

“Al cuerpo lo pueden acabar, pero el espíritu de la lucha continúa”: Una
mirada a la memoria y la cultura del pueblo indígena nasa desde el Encuentro
Sociocultural Álvaro Ulcué Chocué

Monografía de grado
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Sociología
Universidad del Rosario

Presentado por: Yuli Andrea Rodríguez
Directora: Luisa Fernanda Sánchez

Semestre I, 2019

Índice de Siglas

ACIN: Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca

AIC- EPS: Asociación Indígena del Cauca, Entidad Prestadora de Salud

CECIDIC: Centro de Educación, Capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad

CECOIN: Centro de Cooperación al Indígena CINEP:

Centro de Investigación y Educación Popular CNMH:

Centro Nacional de Memoria Histórica CRIC:

Consejo Regional del Cauca

DANE: Departamento Administrativo Nacional de Estadística EIIJA:

Escuela Intercultural de Jóvenes y Adultos

ELN: Ejército de Liberación Nacional

EPL: Ejército Popular de Liberación

ESMAD: Escuadrones Móviles Antidisturbios de la Policía Nacional de Colombia.

ETCR: Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación

FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

IPS-ACIN: Instituto Prestador de Salud Asociación Cabildos Indígenas del Norte del Cauca

JEP: Jurisdicción Especial para la Paz

ONG: Organización No Gubernamental

OIM: Organización Internacional para las Migraciones.

PNUD: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

SGR: Sistema General de Regalías

UAIIN: Universidad Autónoma Indígena Intercultural

UPB: Universidad Pontificia Bolivariana

Tabla de contenido

Índice de Siglas.....	2
Índice de Imágenes.....	5
Agradecimientos.....	6
Introducción	7
<i>Descripción y justificación del problema de investigación</i>	7
<i>Perspectiva teórica</i>	12
<i>Perspectiva metodológica</i>	16
Capítulo 1: Conmemorando al Nasa Pal. Disputas de memoria entorno a la conmemoración del padre Álvaro Ulcué Chocué.....	20
<i>I. La memoria como campo de lucha</i>	20
El Nasa Pal y su legado	22
<i>II. La conmemoración y sus protagonistas</i>	23
Llegada de los consolatos y orígenes del aniversario.....	24
La importancia de la conmemoración para las autoridades indígenas	26
Otros actores secundarios	28
No hay conmemoración sin transformaciones	29
El fragor de la conmemoración disminuye	34
<i>III. De la conmemoración católica al Encuentro Sociocultural</i>	35
Cambian los emprendedores, se transforman las prácticas	37
La paradoja de la cooperación internacional	41
Tensiones entre generaciones	43
¿Cómo se debe recordar al padre Álvaro?.....	44
La misa del Nasa Pal como espacio de confrontación	46
Reflexiones finales	50
Capítulo 2: Revitalizando la cultura. La materialización del proyecto de cosmovisión nasa	52
<i>I. De la cultura a las configuraciones culturales</i>	52
La parte cultural	54
La música tradicional dentro de la cosmovisión.....	61
<i>II. Recuperando el “Nas nas”</i>	64
La pedagogía en el Encuentro Sociocultural	69
<i>III. “La parte cultural” en medio del conflicto</i>	78

Reflexiones finales	82
Capítulo 3: Resistiendo después de la guerra. Los efectos del conflicto y el deber de memoria.....	83
<i>I. Interpretación de los rezagos del conflicto.....</i>	<i>85</i>
El posacuerdo y el Encuentro Sociocultural	86
La bonanza marimbera en el contexto local	89
La problemática de los cultivos ilícitos y el Encuentro Sociocultural	93
<i>II. La conmemoración de la Guardia y un nuevo uso de la memoria</i>	<i>96</i>
Guardias Milenarios	96
Marcas Territoriales	98
La memoria topófila nasa	102
La batalla contra el olvido.....	107
<i>III. La cosmovisión dentro de la conmemoración de los guardias</i>	<i>112</i>
Reflexiones finales	115
Consideraciones finales.....	117
Anexos	123
Bibliografía.....	125
Fuentes Primarias	125
Publicaciones	125
Otras referencias.....	130

Índice de Imágenes

Imagen 1. Ubicación geográfica del municipio de Toribío.....	8
Figura 1. Diagrama sobre las distintas nociones de cultura	15
Imagen 2. Valla a la entrada del casco urbano de Toribío,	22
Imagen 3. Fotografía de Álvaro Ulcué	22
Imagen 4. Imágenes de la cartilla del séptimo aniversario	30
Imagen 5. Portada del volante publicitario del décimo aniversario.....	33
Imagen 6. Ritual de Cxapuc del año 2015.	38
Imagen 7. Conversatorio de sabedores	40
Imagen 8. Celebración de la misa.....	48
Imagen 9. Un médico tradicional nasa.....	56
Imagen 10. Danza de la culebra en el Cxapuc.....	57
Imagen 11. Grupo de chirimía tocando.....	62
Imagen 12. Presentación de grupo de música campesina	63
Imagen 13. Comparsa del árbol del plan de vida	71
Imagen 14. Niña caracterizada como cacica La Gaitana	72
Imagen 15. Niños danzando	75
Imagen 16. Presentación de los gestores de la Casa de la Cultura	79
Imagen 17. Presentación de Jhon Jota	80
Imagen 18. Muro que está ubicado sobre la carretera principal.....	85
Imagen 19. El panfleto	94
Imagen 20. Personas intercambiando	95
Imagen 21. Pegatina de guardias	96
Imagen 22. Mujer guardia	98
Imagen 23. Una de las asistentes más pequeñas.....	102
Imagen 24. Sembrada de la piedra.....	104
Imagen 25. Momento en que la bandera de la Guardia es izada	106
Imagen 26. Médicos tradicionales echando remedio.....	113
Imagen 27. Antes de colocar la placa conmemorativa	114

Agradecimientos

Quisiera agradecerle en primer lugar a Dios por ser el inspirador de este trabajo y la mano guía incondicional que lo dirigió. A mi familia por su paciencia y apoyo en todo. A Luisa Sánchez por enamorarse desde el primer momento de este reto, y por su pedagogía, paciencia y optimismo inquebrantable. Y por supuesto a toda la comunidad nasa de Toribío que me recibió con tanto amor en sus lugares de trabajo, sus casas y cocinas, porque en el tiempo que pude vivir con este pueblo entrañable, aprendí que el sitio de encuentro con los amigos no es una sala, sino que es la cocina, alrededor del fogón, alrededor de la tulpa...

Debo hacer mención de todos mis compañeros del CECIDIC que en este tiempo se convirtieron en una segunda familia, desde las señoras de la cocina que me mimaban con sus cuidados cuando enfermaba, hasta los muchachos del equipo de comunicaciones a quienes recurría para molestar cuando necesitaba esparcir mi mente, a todos los que conforman esta institución mis más profundos agradecimientos. Quiero expresar especial gratitud a Diego Yatacué por su apertura y confianza en este trabajo, a don Reinaldo Opocué por compartirme algo de su gran sabiduría sobre el territorio y la historia de su pueblo. A los guardias del resguardo de Toribío y Tacueyó especialmente a Edgar Tumiñá y Floresmiro Noscué por compartirme sus historias de vida y conocimientos del proceso político. Y al padre Naftaly Mung'athia Matogi por su confianza y generosidad.

Y no quisiera cerrar este apartado sin antes hacer una sentida dedicatoria a la memoria de dos personas que fueron cruciales en el desarrollo de este trabajo y que no alcanzaron a verlo terminado porque sus vidas se apagaron demasiado pronto, Andrés Popayán y Yilfredy Urcué, quienes además de hacer grandes aportes a este trabajo con sus conocimientos y experiencias, fueron dos amigos entrañables con quienes no solo compartí reflexiones acerca de la memoria y la cultura nasa, sino momentos inolvidables de paseos, fiestas y tertulias que dejaron huella en mi alma. A ellos y a sus familias va dedicado también este trabajo hecho desde el corazón.

Weeçx we´we

Introducción

“Amigo Álvaro, yo quisiera cantarte como tantos por la América nuestra cantan a su hermano caído. Pero, ¿cómo cantarte? con tu vida y con tu muerte has dicho todo, con tu sangre de mártir regaste la semilla sembrada cada día, con el color moreno de tu voz, con el silencio de tu piel indígena. Te entregaste a tu hermano con ese amor callado de una planta que acompaña la vida del amigo. Tu evangelio de anuncio fue la paz, te recogió tu pueblo, te encadenó a la entraña de la tierra para guía del mañana. El corazón del pobre se quebró con tu muerte y el rico y el poder tuvieron fiesta ... Pero Jesús te arrastrará en su vida. Álvaro de Colombia, nuestro hermano páez ¹profeta y mártir”².

Descripción y justificación del problema de investigación

Una oda a la entrega de un líder y un compromiso hacia el futuro de la comunidad podrían tomarse como las ideas principales de este fragmento poético dedicado al padre Álvaro Ulcué. Esas ideas recogen, en gran medida, la forma en que recuerda el pueblo nasa, pues se dice que el futuro no se encuentra adelante sino atrás y que es deber del nasa caminar los pasos de sus ancestros y continuar con el camino que ellos emprendieron (Archila & García, 2015: 29). Bajo esta noción del pasado se ha cimentado una comunidad reconocida por su resistencia y fuerza política, enraizada en las gestas de sus predecesores y en la exaltación de los que han caído luchando por el territorio y la cultura, ante los múltiples agentes adversos que han tenido que enfrentar como pueblo.

¹ *Paéz* se refiere al nombre que los conquistadores españoles le dieron a este pueblo indígena, pero en los años recientes ellos mismos cambiaron esa denominación por *nasa* que en *nasayuwe* significa “gente del agua” (Orozco et al., 2013: 246).

² Poema de carácter anónimo encontrado en una cartilla que se realizó en conmemoración al primer año de la muerte del padre Álvaro Ulcué. Esta fuente hace parte del Archivo de la Parroquia San Juan Bautista de Toribío.

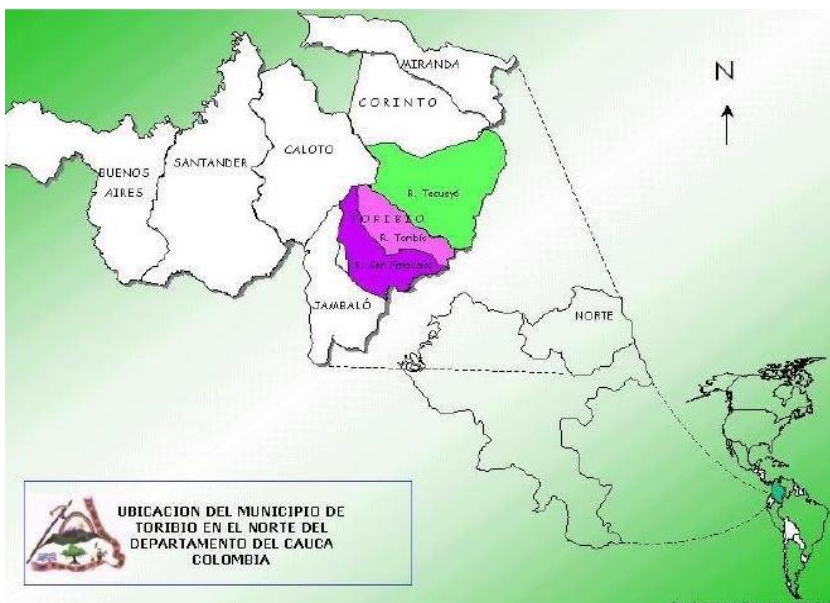
La lucha del nasa norte-caucano no ha sido solo por el territorio, sino por la pervivencia de sus valores y costumbres comunitarias, que han adquirido un papel protagónico en las

batallas políticas que ha librado el Movimiento Indígena en los últimos años. Es por esto que el presente trabajo de investigación propone tomar como estudio de caso la conmemoración al líder indígena Álvaro Ulcué Chocué que se realiza en el municipio de Toribío, ubicado al norte del departamento del Cauca, ya que este evento convoca, de una manera sin precedentes, tanto la memoria de la resistencia política del pueblo nasa como las prácticas culturales identificadas como “propias” o nasa.

El padre Álvaro Ulcué Chocué es una de las figuras más importantes para el pueblo indígena del norte del Cauca, no solo por encarnar papeles aparentemente contradictorios –al ser católico e indígena- sino también por ser el pionero de los planes de vida municipales de la región, dando impulso al plan de vida Proyecto Nasa, mientras era párroco del municipio de Toribío.

Es imperativo anotar que el norte del Cauca es una región que ha sido fuertemente afectada por el conflicto armado, debido a que en ella se ubica el corredor del suroccidente colombiano que todos los actores armados se han disputado para el tráfico de drogas, armas y contrabando. Esto ha generado afectaciones considerables a la población civil que habita esta zona del país. Asimismo, uno de los rasgos más significativos del municipio es que gran parte de la población se identifica como indígena nasa.

Imagen 1. Ubicación geográfica del municipio de Toribío. Planeación ACIN. por ACIN, 2004, <http://www.toribiocauca.gov.co/municipio/geografia>



El municipio de Toribío se encuentra sobre el flanco occidental de la cordillera central, y está ubicado al nororiente del departamento del Cauca, a una distancia de 123 kilómetros de la capital Popayán y a 83 kilómetros de la ciudad de Cali (Alcaldía de Toribío, 2018). Sus terrenos son montañosos y se compone por la cabecera municipal y los tres resguardos: Toribío, Tacueyó y San Francisco. En el censo nacional de 2005, este municipio registró una población total de 26.915 habitantes, en la que el 95 % se reconocían como nasas (DANE, 2005).

El pueblo nasa se concentra en el departamento del Cauca, en donde habita el 88,6% de esta comunidad indígena, ubicada en zonas de frontera agrícola y extractiva. Este departamento ha sido un territorio en disputa por parte de distintos actores armados durante las últimas décadas. Esto ha convertido a los grupos indígenas que lo habitan en afectados directos por el conflicto armado (Villamizar, 2007, CECOIN, 2006; Villa & Houghton, 2005;). Sin embargo, los indígenas no han sido víctimas pasivas de la violencia, sino que han desarrollado una serie de formas de resistencia contra la violencia (Archila & García, 2015; Centro Nacional de Memoria Histórica, 2012).

Es así que los nasa son reconocidos por ser una de las poblaciones indígenas más activas en el escenario político desde los años setenta, demandando reivindicaciones relacionadas con la diferencia cultural, la autonomía y la ampliación territorial. Estos reclamos los han puesto en el foco de los actores armados, ocasionando un creciente incremento de las victimizaciones de este grupo étnico, entre los años 1974 y 2004. Así, se anota que de 1.869 asesinatos políticos contra indígenas registrados entre 1974 y 2004 en todo el país, a los pueblos del Cauca y sur del Valle les corresponde el 28,2%; el 60% de las 2.493 detenciones arbitrarias, el 27% de los secuestros y el 20% de las desapariciones forzadas. Una quinta parte de los hechos de violencia sexual, tortura y tratos degradantes fueron contra indígenas de Cauca y Valle, y más de una cuarta parte de las amenazas individuales, que corresponden al 31,4% se le hicieron a indígenas de este departamento (Jimeno, 2006; Villa & Houghton, 2005).

Las acciones colectivas protagonizadas por indígenas se intensificaron con la conformación del Consejo Regional del Cauca-CRIC- en 1971, constituido en su mayor parte por indígenas nasa. Dicho Consejo se convirtió en la primera asociación indígena del país (Archila & García, 2015) cuyos fundamentos políticos se han regido desde entonces bajo la tríada “unidad, tierra y cultura”. Esta organización se ha mantenido desde sus inicios con un carácter gremial comunitario, enfocando gran parte de su actividad organizativa en la capacitación, organización y articulación política de los resguardos del departamento.

La cobertura de los territorios se hace por medio de los proyectos y programas regionales. Estos son los planes de vida o proyectos de base, que representan el núcleo organizativo de la estructura del Movimiento Indígena a nivel regional, y cuyos objetivos son determinados de manera consensuada por las comunidades de los resguardos.

Para el caso de Toribío se encuentra el Proyecto Nasa, el cual surge en 1980 impulsado por el sacerdote indígena Alvaro Ulcué. El objetivo de este proyecto era el de recuperar la conciencia, la identidad y la cultura nasa, de tal manera que se les pudiera dar un uso práctico para lograr el desarrollo integral comunitario (González Piñeros, 2010: 143). El padre Álvaro Ulcué se caracterizó por mezclar la evangelización con el activismo político, siendo uno de los pioneros en la promoción de programas de desarrollo comunitario, capacitación y rescate de la cultura nasa. Estos proyectos no se detuvieron con su asesinato en 1984, sino que siguieron bajo la tutela de los sacerdotes de la orden de la Consolata, que llegaron al municipio después de la muerte del padre Ulcué, y han tenido un importante papel dentro del Movimiento Indígena del norte del Cauca, mezclando la espiritualidad católica con la conciencia política étnica (Rappaport, 2008: 244).

Desde la muerte del padre Álvaro, el equipo misionero del municipio se encargó durante varios años de la celebración de su aniversario. Cada año se oficiaba una eucaristía y se organizaban visitas a la tumba y al lugar donde fue asesinado el padre. No obstante, hace aproximadamente ocho años el equipo misionero decide poner en manos de los cabildos la celebración del aniversario de la muerte del padre. Es así que la conmemoración pasa a manos del CECIDIC, -Centro de Educación Capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad- que es un centro de educación e investigación comunitario donde se promueven planes, programas y proyectos, que tienen como eje transversal el fortalecimiento de la identidad cultural y la educación propia como estrategia de pervivencia como pueblo indígena. Es desde este momento que se empieza a promover la conmemoración del padre Alvaro Ulcué como una semana cultural de alcance municipal, dando origen en el año 2010 al Encuentro Sociocultural Alvaro Ulcué.

En las siete versiones que lleva el encuentro este se ha venido transformando. Por ejemplo, además de la tradicional eucaristía, se han incluido actividades de carácter artístico, pedagógico y deportivo, además de una conmemoración a dos guardias indígenas asesinados por las FARC, el 5 de noviembre del 2014.

En los últimos años, estas actividades que se le han adicionado han desplazado, en cierta forma, las relacionadas directamente con la vida del padre Ulcué que se habían gestionado en los primeros años de la conmemoración. Por tanto, desde que la conmemoración pasó a manos de la institución del CECIDIC, hubo un viraje en el significado que se le había dado hasta el momento, ya que no sólo se conmemoraría la vida y obra del padre Álvaro como líder espiritual y político, sino que se convirtió en un espacio de recreación y construcción de la cultura nasa.

Como veremos a lo largo de este texto, el encuentro, hoy en día, se presenta como una estrategia transversal que pretende estar articulada al plan de vida municipal, Proyecto Nasa, además de tener el propósito de fomentar la participación comunitaria para poder mitigar problemas asociados a la vulnerabilidad a la que se ha visto sometida la población de Toribío a causa del conflicto armado. No obstante, el Encuentro Sociocultural ha recibido críticas por parte de algunos actores locales quienes dicen que en la actualidad el evento no representa con fidelidad la memoria del padre Álvaro, sino que se ha convertido en un encuentro folclorista que no da cuenta de su lucha, ni la identidad nasa que él promulgaba.

