. *Pa'j* es un prefijo que indica la acción de llegar, mientras que, como adelanté arriba, *ksa'w* refiere a uno de los espíritus que acompañan a los seres humanos. Literalmente, *pa'j ksa'w* se traduce como "la llegada del espíritu". *Pa'j ksa'w* es un modo de articular el pasado y el presente porque, al ponerse en práctica, se recuerdan los procedimientos necesarios para interactuar con todos los seres que habitan el territorio. Por eso, esta frase también puede traducirse como "recordar en sueños". Sin embargo, teniendo en cuenta que *ksa'w* significa también espíritu, consideramos que sería más pertinente traducirla como "recordar espirituando".

Recordar espirituando o refrescar la memoria espirituando implica conversar o conectarse con los espíritus. Esa conversación, o esa conexión, no acontece únicamente en las experiencias oníricas. De hecho, las fronteras entre el sueño y la vigilia son más porosas de lo que puede suponerse a primera vista. El *pa'j ksa'w* ocurre, de acuerdo con Patricia, en ese momento que antecede al acto de dormir: "me concentro en quedarme dormida, pero sin quedarme dormida", comenta (Pencue Díaz, comunicación personal, 27 de diciembre de 2023). Patricia y Huber sostienen que las acciones que la persona realiza en la vigilia son determinantes para lograr la conexión con los espíritus en los sueños: se debe practicar una estricta conducta moral – con los seres humanos y con los otros existentes – y una dieta específica – evitando, por ejemplo, el consumo de sal.

Pero, para que acontezca el *pa'j ksa'w*, es necesario, además, cultivar una disposición hacia el aprendizaje. Buscando dar cuenta de esta disposición, Huber propuso el término ñusa' *uyu'yu'k*, compuesto por ñusa', que refiere a "corazón", y *uyu'yu'*, que se entiende como "visionar" o "ver". Inocencio, Huber y Omar Julián coinciden en que una posible traducción de este término podría ser "ver con el corazón". "El corazón me está diciendo algo", dice Omar, y, por eso, vincula a ñusa' *uyu'yu'k* con el sentir, "estoy sintiendo algo", y con la premonición: "algo va a pasar o alguien va a venir, o algo está sucediendo" (Finscué, comunicación personal, 23 de diciembre de 2022).

El *uyu'yu'* es producido por los espíritus de las plantas o los animales: "son esos espíritus los que hacen que su cuerpo sienta algo, perciba algo o surja algo en su corazón", explica Huber (Castro, comunicación personal, 23 de diciembre de 2022). Por eso, para *ver con el corazón*, es importante agudizar los sentidos. El olfato, el gusto, la vista, la audición y el tacto pueden resultar de gran ayuda. La abuela de Omar era capaz de predecir la aparición de los arcoíris utilizando

el olfato y la abuela de Huber escuchaba el canto mañanero de un chico para saber quiénes venían de visita a la casa.

Las y los *Thé Wala* se comunican con los espíritus mediante un sistema de *señas* que pueden percibirse en distintas partes del cuerpo. Las señas consisten en "brincos en la piel", "entre el cuero y la carne" (Portela Guarín 2002). Su significado no está predeterminado, sino que se articula con el contexto histórico y biográfico en el que ellas se manifiestan. Todos los *nasa* son susceptibles de sentir las señas, pero sólo los *Thé Wala* son capaces de interpretarlas. Patricia siente las señas en sus canillas y puede escuchar las voces de sus *ksxa'w* en los rituales. También puede prever acontecimientos futuros en cualquier momento del día mediante las visiones o *î'khwe'sx*.¹²

Estas son distintas formas de poner en práctica el *ũusa' uyu'yu'k* o, como prefiere Omar Julián, de "leer la naturaleza" bajo la guía del *ksxa'w*. De este modo, es posible acceder a la dimensión onírica sin recurrir al sueño: cuando vemos con el corazón, afirmó Huber, "en cualquier momento suceden viajes a espacios desconocidos" (Castro, comunicación personal, 23 de diciembre de 2023).

Gemma Oorbitg (2017) plantea que, en las sociedades indígenas, el sueño no es simplemente una narración o una acción, sino un "estado ontológico" (p. 18) que configura un ámbito interpersonal para la acción, la interacción y la experiencia. El análisis que llevamos a cabo con los investigadores *nasa* sugiere que aquello que Oorbitg postula en relación con el sueño, puede extenderse, también, hacia momentos específicos de la vigilia; instancias en las que se activa el *ũusa' uyu'yu'k*, la capacidad de ver con el corazón.

Recorrer

En agosto de 2022 visité a Huber en su casa, en la vereda de la Cruz de Vitoncó. Una mañana, mientras desayunábamos, continuamos un trabajo de georreferenciación de espacios de memoria que habíamos comenzado unos días antes con Omar Julián y con Inocencio. Marcamos varios puntos en el mapa y salimos a recorrer algunos de ellos. Cerca del mediodía, descendimos por la ladera de una montaña que conduce hacia el río Moras. Unos 200 metros abajo, sobre un camino de herradura, nos encontramos con una roca de importantes dimensiones. En la superficie, podían adivinarse dos figuras antropomorfas montadas verticalmente. Estábamos frente a *Kwet Petam*, la "piedra pareja" (Figura 2). Huber me explicó que, antiguamente, en este sitio, una pareja estaba teniendo sexo al aire libre cuando fue sorprendida por *Kwetwé'sx*, el hombre piedra, que estaba cruzando el río. A modo de castigo, *Kwetwé'sx* los dejó petrificados.



Figura 2. Kwet Ptam.

Fuente: Archivo personal. 26 de agosto de 2022.