En el contexto de los notables cambios en los contenidos de la conmemoración, el propósito de este trabajo se centrará en inferir el papel que han jugado la memoria y la cultura dentro del actual Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué. Para ello, exploraré las relaciones complejas que estas dos nociones a indagar entrañan. En primera medida, quiero examinar con detenimiento las transformaciones que ha tenido la conmemoración a lo largo de los años, teniendo en cuenta los cambios en los contextos y los actores involucrados en cada coyuntura. En segundo lugar, me interesa analizar específicamente como se conjugan diferentes nociones de cultura en la conmemoración e interrogar cuál es la noción que opera en la actual conmemoración. Finalmente, quiero establecer cómo se articulan las resignificaciones de la memoria y la cultura nasa presentes en el encuentro con las dinámicas políticas y sociales generadas por el contexto del posconflicto.

Perspectiva teórica

Los nasa han sido tal vez uno de los pueblos de Colombia más documentados en la antropología en múltiples aspectos de su vida comunitaria (Orozco, Paredes, & Tocancipá, 2013: 249). Dentro de esta amplia gama de trabajos se destacan los que han tomado como eje la resistencia ejercida por lo nasa hacia agentes externos que amenazan aspectos que tienen que ver con la defensa de la tierra, su cultura y su cosmovisión (Arcila, 1989; Cháves & Puerta, 1988; Findji & Rojas, 1985; Gómez & Ruiz, 1997; González, 1977; Gow, 2010; Portela, 2000; Puerta, 1992; Rappaport, 1998, 1985, 1990).

Más puntualmente, algunos autores se han encargado de estudiar los aspectos políticos inmersos en la cosmovisión de los nasa, identificando que para esta comunidad indígena ésta noción incluye una serie de representaciones sociales sobre el territorio usadas para defender el derecho ancestral de permanecer en éste. Sin embargo, esta interrelación existente entre lo nasa y el territorio no es estática, sino que al contrario es dinámica y se retroalimenta de los cambios del presente y de otras culturas, denominadas como “el afuera” (Gómez & Ruiz, 1997; Orozco et al., 2013; Rappaport, 1992). Otros trabajos que también han tratado el tema del territorio en los nasa han sido Liffman (1998), Findji y Rojas (1985) y Rappaport (1982, 1985, 1990, 1994). Según estos estudios, la relación que existe entre territorio y cosmovisión en los nasa es primordial, dado que de la cosmovisión no solo surgen los pilares de la lucha por el territorio, sino que ayuda a sustentar la trayectoria de resistencia de esta comunidad frente a actores amenazantes y eventos adversos (Bernal, 1953; Cobo & Calvo, 2007; Gómez & Ruiz, 1997; Orozco et al., 2013; Perdomo, 2013; Portela, 2000; Rappaport, 1992; Sandt, 2012).

Con respecto al tema de los usos del pasado en el pueblo nasa, la gran parte de los trabajos realizados han concluido que las memorias de esta comunidad no son estáticas ni formales, sino que se convierten en sucesivas reinterpretaciones aplicadas a las luchas del momento, de modo que se estaría hablando de una forma politizada del recuerdo (Archila & González, 2010; Bonilla, 1982; Mónica Espinosa, 2008; Myriam Espinosa & Escobar, 2000; Gómez, 2000; Rappaport, 1990). Por tanto, esta forma de rememoración les permite construir una conciencia histórica, justificando las luchas del presente con las reinterpretaciones que hacen del pasado.

Si bien el estudio de esta comunidad indígena ha sido bastante exhaustivo por parte de disciplinas como la antropología y la sociología, una de las finalidades de este trabajo no solo es la de darle continuidad a estas investigaciones, sino la de abordar las intersecciones de la cultura y la política desde un evento específico. Es por esto que la propuesta de trabajo es la de plantear una mirada analítica de ésta intersección desde un enfoque escalado, en donde por medio de un evento cultural se puedan observar varias nociones de cultura y política interactuando. En segundo lugar, abordar la realidad local desde el Encuentro Sociocultural permitió que éste sirviera de herramienta para advertir, no solo las transformaciones internas del mismo, sino las externas; es decir, posibilitó ver los impactos que éste ha generado en el contexto municipal. Finalmente, la aproximación al campo de estudio desde el evento, permitió indagar acerca de cómo el proyecto político del Movimiento Indígena es apropiado por las subjetividades de los locales en su cotidianidad. Considero que esta propuesta de enfoque a una realidad tan documentada en las ciencias sociales, termina siendo el aporte principal de este trabajo.

Desde el punto de vista teórico y conceptual, en este trabajo confluyen autores del campo de la sociología, la historia y la antropología. Más puntualmente, para abordar la noción de memoria colectiva dentro del Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué, me apoyaré en la perspectiva de la socióloga argentina Elizabeth Jelin, quien afirma que no se podría hablar dentro de una sociedad de una sola memoria, sino de una serie de memorias compartidas superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y relaciones de poder (Jelin, 2002^a: 22).

En esta misma línea, el concepto de *memoria en disputa* de esta autora me resulta útil para analizar las diferencias que existen dentro de la conmemoración en cuanto a las diversas formas de recordar al padre Álvaro. Al respecto, Jelin dice que la memoria se ha convertido en un recurso para la confrontación cultural y política, en donde los actores luchan por quienes ostentan los sentidos y contenidos de las memorias socialmente aceptadas (Jelin, 2002b: 4).

Dentro de esta misma noción de *memoria en disputa*, Jelin incorpora el concepto de *emprendedores de memoria*, el cual es transversal a la indagación que se propone este trabajo, debido a que el papel que han desarrollado estos actores dentro de la conmemoración es crucial para entender cómo se han venido dando los cambios dentro de la misma. Además, permite entender cuáles han sido las influencias e intereses que se han tenido en cuenta para que los contenidos se fueran adaptando a diferentes contextos políticos.

Según Jelin, los *emprendedores de memoria* son profesionales encargados de gestionar y mantener las prácticas de memoria. Estos tienen como principal propósito el incorporar en el escenario público sus propios sentidos del pasado, con el fin de que sean ampliamente aceptados por la sociedad (Jelin, 2002a: 49). El concepto de emprendedor de memoria en este trabajo va estrechamente relacionado con el de *conmemoración* que, según la definición de Pierre Nora, haría parte de lo que él denominó lugar de memoria, que es un artefacto mediante el cual la memoria se materializa y se encarga de transmitir el sentido del recuerdo que le atañen sus emprendedores (Nora, 1996: 45). Además de los conceptos de Jelin sobre memoria en disputa y emprendedor de memoria, acudí al de *marca territorial*, que, si bien entra en la categoría de lugar de memoria de Nora, preferí en este aparte acogerme al de Jelin porque está un poco más enfocado en lo que representa una marca territorial para los individuos que hacen uso de ella (Jelin, 2009: 130). Si bien estos conceptos están presentes a lo largo del trabajo, se hacen más evidentes en los capítulos uno y tres.

El segundo capítulo está destinado específicamente a examinar la noción de cultura dentro del Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué. Para abordar el papel de la cultura en la actual conmemoración me apoyo en el concepto de *configuración cultural* del antropólogo Alejandro Grimson. Esta, más que ser una noción que busque constatarse en la experiencia, resulta ser una herramienta de indagación para abordar las fronteras culturales que diferencian a un contexto de otro (Grimson, 2014: 119).

Gracias a este concepto de configuración cultural, se pudo decantar del trabajo campo que la cultura, en el caso que nos ocupa, es expresada en tres nociones. Una es la *cosmovisión* que, siguiendo el trabajo de Rappaport (2008) es tomada en esta investigación como un corpus de creencias, valores y prácticas que son conscientemente construidas y trabajadas desde adentro por un proyecto político. La segunda es la "*parte cultural*" que es un concepto que surge desde los individuos que intervienen en el Encuentro y que es definido como la objetivación de lo que las personas quieren mostrar hacia afuera como "cultura nasa". En tercer lugar, se encuentran las *expresiones culturales* que serían las manifestaciones concretas de lo que se considera cultura, reflejadas en lenguajes artísticos como lo son la música, la danza, los desfiles y las obras de teatro y, que a su vez sirven como vehículos políticos en los que se evidencian las apuestas del Movimiento Indígena del norte del Cauca.

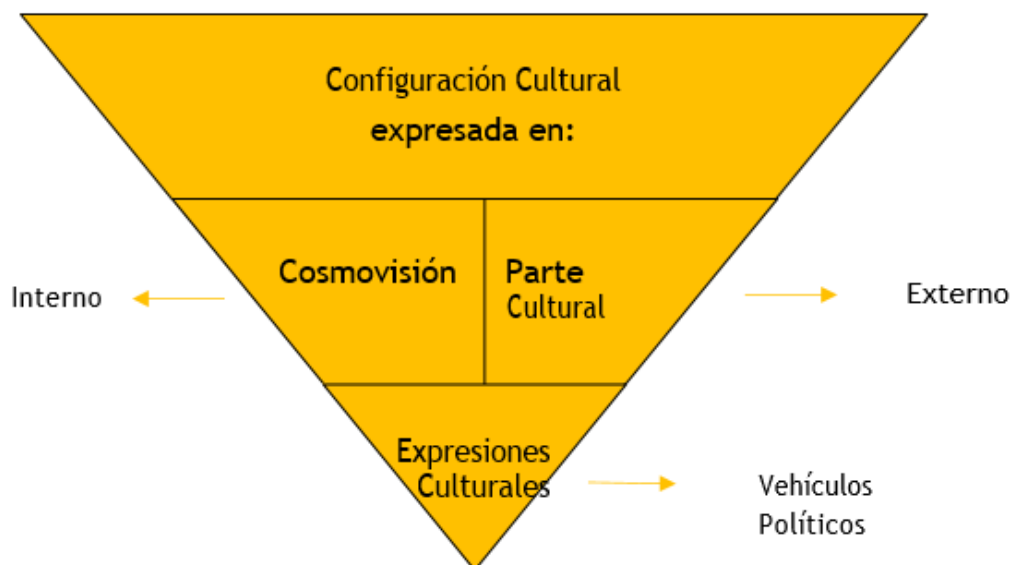


Figura 1. Diagrama sobre las distintas nociones de cultura encontradas en el Encuentro Sociocultural. Elaboración propia.

En el tercer capítulo se hizo necesario incluir otro concepto asociado al tema de la memoria y fue el del *deber de memoria*, dado que la conmemoración a los dos guardias que se encuentra dentro de las actividades del encuentro está relacionada con esta noción. Para lograr entrever cómo se presenta esta idea de deber de memoria en la conmemoración apelo a ideas de varios autores como Paul Ricoeur (2000) y la relación que evidencia entre esta cuestión y la idea de justicia, así como las reflexiones que, tanto este autor como Marc Augé (1998) hacen en torno al olvido, opuesto al deber de memoria. En esta misma línea, confronto este concepto presente en la conmemoración, apelando a las miradas críticas de autores como Todorov (2000) y Vinyes (2009).

Perspectiva metodológica

Tuve la oportunidad de llegar por primera vez a Toribío en el marco de la Segunda Minga de Muralismo que se llevó a cabo en septiembre del 2016. En ese momento yo estaba realizando mi pasantía en el CNMH y esta entidad estaba patrocinando el evento, además de encargarse de la logística en compañía del CECIDIC. La finalidad del evento era pintar murales en espacios comunitarios del municipio que tuvieran alusión a la cultura, la identidad y la memoria nasa, esto también con el fin de generar en los locales una apropiación del espacio, ya que es común que actores armados ilegales rayen con sus consignas las paredes del pueblo. Este evento se me presentó como una ocasión privilegiada para tener una inmersión en la comunidad nasa y empezar a comprender cómo se entrelaza su historia de resistencia con su cultura. Aunque esta primera estancia duró solo 15 días, me permitió conocer someramente la figura del padre Álvaro y el aniversario por el cual se le rendía homenaje, pero fue tiempo suficiente para generar las primeras reflexiones que desencadenaron en este trabajo de investigación. Durante los seis meses que precedieron al campo, estuve haciendo un trabajo de revisión de archivo del Encuentro Sociocultural desde su primera versión del año 2010 hasta el 2016. Estos documentos los obtuve haciendo una búsqueda en la web, en donde hay bastantes fotos, videos y artículos relacionados al encuentro.

Mi entrada al campo fue mes y medio antes del evento de la versión del año 2017, esto porque consideré que para tener una visión más amplia de lo que es el Encuentro Sociocultural era oportuno empezar el trabajo de campo al menos un mes y medio antes del evento. Mi estancia en Toribío duró tres meses que comprendieron el antes del evento, las cerca de dos semanas que éste dura y cerca de un mes después del evento. Esto con el fin de observar con más detenimiento los impactos que éste tenía dentro del contexto local.

En términos metodológicos este trabajo es de carácter cualitativo. Decidí que el enfoque de investigación más oportuno para usar era el de la etnografía, dada la flexibilidad que posee y su eficacia a la hora de indagar en fenómenos o casos particulares (Flick, 2007: 162). Durante los tres meses que duró la estancia, viví en las instalaciones del CECICIC, y mis tareas dentro de esta entidad fueron similares a la de una persona que realiza una pasantía.

Dado esto, pude apoyar al encargado del área de investigación en la formulación de un proyecto para el Ministerio de Cultura que buscaba recursos económicos para el Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué y durante el evento hice parte del equipo de comunicaciones, colaborando en la toma de registro fotográfico del encuentro. Es importante anotar que a la primera semana de mi llegada tuve que hacer una puesta en común ante el coordinador y los empleados del CECIDIC de lo que se iba a tratar mi trabajo de investigación y de este espacio recibí retroalimentación de algunos de los asistentes.

Durante mi primer mes de estancia tuve una serie de diálogos casuales con personas con las que convivía en la cotidianidad, que en su mayor parte eran trabajadores del CECIDIC; esto con el fin de obtener una incursión más eficiente en el campo y lograr identificar los informantes claves dentro de la investigación (Guber, 2011: 78). Algo que tengo que resaltar al respecto, es que varios de ellos estaban muy bien formados sobre todo lo que se refiere al proceso político del Movimiento Indígena, lo que hizo que mi estadía en esta institución fuera más que provechosa. Asimismo, es importante tener en cuenta que el CECIDIC es un lugar selecto para reuniones y asambleas dentro del municipio, debido a sus instalaciones amplias y a que es considerado como un epicentro a nivel municipal de todo lo que respecta a la educación y la cultura nasa. Por esta razón, tuve la oportunidad de asistir a múltiples reuniones que se llevaron a cabo allí, y que no siempre tenían que ver directamente con la organización del Encuentro Sociocultural. Recuerdo especialmente las reuniones que sostuvieron algunos líderes de la comunidad con representantes de algunas ONG, a las que fui invitada por empleados del CECIDIC, y también dos asambleas de cabildos que tengo entendido se realizan periódicamente en cada resguardo. Estos espacios fueron claves para empezar a comprender las apuestas políticas que no solo se tienen como municipio, sino como Movimiento Indígena Regional. Y también me ayudaron a entrever cómo son los vínculos de lo que se quiere materializar en el Encuentro Sociocultural con organizaciones como la ACIN, el CRIC y las ONG que hacen presencia en el territorio. Claramente, en estos espacios aplique la técnica de la observación participante.

De la misma forma, participé de las reuniones de planeación del Encuentro Sociocultural, lo que me permitió observar quiénes son los actores más importantes en lo que respecta a la organización de este evento y cuáles son las narrativas que lo subyacen. Con respecto a mi papel dentro de estas reuniones, asumí que para los asistentes yo era una empleada más del CECIDIC, sin embargo, mi lugar de agente externo era notable, debido a que cuando intentaba hacer algún aporte, esta presunción de persona extraña que tenían los presentes hacia mí se dejaba ver. No obstante, y como mencionaré en el según capítulo, una de mis opiniones acerca del lugar del nasayuwe dentro del encuentro fue tomada en cuenta para desarrollar algunas actividades del evento. Empero, con el tiempo y en la cotidianidad de mi estancia dentro del CECIDIC, noté que para la mayoría de los empleados yo era una más de ellos, al punto que me invitaron al paseo anual que hace la institución a sus trabajadores; por supuesto, esto lo facilitó el hecho de que dentro de esta entidad hay varias personas que provienen de diversos lugares del país. Finalmente, y, como ya había mencionado, mi papel en las actividades del Encuentro Sociocultural fue el de fotógrafa del equipo de comunicaciones del CECIDIC y esto me permitió tener acceso a espacios del evento que no estaban abiertos a todo el público, como lo fueron los rituales de apertura de la nueva maloca y los del ofrecimiento de los alimentos del *Cxapuc* al duende.

Igualmente, durante mi estadía en Toribío, realicé un total de 10 entrevistas semiestructuradas, y decidí realizar la mayoría de ellas después de que pasara el evento para tener más claridades sobre cuál era la información relevante que aún no había sido revelada por el trabajo etnográfico. Las entrevistas estuvieron enfocadas en temas distintos. Cuatro de ellas se centraron en la significación comunitaria de la figura del padre Álvaro Ulcué y en cómo se realizaba la conmemoración a su muerte cuando ésta estaba en manos de los Misioneros de la Consolata. Otras dos entrevistas se hicieron a los organizadores principales del actual Encuentro Sociocultural, en donde se indagó sobre la transformación que ha tenido la conmemoración y los contenidos que se le han adicionado. También entrevisté a dos funcionarios de la Casa de la Cultura, ya que esta entidad los últimos años ha tendido a tener un protagonismo cada vez mayor en la organización del encuentro. Por último, entrevisté a dos guardias indígenas que fueron los encargados de organizar -para esta versión del evento- la conmemoración a los dos guardias indígenas de la que hablo en el capítulo tres.

Además, realicé un análisis de fuentes primarias del Archivo de la Parroquia San Juan Bautista en el que se incluyeron documentos epistolares, informes, comunicados y cartillas, que pudieran contener información relacionada a cómo se celebraban los aniversarios de la muerte del padre Álvaro mientras ésta estuvo en manos de la Iglesia Católica. En este trabajo de archivo presté especial atención a las actividades que se realizaban año tras año, así como a los actores involucrados en cada una de las versiones de este evento. Con el fin de sintetizar las transformaciones que tuvo el aniversario en esta etapa, realicé una línea de tiempo que se puede encontrar en los anexos de este trabajo.

El presente trabajo de investigación está dividido en tres capítulos, en donde en un primer momento se analiza el papel de la memoria y la cultura dentro del encuentro de manera separada y luego éstas se entrelazan en el último capítulo usando como marco el posconflicto. En el primer capítulo hago un breve recuento de cómo se ha venido transformando la conmemoración con el paso de los años, analizando cuál es el papel de los actores implicados en cada momento y qué contextos sociales han influenciado estos cambios, así como cuáles son los sentidos de la memoria disputados.

En el segundo capítulo, me ocupo de identificar cuál es el papel de la cultura dentro del encuentro, indagando acerca de los significados comunitarios que contienen las actividades que componen el evento, y cómo estos se relacionan con los sentidos de pertenencia que alimentan la idea de lo que es ser un “verdadero nasa”. También en este mismo capítulo hablo de cómo el conflicto armado sin tregua que ha sufrido este municipio, ha construido la narrativa del nasa bravo y resistente que sostiene la lucha política de este pueblo indígena.

En el tercer capítulo describo como se está viviendo el posconflicto en este municipio y dentro del Encuentro Sociocultural e indago cómo las nuevas dinámicas sociales que éste ha suscitado han empezado a influenciar los contenidos del Encuentro Sociocultural. Dado que una de las apuestas de este trabajo es que este evento pueda leerse como una especie puerta a través de la cual se puede observar la complejidad de una realidad local, en este capítulo trabajaré de una manera más contenida las consecuencias que ha dejado el conflicto armado en esta población y los problemas que persisten aun después de la firma de los Acuerdos de la Habana.

Capítulo 1: Conmemorando al Nasa Pal. Disputas de memoria entorno a la conmemoración del padre Álvaro Ulcué Chocué.

Kwe 's ' Kwehkwe 's Peban 'a/
El cuerpo si lo matarán
Nava 'Usyu 's Ikhmen 'a/
El alma no, no podrán
Kwe 's ' Yakh U 'huna/
Con nosotros sí, luchará
Mteepa Mteepa Mteepa/
Luchará, luchará³

I. La memoria como campo de lucha

Pocas veces se hace tan relevante el papel de la memoria dentro de un grupo social como en las conmemoraciones de aniversarios o fechas insignes. No obstante, es usual que en una misma conmemoración converjan diversas formas de celebrarla, algunas con más visibilidad o aceptación pública que otras. Esto hace que sea prácticamente inevitable que se generen confrontaciones entre grupos sociales, ya que estos luchan a toda costa por intentar posicionar sus narrativas de pasado sobre las de sus contendores (Jelin, 2002^a:2).

En el presente capítulo daré cuenta de cómo se enmarca la memoria colectiva del pueblo nasa dentro de la conmemoración que se realiza en honor al padre Álvaro Ulcué Chocué en el municipio de Toribío Cauca. Veremos cómo esta celebración se ha transformado a lo largo de los años, terminando en lo que es ahora el Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué. Asimismo, busco analizar qué narrativas o prácticas se mantienen y cuáles han cambiado, así como quiénes son los actores que se disputan los sentidos del pasado.

³ Canto que el equipo misionero usa en todas las eucaristías del aniversario del padre Álvaro, inspirado en una frase que él dijo pocos días antes de su muerte, tradicionalmente lo han cantado primero en nasayuwe y luego en español, al igual que otros cantos de la liturgia católica.

Sobre el concepto de memoria colectiva se ha escrito bastante en las últimas décadas. Sin embargo, este término solo hace su aparición dentro de las ciencias sociales hasta mediados del siglo XX, cuando es introducido por primera vez por el sociólogo francés Maurice Halbwachs en su obra “*Los Marcos Sociales de la Memoria*” de 1925, definiendo a la memoria como una construcción social. Para éste autor, las personas recuerdan en función de su pertenencia a un grupo social, debido a que son los intereses y las experiencias colectivas las que moldean las memorias individuales (Halbwachs, 2004: 50).

No existe, en efecto, una única acepción de este concepto. Sin embargo, de la mayoría de los diversos sentidos del término se deduce que la memoria colectiva no es un elemento dado e inmutable, sino que es un proceso de construcción, reconstrucción, negociación y comunicación. Este, a su vez, puede generar memorias dominantes, hegemónicas u oficiales. También se comparte la posición de que la memoria implica un trabajo de homogenización de las representaciones del pasado y de reducción de la variedad de los recuerdos individuales, por lo que se dice así que tiene una función cohesiva y formativa dentro del grupo social. Esto lo hace evocando y conmemorando acontecimientos pasados y usando símbolos que remiten a un significado compartido dentro del grupo (Eyal, 2004; Namer, 2000; Ricoeur, 1999).

No obstante, a pesar de estas tentativas de consenso, los individuos no comparten necesariamente la mismas representaciones y experiencias del pasado, lo que genera una serie de confrontaciones por la memoria entre actores sociales. En este sentido, la memoria es siempre un escenario de conflicto y nunca puede ser pensada en términos homogéneos (Mate 2008; Cruz 2007 citados en González Calleja, 2013).

En este capítulo voy a apoyarme en el concepto de memoria colectiva de Elizabeth Jelin quien comprende este término desde tres enfoques. En primera medida, entiende la memoria como un proceso subjetivo, anclado en experiencias y en marcas simbólicas y materiales. Además, reconoce a la memoria como objeto de disputas y conflictos, lo que implica fijar la atención en el rol activo y productor de sentido de los participantes en esas luchas; participantes que, a su vez, se encuentran enmarcados en relaciones de poder.

Y, por último, identifica que existen transformaciones históricas en el sentido del pasado, así como en el lugar asignado a las memorias en diferentes sociedades, contextos culturales y espacios de luchas políticas e ideológicas (Jelin, 2002b :2). En conclusión, la memoria colectiva podría ser definida como una serie de memorias compartidas superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y relaciones de poder (Jelin, 2002b: 22).

El Nasa Pal y su legado

Debo decir que nunca antes había oído sobre el Padre Álvaro Ulcué Chocué. Lo escuché mencionar por primera vez en el lugar donde estaba haciendo mi práctica profesional. Me dijeron que íbamos a llegar a un centro educativo indígena que había soñado un sacerdote llamado Álvaro Ulcué. Él había sido el primer sacerdote indígena en Colombia y se había caracterizado por trabajar estrechamente en el proyecto político del Movimiento Indígena norte caucano.

Cuando llegué a Toribío me encontré que, para los pobladores, el padre Álvaro es una figura tan importante que es bastante común ver su rostro en varios lugares públicos del municipio como vallas, muros y grabados. Y no es para menos, ya que el padre Álvaro Ulcué hace parte de la lista de los líderes icónicos que alimentan los relatos de resistencia del pueblo Nasa del norte del Cauca, junto a personajes como Juan Tama, Manuel de Quilos y Ciclos, cacica La Gaitana y Manuel Quintín Lame⁴. No solo por haber sido el precursor del programa bandera del movimiento indígena en el municipio, Proyecto Nasa, sino porque fue asesinado, hecho que realza aún más su figura ya que sube de la categoría de líder y sacerdote a la de mártir. Y no solo es en el sentido cristiano del término, sino también en el político pues, para muchos líderes no confesionales, el padre Álvaro entregó su vida por el proceso político.



Imagen 2. Valla a la entrada del casco urbano de Toribío, que contiene algunos rostros y nombres de líderes asesinados del municipio, en la mitad se encuentra Álvaro Ulcué. Por Y. Rodríguez, 2017.

El Nasa Pal, –padre nasa, en nasayuwe- nace el 16 de julio de 1943 en el municipio de Caldono, Cauca se ordena como sacerdote en 1973, y trabaja como párroco de los resguardos de Toribío y Tacueyó desde 1977 hasta su muerte en 1984. Influido por la Teología de la Liberación⁵, y con el fin de promover una “evangelización inculturada” y liberadora, el padre Álvaro Ulcué Chocué forma en 1979 el equipo misionero junto con las Hermanas Lauritas (Proyecto Nasa, 2016: 49).

En 1980 promovió la “Gran asamblea” en la vereda de Santa Rita, resguardo de San Francisco, en la cual se consolidó el Proyecto Nasa, que fue el plan de vida mandado por los comuneros de los tres resguardos después de un seminario de cuatro días, en donde se identificaron las principales problemáticas que sufría en ese entonces la comunidad. Se plantearon trabajar las soluciones, por medio de cinco programas: evangelización, salud, educación, vivienda y producción (Wilches-Chaux, 2005: 86)

⁴ Los dos primeros son reconocidos en los relatos históricos de la resistencia indígena Nasa aprendieron español y la legislación de indias como herramientas para retomar para reclamar la propiedad del pueblo Nasa sobre ciertos territorios. En el caso de Juan Tama el 8 de marzo de 1700 logra que la Real Audiencia de Quito le otorgue la documentación y el reconocimiento a la comunidad Nasa como propietaria de los territorios de Jambaló, Quichaya, Pitayó, Pueblo Nuevo y Caldono. Y Quilos y Ciclos el 1 de abril de 1701, logra la entrega de los títulos del territorio de su área de jurisdicción, comprendida por Toribío, Tacueyó y San Francisco. Pero estas dádivas no eran gratis: a cambio de los resguardos, los Nasa debían aceptar el pago de tributo a la Corona española y la realización de trabajos, que no necesariamente revertían en beneficios comunitarios. Sobre cacica La Gaitana cuenta la leyenda que lideró una importante resistencia frente a la invasión española en 1538, buscando venganza por el asesinato de su hijo y Quintín Lame quien fuera uno de los líderes indígenas más importantes del siglo XX liderando levantamientos y luchando jurídicamente por las reivindicaciones indigenistas (Proyecto Nasa, 2016: 37).

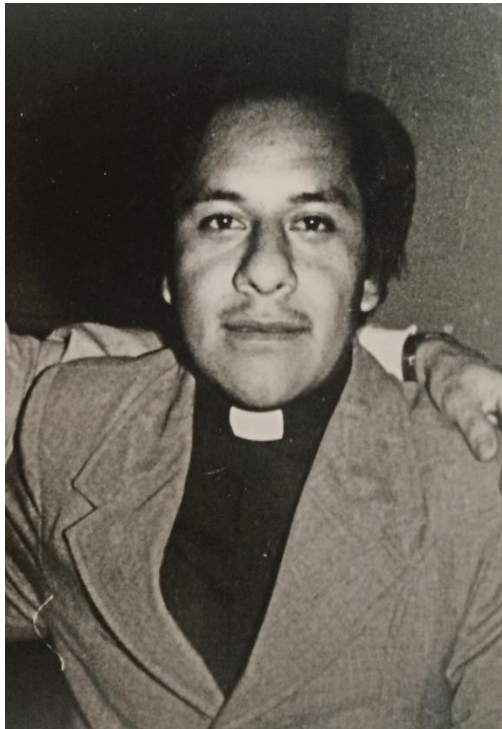


Imagen 3. Fotografía de Álvaro Ulcué cuando era un joven sacerdote. (S.f). Recuperada del Archivo de la Parroquia San Juan Bautista de Toribío.

Pero en el imaginario de los habitantes de los tres resguardos, ¿Cómo es recordado el padre Álvaro? Para unos es considerado un santo martirizado, para otros un profeta, para algunos un líder que luchó por la causa indígena, como tantos otros que han caído en el camino. Sin duda, la figura de Álvaro Ulcué Chocué puede ser vista desde muchas ópticas, y son precisamente esas formas tan diversas de recordar a este líder indígena las que confluyen en la conmemoración de su muerte, a tal punto, que llegan a confrontarse y a disputar un lugar privilegiado en la memoria colectiva del pueblo Nasa.

⁵ La Teología de la Liberación es una corriente teológica originada a finales de los años sesenta en algunos sectores de clérigos católicos latinoamericanos justo después del Concilio Vaticano II (1962-1965). Esta corriente enuncia que el evangelio exige la "opción preferencial por los pobres", echando mano de las ciencias humanas y sociales como método de apoyo. Dentro de sus principales precursores se identifican al sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez y el brasileño Leonardo Boff quien dice que: "la liberación abarca las instancias económicas, políticas y religiosas" (Bedolla Villaseñor, 2017: 190). Por el uso de métodos y conceptos evidentemente marxistas esta corriente ha sido amonestada por el Vaticano, más explícitamente en los documentos emitidos por la Congregación para la Doctrina de la Fe, quien publicó dos instrucciones al respecto: la primera, en 1984, titulada "Sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación" y la segunda, en 1986, titulada "Libertatis Conscientia". Debido a las diversas vertientes que han surgido en Latinoamérica no siempre basadas en la corriente original, a ésta se le denomina en la actualidad Teología Marxista de la Liberación (Religión Confidencial, 2015).

II. La conmemoración y sus protagonistas

Como mencionaba anteriormente, la definición de memoria que propone Elizabeth Jelin está cimentada en experiencias y en marcas simbólicas y materiales (Jelin, 2002b: 2). Marcas de memoria, que unos años antes, Pierre Nora había bautizado como *lugares de memoria*. Según este autor, la memoria necesita anclarse en soportes tangibles para poder expresarse, como los monumentos, espacios, emblemas, conmemoraciones, rituales, fiestas y museos que transmiten recuerdos y cuya función principal es “bloquear la acción del olvido” (Nora, 1996: 45). Para el caso de este trabajo esa marca o lugar de memoria es el actual Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué Chocué, que desde sus orígenes como aniversario de la muerte del sacerdote nasa, ha sufrido varias transformaciones substanciales, en gran parte dadas por la entrada en escena de diversos actores.

Generalmente, detrás de toda iniciativa de construir un monumento o de celebrar una fecha conmemorativa se encuentra el trabajo y la lucha de grupos de “emprendedores de memoria”. Jelin introduce este concepto de emprendedor en el campo de estudios de la memoria, no con la idea de asociarlo directamente con el lucro económico, sino con un emprendimiento de carácter social o colectivo. Según su definición, los emprendedores de memoria son profesionales que se especializan en la creación, organización y mantenimiento de las prácticas de memoria (Jelin, 2002b: 48). Y ha sido precisamente esta noción de emprendedor de memoria, la que me ayudó a comprender que, además de los cambios en el contexto, las transformaciones del aniversario del Nasa Pal han sido impulsadas en gran parte por las necesidades e intereses de estos agentes sociales a los que Jelin les imputa el trabajo de la memoria.

Dentro del aniversario del padre Álvaro se encuentran grupos de actores que pueden ser identificados bajo este concepto de emprendedor. A partir de fuentes de archivo pude observar que, con el paso de los años, estos agentes sociales han cambiado sus intereses con respecto a la conmemoración, así como su influencia sobre los contenidos de la misma. Por esta razón, resulta útil dividir la conmemoración en dos momentos, el primero cuando los emprendedores de memoria era los sacerdotes de la Consolata y el equipo misionero y la segunda cuando ésta pasa a manos del CECIDIC.

Llegada de los consolatos y orígenes del aniversario

Se sabe que al año siguiente de que el padre Álvaro muriera, ya se le hacía un homenaje en la fecha de su deceso. Con la llegada de los Misioneros de la Consolata a la parroquia San Juan Bautista de Toribío, esta celebración se institucionalizó como celebración municipal y, por algunos, años zonal. El organizador principal del aniversario fue por muchos años el padre Antonio Bonanoni⁶, un sacerdote italiano de la congregación de la Consolata que llegó al municipio en 1986, junto con algunos jóvenes misioneros provenientes de la ciudad de Bogotá. Bonanomi llegó a ocupar el cargo de párroco del municipio de Toribío, en compañía de los misioneros y personas de la comunidad conformó el equipo misionero.

Este sacerdote italiano se involucró de lleno con la causa indígena, apoyando con capacitaciones y gestionando los recursos económicos internacionales necesarios para llevar a cabo los proyectos del Movimiento Indígena. Fue especialmente recordado por hacer realidad el sueño del padre Álvaro Ulcué de tener dentro del municipio un Centro Indigenista. Así, fundó el Centro de Educación Capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad, CECIDIC.

⁶ El 7 de enero de 2018, el padre Antonio Bonanomi falleció en su natal Italia.

⁷ La tulpá es el fogón, es el centro de la casa entre los indígenas y los campesinos. En él se preparan los alimentos y de él brota el fuego para mantener el calor de la casa: por ello es el sitio de encuentro y de reunión de quienes la habitan o llegan de visita. También es un espacio en donde se congrega la comunidad para tomar individualmente las decisiones de rechazo o de apoyo que son cruciales a cualquier acción comunitaria. En sus rescoldos se ubican unas piedras, puestas para sostener el recipiente que cocina los alimentos. No sirve cualquier piedra, ni puede estar colocada en cualquier lugar, ni de cualquier forma (Espinosa Alzate, 2003 citado en Wilches-Chaux, 2005: 82-83)

Frente a la figura del padre Antonio una persona de la comunidad lo describe de la siguiente manera:

“Todo ese legado del padre Álvaro lo recogió el padre Antonio, porque él se metió de lleno al proceso político. Puso todos sus conocimientos y capacidades al servicio de la gente. De hecho, él les decía a los contactos de Europa que ayudaran financiando porque ellos habían ayudado a acabar a los indígenas, entonces ahora era el momento de ayudar de alguna forma. El padre Antonio era muy respetuoso de los rituales y de la parte espiritual, si él estuviera acá, allá estaría en la Tulpa⁷ con nosotros. Contrario a los padres de ahora, que ni se asoman por acá, ni se presentan ni nada [...] El padre Antonio llegó dos años después de que murió el padre Álvaro en 1986 y se quedó hasta el 2008. Y en todo ese tiempo la Iglesia estuvo involucrada con el proceso político. Él iba a todas las asambleas, capacitaba a la gente, conformó el Movimiento Juvenil, forma los Delegados de la Palabra como evangelizadores y dinamizadores comunitarios, trae aporte financiero. Tal era el liderazgo del padre Antonio que siempre que había asamblea comunitaria había una misa antes” (Diálogo con indígena del Resguardo de San Francisco, 29 de septiembre del 2017).

El padre Antonio y el equipo misionero, estuvieron a la cabeza de la organización del aniversario prácticamente desde su llegada al municipio en 1986 hasta el 2008. El equipo misionero se encargaba sobre todo de organizar temáticamente el contenido de cada aniversario, junto con los cabildos. Además de conseguir los recursos económicos para que éste se llevara a cabo, servía de intermediario con entidades internacionales eclesiásticas.

Al observar el material archivístico sobre las conmemoraciones en la parroquia de Toribío, se puede afirmar que uno de los principales intereses que tenía el padre Antonio y su equipo era fortalecer la relación entre la Iglesia Católica y el movimiento indígena. De esta forma buscaba trabajar en aras de potenciar el proyecto comunitario indígena, pero sin dejar de lado la evangelización y el papel político de la Iglesia dentro del movimiento.

¿Pero cómo pudo la congregación de la Consolata tener un papel relevante dentro del Movimiento Indígena? ¿no sería esto contradictorio para las dos partes? En primera medida, vale la pena aclarar que la congregación de los Misioneros de la Consolata es una comunidad religiosa algo distinta a otras, ya que ha estado influenciada por la corriente ideológica de la Teología de la Liberación y una forma de evangelización denominada la inculturación del evangelio. El objetivo de esta manera particular de evangelizar, consiste en transformar la cultura indígena existente con la inyección de las “buenas nuevas de Cristo”, para así tener una “nueva cultura”. Este proceso incluye la búsqueda de un legado evangélico escondido dentro de las culturas indígenas. Es cierto que a los inculturacionistas claramente les preocupa la dimensión espiritual de su misión, pero dicen que la espiritualidad sólo puede lograrse después de construir una base social autónoma y cultural a través de un proyecto político (Rappaport, 2008: 242).

Es así que los sacerdotes de la Consolata se vieron más que identificados por la fusión que el padre Álvaro Ulcué hizo de la Teología de la Liberación con su apreciación de la cultura nasa. Esto debido a que su visión de la fe y su trabajo comunitario, abonaron el terreno para que el enfoque de la inculturación diera sus frutos en esta zona del Cauca. Gracias a esta forma particular de evangelizar, la Iglesia Católica adquirió en los municipios indígenas del Norte del Cauca una posición política relevante dentro del Movimiento Indígena. A diferencia de los municipios de Tierradentro en donde la comunidad católica predominante fueron los Vicentinos quienes, según Joanne Rappaport, siempre estuvieron vinculados estrechamente con la élite política de la región (Rappaport, 2008: 217).