La narración sobre *Kwet Ptam*, la piedra pareja, sugiere que, en la cosmogonía nasa, los cuerpos son un castigo de los espíritus. Lo mismo insinúa la lectura de la compilación de relatos del pueblo nasa que se encuentra en el Centro de Documentación José María Ulcué del CRIC y que fue realizada por otro investigador nasa, Manuel Sisco, a fines de la década de 1980.¹³ De acuerdo con este texto, hubo un tiempo en el que todos los seres eran espíritus: "En ese entonces ninguno teníamos cuerpo material *Taafx*" (Sisco, s. f., 9), a excepción de las dos corrientes de viento que crearon el mundo, ellas eran personas. Este primer tiempo era un tiempo caótico y, para ordenar el caos, los espíritus "dieron la orden para que se den los cuerpos materiales *Çxifxi*" (Sisco, s. f., 9). A lo largo del relato, aquellos que cambiaron su cuerpo fueron los que desobedecieron a los espíritus mayores. Una viejita que, cuando le preguntaban algo contestaba siempre *ûjuu*, fue convertida en torcaza; otra señora dijo burlonamente que quisiera ser un animal que anduviera arrastrando su vagina, y nació la serpiente; una artesana tejió un anaco de prisa para no perderse el baile, por fiestera fue convertida en armadillo.

El cuerpo, ya sea de los humanos, de los animales o de los accidentes geográficos, es otro modo de imprimir el pasado en el presente, por eso, es posible contar la historia recorriendo el territorio. Herinaldy Gómez (2000) sostuvo que, en el pueblo nasa, la historia como acontecimiento, la memoria como su construcción y la narración como su organización se articulan en torno del espacio territorial. El lugar de enunciación de la memoria nasa es el territorio y su narración encuentra sentido en los recorridos: "Es una historia siempre en tránsito que es contada como un ir y venir sobre el territorio" (p. 35). Lo mismo sostienen Luís Guillermo Vasco Uribe, Avelino Dagua Hurtado y Misael Aranda (1993) en relación con los *misak*, vecinos de los *nasa*. Los *misak* entienden la historia como un caracol que camina por el territorio, por eso, contar la historia solamente es posible recorriendo el espacio.

Fernando Santos Granero (2004) comenta que, en muchas sociedades, el territorio constituye un modo de conservar y transmitir la memoria histórica. Este autor ha propuesto el término *escritura topográfica* para hacer referencia a la práctica de inscribir la historia en el paisaje. Tal tipo de escritura se basa en la existencia de *topogramas*, elementos del paisaje que actúan como mecanismos mnémicos para recordar eventos y procesos históricos. Existen topogramas confeccionados por seres humanos, como los restos de edificios, y otros que son atribuidos a la agencia de seres sobrenaturales y que se destacan en el paisaje debido a su aspecto extraordinario, como por ejemplo las rocas de formas singulares o de grandes proporciones.

El relato de *Kwet Pam* y los fragmentos del mito compilado por Sisco indican que, en el pueblo nasa, muchos de esos topogramas atribuidos a la agencia de seres

no humanos se explican a partir de la desobediencia a una norma de convivencia.¹⁴ Pero los castigos de los espíritus no se limitan al tiempo mítico. Hace varios años, en una de nuestras conversaciones, Inocencio recordaba las investigaciones que el CRIC había llevado a cabo junto a los *Thé' Wala* para establecer las causas del terremoto y las avalanchas de lodo de 1994. Poco después del terremoto, los *Thé' Wala*, reunidos por el CRIC, afirmaron que el volcán nevado del Huila – un referente espacial y simbólico de primer orden – desató las avalanchas para que los nasa recordaran su identidad y practicaran los rituales recíprocos con el territorio (Figura 3). Cuando Inocencio me comentó la interpretación de los *Thé' Wala* sobre las causas del terremoto, se me ocurrió que el acontecer del pasado en el presente, la memoria, podía expresarse bajo la imagen de la avalancha.



Figura 3. Volcán nevado del Huila.

Fuente: Archivo personal, 23 de agosto de 2022.

Una noche, en las oficinas del CRIC en Popayán, en una nueva conversación, le pregunté a Inocencio qué le parecía la idea de pensar la memoria colectiva desde la figura de la avalancha. A modo de respuesta, él relató una historia que le había narrado su padre. Aquí el protagonista es, nuevamente, *Kwetwé'sx*, el hombre piedra.

Cuando *Kwetwé'sx* mueve el dedo meñique, el chiquitico, entonces son terremotos leves, suaves. Y ya está llamando la atención para recordar que somos territorio, y que hay una forma que no debemos cambiar, a qué venimos al mundo. Pero si no escuchamos

el llamado, entonces, él movería el otro dedito más grandecito y el terremoto ya va a ser más fuerte. Y, entonces, nos iba diciendo [se refiere a su padre] que llegaría al punto en que movería todo. Y si nadie se cansa, nadie escucha, entonces, mueve todos los deditos, entonces ya sería la destrucción del planeta. De eso nos hablaba mi papá. Entonces, lo que decía era que después pasaría mucho tiempo y volvería la vida. Pero ya de gente que respeta realmente las leyes naturales. (Ramos, I., comunicación personal, 5 de noviembre de 2018).¹⁵

En el relato de *Kwetwe'sx*, es posible advertir que los espíritus apelan a los terremotos, a las avalanchas y a las erupciones para despertar al pueblo nasa e incitarlo a refrescar su memoria. Lo mismo sugieren algunos fragmentos de las narraciones compiladas por Manuel Sisco. Cuando los *nehwe*, los espíritus mayores, desean llamar la atención, provocan temblores: "los Nehwe hablaron y la tierra se movió, todos los vivientes se despertaron pensando cada quien con su palabra..." (Sisco, s. f., 12). En otros pasajes, la ira de los espíritus adquiere reminiscencias volcánicas: "Diciendo esto agitaron su huaraca lanzando por los aires, destellando infinidad de lenguas de fuego, al instante muchos de sus hijos quedaron petrificados en la misma posición en que se hallaba cada uno" (Sisco, s. f., 9). Luego, *Kiwe*, la tierra, advierte: "muchas veces me siento enferma, de mis senos en lugar de leche brotará sangre, entonces ustedes ya no tendrán más comida, no podrán vivir conmigo. Todo esto puede pasar cuando ustedes se alejen de mi memoria" (Sisco, s. f., 13). Como vimos arriba, estas acciones indican la trasgresión de una norma; muchas veces, también, el olvido de la lógica recíproca con la cual se rigen las relaciones entre los distintos seres.¹⁶