La importancia de la conmemoración para las autoridades indígenas

Como ya mencioné, otro de los actores importantes en los primeros años de la conmemoración fueron las autoridades de los cabildos, quienes trabajaron mancomunadamente con el equipo misionero en la organización del encuentro. Los cabildos son autoridades propias de las comunidades indígenas y representan la máxima autoridad en los resguardos⁸.

Quienes los conforman hacen parte de la comunidad y son elegidos por ella. Tienen su origen en la Corona española durante la Colonia. A pesar de su origen y de que muchas de sus funciones se conservan desde entonces, las comunidades indígenas le dieron una dimensión propia, convirtiéndose en un pilar fundamental para el proyecto político indígena. Así desde esta instancia se dinamizan a nivel local las directrices que da el Movimiento Indígena caucano (Hernández Delgado, 2004: 54).

En los aniversarios en donde participaron los cabildos, su papel era el del trabajo organizativo en conjunto con el equipo misionero, sobre todo en los contenidos de las actividades y la logística del evento. Según el material de archivo de la parroquia municipal, el trabajo mancomunado entre los cabildos y la Iglesia Católica se hizo más evidente en las conmemoraciones de los años: 1989, 1992, 1993 y 1994. Durante estos años los contenidos de los aniversarios siempre giraron en torno a cómo fortalecer el proyecto político indígena no sólo a nivel local, sino zonal. Además, en estos mismos años un tema recurrente dentro de la conmemoración fue el del papel de la Iglesia como potenciadora de la causa indígena.

Pero ¿cuál era el interés de los cabildos en la conmemoración? Y más aún ¿por qué accedieron a trabajar en ella de manera conjunta con miembros de la Iglesia Católica? En primera medida hay que decir que, de forma muy temprana, esta acción de memoria rápidamente se convirtió en un vehículo político de la coyuntura de la época. Esto, dado que ya para la quinta conmemoración -del año 1989- uno de los temas a tratar en las asambleas comunitarias fue el fortalecimiento del Proyecto Nasa y la reflexión sobre las líneas de trabajo comunitario que debía seguir el movimiento indígena y la Iglesia Católica. Esto desplazó en cierta medida el protagonismo que se suponía que tenía que tener la figura del Nasa Pal.

Éste fenómeno se hizo aún más evidente dentro del aniversario, con el nuevo contexto político que se abrió para las comunidades indígenas con la Constitución de 1991. Y fue así que paulatinamente, más que una conmemoración de la muerte del padre Ulcué, el aniversario se convirtió en un gran congreso zonal de carácter anual, en donde se trataba el contexto sociopolítico del momento y se elaboraban líneas de acción de parte de la comunidad indígena norte caucana.

⁸ Son territorios tradicionales en donde se asientan las comunidades indígenas que cuentan con título de propiedad, respecto de los cuales tienen un derecho de propiedad colectiva (Hernández Delgado, 2004)

El otro factor que facilitó el trabajo entre las dos partes, fue el hecho de que la Iglesia era la intermediaria entre los proyectos comunitarios y las entidades de ayuda internacional. De la misma forma, y gracias a estos apoyos, la Iglesia se convierte en una escuela de futuros líderes políticos, capacitando a personas de la comunidad con las figuras de “animadores comunitarios” y “delegados de la palabra”⁹. Es por esto que la Iglesia fue un actor indispensable para que la conmemoración y los proyectos comunitarios pudieran realizarse; de ahí la necesidad de parte del Movimiento Indígena de tener como aliada a la congregación de la Consolata.

Otros actores secundarios

Las entidades de cooperación internacional también han tenido un papel importante en el desarrollo de la conmemoración desde sus inicios, pues son las que han brindado los recursos económicos y la asesoría técnica para que cada aniversario se pudiera desarrollar. Las primeras ONG que arribaron al municipio llegaron gracias a la gestión del padre Álvaro, provenientes de países como Suiza, Alemania y Estados Unidos. Con los Misioneros de la Consolata continuó el apoyo internacional con entidades no gubernamentales católicas de Italia, además de otras instituciones como la Compañía de Jesús y el CINEP.

Dentro de los archivos epistolares encontrados en la parroquia de Toribío pude inferir que entre los principales intereses de estas entidades de cooperación se encontraban el de tener más conocimientos sobre lenguas autóctonas y la cultura indígena. Por un lado, para suplir vacíos académicos e institucionales al respecto, pero también para ayudar a la labor evangelizadora de los misioneros que tenían contacto con comunidades indígenas. No se sabe a ciencia cierta el nivel de influencia que pudieron tener estas entidades en los contenidos de la conmemoración en sus inicios, pero se menciona como actor clave, porque en la actualidad estas entidades han adquirido un papel preponderante, no sólo en el desarrollo de los aniversarios, sino prácticamente en todos los proyectos comunitarios del Movimiento Indígena de Toribío.

⁹ Por falta de vocaciones sacerdotales en algunas regiones del mundo la Iglesia, desde hace ya varias décadas ha venido formando laicos- personas no consagradas- con el fin de que puedan llevar el mensaje del evangelio de Jesús a zonas donde no hay presbítero o diácono, por medio de una Celebración de la Palabra que, es una ceremonia similar a la Eucaristía, pero sin la consagración del pan y el vino (Obando, 2018).

Finalmente, en esta primera etapa de la conmemoración un actor que generaba conflicto era la Alcaldía Municipal dado que- según algunos datos encontrados en las cartillas de las conmemoraciones- la relación entre la administración municipal y las organizaciones indígenas no era buena. Pues ésta tendía a obstaculizar los proyectos comunitarios incentivados por el Movimiento Indígena y mostraba un total desinterés en participar en los aniversarios. Esta tensa relación se explica en parte porque, para la época, la alcaldía y todos sus funcionarios hacían parte de partidos políticos tradicionales, que eran el conservador y liberal y las iniciativas del Movimiento Indígena iban en contra de los intereses de los líderes políticos de estos partidos. Además, según algunos testimonios que pude recoger, el racismo hacia la población indígena en la década de los noventa todavía era muy notorio, sobre todo en el casco urbano del municipio.

No hay conmemoración sin transformaciones

Una de las principales características de las conmemoraciones es que son cambiantes, debido a que el sentido de las fechas se transforma a lo largo del tiempo, conforme a como las diferentes visiones del pasado se institucionalizan, y también porque las nuevas generaciones y los nuevos actores les confieren nuevos significados (Jelin, 2002^a: 52).

Para el caso del aniversario del padre Álvaro, estos cambios se fueron dando incluso cuando sus organizadores principales se mantuvieron en la cabeza por cerca de veinte años. Estos tuvieron que pasar por distintos contextos culturales y políticos que influyeron de forma importante en estas transformaciones. Para analizar estos cambios en los rituales conmemorativos, usaré el concepto que propone Jelin de historizar la memoria, que enuncia que, para hacer este ejercicio, se debe prestar especial atención a los elementos inmersos en los aniversarios que dejan ver continuidades identitarias y de sentido, por un lado, y fracturas y transformaciones en las prácticas y significados por otro (Jelin, 2002a: 2).

En primera medida, uno de los elementos que más sobresale en esta primera etapa del aniversario es el hecho de que, sólo en un período de tiempo, las alianzas entre la Iglesia Católica y los cabildos se hacen más notorias. Como ya se mencionó, esto ocurrió en el intervalo que comprenden los años 1989 y 1994. En este período las conmemoraciones se distinguieron por tener un carácter zonal, es decir que contaron con la participación de los doce cabildos de la zona norte establecidos hasta ese momento ¹⁰.



Imagen 4. Imágenes de la cartilla del septimo aniversario del padre Álvaro Ulcué, que describe las actividades desarrolladas en esta versión, 1992. Recuperada del Archivo de la Parroquia San Juan Bautista de Toribío.

Las temáticas tratadas en estos aniversarios zonales, sobre todo a partir de 1992, tuvieron que ver principalmente con los retos político-organizativos que le planteaba la Constitución de 1991 al Movimiento Indígena norte caucano. Asimismo, se le dio especial prelación al fortalecimiento de los puntos que componían los planes de vida comunitarios como lo eran la identidad, la autonomía, el etnodesarrollo, la solidaridad y la nueva evangelización, que eran los mismos para todos los cabildos de la zona. Adicional a las asambleas, generalmente el 10 de noviembre se celebraba una misa en honor al padre Álvaro y en algunos casos se incluían desfiles y presentaciones musicales y de danza.

¹⁰ No obstante, conviene decir que en el archivo se encontró un folleto que deja ver que el año anterior a éste espacio de tiempo, -1988- la conmemoración estuvo más marcada por una intención catequética. Pues en cuatro páginas se hace un recuento de la vida del padre Álvaro, en un tono casi hagiográfico equiparándolo con la figura de Jesús, acompañando este espacio con un texto bíblico.

El otro tema recurrente en estos años, por supuesto, tenía que ver con el papel de la Iglesia dentro del Movimiento Indígena, siempre resaltando la idea de que: “el proceso histórico de recuperación, organización y promoción del movimiento indígena se fortalece si es realizado a luz del Proyecto de Jesús” y que “la nueva evangelización” que debe promulgar la Iglesia, se hace auténtica si asume el proyecto histórico de los pueblos pobres y oprimidos” (VIII Aniversario Asamblea de la Zona Norte, 1992: 34).

Uno de los elementos más llamativos de esta relación Iglesia- Movimiento indígena se dio en el octavo aniversario, en el año 1992; pues en el último día de la conmemoración, durante la eucaristía que se realizó en honor del padre Álvaro, en medio del acto penitencial de la ceremonia se contó con la participación de los médicos tradicionales. Este acontecimiento fue descrito de la siguiente manera: “Nuestros médicos tradicionales con el poder de Dios limpiaron y refrescaron al arzobispo, al equipo misionero, a los Cabildos y a todas las comunidades” (VIII Aniversario Asamblea de la Zona Norte, 1992: 41). Hay que decir que este episodio no fue fortuito ya que actos como estos hacían parte del proyecto de Iglesia Nasa¹¹ que se había propuesto consolidar el padre Álvaro y que, como ya se ha dicho, era congruente con la inculturación de la fe que promulgaban los Misioneros de la Consolata.

Otra de las conmemoraciones más emblemáticas fue la de los diez años de la muerte del Nasa pal, que se llevó a cabo en 1994. En este año en particular no sólo se conmemoró al padre Álvaro, sino también a Gustavo Mejía y al también padre Pedro León Rodríguez¹². Otro aspecto diferente que tuvo este aniversario es que no se llevó a cabo en el municipio de Toribío, sino en Caldon –en el lugar donde nació el padre Álvaro- y en Santander de Quilichao.

¹¹ El padre Álvaro proponía que naciera una Iglesia Católica Nasa o indígena, en donde la Iglesia fuera misionera y estuviera encarnada en la cultura de cada pueblo y fuera compañera de camino con los pobres. Para el padre Álvaro la Iglesia Nasa debería tener las siguientes características: vivir la fe cristiana como pueblo indígena; con las expresiones religiosas de la cultura autóctona; con celebraciones litúrgicas que utilicen los signos y símbolos de la cultura y lengua Nasa; con una reflexión teológica y una espiritualidad propias y con Delegados de la palabra, animadores, catequistas, sacerdotes y obispos que fueran de la comunidad (VIII Aniversario Asamblea de la Zona Norte, 1992: 26).

¹² Fueron dos líderes precursores del Consejo Regional del Cauca que comenzaron a impulsar esta organización por medio del Movimiento de Unidad Popular que los dos encabezaron el uno como líder agrario y el otro como párroco del municipio de Corinto (Documento de archivo de la Parroquia San Juan Bautista Pp. 5-6).

La temática de la asamblea de este año fue similar a la de los años anteriores, pues se hizo una reflexión sobre la situación del momento que estaba vivenciando la comunidad, que para ese año era bastante particular, como lo menciona el siguiente testimonio:

“Ese año nos fuimos para Pueblo Nuevo, yo no recuerdo las conclusiones en este momento, pero todo tenía que ver como con en ese momento que estábamos viviendo, que era luego de la Constitución del 91, las Alcaldías Cívicas- en ese año el movimiento indígena estaba disputando la alcaldía por primera vez con el Movimiento Cívico-, los planes de desarrollo, la constitución de la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca) -que se creó ese año- y los proyectos comunitarios. Entonces estaban como en un momento de fortalecer a nivel zonal propuestas educativas y productivas; entonces como que a la luz de eso se hacían capacitaciones, se hacían reflexiones, y era muy importante la parte cultural, entonces era sobre todo grupos de música, pero en la noche. Era como una dinámica comunitaria que había. En el día se reunía la comunidad a hablar, a reflexionar y en la noche se compartía la chicha, se bailaban danzas de la chucha bueno, en fin. Entonces era como ese espacio más reposado que lo que tenemos ahora. (Entrevista a un miembro del equipo misionero de la época, 4 de diciembre del 2017).

Este testimonio muestra que el contexto de la época era el que estaba marcando los contenidos de la conmemoración, siendo este uno de los años más trascendentales para el Movimiento Indígena, ya que a partir de este año ganan las elecciones municipales con el Movimiento Cívico, quitándole el poder a los partidos tradicionales y lográndolo mantener hasta la actualidad. A partir de ese momento, el Movimiento Indígena en Toribío se fortaleció mucho más; pues los planes de desarrollo municipales se enfocaron en los planteamientos del plan de vida y el alcalde tuvo un seguimiento y evaluación por parte de la comunidad (Beltrán, 2002: 5)

Imagen 5. Portada del volante publicitario del décimo aniversario 1994. Recuperada del Archivo de la Parroquia San Juan Bautista de Toribío

Para este año también se conformó la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca- ACIN-. Esta es una estructura zonal que articula los cabildos establecidos en el área, con miras al desarrollo integral de las comunidades indígenas. Surge con el Decreto 1088 de 1993 expedido por el gobierno nacional. Esta asociación ha sido un espacio fundamental para fortalecer la unidad de los cabildos en la zona, así como su integración en torno a proyectos comunes del Movimiento Indígena. Además, ha servido como canal de interlocución con la organización regional, de la cual se nutre, y a la que también tiene la posibilidad de retroalimentar (Hernández Delgado, 2004: 105).

Por consiguiente, se puede concluir que, en estos años previos a la conformación de la ACIN, la conmemoración cumplió con la tarea que en la actualidad hacen los congresos de esta asociación: la de reflexionar como zona, sobre los retos del contexto del momento y cómo responder a ellos como movimiento unificado, además, de fortalecer las campañas electorales y los planes de vida de cada cabildo. Así pues, más que un acto de memoria para recordar al padre Álvaro, ya desde ese momento, el aniversario se había convertido en un vehículo de lucha política coyuntural (Jelin, 2002^a: 250), que cada vez tenía menos que ver directamente con el acontecimiento del pasado que en algún momento lo sustentó.



El fragor de la conmemoración disminuye

En las celebraciones que vinieron en los años posteriores, las conmemoraciones dejaron de tener un carácter zonal, y según lo muestran los archivos, al parecer dieron un vuelco a lo confesional, es decir a la celebración eminentemente católica. En éstas se volvió a recordar al padre Álvaro como un hombre de fe, con las características heroicas de un mártir cristiano. Aunque siguieron dándose las tradicionales asambleas comunitarias, ya los temas estaban marcados nuevamente con el enfoque cristiano y no con el político organizativo de las conmemoraciones anteriores. Esto se hizo más evidente en el aniversario del año 1997 y se presenta hasta inicios de los 2000.

En el aniversario del 2003 las temáticas tratadas en la asamblea comunitaria intentaron tocar de nuevo puntos del plan de vida, Proyecto Nasa, centrándose en este año en el que se refería a la familia. No obstante, no es claro si esta era una cuestión que estaba directamente asociada al contexto social de la época o era una iniciativa ideada meramente por los organizadores. Al igual que la conmemoración de 1997, este año la conmemoración no tuvo un carácter zonal, ni tampoco se observa que en la organización hubiera un trabajo en conjunto entre la Iglesia y los cabildos.

Estos cambios en las relaciones entre Iglesia y Movimiento Indígena reflejados en las conmemoraciones de estos años estarían relacionados con algunos acontecimientos que estaban sucediendo a finales de los noventa a nivel regional en el departamento del Cauca y que son expuestos en la obra de “*Utopías Interculturales*” de Joanne Rappaport del 2008. En este trabajo la autora cuenta cómo, desde el Programa de Educación Bilingüe del CRIC, empiezan a desarrollarse talleres de cosmovisión nasa a lo largo y ancho del departamento del Cauca. En estos se proponía que se le diera especial prioridad a los rituales y a los mitos de origen específicamente nasa, rechazando tajantemente cualquier fusión de la filosofía nativa con la cristiana, pues ésta última era vista como un obstáculo para que las comunidades indígenas recuperaran su verdadero “Ser Nasa” o como ellos lo llaman su “nas nas” (Rappaport, 2008: 235).

No obstante, la autora identifica que más que un sentimiento meramente anticristiano de parte de la organización indígena, la disputa debe entenderse en el marco de identificaciones distintas que compiten entre sí. Por una parte, se aboga por introducir la raíz cristiana dentro de los sentidos de pertenencia nasa y, por la otra, se quiere construir una identificación nasa cimentada en una visión netamente indigenista.

Además, la nueva apertura que dio la Constitución de 1991 a la mirada multiculturalista influyó para que, desde la organización indígena, se le prestara más atención a la hasta ese momento no tan priorizada diferencia cultural (Rappaport, 2008: 252). Como era de esperarse, en medio de todas estas tensiones de creencias y rituales, la figura del padre Álvaro salió a relucir, debido a que resulta de especial importancia para los dos bandos y su legado se ha convertido en objeto de luchas. Por un lado, para los consolatos ha sido el sacerdote predecesor de la inculturación y símbolo de Iglesia progresista. Por el lado del CRIC predomina más su labor como líder político que la de sacerdote, siendo equiparado a un a Juan Tama (Rappaport, 2008: 244).

No cabe duda de que estas disputas entre la congregación religiosa y la organización indígena afectaron la conmemoración. Es así que, ya para principios del milenio, las alianzas originarias entre estas dos facciones se rompieron por completo o por lo menos en lo que al aniversario respecta. Esta fractura en las relaciones encauzó en la mayor discontinuidad de sentido que sufrió el aniversario, reflejándose en las transformaciones de contenidos que presentó para los años siguientes.

III. De la conmemoración católica al Encuentro Sociocultural

En el 2010 la conmemoración pasa a manos del CECIDIC, más específicamente queda a cargo de Diego Yatacué que es el coordinador de esta institución y Rubén Escué que es el rector del Colegio Cooperativo Eduardo Santos. El CECIDIC, a partir de este momento, se convierte en el actor de principal influencia en el aniversario. En la actualidad el CECIDIC es un centro de educación e investigación comunitario, que es definido como revitalizador de la cultura propia y dinamizador de los proyectos del plan de vida. Cuando ésta institución toma las riendas del aniversario, se encarga de definir los contenidos y de gestionar proyectos para la búsqueda de recursos, sirviendo de mediador con entidades estatales y no gubernamentales. Es decir, se encargó de las mismas tareas que hacía el equipo misionero en los primeros años de la conmemoración.