Rappaport (1990) destacó que la eficacia política de las narrativas nasa sobre el pasado reside en la articulación entre mito e historia, ya que los problemas del presente se articulan a una simbología que crea un nexo moral con el pasado e incita a las personas a la acción. El relato de *Kwetwe'sx* da cuenta de este nexo moral con el pasado. De acuerdo con los *Thé Wala*, los espíritus desataron el terremoto de 1994 para reinstaurar el orden moral que rige la vida en el territorio. Este diagnóstico condujo a las organizaciones de base de Tierradentro afiliadas al CRIC a fortalecer sus políticas autonómicas. La campesinización, las amenazas de los actores armados (guerrillas, paramilitares y fuerzas armadas estatales) y la expansión del narcotráfico, habían debilitado el control territorial del pueblo nasa. Pero, desde 1994, las organizaciones indígenas recuperaron territorios, reforzaron el calendario de rituales, profundizaron sus políticas educativas, fortalecieron las políticas de promoción de la lengua materna y crearon un Centro Indígena de Investigaciones Interculturales del cual formaron parte Inocencio y Huber. Mirando en retrospectiva, el llamado de *Kwetwe'sx* no fue en vano. El presente

mitológico y la historia, conjugados en el evento de 1994, resultaron un potente incentivo para la acción política.

Los terremotos y las avalanchas, del mismo modo que los castigos que se plasman en la geografía de Tierradentro, traen a la memoria, no únicamente hechos del pasado, sino también una suerte de orden moral primordial que conserva su vigencia en el presente. Desde los años 1960, los estudios latinoamericanos reconocen la existencia de múltiples temporalidades que conviven de forma *abigarrada* – tal como decía René Zavaleta Mercado – en las sociedades de nuestro continente. Conceptos clásicos de nuestras ciencias sociales, tales como *heterogeneidad estructural* o *colonialismo interno*, se han erigido sobre esta premisa. Más recientemente, algunos historiadores han planteado que estas diferentes temporalidades contienen distintas *experiencias temporales*. Nancy Munn (1992) sostuvo que el tiempo es el resultado de un proceso de *espacio-temporalización* que se configura a través de las prácticas cotidianas de cada sociedad. Para comprender estas experiencias temporales, François Hartog (2007) propuso el concepto *régimenes de historicidad*. Los regímenes de historicidad refieren a las formas en las que las sociedades experimentan el tiempo y le dan sentido, y a los modos particulares en los que articulan el pasado y el futuro.

La experiencia temporal que acontece al recordar espirituando mientras se recorre el territorio se enmarca en un régimen de historicidad dominado por el presente mitológico. En la narración compilada por Sisco se hace referencia a un tiempo remoto en el cual todos los seres podían comunicarse sin mediaciones porque todos eran espíritus. Ese tiempo resulta imposible de ser modificado por medio de la acción humana, pero sirve para establecer marcos referenciales para las acciones del presente. Cuando los abuelos nasa cuentan historias que toman lugar en este tiempo fundacional, comienzan diciendo “*maanteya' kihkihpa we'wesaa cehkne'tayu*”, una frase que Huber traduce como “antiguamente todos los animales o seres vivos hablaban” (Castro, comunicación personal, 25 de agosto de 2022).¹⁷

Ese tiempo en el que los animales hablaban o, como sugiere Inocencio, el tiempo en el que la tierra estaba aún húmeda – *tuph* –, es, a la vez, un tiempo pasado y un tiempo presente. Si existe allí alguna clase de periodización, ella se refiere únicamente al momento en el que suceden los eventos transformativos mediante los cuales los distintos seres adquieren su corporalidad específica. La transformación es, como pudimos ver arriba, el producto de un castigo divino o la consecuencia de actos conscientes e intencionales de determinados seres míticos. La transformación afecta al régimen de los cuerpos, pero no tiene efectos trascendentes en las interioridades: no niega el carácter de persona de los otros existentes. Más allá de que ahora – aparentemente – la existencia transcurre en un momento de estabilidad de las formas corporales, “todo sigue siendo gente”,

como suele decir Inocencio (Ramos, I., comunicación personal, 5 de noviembre de 2018). Por eso, la comunicación sigue siendo posible, aunque ahora resulte necesario aprender las formas para interactuar más allá de la diferencia corporal. De eso se trata el recordar espirtuando.

Los investigadores nasa definen a los sitios como *Kwet Ptam* como "espacios de poder", una categoría que utilizan para evitar la connotación de "sitio sagrado" con la que antaño se refería a estos lugares. "La palabra sagrada, inclusive, ya la estamos cuestionando, empezamos a nombrar como 'sitio de poder', porque es eso, básicamente, un sitio de transmisión del conocimiento; para nosotros las montañas, las lagunas... visitar esos sitios, es ir a cargarse de energía, de poder, de conocimiento", explica Inocencio (Ramos, comunicación personal, 13 de febrero de 2013).

Los espacios de poder son escenarios privilegiados para recordar espirtuando. Huber comentó que, en dos ocasiones, se dirigió a un espacio del que conocía fragmentos de narraciones mitológicas. Practicó, entonces, el ñusa' *uyu'yu'k*: brindó comida y bebida a los espíritus y, luego, se dispuso a dormir para alcanzar mayor conocimiento sobre su historia. Una vez sumido en el sueño, Huber interactuó con los espíritus y pudo completar las narraciones: "entonces, ese sería un ejercicio de cómo recuperar la memoria espirtuando: ir a un sitio donde está sólo la narración, pero si usted quiere comprobar, va y se queda durmiendo con esa pregunta en ese sitio", explicó en una de nuestras conversaciones (Castro, comunicación personal, 23 de diciembre de 2022).