Junto al CECIDIC aparece otro nuevo actor que también va a apoyar la organización y la gestión del aniversario y este es la Casa de la Cultura en representación de la Alcaldía Municipal. Esta institución se encargó a partir de ese momento de todo lo que tiene que ver con la oferta cultural del evento como el festival de música, el concurso de danzas y las exposiciones artesanales.

Otro actor que ha incursionado en las versiones más recientes de la conmemoración ha sido Proyecto Nasa, que es una institución que trabaja para que las metas comunitarias consignadas en el plan de vida se cumplan. En la actualidad la Iglesia ya dejó de tener un papel importante dentro del Proyecto Nasa y el comité central lo conforman miembros de la organización indígena, los cabildos y trabaja estrechamente con la Alcaldía. Dentro de la conmemoración, Proyecto Nasa ha colaborado sobre todo en la realización de rituales y en la última versión en la gestión de recursos para actividades del aniversario. Con respecto a la participación a las organizaciones indígena zonales y regionales como la ACIN y el CRIC, esta se ha dado sobre todo con apoyo económico en algunas ocasiones.

Al igual que en los primeros años del aniversario, las entidades externas como instituciones del Estado u ONG siguen ocupando un papel preponderante en la realización de la conmemoración. Éstas son las que otorgan los recursos económicos todos los años para que el aniversario se pueda realizar; sin embargo, como se verá más adelante, cada vez ha adquirido más influencia en la definición de los contenidos del evento.

Hay que decir que el papel de la Iglesia ha cambiado bastante, porque el equipo misionero ha reducido sus labores a sólo preparar la tradicional eucaristía del 10 noviembre. Sin embargo, las críticas no se han hecho esperar de parte de los sacerdotes actuales con respecto a lo que se ha convertido en la actualidad la conmemoración. Es así, que la congregación de la Consolata hoy día pasó de ser la promotora del aniversario, a ser un actor que se encuentra en tensión con los organizadores, como lo muestra el siguiente testimonio:

“A Álvaro lo queríamos como era él, hablaba mucho de Jesús, de la fe, de la cultura del encuentro; él anticipó de años esto, nosotros buscamos poner en práctica esto. Se buscaba plata, había un encuentro grande entre cabildos y equipo misionero y se ponía el recurso y ahí se hacía la misa, se oraba se hacían rituales, palabras de la mamá de Álvaro, se respiraba un poco un encuentro entre Iglesia y cultura y pueblo indígena hacíamos esto, y después había una colaboración. Pero usted sabe que cuando esta prendido alumbra, caliente, pero llega un punto que no hay más gente, otros dicen ya es hora que los indígenas lo hagamos nosotros, pero a mí me pareció que no era Álvaro esto- refiriéndose al aniversario actual” (Entrevista con el padre Ezio Roattino, 7 de diciembre del 2017)

Cambian los emprendedores, se transforman las prácticas

Uno de los principales cambios que sufrió la conmemoración, es que a partir de que pasa a manos del CECIDIC, el aniversario comienza a llamarse “Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué Chocué”. De la misma forma, el carácter pedagógico que se le dio al evento ha representado una de las transformaciones más marcadas, tal y como lo muestra el objetivo general que se planteó en la primera versión del encuentro que fue el de: “Conmemorar la memoria histórica de vida y lucha de la comunidad, dirigida desde actividades culturales, deportivas y educativas, todo esto permitiendo recrear y construir permanentemente la cultura Nasa” (CECIDIC, 2010). Es importante acotar que en este primer objetivo no se menciona que se va a conmemorar puntualmente la vida del padre Álvaro Ulcué, sino la lucha de la comunidad.

Desde sus inicios como Encuentro Sociocultural, las actividades generalmente han sido: un desfile de los colegios del municipio, un festival de música, un concurso de danza, eventos deportivos, exposiciones de artesanías y de proyectos productivos y la eucaristía de aniversario del padre Álvaro. En el tercer encuentro del año 2012, se continuó celebrando en el aniversario con las mismas actividades, adicionando dos más: el ritual del *Cxapuc* y el Espacio de reconciliación con niños y jóvenes. Un dato importante para resaltar es que en este año los organizadores reciben por primera vez apoyo económico de una entidad externa, que en este caso fue la Organización Internacional para las Migraciones-OIM-.

El ritual del *Cxapuc* ha sido una de las actividades más relevantes y controversiales de toda la conmemoración. De hecho, su importancia es tal, que desde que se introdujo oficialmente, el título del evento cambió a: “Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué Chocué: los espíritus nos convocan”. El *Cxapuc* es uno de los rituales mayores dentro de la cosmovisión Nasa, y se realiza con el objetivo de ofrendar a aquellos familiares, amigos y líderes de la comunidad que han fallecido, y que según la espiritualidad Nasa han partido de éste hacia el otro espacio, la casa de arriba. Las familias ofrendan los alimentos y bebidas que más le gustaban al difunto para que el alma venga en la noche en forma de mariposa y se alimente. Porque según los sabedores, en “el otro espacio” los difuntos sienten hambre, sed y se enferman (Proyecto Nasa, 2016: 27).



Imagen 6. Ritual de *Cxapuc* del año 2015. Por Equipo de Comunicaciones del CECIDIC, 2015.

Algo notable de este ritual es que, según los testimonios de los organizadores de la conmemoración, este fue el primer ritual que se hacía de manera comunitaria en el municipio. Además, para la época en que se comenzó a realizar, los rituales Nasa estaban prácticamente extintos en el norte del Cauca y los pocos que se practicaban, se hacían en el ámbito privado.

Es importante anotar, que desde que comienza a hacerse en el marco del aniversario, el ritual ha tenido transformaciones relevantes con el paso de los años.

Con respecto a la actividad del “Espacio de reconciliación con niños, niñas y jóvenes,” se puede decir que fue un contenido introducido por El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. Y fue un espacio enfocado solo a la población menor de edad en donde hubo juegos, recreación y charlas con los niños relacionadas con sus presunciones sobre el ambiente de conflicto armado que estaba viviendo el municipio. Esta fue la primera actividad dentro de toda la historia de la conmemoración que se refiere de manera directa al conflicto armado que ha sufrido Toribío durante décadas.

No obstante, debido a un hecho traumático que sucedió el 5 de noviembre del 2014, se incluyó otra actividad relacionada con el conflicto. Este día miembros de las FARC asesinaron a dos guardias indígenas a quemarropa en la vereda de Sesteadero, de Toribío. El hecho ocurrió en medio de un altercado que tuvieron con los guerrilleros porque estos últimos estaban poniendo pancartas alusivas al aniversario de la muerte de Alfonso Cano en lugares públicos (El País, 2014). Así que, a partir del siguiente año se incluyó en el marco del Encuentro Sociocultural un homenaje a estos guardias. Sobre esta actividad se volverá más adelante.

Para el sexto Encuentro Sociocultural del año 2015, se introduce una de las actividades más grandes que se han llevado a cabo dentro del evento y fue la del Encuentro de Sabedores Ancestrales. Esta actividad se realizó con varias delegaciones de pueblos indígenas del país, entre los que se encontraban: los Emberá, el pueblo Kankuamo y el Misak La finalidad de este encuentro fue la de: promover la reflexión y el diálogo de saberes entre las delegaciones de los pueblos indígenas, en procesos de salud, educación, economía propia e historia. Un evento de estas proporciones pudo realizarse debido a que el CECIDIC había ganado un proyecto con el Sistema General de Regalías-SGR- de una cuantiosa suma que alcanzó para financiar los aniversarios del 2014 y del 2015.



Imagen 7. Conversatorio de sabedores de diversas comunidades indígenas alrededor de la tulpa, en medio del sexto Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué. Por Equipo de Comunicaciones del CECIDIC, 2015.

Para las dos versiones que siguieron-de los años 2016 y 2017- se quitaron y se adicionaron otras actividades, respondiendo a la falta de recursos económicos que tuvieron, esto debido a que ya no se contó con el apoyo que había dado los años anteriores el proyecto del SGR y no se pudo conseguir otra ayuda significativa que pudiera subsidiar todas las actividades que se venían haciendo dentro del encuentro. Además, la Casa de la Cultura cambió de administración, hecho que ha tenido repercusiones en las dinámicas del evento.

Algo particular es que en el año 2016 se buscó el apoyo económico de entidades externas, apelando a la narrativa del posconflicto y aprovechando la coyuntura de la firma de los Acuerdos de Paz en la Habana. Con el fin de darle más notoriedad nacional se invitó a una agrupación boliviana llamada Kalamarka para el concierto de cierre al cual se le denominó: Gran concierto por la paz y la reconciliación.

Finalmente, la versión del Encuentro Sociocultural del 2017 se llevó a cabo con prácticamente las mismas actividades que se venían haciendo en los años pasados. El festival de música se mantuvo sólo con presentaciones de grupos locales. También se hizo el tradicional día de las danzas de los colegios. Así que sólo se presentaron dos actividades nuevas: el intercambio de experiencias pedagógicas a cargo del EIJA, que consistió en una serie de conferencias acerca de la educación propia y el trueque, actividad que se incluyó en el día del aniversario del padre Álvaro. La conmemoración de la muerte de los guardias se aplazó diez días, porque este evento se cruzó con una movilización de los cabildos de la zona norte a la vía

panamericana. Por ende, no se contó con la participación de ninguna autoridad de estas entidades dentro de esta versión del encuentro.

Esta retrospectiva que acabo de mostrar deja ver que, de forma similar a los orígenes del aniversario, el Encuentro Sociocultural se ha visto transformado por los intereses y sentidos que le quieren dar, en primer lugar, los emprendedores de memoria, y en segundo lugar tampoco ha podido escapar de las influencias que ha ejercido sobre él el contexto socio-político en el que ha estado inmerso. Sin embargo, ha aparecido otro factor que también ha generado repercusiones dentro de la conmemoración y ha sido la presencia o ausencia de recursos económicos provenientes de entidades externas, ya que ha determinado el tipo de actividades que conforman el aniversario, así como el grado de autonomía que tienen los organizadores del mismo para desarrollar su contenido.

La paradoja de la cooperación internacional

La incertidumbre con respecto a los recursos económicos que sustentan el Encuentro Sociocultural es reconocida por sus organizadores como una de las principales problemáticas a las que se tienen que enfrentar para realizarlo:

“[...] Lo complejo es la intermitencia -del recurso económico- es decir no consigues financiadores que estén pensando en el largo plazo, sino que siempre este año hay algo, pero el otro año no se sabe. A veces por financiación puede haber un gran evento, pero el otro año se vuelve chiquitico porque los recursos fueron limitados. Entonces ese es el problema” (Entrevista con Diego Yatacué, Coordinador del CECIDIC, 28 de noviembre del 2017).

Con el fin de mitigar esta problemática, se proponía en las reuniones de organización del encuentro del 2017 que las actividades del mismo estuvieran más vinculadas al Plan de Vida para que cada ámbito¹³ del Proyecto Nasa se hiciera cargo de gestionar y organizar la actividad que le correspondiera. Si bien la dependencia de los recursos económicos externos no es algo nuevo en la organización indígena, no hay que desestimar que ha sido un factor que ha traído consecuencias no tan beneficiosas para el mismo movimiento en sí.

¹³ Actualmente los puntos que conforman el plan de vida, Proyecto Nasa, están divididos en cuatro ámbitos: el de Familia, Gobierno, Territorio y Comunidad. Cada uno de estas áreas está a cargo de una cantidad no despreciable de funcionarios.

Es por esto que autoras como Catherine González hablan de los impactos que ha tenido la dependencia de la financiación externa en la consecución de los proyectos comunitarios del Movimiento Indígena diciendo que: “este tipo de financiación ha originado una lluvia de recursos dirigidos a los asuntos que son prioritarios en las agendas de estas organizaciones externas, así este flujo de recursos no esté orientado a dinamizar el proceso indígena mismo” (González Piñeros, 2010: 144). Esta afirmación, parece constatarse en una de las apreciaciones de una persona participante del evento:

“Yo estuve en el Encuentro Sociocultural del 2013 y ese al igual que el de este año no tuvo mucho presupuesto, pero así es más chévere, porque como no había proyectos financiándolos, tenía más el espíritu de Álvaro. Porque el día del aniversario venían mayores que lo conocieron y traían sus cartas y las leyeron en el evento y se ponían a hablar del padre. Porque cuando hay recursos de proyectos se inventan cosas que no tienen mucho que ver con el Álvaro-así se le dice al encuentro-, y con el fin de financiarlo desvían un poco la esencia de lo que es el encuentro en sí” (Diálogo con un visitante recurrente a Toribío, 31 de octubre del 2017).

Aunque de parte de los organizadores no se perciba que hay algún tipo de condicionamiento de las entidades de cooperación internacional, es claro que, al poner algunos acentos en ciertos temas de su preferencia, se pierde en cierta medida la autonomía que tienen los emprendedores sobre el evento, convirtiéndose así, en mediadores entre los requerimientos que impone el apoyo internacional y los proyectos comunitarios (González Piñeros, 2010: 133). A largo plazo, lo que termina sucediendo es que la constante presencia de entidades no gubernamentales en medio de movimientos termina fomentando en la despolitización de la resistencia (Monge Sánchez & Boza Oviedo, 2010: 80).

La dependencia que tienen las entidades del movimiento indígena con respecto a la cooperación externa es tal que si ésta no existe sencillamente el Encuentro Sociocultural no se puede realizar más. Por esta razón, en la mayoría de las reuniones, se planteó varias veces, por parte de los organizadores, la necesidad apremiante de lograr que el evento sea considerado como patrimonio cultural de la nación. Esto, según ellos, con el fin de que sea más atractivo hacia afuera y se pueda lograr que entidades externas se hagan cargo de la sostenibilidad económica.

Tensiones entre generaciones

Como he mencionado, es normal que las fechas de una conmemoración pública estén sujetas a conflictos y debates, ya que pocas veces hay un consenso social sobre los sentidos que estas adquieren para diversos actores (Jelin, 2002^a: 52). Para el caso del aniversario del padre Álvaro estas disputas se han hecho más visibles con el paso de los años. Además de los factores que ya he señalado, esto se debe también al cambio generacional, pues la gran mayoría de los emprendedores de memoria de este evento no conocieron en vida al padre Álvaro, pero reclaman el derecho de darle sus propios sentidos a la conmemoración. Además, junto con esos sentidos distintos aparecen también diferencias en cómo se debe materializar esa memoria, haciéndose evidente los conflictos que existen con respecto al lugar que ocupan la cosmovisión indígena y los rituales católicos dentro del aniversario. El siguiente testimonio de uno de los organizadores actuales ilustra muy bien cuáles son esos sentidos de la conmemoración que se encuentran en disputa:

“Pensamos, bueno, porque la gente no viene y un poco la reflexión burda en ese momento fue que la gente no la motivaba venir a escuchar la misa, a escuchar el testimonio de unos mayores que siempre eran los que hablaban, unos monólogos larguísimos de algunos mayores, con todo respeto, pero era así. Entonces eso ya la gente no le llamaba la atención, y creo que hay otro fenómeno que no se ha hablado mucho del tema, y es que digamos la gente ha dejado de asistir mucho a los rituales católicos, especialmente yo diría que todo lo que es la organización indígena, los cabildos indígenas no profesan... o sea no implican su actuar como autoridades, como personas de la organización, en términos de participar en ese sentido en rituales católicos, entonces prefieren abstenerse” (Entrevista con Diego Yatacué, Coordinador del CECIDIC, 28 de noviembre del 2017).

Este testimonio deja ver dos de los elementos claves en las disputas por la memoria que se presentan actualmente en el aniversario. Uno tiene que ver con la influencia del cambio generacional en la lucha por la memoria. Pues esta nueva generación que no conoció al padre Álvaro en vida, entra en el escenario de la lucha memorial a reclamar su derecho de darle un sentido propio a esa memoria, permitiendo así que esa actualización de significados del pasado logre que esa memoria sea transmitida y mantenida en el tiempo (Jelin, 2002b, 249). Y es

precisamente en este aspecto de transmitir la memoria en el que los emprendedores ocupan un papel esencial, ya que son los que buscan mecanismos para renovar los recuerdos y cerciorarse de fortalecer “las bases para un proceso de identificación, para una ampliación intergeneracional del <nosotros>” (Jelin, 2002^a: 126). El siguiente aparte es ilustrativo:

“Pensar la memoria de Álvaro para los niños y los jóvenes esa era como la mayor preocupación para nosotros, cómo vivir a Álvaro, porque hay un Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué, el Hospital antes se llamaba Álvaro Ulcué Chocué. O sea, hay unos simbolismos muy grandes con Álvaro, pero en la práctica se quedan en como los nombres ¿no?, y luego esa memoria se olvida, entonces eso precisamente era lo que veíamos con Rubén” (Entrevista con Diego Yatacué, Coordinador del CECIDIC, 28 de noviembre del 2017).

El segundo elemento es la cuestión de los rituales dentro de la conmemoración, siendo uno de los factores que más ha influenciado en las transformaciones que ha tenido la misma. Como se vio anteriormente, el proceso de construcción de la cosmovisión que se ha venido adelantando hace unos años, ha generado que cada vez sean menos los líderes y autoridades de los cabildos que se identifican como católicos. De hecho, la cosmovisión y los rituales de la cultura nasa se han convertido en un factor tan importante, que según algunos testimonios de personas del pueblo con las que hablé, el hecho de que no tener ningún reparo en practicar ritualidades indígenas se ha convertido en un requisito laboral para poder trabajar en cualquier entidad de la organización indígena.

¿Cómo se debe recordar al padre Álvaro?

A todas luces, uno de los principales sentidos que se disputa en torno a la memoria del padre Álvaro es su figura dual de sacerdote y líder político, pues se compite por cuál de las dos características tiene más peso en cómo la comunidad indígena recuerda al Nasa Pal. Esto podría dar a entender que detrás de éste aparente conflicto religioso, existe una lucha entre emprendedores de memoria, que se disputan el reconocimiento social y la legitimidad política de sus versiones del pasado (Jelin, 2002b: 39). Es por esto que el papel de los emprendedores de la memoria es central en la dinámica de los conflictos alrededor de la memoria pública (Jelin, 2002b, 50).

Estas tensiones en torno a la dualidad del padre Álvaro, son explicadas claramente en el siguiente aparte de una entrevista a uno de los emprendedores del Encuentro Sociocultural:

“Si ese ejercicio (de memoria) de Álvaro se hiciera no en clave del ritual católico, yo creo que de pronto podría sentar a mucha más gente alrededor de una reflexión de Álvaro. Pero todavía tenemos demasiadas tensiones allí, entre hacer el ritual católico porque es el equipo misionero, porque vienen los católicos, porque Álvaro era católico. Al tratar de ver a Álvaro desde otro ángulo, que sería el ángulo de verlo ya como líder, como nasa, como hombre incluso, o sea hasta ahora no hemos podido, y no sé si sea bueno o malo, pero no hemos podido lograr el Álvaro hombre, nasa, comunero. Eso todavía generaría muchas tensiones, porque la gente todavía tiene muy en su cabeza al PADRE Álvaro. De pronto hasta pensar que es un sacrilegio decirle Álvaro o decirle el compañero Álvaro o el indígena Álvaro o el comunero Álvaro; hay un cierto sesgo allí en el asunto de que es padre Álvaro, tiene un estatus muy alto por eso. Entonces tratar de simplificar esa figura de Álvaro es muy complejo para la gente, pero también puede ser muy complejo para el mito de Álvaro, intentar volverlo tan humano, puede llevar a hacer juicios de valor sobre acciones tan humanas. Porque eso era Álvaro comparado con las súper acciones como sacerdote, visto pues desde su predicar, desde su pensar y reflexionar, ya desde su práctica comunitaria, es muy complejo. Yo diría que es casi que como desnudar a Álvaro, lo que sería un sacrilegio y yo creo que la gente lo ve así, entonces la gente prefiere verlo con su vestidura de sacerdote, a quizá rebajar a Álvaro a verlo como comunero, es muy complejo. Hay una visión, una imagen immaculada, muy compleja, pues para tratar de simplificar a Álvaro así” (Entrevista con Diego Yatacué, Coordinador del CECIDIC, 28 de noviembre del 2017).