En algunos de estos espacios es posible, también, interactuar con los espíritus de los grandes líderes del pueblo nasa, como Juan Tama de la Estrella, el cacique que logró titular el resguardo de Vitoncó en el siglo XVIII. Subiendo la montaña que se encuentra enfrente de *Kwet Ptam*, hacia el norte, se hallan dos lagunas que llevan por nombre *Iktuhme*. Huber comentó que Juan Tama pidió protección a estas lagunas, y a otras tres ubicadas en las cercanías.¹⁸ Cuando los investigadores nasa quieren refrescar su memoria espirtuando acuden a estos espacios.

Gómez (2000) planteó que, en Tierradentro, la interpretación histórica no sigue un orden cronológico, sino un orden topográfico, porque la historia se significa a partir de sitios sagrados que articulan fluidamente el pasado y el presente. Sin embargo, la articulación entre mito e historia no es estática. Como postula Rappaport (2004), "el mito es una simple referencia a toda una serie de episodios que se pueden recordar, reformular o recombinar" (p. 179). Al recordar espirtuando, el tiempo mítico se funde con el tiempo histórico y los relatos cosmogónicos se articulan con las biografías personales, dando lugar a experiencias diversas que aún resta estudiar.

Palabras finales

En las conversaciones con Inocencio, Huber y Omar Julián, se pusieron de manifiesto varios *equivocos*, tal como Eduardo Viveiros de Castro (2004) entiende este concepto: situaciones en las cuales cada uno de los interlocutores utiliza el mismo término para referir a distintas cosas. Tal fue el caso con el sueño, que en *nasayuwe* suele expresarse con el término *ksxa'w*. Al traducir *ksxa'w* como sueño, se ocultaba su sentido más profundo, que refiere a "espíritu". El desafío que nos planteamos fue trabajar desde ese equivoco, seguir sus huellas, dejar que esa confusión nos guíe.

Abordamos estos desafíos de forma colaborativa porque el CRIC cuenta con una profunda experiencia de trabajo con esta clase de metodologías (Levalle 2023). Con ello, sentamos una diferencia en relación con los abordajes ontológicos más habituales, en los cuales la conceptualización es un procedimiento que toma lugar por fuera del trabajo de campo y que compete únicamente a los académicos o a las académicas (Levalle 2022). Desde la perspectiva colaborativa, el trabajo de campo deja de ser un medio para ser un fin; antes que un espacio para la recolección de información, se convierte en una instancia para la producción colectiva de conocimientos.

Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell (2007) sugieren tomar las "cosas" encontradas en el campo tal como se presentan antes que asumir inmediatamente que ellas significan o representan otra cosa. Partiendo desde esta premisa, intentamos conceptualizar "hasta afuera", "pensar las cosas hasta su límite" (Holbraad 2014, 137). Descubrimos, entonces, la importancia de dudar de las traducciones a las que apelamos frecuentemente.

En *nasayuwe*, la acepción que prevalece del término *ksxa'w* depende del contexto en el que se utiliza. En nuestras reflexiones, buscamos integrar esa doble acepción. Más que un obstáculo, la equivocación fue un modo de comunicar la diferencia entre ontologías: ¿qué ocurre si asumimos que el sueño y el espíritu son lo mismo?, ¿en qué tipo de mundo puede concebirse que el sueño, en lugar de ser obra del soñador, sea el producto de la acción de un espíritu de otra persona?, ¿en qué medida tiene sentido sostener la diferencia entre el sueño y la vigilia?, ¿podemos concebir un mundo en donde lo material resulte tan poroso como lo es en los sueños?

De este modo, el sueño se reveló como un espacio de intersección de distintas realidades. Para explorar esa conexión, resultó necesario evitar el relativismo despreocupado que reifica la diferencia entre naturaleza y cultura bajo la cual opera la ontología moderna. En lugar de asumir que los investigadores *nasa* y yo tenemos distintas visiones del mismo mundo, procuramos dotar al mundo *nasa* de un peso ontológico completo.

Imaginamos, entonces, otra traducción para *ksxa'w*, una que pudiera integrar ambos sentidos. Así llegamos a la palabra espiritual y, luego, a la categoría recordar espirituando. Concluimos que recordar espirituando es un modo de interactuar con los espíritus de los distintos seres que comparten el espacio vital. Esa interacción puede entablarse mediante el sueño, mediante el uso agudo de los sentidos y mediante los recorridos territoriales. Para establecer esa conexión, es necesario activar una capacidad vinculada con el sentir. Nombramos a esta capacidad como *ũusa' uyu'yu'k* y la traducimos como "ver con el corazón". Al ver con el corazón, es posible reconocer los mensajes y los conocimientos que transmiten los espíritus.

Para prevenir una lectura determinista de estas ideas, quisiera reiterar que el significado de estos mensajes no está asegurado de antemano. La biografía personal y el momento histórico condicionan las interpretaciones posibles. Asimismo, muchas de las premoniciones que se manifiestan en algunos de estos mensajes pueden revertirse si se realiza el debido procedimiento. Poco tiempo antes de nuestra última conversación, Inocencio y Patricia se despertaron en la mitad de la noche con un mal sueño y se levantaron a mascar coca para "voltrear" el presagio. "Si el sueño es para mal – afirma Huber – se debe voltrear con tizón o levantarse de madrugada y bañarse" (Castro, H., comunicación personal, 25 de agosto de 2012).

Existen sitios como *Kwet Ptam* en los que resulta más fácil recordar espirituando. Los investigadores nasa los llaman espacios de poder. En estos espacios es posible advertir las huellas de las acciones que han llevado a cabo los otros existentes en el tiempo primordial – como las petrificaciones de *Kwetwe'sx* – o en situaciones históricas particulares – como las luchas de Juan Tama. El relato de *Kwetwe'sx*, que refirió Inocencio, y el análisis de algunos pasajes de los relatos cosmogónicos que compiló Manuel Sisco, dan cuenta de que los espíritus que viven en el territorio vigilan activamente el comportamiento del pueblo nasa. El terremoto, la erupción y la avalancha son castigos moralizantes a los que apelan los espíritus para garantizar la memoria de las normas que rigen el orden mítico y que favorecen una retroalimentación de flujos energéticos entre los humanos y los otros existentes.

¿Qué es lo que se recuerda al recordar espirituando? En primer lugar, se hace memoria de los procedimientos necesarios para establecer la comunicación entre los seres humanos y los otros existentes. De acuerdo con los investigadores nasa, las generaciones anteriores tenían un contacto más fluido con los espíritus que viven en el territorio. Se trata, entonces, de recordar esas interacciones. En segundo lugar, se recuerdan los conocimientos ancestrales que transmiten los espíritus que habitan los distintos espacios cosmogónicos. En tercer lugar, se recuerdan las normas que fundamentan el orden sionatural; normas que, como

se dijo arriba, provienen de un tiempo primordial y se inscriben en los cuerpos y en los accidentes geográficos. En cuarto lugar, al interactuar con los espíritus de los líderes nasa del pasado es posible recordar eventos históricos particulares.

Recordar espirituando es una de las formas bajo las cuales el pueblo nasa refresca su memoria, pero no es la única. Las distintas organizaciones que participan del CRIC llevan a cabo múltiples prácticas que involucran procesos de reconstrucción del pasado colectivo. También lo hacen las familias en su vida cotidiana. A la hora de explicar estas prácticas resulta fundamental considerar la amplia diversidad que existe dentro del pueblo nasa y, también, las diferentes posiciones subjetivas que conviven al interior de sus organizaciones.

En este artículo me enfoqué, apenas, en una clase de prácticas de memoria, aquellas que involucran la interacción con otros existentes y que se desarrollan en los espacios rurales de Tierradentro. El protagonismo que ha adquirido recientemente esta clase de prácticas se debe, en buena medida, a las políticas que el CRIC desplegó en los últimos años en un contexto histórico signado por el multiculturalismo neoliberal y por el debilitamiento de las organizaciones guerrilleras que actúan en el departamento del Cauca.

Aún quedan muchos interrogantes para continuar trabajando junto con los investigadores nasa: ¿cómo inciden las trayectorias biográficas en el momento de recordar espirituando?, ¿qué formas adquiere este ejercicio en las distintas zonas en las que habita el pueblo nasa?, ¿cómo se han transformado históricamente estas prácticas?, ¿cuáles son los pasados que pueden evocarse espirituando?, ¿es posible recordar hechos del mediano y del corto plazo?, ¿cómo se articulan las distintas formas en las que el pueblo nasa refresca su memoria?

Notas

- 1 Agradezco a Inocencio Ramos, Huber Castro, Omar Julián Finscué, Patricia Pencue Díaz y María Victoria Velazco por el trabajo compartido y por la oportunidad que me brindaron para conversar y aprender colectivamente. Agradezco también a Verónica Giordano, a Mariela Eva Rodríguez y a Joanne Rappaport por las observaciones formuladas a las versiones previas de este trabajo. Dichas observaciones no implican, sin embargo, responsabilidades en las afirmaciones que postula el presente escrito.
- 2 En Colombia, las comunidades indígenas se identifican con la población que habita en resguardos legalmente constituidos y se rige bajo la autoridad de un cabildo. El cabildo es la autoridad administrativa y de gobierno en los territorios de resguardos, en tanto que el resguardo es una figura de origen colonial que identifica la posesión colectiva de la tierra.
- 3 Los nasa son el tercer pueblo indígena con mayor cantidad de integrantes en Colombia. El censo nacional del 2018 arrojó un total de 243.176 personas que se asumen como nasa, de las cuales, la mayor parte, vive en el departamento del Cauca. En este departamento, el 49,7% de la población se autorreconoce como indígena (Departamento Administrativo Nacional de Estadística 2019).
- 4 Para referirse a algunos de los sentidos que la Antropología y la Filosofía le atribuyen al concepto "ontología", mis interlocutores utilizan el término "espiritualidad". Como ha postulado Wright (2018), la espiritualidad es una categoría nativa que ha devenido en categoría de análisis socio-antropológico. Las espiritualidades emergen en determinadas condiciones sociohistóricas; por eso, las relaciones entre espiritualidades y ontologías deben comprenderse como modelos culturales históricamente situados y no como esencias universales deshistorizadas. Dado que se trata de una categoría que mis interlocutores utilizan frecuentemente, en este artículo entiendo que existe una dimensión ontológico-espiritual que participa en diversas y contradictorias formas en los proyectos multiculturales y en las utopías políticas de los nasa.
- 5 Si bien las reflexiones que sustentan este artículo son el fruto del trabajo colectivo, decidimos no avanzar en un proceso de escritura académica de forma compartida. Motiva esta decisión el hecho de que la producción académica no conforma un asunto prioritario para mis interlocutores nasa. Para ellos, la importancia de nuestros espacios de reflexión teórica estriba en la posibilidad de tejer ideas que permitan abonar nuevas prácticas sociales para fortalecer a su pueblo. De todos modos, los espacios de reflexión continúan, con lo cual es posible que, en una instancia posterior, la colaboración se extienda hasta el terreno de la escritura.
- 6 La encomienda fue el instrumento fundamental para explotar la mano de obra indígena durante la conquista americana. Se trataba de una merced otorgada por el rey de Castilla a uno de sus vasallos como recompensa por los servicios de armas. La encomienda confería al encomendero el derecho de utilizar la mano de obra indígena para las empresas agrícolas o mineras (Lockhart 1982).