Esta apreciación de Diego sobre cómo se quiere recordar en la actualidad al padre Álvaro y los conflictos que hay al intentar cambiarle de sentido a ese recuerdo, se explica una vez más por el relevo generacional que ha sufrido la conmemoración. Debido a que estas nuevas generaciones de emprendedores de memoria hacen parte de un contexto completamente distinto al de la conmemoración en sus inicios, en donde la Iglesia ya no tiene un papel político tan determinante en el Movimiento Indígena, y al parecer tampoco religioso.

A esto se le suma el hecho de que la sociedad toribiana, en la actualidad, es mucho más secular que hace treinta años. Es claro que estos cambios en el contexto han influenciado de forma relevante las transformaciones que ha tenido el aniversario, tal y como lo muestra la siguiente apreciación del padre Ezio, quien ha estado acompañando el aniversario desde sus inicios:

“Estamos en este momento sobre cultura Nasa y fe cristiana que lleva a una nueva reflexión. Al comienzo con la gente que estaba con Álvaro no había ningún problema que hubiera la misa, pero después hubo mucha más laicidad o bueno le dan un sentido que no, que en la parte religiosa no tenía lugar. Yo digo esto como una expresión, pero realmente no se quería poner nada de Álvaro. Entonces no se quería gastar plata para el sábado para que viniera la gente para la comunión con Álvaro, hasta apareció en un programa la misa por Álvaro a las nueve de la mañana allá en el hospital; después se disculparon, pero eso es una expresión de lo que está pasando” (Entrevista con el padre Ezio Roattino, 7 de diciembre del 2017).

Estos testimonios dejan ver que en las conmemoraciones nunca hay un consenso de cómo se tiene que recordar el pasado. Por esto se prestan para que con el paso del tiempo los hechos se reordenen, se trastocuen esquemas existentes y se presenten confrontaciones en la esfera pública entre distintos bandos que tienen experiencias distintas de ese pasado (Jelin, 2002b: 52). Un ejemplo de esta alteración de los esquemas, es la propuesta que se hizo en la última versión, de que de ahora en adelante el encuentro estuviera estrechamente vinculado a los ámbitos del plan de vida, con la finalidad de que el aniversario sirviera para dar a conocer a la comunidad las reestructuraciones que se le hicieron en el 2016. Es decir, una vez más la conmemoración se convirtió en un vehículo político de la coyuntura.

La misa del Nasa Pal como espacio de confrontación

En la última versión del Encuentro Sociocultural, los organizadores del evento decidieron incluir por primera vez una actividad que no tenía directamente que ver con la tradicional conmemoración del 10 de noviembre de la muerte del padre Álvaro. Fue un funcionario del área de educación de Proyecto Nasa quien propuso en una reunión que para el día del aniversario del padre Álvaro se hiciera la actividad del trueque¹⁴, con el propósito ya enunciado, de que las actividades del Encuentro Sociocultural estuvieran más vinculadas a los

ámbitos del plan de vida. La totalidad de los participantes de la reunión estuvieron de acuerdo con esta propuesta, sobre todo por el hecho de que se percibe que el día del aniversario del padre Álvaro, es el menos especial de todos, porque sólo se realiza la misa, en donde según una de las intervenciones de uno de los organizadores del evento:

“Sólo algunos mayores van, los jóvenes ni se aparecen por allá, viendo que este es el día especial. Pero este día no pasa nada, pasa la misa para el católico, pero nosotros somos nasas y también tenemos derecho. Entonces por esa razón el trueque quedaba perfecto” (Intervención de uno de los organizadores del encuentro en una reunión, 4 de octubre del 2017)

El anterior aparte muestra que, además de experiencias diferentes sobre el pasado, las interpretaciones que se confrontan en medio de los aniversarios están influenciadas por las identificaciones y comunidades de pertenencia que ostentan los actores sociales (Jelin, 2002^a: 248). Para este caso, uno de los espacios más conflictivos dentro del Encuentro Sociocultural sin duda es la tradicional misa de aniversario, que es el espacio donde el choque entre identificaciones distintas se hace más evidente, porque son pocos los líderes y autoridades que participan en ella. Además, según pude percibir, para algunos de estos personajes públicos, el participar de este tipo de rituales es considerado una especie de traición a la “cultura propia”. Pero es precisamente la misa el único espacio que le queda a la Iglesia Católica para reclamar su pertenencia a la figura del padre Álvaro Ulcué y al mismo tiempo su asociación al Movimiento Indígena. Sin embargo, para algunos organizadores del aniversario, lo ideal sería que este espacio ya no existiera en el marco del Encuentro Sociocultural.

¹⁴ El trueque es considerado como una práctica ancestral de los pueblos indígenas, que ha permitido suplir las necesidades alimenticias de las comunidades, pues en este espacio se intercambian productos cultivados en clima frío con alimentos de clima cálido. Donde más que el valor comercial de compra y venta, se tiene en cuenta la necesidad de consumo. Es considerado en la actualidad, como una estrategia de resistencia ante el modelo económico imperante, siendo un paso hacia la soberanía alimentaria, la integración de los pueblos y la resistencia. Además, mediante el trueque se motiva la siembra y consumo de productos sanos y alimentos tradicionales de las comunidades indígenas y campesinas del territorio (Nasa ACIN, 2017).

Según Jelin, estos conflictos pueden resumirse en el tema de la propiedad o la apropiación de la memoria (Jelin, 2002b: 60), pues, al ser la misa esa marca de memoria que le pertenece exclusivamente a la Iglesia, quienes demandan que no se haga más, lo hacen sobre la base de una versión del pasado que minimiza o elimina el sentido de lo que el otro bando quiere recordar. Esto con el fin de alcanzar la legitimidad que les permitiría ostentar el poder simbólico de decidir cuál deberá ser el contenido de la memoria.

Para el día oficial del aniversario del Nasa Pal del 2017 llegaron unas mil personas de la comunidad a las instalaciones del CECIDIC. Tanto el trueque como la misa fueron organizados de forma casi simultánea, la primera en el aula múltiple y el trueque en la cancha. Así que mientras unos llegaban con animales y alimentos a instalarse en la cancha para el trueque, otros llegaban a la misa de aniversario.

La misa la presidió el párroco del resguardo de Tacueyó en compañía del vicario de Toribío. Los únicos líderes que se hicieron presentes fueron el alcalde, quien ha sido reconocido por su amplia participación en el Movimiento Indígena y el Coordinador de Proyecto Nasa, quien también tiene una larga trayectoria como líder indígena. Como era de esperarse, ni los gobernadores de los cabildos, ni los organizadores del encuentro se hicieron presentes. Una de las cosas que me pareció interesante, es que al igual que el resto de actividades del Encuentro Sociocultural, se comenzó con el saludo de las autoridades presentes, que en este caso fueron los dos ya mencionados.



Imagen 8. Celebración de la misa del trigésimo tercer aniversario de la muerte del padre Álvaro Ulcué. Por Y. Rodríguez, 2017.

En los dos saludos se dejó ver la forma en cómo las instituciones municipales quieren recordar al padre Álvaro, estando en concomitancia con la noción que tienen los organizadores del encuentro. Además, se aprovechó el saludo para promocionar la actividad del trueque que daría su inicio oficial inmediatamente después de la misa. El siguiente es un extracto de uno de esos saludos:

“Este año nos reunimos otro día más para celebrar el trigésimo tercer aniversario del padre Álvaro y celebrar que los sueños que él tuvo cuando creó Proyecto Nasa son una realidad hoy: una comunidad alegre, una comunidad sin vicios, una comunidad alfabetizada, una comunidad tecnificada que es lo que estamos viendo aquí en el CECIDIC y por eso con mucho compromiso preparémonos para escuchar la eucaristía la reflexión desde la visión católica, honrando su memoria como sacerdote, pero también como líder indígena, que nos dejó ese legado, y que esa herencia es la que estamos llevando a la realidad hoy. Además de la eucaristía del día de hoy es un día de reflexión, de gratitud y sobretodo de revisión de cómo va nuestro proceso, dentro de este ejercicio de proceso hoy en la programación está el trueque, el trueque como un intercambio generacional, en el marco del Plan Integral de Reparación Colectiva [...]”
(Intervención del Coordinador de Proyecto Nasa en la misa de aniversario, 10 de noviembre del 2017).

Y como era de esperarse, de parte de la Iglesia Católica hubo una réplica frente al debate de cómo recordar al padre Álvaro en su aniversario. Y para esto el sacerdote de Tacueyó usó el espacio de la homilía para hablar directamente de toda la controversia en torno al Nasa Pal:

“Permítanme reflexionar en torno al evangelio la experiencia que llevó a Álvaro Ulcué Chocué, sacerdote Nasa pal, a inmolar la vida por su comunidad. Ya voy para once años de ser sacerdote en Tacueyó y he leído los escritos que han hecho el padre Ezio y ustedes mismos que hablan de la conmemoración del aniversario y del asesinato del padre Álvaro Ulcué. Pero hubo un elemento que a mí me llamó significativamente la atención y es que habla de la evangelización a las comunidades, ¿están entendiendo?, por lo tanto, mis hermanos el evangelio no te quita nada, al contrario, te da y transforma la estructura social y porque no, la vivencia de cualquier hombre y de cualquier mujer. A mí me tocó reflexionar eso en una eucaristía en Tacueyó y por eso les quiero decir con el debido respeto que cada uno se merece, reevaluemos nuestra vida personal y comunitaria. Porque Álvaro Ulcué Chocué mis queridos hermanos, fue

primero sacerdote antes que cualquier cosa. Oiga bien lo que estoy diciendo, primero sacerdote antes que cualquier cosa. Ya mí me preocupa y lo digo con el debido respeto a los que están aquí, que han olvidado que Álvaro antes que ser un líder fue un sacerdote y desde el sacerdocio ejerció el liderazgo y de ahí parte todo esto que llamamos el proceso organizativo [...]” (Homilía del párroco de Tacueyó en la misa de aniversario, 10 de noviembre del 2017)

Dice mucho sobre las tensiones con los rituales en el aniversario el hecho de que inmediatamente después de que finalizó la eucaristía los médicos tradicionales que trabajan con Proyecto Nasa salieron danzando desde la maloca hasta la cancha, en compañía del grupo musical de la Casa de la Cultura y de varios funcionarios de los ámbitos de salud y de educación de Proyecto Nasa. Después pasaron “echando remedio”¹⁵ a todos los productos que se iban a intercambiar en el trueque. A la línea de danza se le fueron sumando más líderes reconocidos de la organización indígena, junto a otros asistentes. Luego se dio inicio oficial a la actividad con un innumerable desfile de líderes políticos, representantes de la Alcaldía y del CECIDIC, delegados de cabildos, y funcionarios de Proyecto Nasa, quienes dieron un saludo a la comunidad y hablaron de la importancia de actividades como ésta para el proceso organizativo del movimiento. Lo particular, es que sólo dos de los oradores mencionaron el aniversario del padre Álvaro. El otro tanto centró su discurso en dar agradecimientos y hablar sobre el trueque. Hay que decir que esta actividad fue financiada por la entidad de cooperación internacional Blumont, en el marco del Plan Integral de Reparación Colectiva que viene adelantando la Unidad de Víctimas en zonas de conflicto armado.

Reflexiones finales

Este ejercicio de historizar la memoria del aniversario de la muerte del padre Álvaro Ulcué, deja ver como la memoria que sustenta esta fecha conmemorativa termina convirtiéndose en un arma de combate cultural y político, en donde bandos de emprendedores de memoria se disputan la construcción de sentido, la preservación y el contenido de la memoria (Jelin, 2002a: 48). Lo anterior convierte el espacio de la conmemoración en un escenario de confrontación

¹⁵ El remedio es una preparación con hierbas que usan los médicos tradicionales para los rituales como protección de personas y propiedades como animales, cultivos y casas.

discursiva entre los actores en pugna en el que esas tensiones vienen a materializarse en los contenidos simbólicos que se expresan, sobre todo en los rituales que se incluyen dentro del encuentro.

Asimismo, es claro que, desde sus inicios, el aniversario dejó de estar anclado en la memoria de la figura del padre Álvaro y se ha venido convirtiendo en un vehículo de la coyuntura donde, tanto el contexto sociopolítico de cada época, como los intereses de los emprendedores que han tenido a su cargo la conmemoración, son lo que han determinado los contenidos del evento. Porque si bien el pasado no puede transformarse, lo que puede cambiar es el sentido de ese pasado, el cual está abierto a reinterpretaciones influenciadas por la intencionalidad y las expectativas hacia el futuro que tienen los actores sociales (Jelin, 2002b: 39).

Capítulo 2: Revitalizando la cultura. La materialización del proyecto de cosmovisión nasa

“En los resguardos poco se aprecia el idioma páez en los jóvenes, tal vez por el avance científico, la radio, la televisión. Los medios de comunicación han quitado tiempo para escuchar a los abuelos, sus buenos consejos, lo mismo, se ha dejado las narraciones de las historias, cuentos y mitos de los paeces. Me motiva escribir para que todo páez aprecie más su idioma, escribiendo y hablando en toda la región. Para que se conserve toda la parte lingüística y toda la cultura. Para que de padres a nietos y hasta el fin de los siglos se conserve lo nuestro” Álvaro Ulcué Chocué¹⁶

I. De la cultura a las configuraciones culturales

Como se pudo observar en el anterior capítulo la conmemoración al padre Álvaro Ulcué se ha transformado tanto a lo largo de los años, que en la actualidad el homenaje a la figura del Nasa Pal ya ha pasado a un segundo plano y ahora los que han adquirido protagonismo han sido los actos culturales y los rituales. Dada esta creciente importancia, en este capítulo me ocuparé de reflexionar acerca de cómo la noción de cultura se enmarca en el Encuentro Sociocultural, así como cuáles son los intereses inmersos en ella, los sentidos de pertenencia que suscita y las influencias que hacen posible que esta noción sea usada de unas maneras específicas.

En primera medida, conviene aclarar a qué me refiero cuando hablo de cultura, pues como han notado diversas corrientes antropológicas el principal obstáculo que se presenta cuando se invoca el término “cultura” es la imagen de homogeneidad que genera, debido a que la visión de la antropología clásica consideraba que a cada territorio le correspondía una comunidad que compartía la misma lengua, los mismos dioses y una identidad (Grimson, 2014:118).

¹⁶ Aparte de “Un relato mitológico en lengua Páez”, trabajo académico del padre Álvaro Ulcué, presentado al Instituto Misionero de Antropología en mayo de 1981. Tomado del Archivo de la Parroquia San Juan Bautista.

Sin embargo, es claro que, en todas las sociedades aun en las más pequeñas y armónicas, existe la heterogeneidad; ya que en todas subsiste la diferencia y el conflicto, y fueron precisamente estos elementos los que no fueron tomados en cuenta por el concepto tradicional de cultura. No obstante, según Alejandro Grimson la heterogeneidad presente en todas las sociedades no implica que haya una dinámica caótica, sino que existen fronteras culturales en el mundo contemporáneo, y en donde lo que hay de un lado y otro son marcos distintos de articulaciones de las heterogeneidades (Grimson, 2014:119).

Es así que, en este capítulo y con el fin de indagar acerca de cuáles son las fronteras culturales presentes en el encuentro, me apoyaré en el concepto de Grimson de *configuración cultural*. La noción de configuración no conlleva a que realmente existan en el mundo configuraciones culturales, sino que constituye una herramienta heurística que es útil para ciertos casos. Una configuración cultural es definida por este autor como: “un espacio social en el cual hay lenguajes y códigos compartidos, horizontes instituidos de lo posible y lógicas sedimentadas del conflicto” (Grimson, 2014:119). La noción de configuración se hace productiva cuando existe una relación específica entre las partes y el todo, y hay una lógica de interrelación de esas partes, conformando una frontera que instituye el sentido, permitiendo así detectar “frames” o marcos sedimentados de significación. A diferencia del concepto clásico de cultura, una configuración siempre tiene en cuenta la existencia de disputas y poderes, de heterogeneidades y desigualdades, al igual que de transformaciones, lo que la hace también histórica (Grimson, 2014: 120).

De la misma manera, Grimson propone encontrar “llaves” que permitan abordar las cajas negras de las configuraciones culturales. Estas pueden ser carnavales, rituales, palabras, expresiones, objetos y prácticas, que son característicos de una configuración cultural dada y que posibilita leer un conjunto de relaciones sociales (Grimson, 2011). Si bien para el caso del Encuentro Sociocultural esta llave podría ser el evento mismo, he decidido aproximarme a las configuraciones culturales que este contiene por medio de una expresión que fue usada por diversos actores durante toda mi instancia en el trabajo de campo, que es la de “la parte cultural”.

La parte cultural

El caso de Toribío es bastante particular porque, como se mencionó en el primer capítulo, las asambleas y talleres formativos son elementos que ya hacen parte de la cotidianidad de los habitantes del municipio. Así que lo que se ha logrado con esta “cultura de la capacitación” es que en el lenguaje común que usan las personas, se introduzcan expresiones y palabras que delimitan los campos de significados del contexto local. Expresiones como “revitalización”, “dinamizador”, “lo propio”, tal vez no tengan una carga simbólica tan importante en otros contextos regionales y nacionales, pero para los habitantes de este municipio son palabras que se han ido incorporando en su cotidianidad de tal manera, que su significado es tan naturalizado que pasa inadvertido por su recurrente uso.

Es por esto que una de las expresiones más usadas en la cotidianidad para delimitar hasta donde llega la cultura, como lo es “la parte cultural”, resulta más que apropiada para intentar indagar acerca de cuáles son los marcos de significación en esta escala local. Debo decir que, desde mi llegada al municipio empecé a notar este uso tan particular del lenguaje en las personas que me rodeaban, y me empecé a preguntar: ¿por qué se le denominaba parte?, si esta era una parte ¿cuáles eran las otras partes? Y es más ¿cuál era el todo? Es curioso que esta serie de preguntas que me suscitó esta expresión, se relacionaran con la noción de configuración cultural que propone Grimson, ya que es claro que este campo que delimita la expresión “parte cultural” pertenece a un todo, porque: “el todo constituye una figura, la figura habilita o inhabilita que un punto se constituya en una parte y el todo regula formas de interacción de las partes” (Grimson, 2014: 119). Así que me ocuparé en esta sección de revelar qué contenidos componen esta “parte cultural” y cuáles son las lógicas de interacción que regulan ese todo.