- 7 En el sexto número de la revista del proyecto educativo del CIRC, Çxayú'çe, Graciela Bolaños y Abelardo Ramos (2002) hablan de "refrescar la memoria". Esta expresión, que desde comienzos de la década del 2010 aparece en algunos materiales producidos por el CRIC y por sus organizaciones de base (Asociación de Cabildos Nasa Çxhâçxha y Ministerio del Interior 2015; Consejo Regional Indígena del Cauca 2010) sugiere que el pasado no es una esencia inmutable, sino que conforma un repertorio que puede ser interpelado creativamente desde el presente. El refrescamiento conecta con la memoria mitológica que se condensa en el agua – mitológicamente, los nasa se asumen como hijos del agua – y hace referencia a una práctica ritual – el "ritual de refrescamiento" – mediante la cual los *Thé Wala* armonizan las energías espirituales en el territorio y en el cuerpo humano. A su vez, esta expresión articula un sentido político, ya que cada año, al cambiar las autoridades, los bastones de mando se refrescan en las lagunas sagradas, para el caso de Tierradentro, en la laguna de Juan Tama. De este modo, en la idea de refrescamiento, se entrelazan las diversas temporalidades que la memoria pone en relación.
- 8 Cuando Huber releyó los borradores de este artículo, me sugirió que la persona que se había hecho presente en el sueño de su madre antes del terremoto de 1994 pudo haber sido una encarnación de *Kiwe*, la madre tierra. En este punto existen similitudes con otros pueblos andinos. Entre los comuneros de la región de Ayacucho de Perú, por ejemplo, los espíritus de las montañas se manifiestan en los sueños para avisar que los animales se han extraviado o para castigar a quienes no practican los rituales recíprocos (Cecconi 2017).
- 9 En los sueños de los *Thé Wala*, la interacción con los espíritus puede involucrar acciones más complejas que la transmisión de un mensaje. Patricia comenta que los espíritus le hacen un ritual para limpiarla: "Me ayudan cuando a veces tengo sucio. Ellos me llevan y me limpian también, desde el sueño. Un ritualcito me hacen, y me limpian." (Pencue Díaz, comunicación personal, 27 de diciembre de 2022).
- 10 Es por eso que se hace necesario repensar el estatuto de "no humanas" con el que se suele designar a las presencias sensibles cuya humanidad no es directamente accesible. Sería más pertinente quizás, hablar de "entidades sensibles", o, como prefiere Florencia Tola (2016), "otros existentes".
- 11 Esta coincidencia no parece ser exclusiva del pueblo nasa. Los tzeltales de México se refieren al sueño con el término – *way* –, que también se asocia, entre otras cosas, a la visión y a la posesión de nahuales (Pitarch Ramón 2017).
- 12 Del mismo modo que *ksxa'w, î'khwe'sx* es un término que refiere a las visiones diurnas y nocturnas y a la entidad espiritual que se comunica mediante ellas.
- 13 Esta narración, que Sisco (s. f.) instituye como la "cosmogonía y cosmovisión de la cultura nasa" (p. 1), es el fruto de las investigaciones del CRIC y refleja la versión de los habitantes del resguardo de Vitoncó de varios relatos de la tradición oral. En las conversaciones con los investigadores nasa, no encontramos esta clase de narraciones explicativas de carácter sistemático y secuencial sobre los seres que pueblan el cosmos. Antes bien, Inocencio, Huber y Omar Julián suelen compartir narraciones fragmentadas, variantes y, a veces, contradictorias. Estas divergencias nos recuerdan que, en la vida

cotidiana, las referencias míticas no funcionan como un dogma coherente y unificado. Ellas se manifiestan mediante asociaciones particulares, con una fuerte impronta personal y un marcado carácter situacional.

- 14 Algunos investigadores nasa prefieren no utilizar la categoría "mito" para referir a las narraciones cosmogónicas porque consideran que dicha categoría deslegitima el pasado de su pueblo. En su lugar, proponen conceptos como "ley de origen" o "raíz de origen". Este es uno de los asuntos que queremos profundizar en los próximos encuentros con los investigadores nasa. Tal como señaló Inocencio en nuestra última conversación, utilizar el español para explicar el mundo nasa conduce permanentemente a la necesidad de establecer acuerdos sobre el sentido de cada frase. Dado que no terminamos de abordar este punto hasta el momento, en este artículo decidí mantener el uso del término "mito". Hacia el final del artículo retomo esta discusión y sostengo que este ejercicio de traducción constituye una oportunidad para el trabajo de conceptualización.
- 15 En la versión de esta historia que le contaron a Omar en su infancia, el personaje principal es *Kiwe*, la tierra, que se manifiesta bajo la forma de una abuela dormida que mueve sus dedos. Herinaldy Gómez y Carlos Ruíz (1997) en su etnografía sobre Tierradentro, realizada al calor del evento de 1994, encuentran que, en varios relatos de mosoqueños y sanjoseños, el terremoto era atribuido a Santo Tomás. En el Centro de Documentación José María Ulcué del CRIC encontramos un relato similar al que narra Inocencio protagonizado por este santo. Esta versión, la más antigua que conocemos, forma parte de las memorias del Primer Congreso Indígena Nacional de Colombia celebrado en 1981 (Organización Nacional Indígena de Colombia 2010, 217-18).
- 16 De acuerdo con el relato que compiló Sisco (s. f.), buena parte de las normas que custodian los espíritus del territorio fue transmitida a los nasa mediante el sueño: "Los ancianos cuentan que el cóndor por medio del sueño envió un mensaje a los Nasa, dijo: en tiempo de cosecha entrado el verano, la comunidad debe realizar los preparatorios para celebrar la fiesta del Sakhelud, desde el Sakhelud se me ofrecerá comida" (p. 15).
- 17 La tradición oral de muchos pueblos postula la existencia de un tiempo primordial en el cual interactuaban cotidianamente seres que, luego, adquirieron condiciones físicas diferenciadas. Los wayuu de Colombia, por ejemplo, denominan a este tiempo *wayuu sumaiwa*, un término que refiere tanto a una dimensión temporal en la cual la condición humana era compartida por todos los seres, como a las narraciones asociadas a dicha dimensión temporal (Guerra Curvelo 2019, 40). Los pintupi que habitan en Australia ubican la constitución del mundo en un tiempo al que llaman "The Dreaming" o "la era del sueño". Del mismo modo que en el caso de los wayuu, con este término, los pintupi pueden referirse a una época que no puede ser fijada temporalmente o a un conjunto de narraciones que transcurren en esa época (Myers 1991). En ambos casos, los lugares en los que los protagonistas de estos tiempos primordiales dejaron sus huellas, son considerados sitios sagrados. Como veremos a continuación, algo similar ocurre en Tierradentro.