Recuerdo que a las personas que más les escuchaba la expresión “parte cultural” era a los funcionarios de Proyecto Nasa en reuniones organizativas del encuentro y a los líderes políticos o voceros que daban sus saludos en los inicios de todas las actividades del evento. Y siempre cuando se remitían a esta expresión, se hablaba de la importancia dentro del encuentro de la ritualidad indígena para la comunidad. Además, al parecer esta parte cultural era activada y reproducida por medio de prácticas culturales en los que no solo entrarían los ritos, sino también el uso de palabras en nasayuwe, la representación de danzas autóctonas- como la danza de la chucha¹⁷ y la culebra-, la conformación de chirimías-grupos de música autóctona- y hasta la elaboración de platos autóctonos como el mejicano o el mote.

No obstante, no hay una clara diferenciación entre las prácticas culturales y las espirituales pues, según como son usadas estas expresiones en el lenguaje, da la impresión de que son sinónimos, como lo deja ver el siguiente aparte en el que se explica el significado de la cosmovisión dentro del plan de vida municipal: “La cosmovisión es la que proporciona energía de la madre tierra, desde los espíritus guardianes del día y la noche para que se viva y se gobierne con fuerza, con sensibilidad. Por eso todos deben estar armonizados permanentemente desde *las prácticas culturales – espirituales*. La fuerza de la vida y la autoridad depende del cumplimiento de los pasos espirituales orientados por el *Kiwe Thë* -autoridad espiritual- (Proyecto Nasa, 2016: 116).

Por consiguiente, se podría presumir que esta parte cultural está estrechamente relacionada con todo el tema de la cosmovisión nasa y que, por esto, dentro del Encuentro sociocultural, estaría marcada por todo lo que pasa alrededor del ritual del *Cxapuc* que, como lo menciona uno de los organizadores del evento desde que se introduce en la agenda de la conmemoración, adquiere un carácter protagónico y detonador en cuanto a lo que prácticas culturales respecta:

“El Cxapuc se convirtió en un motor para llamar a todas las otras actividades, se convirtió en un motor para pensarse los otros rituales para que el cabildo de San Francisco también haga su propio ritual; familias que habían dejado de hacerlo lo volvieron a hacer, familias que quizá lo hacían, pero era una cuestión callada, familiar, hoy muestran un poco esa ritualidad que están practicando, eso ha sido muy importante [...]” (Entrevista con Diego Yatacué, Coordinador del CECIDIC, 28 de noviembre del 2017).

Como mencioné en el primer capítulo, el *Cxapuc* es uno de los rituales más preponderantes dentro del pueblo nasa, que trata de una ofrenda de alimentos que se les hace a los difuntos de cada familia, y era una tradición que, según testimonios como el anterior, se estaba dejando de hacer. Así que por primera vez se empezó a realizar de manera comunitaria en el CECIDIC en el marco del Encuentro Sociocultural.

¹⁷ Es una danza- ritual que realiza el pueblo indígena nasa, en la cual los dueños de casa al terminarla de construir invitan a la comunidad a inaugurarla, colgando del techo una chucha (zarigüeya) de paja mientras los danzarines bailan alrededor de ella para alejar de la casa a los malos espíritus y a los animales dañinos.

No obstante, ha cambiado bastante desde que empezó a realizarse en el 2011, cambios que han suscitado tensiones y conflictos entre sus mismos organizadores. Cuando el *Cxapuc* se introduce dentro de la programación del Encuentro Sociocultural, su primera versión se realizó de la siguiente manera:

Imagen 9. Un médico tradicional nasa sostiene una chucha de paja para darle comienzo al *Cxapuc* con el baile de la chucha, que se hacía esta vez porque se estaba inaugurando la segunda tulpa - choza- construida en el CECIDIC. Por Y. Rodríguez, 2017.



“El primer Cxapuc se hizo aquí, en el aula múltiple del CECIDIC, fue muy diferente porque había unos docentes y unos médicos tradicionales encargados del tema; entonces que hacían ellos, los dos de acá colocaron las características de un Cxapuc simple, de un Cxapuc nasa de acá. Primero había que llevar las ofrendas, que fue muy poca, la mesa era muy pequeña porque era enfocado al padre Álvaro [...] Y fuimos allá a estar como hasta las tres de la mañana, pero en completo silencio, no se danzó, no se hizo nada de bulla o sea si se hablaba era muy poco, se acompañaba normalmente y así, luego después de las tres de la mañana ya se repartió la comida, porque esa si es una costumbre de a cada poquito repartiendo y fueron mayores que habían conocido al padre Álvaro y ese fue el primer Cxapuc que se hizo”. (Entrevista a Rubén Escué, Rector del Colegio Eduardo Santos, 27 de noviembre del 2017)

Para el año siguiente, se contó con la asesoría de unos médicos tradicionales de Tierradentro para que dirigieran el ritual y este se hizo en la cancha de fútbol del CECIDIC. Esta fue la primera vez que se incluía la danza dentro de la invocación de los espíritus, aspecto que ha sido uno de los más polémicos y discutidos dentro de la comunidad en la actualidad.

En una de las primeras reuniones organizativas del Encuentro Sociocultural que, contó con la presencia de algunas autoridades de los cabildos y con funcionarios de Proyecto Nasa, CECIDIC y la Casa de la Cultura, el tema de la danza dentro del ritual fue uno de los puntos más álgidos que se tocó en la reunión. Algunos decían que unos médicos tradicionales del municipio no estaban de acuerdo con que se danzara en el *Cxapuc*, porque es una ofrenda a los difuntos y se hace mucho ruido y se presta para desórdenes, además se deja de guardar los silencios propios de la noche de los espíritus.

De hecho, el tema del desorden en la danza es el centro de la discusión, porque como el ritual se hace con varias chirimías -grupos de música autóctona- y los participantes danzan toda la noche bailes rituales, los detractores de la danza dicen que ésta se presta para que muchas personas se embriaguen y tengan comportamientos inadecuados. En efecto, la polémica con esta cuestión ha llegado a ser tal, que se le atañe la responsabilidad de lo que pasó con el asesinato de los guardias -en el 2014- a la desarmonía que pudo haber causado el desorden del *Cxapuc*. Esta preocupación caló tanto dentro de los organizadores, que para este último encuentro no se les dio bebidas alcohólicas a los participantes y el ritual tampoco duró toda la noche como en otros años, sino que finalizó a la media noche.



Imagen 10. Danza de la culebra en el Cxapuc. Por Y. Rodríguez, 2017.

Otra tensión que se presentó con respecto a este ritual, fue el hecho de que este año cerca de la fecha del *Cxapuc* del CECIDIC se hicieron dos *Cxapuc* en otros lugares del municipio, más puntualmente en las Escuelas Wasak¹⁸ que están ubicadas en los resguardos de Toribío y San Francisco.

Además, se dijo que uno de los gobernadores de cabildo no iba a dar permiso para realizar el *Cxapuc* del CECIDIC, lo que causó más revuelo. Uno de los organizadores del evento manifestó su preocupación sobre este hecho, porque según su parecer, se corría el riesgo de que

el ritual se convirtiera en algo folclórico; mientras que los que apoyaban esta iniciativa decían que esto era bueno, porque este ritual estaría tomando un carácter muy institucionalizado si solo se realizaba en el CECIDIC.

Como se ha podido observar, este ritual está enmarcado en una estructura muy institucional, pues desde la segunda versión del *Cxapuc* ha contado con el apoyo económico y logístico de la Asociación Indígena del Cauca, - AIC¹⁹- la IPS-ACIN y la Secretaría Municipal de Salud. Y esto se explica por el hecho de que estas instituciones además de prestar servicios de salud, tienen dentro de sus deberes “el fortalecimiento de las prácticas ancestrales en salud y realización de rituales, familiares y colectivos” (AIC-EPS, 2018).

Además de este apoyo, los rituales y los elementos implicados en ellos, como las malocas²⁰, han recibido recurso económico tanto de entidades estatales como no gubernamentales como los son: el Ministerio del Interior, PNUD y Blumont. Un evento particular que mostró cómo este recurso económico externo tiene cierta influencia en las dinámicas de los rituales, se dio en el rito de armonización que le daba la apertura al Encuentro Sociocultural. En un momento dado, cuando se repartían unos cigarrillos para que los médicos tradicionales hicieran una “limpieza”, una jovencita pasó por el puesto de cada uno de los participantes haciendo firmar tres planillas de asistencia, debido a que estos son requerimientos que piden las entidades que dan recurso económico.

Otro hecho que demuestra la creciente institucionalización de los rituales, es que la mayoría de los participantes de este ritual de armonización eran trabajadores de entidades de la organización indígena, entre los que estaban profesores y trabajadores del CECIDIC y funcionarios de Proyecto Nasa y la Casa de la Cultura.

¹⁸ Estas escuelas son patrocinadas por la ACIN y se caracterizan porque no se rigen bajo los estatutos de las instituciones educativas nacionales, sino que son centros de educación propia, donde se les enseña a los estudiantes el idioma nativo y aspectos que tienen que ver con la cosmovisión indígena nasa

¹⁹ Es una empresa indígena pública de carácter especial de orden nacional, que administra recursos del régimen subsidiado y que presta servicios de salud con un enfoque intercultural y tiene 96 Cabildos indígenas asociados (<http://aicosalud.org.co/index.php/resena-historica/>)

²⁰ Actualmente en Toribío existen dos malocas y están en los predios del CECIDIC y sirven no sólo para realizar rituales, sino como sitio de reuniones de distinto orden y no siempre con personas de la comunidad. Es importante anotar que una le pertenece al CECIDIC y la otra a Proyecto Nasa, y la una es macho y la otra hembra según la cosmovisión Nasa, ya que, según ésta, todo el universo estaría marcado por estas dos dualidades.

Y lo que pude percibir por comentarios de los participantes, es que muchos concurren a este tipo de eventos porque se considera como una obligación más de su trabajo. Una situación parecida sucedió en el Cxapux, ya que prácticamente los que organizaron el ritual fueron los funcionarios de Proyecto Nasa de las áreas de Salud y Educación, portando sus uniformes de trabajo durante el mismo.

Esta notable institucionalización de “la parte cultural” no es algo nuevo en la comunidad nasa. De hecho, Joanne Rappaport ya había identificado como se estaba estructurando a mediados de los noventa todo el tema de la cosmovisión, gracias a las investigaciones que realizaron unos “intelectuales nativos”²¹ del CRIC junto a médicos tradicionales pertenecientes mayoritariamente a la región de Tierradentro. Así que los contenidos aparentemente unificados que se presentan en este aspecto, eran desconocidos antes de ese trabajo en vez de eso, solo había narraciones fragmentadas de médicos tradicionales o *Kiwe Thë*²² -como se les llama ahora- (Rappaport, 2008:208).

En el mismo trabajo de Rappaport se explica cómo la cosmovisión para el CRIC, más que una particularidad de un grupo indígena, fue concebida como un proyecto político, en donde: “el aprendizaje chamánico funciona como una fuente de los modelos históricos y las estructuras conceptuales capaces de transformar las prioridades y los objetivos de los políticos indígenas que gobiernan el CRIC y otras organizaciones indígenas, como autoridades locales del cabildo” (Rappaport, 2008: 215). Pero más importante aun, las prácticas culturales de ese conocimiento chamánico, según este modelo, deben convertirse en formas de vida indígena reautenticadas, de forma que “la gente comience a vivir su diferencia cultural en su vida diaria haciendo de lo personal, algo político” (Rappaport, 2008: 216).

²¹ “La proliferación de las organizaciones no gubernamentales con financiamiento externo y los nuevos movimientos sociales, han facilitado a estos pensadores nativos los fondos necesarios y el espacio institucional para la investigación, la redacción, y la publicación. La extensión de la educación secundaria y superior a los campesinos e indígenas ha posibilitado el entrenamiento de los estudiosos y pensadores nativos [...] Estos nuevos intelectuales orgánicos se apropian selectivamente del idioma de la metrópoli, “...infiltrándolo en varios grados con idiomas indígenas para crear autorrepresentaciones orientadas tanto hacia los públicos metropolitanos como hacia las comunidades mismas” (Rappaport, 2007: 616-617).

²² Anteriormente los médicos tradicionales eran conocidos como *Thë Wala* pero en los últimos años se reestructuró el concepto y ahora son conocidos como *Kiwe Thë*, “kiwe” desconozco las razones de este cambio, sin embargo, conviene aclarar que en nasayuwe significa tierra y “wala” grande.

Claramente ese proyecto de cosmovisión que Rappaport vio en sus albores hace más de diez años, en la actualidad ha dado sus frutos, aunque se preveía que en el norte del Cauca la práctica de los rituales iba a ser un poco más difícil de implementar -por lo menos más que en Tierradentro-. Se ha observado que, a pesar de la influencia de factores externos - como la cercanía a Cali, la influencia de organizaciones de izquierda y el papel de la comunidad de la Consolata en la organización indígena- (Rappaport, 2008: 236) se han dado pasos importantes en aras de cumplir el objetivo de lograr que “las prácticas culturales” hagan parte de la cotidianidad de los pobladores.

Ha sido evidente que gran parte de ese éxito está relacionado con que esta “parte cultural” se ha implantado desde la institucionalidad, como lo demuestra el siguiente mandato consignado en el plan de vida municipal: “Es mandato del Congreso²³ que las autoridades *deben* promover los rituales mayores en los territorios en lugar de las fiestas tradicionales religiosas y otras” (Proyecto Nasa, 2016: 116).

No obstante, toda configuración cultural tiene heterogeneidades y conflictos y este caso no es la excepción, porque incluso dentro de las mismas autoridades que están implantando el modelo de cosmovisión hay diferencias sobre qué elementos debe contener el *Cxapuc*; lo que deja ver que esos relatos fragmentarios de médicos tradicionales, de los que hablaba Rappaport, no encausaron del todo en la unificación desarrollada desde el CRIC. Adicionalmente, y a pesar de que el objetivo principal del proyecto de cosmovisión lo haya dejado claro, ha resultado problemático para algunos de los organizadores del Encuentro Sociocultural aceptar dar el paso del gran ritual comunitario del *Cxapuc* a realizarlo en un ámbito más privado.

Como se logra percibir en el testimonio, existe además de la influencia del discurso de la cosmovisión y de la Iglesia Católica, una presencia cada vez más fuerte de iglesias protestantes dentro del municipio, las cuales según algunos comentarios que escuché durante mi estancia, son bastante radicales en su rechazo a la práctica de los rituales. Por esta razón, dicha presencia protestante es vista por algunos miembros de la organización como un obstáculo considerable para que se puedan implementar las prácticas de los rituales en los pobladores indígenas de los resguardos y así cumplir con el mandato del plan de vida.

²³ Se refiere al Tercer Congreso Zonal de la ACIN, que se llevó a cabo en junio del 2017 en el cabildo de Tóez.

Este pequeño recuento de las tensiones que hay alrededor del *Cxapuc* y la práctica de rituales, permite ver las significaciones que se han construido en las últimas décadas en esta zona del país. Estas son históricas, porque fueron posibles gracias a un contexto jurídico nacional con un enfoque multiculturalista; y están enmarcadas en relaciones de poder conflictuadas y heterogéneas (Grimson, 2011:189).

La música tradicional dentro de la cosmovisión

Por otro lado, la música y la danza también entran en lo que se conoce dentro de la organización indígena como “parte cultural”. Por ejemplo, lo que se conoce como música tradicional nasa es representada en grupos musicales llamados *chirimía*. Que según el director de la Escuela de Música de Toribío tiene sus raíces en la época de la Conquista:

“La chirimía es un instrumento que trajeron los españoles que era como una especie de oboe y era muy difícil de hacer sonar, entonces cuando llega acá al Cauca, particularmente a Popayán, los indígenas sobretodo yanaconas, tocaban alrededor de la chirimía, iban detrás del que estaba tocando la chirimía, sobretodo en fiestas patronales o en estas procesiones de semana santa, entonces el chirimía iba tocando su instrumento y los otros iban atrás tocando sus flautas y tambores [...] Históricamente fue evolucionando eso, porque la gente no tocó el instrumento de chirimía como tal, porque era muy difícil de hacerlo sonar, y eran pocos los que lo aprendían, entonces que pasó, ellos se quedaron con las flautas que era lo que sabían tocar muy bien, pero se siguieron llamando chirimías; entonces ya ese formato se mantuvo, pero solamente con flautas transversas de carrizo y tamboras. [...] Digamos que los usos por así decirlo de la música tradicional van más enfocados a la ritualidad, es decir, no es una agrupación que se pare a tocar como en un espectáculo. Mira por ejemplo nos ocurrió una vez que hicimos el encuentro de música, invitamos a un grupo de música tradicional de Jambaló son unos viejitos, y ellos tocan y si tú no los cortas, ellos siguen, porque uno está acostumbrado a que se presenta tal grupo y dura dos o tres minutos la obra y ya sale, y en cambio, a ellos toca que decirles que corten, porque la música para ellos no está de esa manera para presentarse como en occidente, para ellos es la ritualidad, entonces si están en un Cxapux ellos van a tocar toda la noche y la misma canción” (Entrevista realizada a Edinson López, Director de la Escuela de Música de Toribío, 23 de noviembre del 2017).

No obstante, a este formato de chirimía se le han adicionado otros instrumentos propios de la música andina suramericana como lo son las guitarras, el charango, la zampoña, la quena y que, según el profesor Edinson, generan que las obras musicales se salgan de lo que se conoce como música tradicional, ya que hacen parte de otras culturas indígenas. Sin embargo, se habría llegado al acuerdo entre varios profesores de música dedicados al tema que sí se podría incluir otros instrumentos, sin que se trastoque el formato de “lo tradicional”:

“[...] Pero dentro de lo tradicional nosotros hemos hablado acá, que se mantengan lo que son las flautas traversas y tamboras; que alrededor de eso se le han integrado otros instrumentos de percusión menor como el triángulo, la pandereta, aunque el calabazo también hace parte de ese formato, es uno largo, cafecito, ese si hace parte de ese instrumental” (Entrevista realizada a Edinson López, Director de la Escuela de Música de Toribío, 23 de noviembre del 2017).

Imagen 11. Grupo de chirimía tocando en el comienzo del ritual del Cxapuc. Por Y. Rodríguez, 2017.



El hecho de que exista una distinción entre que es considerado “música tradicional” y que no, revela

como poco a poco van incursionando en esta construcción de “la parte cultural” distintos actores, que van desde médicos tradicionales, “intelectuales nativos” y expertos en artes, como lo son los maestros de música, danza y tejido. Esto a su vez, demuestra una clara intención de diferenciarse del sistema social y cultural que los rodea. Esto según Rappaport se enmarca en una reflexión sobre el adentro y el afuera, en donde “el adentro cultural y palpable” se traduce en un posicionamiento que direcciona y significa de manera particular, su lucha por el reconocimiento (Rappaport, 2008: 179).

Pero en el ámbito musical ¿por qué se hace necesario hacer una distinción de lo que es tradicional? Sin lugar a duda, la música es uno de los aspectos sociales que más está proclive a tener influencias de diversos orígenes, y lo dice el mismo hecho de que el nombre de lo que es

conocido como música tradicional nasa se haya originado de un instrumento español. Sin embargo, en el contexto actual esta distinción se hace necesaria, debido a que el repertorio musical de esta zona del Cauca es bastante amplio y está marcado por influencias musicales que vienen desde el movimiento campesino de la Costa Caribe de los años cincuenta, hasta la música andina-huayno proveniente de países como Bolivia y Ecuador (Miñana, 2008: 149).