18 Las narraciones sobre los caciques nasa conjugan elementos históricos y míticos. Estos relatos afirman que los caciques como Juan Tama son paridos por los nacimientos de agua y que, cuando abandonan su cuerpo físico, permanecen en las lagunas. Las avalanchas también suelen concebirse como oportunidades para la aparición de nuevos caciques. Sobre las cualidades sobrenaturales de Juan Tama ver: Luz M. Niquinás y Benjamín Ramos (s/f), sobre los registros históricos de Juan Tama y sus estrategias para inscribirse en la tradición mítica del pueblo nasa ver: Rappaport (1990) y Ramos Pacho y Rappaport (2003).

Referencias

- ANDERSON VITONAS, Deiby, y Jairo Vladimir LLANO FRANCO. 2019. "Avances de la jurisdicción especial indígena en el norte del Cauca". *Criterio Jurídico* 2: 141-70.
- ASOCIACIÓN DE CABILDOS NASA ÇXHÂÇXHA, COMUNICACIONES NASA, y MINISTERIO DEL INTERIOR. 2015. "Fortalecimiento político administrativo de los cabildos indígenas del municipio de páez (belalcázar) cauca. Lineamientos generales para la formulación de los planes de vida".
- BOLAÑOS, Graciela, y Abelardo RAMOS PACHO. 2002. "Profesionalización de maestros en etnoeducación. Proceso realizado por el Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC, Programa de Educación Bilingüe, Sistematización de una experiencia". Çxayu'çe, agosto de 2002. Centro de Documentación José María Ulcué (PEBI-CRIC).
- BONILLA, Víctor Daniel. 1982. *Historia política de los paeces*. Bogotá: Colombia Nuestra.
- CECCONI, Arianna. 2017. "'Todas estas montañas nos hablan'. Apariciones, engaños y sueños de las mujeres en los Andes peruanos". *EntreDiversidades*, n. 9: 87-116.
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA. 2010. "III Encuentro de Jóvenes Indígenas del Cauca Tejiendo la Unidad rompiendo las fronteras del Colonialismo". *Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC* (blog). 12 de julio de 2010. <https://www.cric-colombia.org/portal/iii-encuentro-de-jovenes-indigenas-del-cauca-tejiendo-la-unidad-rompiendo-las-fronteras-del-colonialismo/>.
- DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. 2019. "Población indígena de Colombia. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018". <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- DESCOLA, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Primera edición. Buenos Aires, Argentina: Amorroutu.
- FREUD, Sigmund. 1970. *Freud para todos. Obras básicas de Sigmund Freud sobre la teoría psicoanalítica*. 3 vols. Buenos Aires, Argentina: Santiago Rueda.
- GÓMEZ VALENCIA, Herinaldy. 2000. "De los lugares y sentidos de la memoria". En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, 23-52. Bogotá, Colombia: Universidad del Cauca.
- GÓMEZ VALENCIA, Herinaldy, y Carlos Ariel RUÍZ. 1997. *Los paeces: gente territorio. Metáfora que perdura*. Colombia: Fundación para la Comunicación Popular.
- GROARK, Kevin P. 2017. "Entre sueños y realidades: La cultura onírica entre los tzotziles de San Juan Chamula en Los Altos de Chiapas". *EntreDiversidades*, n. 9: 43-86.
- GUERRA CURVELO, Weildler. 2019. "Ontología Wayuu: categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península

- de la Guajira, Colombia". Tesis doctoral, Bogotá: Universidad de los Andes.
- HARTOG, François. 2007. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.
- HENARE, Amiria, Martin HOLBRAAD, y Sari WASTELL. 2007. *Thinking through things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Londres: Routledge.
- HOLBRAAD, Martin. 2014. "Tres provocaciones ontológicas". *Ankulegui*, n. 18: 127-39.
- LEMAITRE RIPOLL, Julieta. 2013. "¡Viva nuestro derecho! Quintín Lame y el legalismo popular". En *La Quintiada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca: recopilación de fuentes primarias*, de Julieta Lemaitre Ripoll, Karla Escobar, y Paulo Illich Bacca Benavides, 221-60. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- LEVALLE, Sebastián. 2019. "Disputas en torno al territorio en la subregión de Tierradentro. Un abordaje de larga duración". *Revista Izquierdas* 48: 211-27.
- LEVALLE, Sebastián. 2022. "Desafíos para la conceptualización con pueblos indígenas: entre el giro ontológico y la investigación en colaboración". *Revista Colombiana de Antropología* 58 (3): 8-33.
- LEVALLE, Sebastián. 2023. "Procesos de institucionalización de la investigación indígena: Un abordaje comparado". *Latin American Research Review* 58 (1): 32-50.
- LOCKHART, James. 1982. *El mundo hispanoperuano. 1532-1560*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MUNN, Nancy D. 1992. "The cultural anthropology of time: A critical essay". *Annual Review of Anthropology* 21 (1): 93-123.
- MYERS, Fred R. 1991. *Pintupi country, Pintupi self: sentiment, place, and politics among Western Desert Aborigines*. California: Univ of California Press.
- NIQUINÁS, Luz Mery, y Benjamín RAMOS. s/f. "Juan Tama y su incidencia histórica en la tradición oral del pueblo nasa: resguardo de Pueblo Nuevo, Caldono y Juan Tama, Puracé". Tesis de grado en etnoeducación, Popayán, Colombia: Universidad Autónoma Indígena Intercultural. Centro de Documentación José María Ulcué (PEBI-CRIC).
- ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA. 2010. "La lucha por la tierra, baluarte de nuestro progreso y de nuestra independencia política. Conclusiones del Primer Congreso Indígena Nacional". En *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, editado por Enrique Sánchez Gutiérrez y Hernán Molina Echeverri, 195-242. Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- OROBITG CANAL, Gemma. 2017. "Los laberintos del sueño. Nuevas posibles vías para una antropología del sueño ameríndio". *EntreDiversidades*, n. 9: 9-20.
- PEBI. 2004. *¿Qué pasaría si la escuela...? Treinta años de construcción educativa*. Colombia: Consejo Regional Indígena del Cauca.
- PITARCH, Pedro. 2017. "'Tú nos has soñado'. Notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales". *EntreDiversidades*, n. 9: 21-42.

- PORTELA GUARÍN, Hugo. 2002. "Las señas en la cosmovisión chamánica páez". En *Quaderni di Thule. Revista Italiana di studi americanistici*. Perugia, Italia. <http://antropologiamedica.com/sites/default/files/2016-10/2002%20Las%20senas.pdf>.
- RAMOS PACHO, Abelardo, y Joanne RAPPAPORT. 2003. "Juan Tama Weixa "Historia de Juan Tama". Çxayu'çe, diciembre de 2003.
- RAMOS PACHO, Abelardo, y Joanne RAPPAPORT. 2005. "Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico". *Historia Crítica* 29: 39-62.
- RAPPAPORT, Joanne. 1990. *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- RAPPAPORT, Joanne. 2004. "La geografía y la concepción de la historia de los nasa". En *Tierradentro. Territorio indígena, percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 173-85. Lima, Perú: Tarea Gráfica Educativa/IGWIA.
- RAPPAPORT, Joanne. 2008. *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 2004. "Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha". En *Tierradentro. Territorio indígena, percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 187-220. Lima, Perú: Tarea Gráfica Educativa/IGWIA.
- SISCO, Manuel. s. f. "Cosmogonía y cosmovisión de la cultura nasa". En *Historia y cosmovisión de los pueblos indígenas que habitamos el territorio ancestral Sa' Th Tama Kiwe*, editado por Cabildo Indígena de Jambaló Bac Ukwe Núcleo de Educación, Jorge Alberto Tamayo, y Nixon Yatacué, 8-57. Popayán: CRIC.
- TOLA, Florencia. 2016. "El 'giro ontológico' y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco". *Apuntes de Investigación del CECYP* 27: 128-39.
- VASCO URIBE, Luís Guillermo. 2002. *Entre la selva y el páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- VASCO URIBE, Luís Guillermo, Avelino DAGUA HURTADO, y Misael ARANDA. 1993. "En el segundo día, la gente grande (numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido". En *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, editado por Fernando Correa. Colombia: ICA.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 3-22.
- WRIGHT, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño: crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- WRIGHT, Pablo. 2018. "Espiritualidades. Entre la ontología y la pragmática". En *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*, editado por Juan Cruz Esquivel, 253-65. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CICCUS.

RECORDAR ESPIRITUANDO: CONVERSACIONES INTERCULTURALES SOBRE LA MEMORIA COLECTIVA DEL PUEBLO NASA

Resumen

En este trabajo indago en las articulaciones entre memoria colectiva, espiritualidad y mito en el pueblo nasa de Tierradentro (Colombia). Lo hago bajo un enfoque colaborativo e intercultural que busca construir interpretaciones y conceptos en base a conversaciones con tres investigadores nasa con quienes trabajo hace más de diez años. Planteo que la memoria abre un tiempo inmanente que pone en interacción a seres humanos y otros existentes, seres de distinta condición física pero similar interioridad. Para dar cuenta de esa interacción, mis interlocutores nasa y yo construimos la categoría recordar espirituando. Con ello pretendemos dar cuenta de una acción que puede entablarse mediante la experiencia onírica o mediante el uso agudo de los sentidos en cualquier momento del día. En el curso del artículo abordo tres formas bajo las cuales se pone en práctica el recordar espirituando: soñar, sentir y recorrer el territorio.

Palabras clave: Ontología, Sueño, Pueblos Originarios, Colombia.

LEMBRAR ESPIRITUANDO: CONVERSAS INTERCULTURAIS SOBRE A MEMÓRIA COLETIVA DO POVO NASA

Resumo

Neste trabalho investigo as articulações entre memória coletiva, espiritualidade e mito no povo Nasa de Tierradentro (Colômbia). Faço-o numa abordagem colaborativa e intercultural que procura construir interpretações e conceitos a partir de conversas com três pesquisadores nasa com os quais trabalho há mais de dez anos. Proponho que a memória abre um tempo imanente que põe em interação seres humanos e outros seres existentes, seres de condição física diferente, mas interioridade semelhante. Para dar conta dessa interação, meus interlocutores nasa e eu construímos a categoria lembrar espirituando. Com isso, pretendemos abarcar uma ação que pode ser realizada por meio da experiência onírica ou pelo uso agudo dos sentidos a qualquer hora do dia. No decorrer do artigo abordo três formas de colocar em prática o lembrar espirituando: sonhar, sentir e percorrer o território.

Palavras-chave: Ontologia, Sonhar, Povos nativos, Colômbia.

REMEMBERING BY SPIRITING: INTERCULTURAL CONVERSATIONS ABOUT THE COLLECTIVE MEMORY OF THE NASA PEOPLE

Abstract

In the present article, I investigate the articulations between collective memory, spirituality, and myth among the Nasa people of Tierradentro (Colombia). I do this through a collaborative and intercultural approach that seeks to build interpretations and concepts based on conversations with three Nasa researchers with whom I have been working with for more than ten years. I propose that memory opens an immanent time that places into interaction humans and other beings; beings of different physical condition but similar interiority. In order to account for this interaction, my Nasa interlocutors and I constructed the category *remembering by spiriting*. With this, we intend to account for an action that can be undertaken through dream experiences or through the acute use of the senses at any time of the day. In the course of the article, I address three ways in which *remembering by spiriting* is put into practice: dreaming, feeling, and traveling the territory.

Keywords: Ontology, Dream, Indigenous people, Colombia.

Sebastián Levalle es docente investigador. Doctor en Antropología, Magíster en Estudios Sociales Latinoamericanos y Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Becario posdoctoral del CONICET. Docente en el Taller de Tesis de la Maestría en Estudios Sociales Latinoamericanos y en Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo (UBA) y en Sociología General y Contemporánea (UNPAZ). Director de proyectos de investigación y de transferencia social sobre movimientos sociales, educación y resistencias en América Latina.

Editora-Jefe: María Elvira Díaz Benítez

Editor Asociado: John Comeford

Editora Asociada: Adriana Vianna

Recibido en: 10/02/2022

Aceptado em: 23/05/2023