El género de música campesina incursionó en el norte del Cauca por medio de la radio, más específicamente en los años setenta cuando la lucha por la tierra estaba en sus albores. Así que se adaptaron letras con las consignas “Unidad, Tierra y Cultura” a los merengues y paseos campesinos, aprendiendo así de los usos políticos que se le podían dar a la música de movimientos de lucha por la tierra como la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos-ANUC-, con la que la organización indígena había tenido fuertes vínculos en sus inicios (Miñana, 2008: 150). A pesar del paso de los años, este género sigue estando muy vigente, pues es uno de los predominantes en la emisora municipal Nasa Estéreo, además habla de esa vigencia el hecho de que en el Festival de Música del Encuentro Sociocultural se presentaron bastantes grupos musicales con este género, asimismo no es fortuito que el himno de la Guardia Indígena sea un merengue campesino.

Imagen 12. Presentación de grupo de música campesina en el Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué. Por Y. Rodríguez, 2017.



Para el caso de la música andina, su llegada al norte del

Cauca estuvo dado por los vínculos que los líderes del movimiento norte caucano establecieron con movimientos indígenas similares en países como: Ecuador, Perú, Bolivia y Chile. Y quienes según Miñana, encontraron en la música andina la expresión más adecuada para su darle

relevancia a su “indianidad” en dimensiones continentales (Miñana, 2008: 150). Una muestra de esta influencia es el hecho de que el himno del pueblo nasa es una adaptación a la canción “La Segunda independencia” del grupo chileno Inti Illimani.

Es notable que el Festival de Música les dio protagonismo a estos géneros musicales en dos momentos distintos, dado que en la tercera versión del Encuentro Sociocultural del año 2012 se le llamó al festival: Encuentro de música campesina, afro e indígena “Encantos de mi tierra” y en el año siguiente se le cambió a: “Primer Festival de Música Andina”. Sin embargo, el festival mantuvo este título solo por dos años y después se le siguió denominando sencillamente Festival de Música.

Estas influencias musicales tan peculiares en el norte del Cauca, tanto con grupos campesinos como con otros movimientos indígenas latinoamericanos, revelan la intersección múltiple entre configuraciones culturales; lo que es conocido en términos de Grimson como interculturalidad (Grimson, 2011: 191). Es decir, el hecho de que existan estas afinidades musicales entre grupos tan diferentes no es algo azaroso, sino que es resultado de un proceso comunicativo que produce un sentido en una configuración cultural. Y el elemento que permite esta intersección para este caso es el tema de la resistencia, que, si bien tiene un significado diverso en los grupos, permite que existan estas influencias musicales en contextos tan disímiles.

No obstante, estos estilos musicales no se cuentan como elementos intrínsecos de “la parte cultural” propiamente nasa, al menos no en el discurso que promulgan ciertas autoridades políticas y culturales. Sin embargo, hacen parte de los elementos significantes de la configuración cultural de este municipio, y es imposible dejarlos de lado, a tal punto que ocupan un importante lugar en las muestras artísticas tanto de música como de danza que se exhiben dentro del Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué.

II. Recuperando el “Nas nas”

La emisora municipal Nasa Estéreo hace parte de Proyecto Nasa y representa el principal medio de comunicación en esta región montañosa, ya que en muchas casas todavía no se cuenta con un televisor. La mayor parte del contenido que se transmite por la emisora está dedicado al proceso de la organización indígena, donde continuamente se informa sobre las asambleas, reuniones y eventos de los resguardos. Por el tiempo que estuve en el municipio estaban pasando un comercial en la que el protagonista era el coordinador de Proyecto Nasa, Jaime

Díaz. Voy a describir la propaganda porque considero que toca puntos claves que permiten entender cuáles son las categorías identitarias que se han estado construyendo con el discurso de la cosmovisión.

En la propaganda una niña le hace una serie de preguntas a Jaime Díaz sobre el plan de vida municipal y empieza preguntándole qué es el plan de vida, a lo que él responde que es una misión a largo plazo que recoge una diversidad étnica y cultural y desde donde se proyecta el buen vivir con unos valores y unos principios. La segunda pregunta que hace la niña es qué son principios, a lo que el entrevistado responde que los principios están en: “el Ser Nasa” que es recuperar la lengua materna y hablar el nasayuwe; “el Ser Espiritual” que es recuperar las prácticas culturales y mantener la armonía con la naturaleza; “el Ser Gobierno” que es conocer la historia propia desde la visión indígena y “el Ser Territorial”, partiendo de la recuperación de la autonomía alimentaria. La siguiente pregunta es qué son valores, a lo que Jaime responde que son las costumbres propias de los nasa como la lengua, la minga, la solidaridad y la reciprocidad. Y la última pregunta que hace la niña es que para qué sirve el plan de vida y él responde que es una carta de navegación, es un instrumento de planeación, es un documento de cooperación con instituciones del Estado.

Decidí comenzar esta sección citando esta propaganda, porque deja ver claramente qué entra dentro de la categoría “nasa”. Todos estos “Ser” que menciona Jaime Díaz en su discurso, implican una serie de requerimientos que se deben cumplir para pertenecer a dicha categoría y que así gran parte de la población no los cumpla, se debe al menos estar en la disposición de trabajar para alcanzar estas metas. Según Grimson, estamos frente a lo que se podría llamar una identificación, la cual hace referencia a: “las categorías de grupos sociales, a los sentimientos de pertenencia de un colectivo y a los intereses comunes que se articulan en torno a una denominación” (Grimson, 2011: 185), las personas también usan las categorías identitarias para referirse a sus interlocutores, afiliándose o desafilándose, interpelando o siendo interpelado (Grimson, 2011: 186).

Conviene precisar que la configuración cultural y la identificación son dos aspectos analíticamente diferenciables dentro de los procesos sociales y que no están enlazados mecánicamente, sin embargo, es común encontrarlos relacionados en una gran cantidad de escenarios. Si bien los cambios en la configuración cultural no siempre implican cambios identitarios, para el caso que se está analizando, efectivamente existe una vinculación relevante, dado que las autoridades comunitarias postulan que para pertenecer a una categoría se deben cumplir una serie de reglas o rituales (Grimson, 2011: 198).

Estas reglas mandatadas desde el plan de vida municipal tienen como propósito lograr que se conviertan en prácticas cotidianas en los comuneros de los resguardos y para esto, el proyecto de cosmovisión plantea que este objetivo se logre por medio de la educación. Según Rappaport, desde que se da inicio a éste proyecto se postula a la educación como vehículo político, con el fin de generar que las comunidades desarrollen relaciones cósmicas e históricas particulares con sus tierras, y así propender hacia la autonomía política, la reconstrucción económica y el desarrollo comunitario (Rappaport, 2008: 201).

En este enfoque político que tomó la pedagogía, el idioma nativo ocupa un lugar preferente, pues para el CRIC el bilingüismo es una posición política que permite lograr relaciones horizontales entre la cultura indígena y las formas culturales de la sociedad dominante. Además, es una herramienta para construir la cosmovisión, ayudando a cimentar los difusos sentimientos de diferencia cultural en una narrativa fundacional coherente y compartida (Rappaport, 2008: 203). Esta trascendencia que se le da al idioma nativo dentro del proyecto de la organización indígena se hace evidente en el discurso de Jaime Díaz al afirmar que el “Ser nasa” es hablar el Nasayuwe, discurso que, hay que decirlo, ha sido exitoso en calar en las subjetividades de la gente local. Recuerdo mucho una conversación que teníamos con el abuelo de una amiga nasa y el esposo de ella, donde estábamos hablando acerca de la importancia del idioma nativo y le pregunté el esposo de mi amiga, –que era un joven de 25 años- que por qué era tan importante el idioma para ellos, a lo que él me respondió lo siguiente:

“Eso es como para tapar huecos, porque sin la lengua se siente uno como vacío, porque uno se identifica como indígena y le preguntan a uno si uno habla nasayuwe y uno dice que no, entonces le dicen es que usted no es indígena de verdad. Es que es una cuestión como de autoestima, porque uno se siente mal por eso, pero a la final uno debe aceptarse como es, pero pues uno no deja de compararse con otros. Y otro punto es que uno es de una raza o etnia y la sangre de uno es indígena, entonces el no tener el idioma le quita una parte importante del “paquetico de la cultura” porque viene así, todo.”

Este testimonio deja ver que el nasayuwe ocupa una parte fundamental dentro de la categoría “ser nasa” o nas nas, -que significa ser verdadero nasa- pues si no se habla el idioma, no se podría llegar a ser catalogado como un indígena nasa auténtico. Pero este tema del idioma, como se ha mencionado, vino a ser implementado por la organización indígena solo hasta hace unos pocos años, ya que en las generaciones anteriores los padres nasayuwe hablantes optaron por no enseñarles a sus hijos el idioma²⁴. Por esta razón, prácticamente los únicos que hablan el idioma nativo son la generación que tiene cincuenta años o más, es decir sólo el 20% de la población actual del municipio.

Esta realidad muestra como por estas implementaciones de los líderes políticos se alteraron tanto las configuraciones culturales, como las categorías identitarias a partir de las cuales la gente se adscribe. En otras palabras, en este contexto se da que el idioma nativo es equivalente a lo que se reconoce entre la gente como identidad, y “el paquetico de la cultura” como dice la persona del testimonio, y sólo lo tendrían las personas que cumplan todos los requisitos que enumeró Jaime Díaz en los “Ser”.

²⁴ Según los testimonios tanto de los líderes como de la gente del común esto se dio por las prohibiciones que ejercían los profesores en las escuelas para que los niños no hablaran nasayuwe, señalando como principal culpable a la Iglesia Católica, pues la educación estaba a cargo de las religiosas Lauritas.

Debo decir que desde el primer día de mi trabajo de campo el nasayuwe estuvo presente en la mayor parte de las conversaciones cotidianas que tenía con las personas que me rodeaban, obviamente ayuda el hecho de que me estaba hospedando en el CECIDIC, y que como se sabe, es la institución de educación propia por excelencia en el municipio. Además, di con la suerte que en la misma semana que llegué, se estaba inaugurando la primera jornada de clases de nasayuwe dada a trabajadores de una institución municipal.

Estas clases se hicieron en la tulpa, y el primer día se realizó una inauguración dirigida por un médico tradicional, donde se nos hizo ingresar siguiendo el camino de la espiral que marcaban los troncos que hacen las veces de sillas, y al final del camino nos encontrábamos con el fuego y teníamos que brindar con unas bebidas alcohólicas autóctonas en las tres piedras que conformaban la fogata. Hay que decir que esta entrada tan rigurosa a la tulpa, solo se hacía en contadas ocasiones, sobre todo cuando había un médico tradicional o una figura de autoridad presente.

Después, hubo una apertura con unas palabras del coordinador del CECIDIC y luego una puesta en común de los participantes. Dos intervenciones me llamaron la atención de manera particular. La primera la mencionó Diego, el coordinador, cuando tildó esta iniciativa como una parte de una “política de lenguaje”, además dijo que: “la dinamización y la revitalización de la cultura es un proceso en el cual se va explorando y creando en el camino”. La otra intervención la hizo uno de los trabajadores del CECIDIC, quien habló de la importancia de tener más disciplina y orden con la entrada y salida de la tulpa, porque había que tener en cuenta que detrás del lenguaje hay toda una filosofía de vida y una manera particular de ver el mundo. Estas dos afirmaciones llamaron mi atención, porque ponen al idioma como una especie de sostén cultural, pero desde miradas distintas. Pues en la primera se acepta tácitamente que el nasayuwe hace parte de un experimento cultural que está en continuo cambio y la segunda lo pone desde una visión más asociada a lo ancestral y cosmogónico.

Paradójicamente, el tema del nasayuwe no ha tenido una presencia tan relevante en el Encuentro Sociocultural, a lo sumo en la octava versión se plantearon unas lecturas en nasayuwe de forma itinerante que se iban a llevar a cabo un día después del *Cxapuc*, pero no se cumplió lo agendado. Para la novena versión decidí dar mi punto de vista al respecto en una de las reuniones organizativas del evento y mencioné que me parecía contradictorio que en el día a día se le diera tanta relevancia al idioma nativo, pero no se le diera un espacio dentro de la programación del Encuentro Sociocultural.

Para mi sorpresa mi opinión fue tomada en cuenta, y se propuso que en cada evento del encuentro los animadores fueran bilingües y animaran tanto en nasayuwe como en español. Además, en el Festival de Música se presentó el grupo musical de Proyecto Nasa que está conformado por los profesores de nasayuwe del municipio y quienes tienen un repertorio musical solamente en nasayuwe.

La pedagogía en el Encuentro Sociocultural

Como mencioné en el primer capítulo, desde que la conmemoración al padre Álvaro Ulcué pasa a manos del CECIDIC el enfoque pedagógico que se empezó a dar fue más que evidente. De hecho, en el plan de vida se le atañen las siguientes funciones al CECIDIC: “la formación comunitaria formal e informal, promocionando la identidad a través de eventos como la minga del muralismo, eventos artísticos y culturales como el Álvaro Ulcué entre otros” (Proyecto Nasa, 2016: 137). Además, sus organizadores quisieron unir la institucionalizada semana cultural, -que hacen todos los colegios del país-, junto con la conmemoración del padre Álvaro, pero según Diego Yatacué la finalidad era que se realizara a nivel municipal y no sólo se quedara dentro de las instalaciones del CECIDIC.

Si bien el evento tiene un carácter municipal, todavía está muy marcado por las actividades típicas que se desarrollan en una semana cultural de un colegio, debido a que dentro de sus actividades se encuentra: un desfile de todos los colegios del municipio, muestras artísticas como danzas, cuentos y teatro y eventos deportivos interinstitucionales, además los principales participantes de estas iniciativas siempre son niños y profesores en su mayoría. Sin embargo, quisiera enfocarme en las narrativas que se manejan en este evento, que lo hace diferente a cualquier otra semana cultural o fiesta del país.

Existe una amplia bibliografía con respecto a la importancia política que tiene la educación propia en el Movimiento Indígena norte caucano (Bedoya & Tabares, 2014; Botero-Gómez, 2015; Murillo & Chitiva, 2014; Tattay & Bolaños, 2013). Importancia que se plantea desde los inicios del CRIC y que como se ha dicho, se ha impulsado con fuerza en los últimos años y que tiene como propósito que la escuela sea un eje fundamental para desarrollar la lucha de la gente.

Al mismo tiempo, tenía que ser una herramienta de concienciación y organización, pues siempre la escuela tiene que estar en relación con el logro de un fortalecimiento político de toda la comunidad (CRIC, 2004: 22). En el municipio hay seis instituciones educativas adscritas a la ACIN, es decir que tienen un enfoque en educación propia; no obstante, en el Encuentro Sociocultural participan prácticamente los 19 establecimientos educativos que tiene el municipio.

Una de las actividades que más tiene acogida dentro los locales y que exhibe toda la creatividad y destrezas artísticas de los niños, es la del desfile de carrozas por el casco urbano. En la octava versión del encuentro no sólo se contó con la participación de los colegios, sino también con instituciones municipales como la Alcaldía, Proyecto Nasa, la IPS y el programa de primera infancia *Luucx Lecxwe*. Aunque de parte de los organizadores del evento no se dio una directriz específica de cuáles debían ser los temas de las carrozas, la mayoría de las comparsas optaron por inspirarse en “la parte cultural” y el proceso organizativo.

Los temas fueron variados, por ejemplo, unos niños portaron unas silletas hechas con flores y plantas tomadas del tul o huerta casera nasa; otros representaron en su carroza a los espíritus de la naturaleza como el mojano, el duende y las aves, quienes hacen las veces de guardianes de la naturaleza; también hubo una carroza adornada con flautas y tambores y uno de sus realizadores dijo que habían escogido este tema porque la música está inmersa en diversos procesos de la comunidad como la resistencia, los rituales y la danza; además se incluyeron animales importantes dentro de la cosmovisión como la serpiente verde, el armadillo, los colibríes y la mariposa.

También hubo carrozas dedicadas al proceso organizativo, como la de la Alcaldía del municipio que representó la mano con los cinco puntos del plan de vida, con una pañoleta de la Guardia Indígena y una cartelera con el retrato del padre Álvaro Ulcué, además incluía el escudo y la bandera del municipio. Al ver todas las carrozas, se hizo evidente que la educación en el municipio está, si no enfocada, al menos relacionada con narrativas propuestas por la organización indígena, así que una vez más se comprueba el éxito relativo que ha tenido la implementación del proyecto de cosmovisión del CRIC.

Pero, en definitiva, dos de las comparsas más llamativas fueron las del árbol del plan de vida y la de cacica La Gaitana. La primera fue realizada por jóvenes de distintos grados del colegio Eduardo Santos, en compañía de un colectivo de artistas que provenían del interior del país y Francia, y quienes estaban trabajando en temas de teatro y títeres desde hacía algunos meses en Toribío. La comparsa estaba compuesta por dos títeres gigantes, uno que representaba el árbol del Plan de Vida y que tenía escrito los cinco puntos del mismo, y otro que era un títere gigante compuesto por tres cabezas de una anciana, un médico tradicional y un niño, que representaba la comunidad. Este títere estaba adornado con una jigra, -mochila tejida- un chumbe²⁵ gigante, y un bastón de guardia con cintas verdes y rojas, los cuales estaban cargados por un grupo de niños. Las ideas que fundamentaron las dos carrozas surgieron de los niños, según me contaron los miembros del colectivo artístico.

La comparsa que acompañaba el árbol del plan de vida fue una de las más llamativas del desfile y estaba conformada por un grupo de niñas que llevaba cada una palo de caña con un colibrí en la punta, al otro lado habían unos niños vestidos de militares con armas de cartón, escudos del ESMAD y letreros de la Policía, acompañados de otros disfrazados de mafiosos, políticos y terratenientes, y mientras desfilaban, cada tanto hacían un performance en donde éste último grupo intentaba atacar el árbol del plan de vida, pero las niñas lo defendían con los colibríes.



Imagen 13. Comparsa del árbol del plan de vida en medio del desfile del Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué. Por H. Dagua ,2017.

²⁵ El chumbe es una faja que puede medir de cinco a diez centímetros de largo, por cuatro o cinco metros de ancho. Lo usan las mujeres nasa para sostener el anaco o falda tradicional o para cargar a los bebés en la espalda. Los chumbes son tejidos por las mujeres con hilos de lana de varios colores, con los cuales, mediante figuras representan una serie de formas relacionadas con la historia y las vivencias (ICANH, 2018).

²⁶ El colibrí en la cosmovisión nasa es que el regula y armoniza las malas energías dentro del territorio (CRIC, 2013).

En cambio, la comparsa de cacica La Gaitana era un poco más sencilla, pero no menos vistosa. Estaba conformada por niños vestidos con taparrabos, una niña montada en un caballo vestida de guerrera indígena y otro grupo de niños vestidos de soldados españoles de la Conquista, y cada tanto en el desfile, estos niños escenificaban una batalla entre los dos bandos, en donde la niña que personificaba a La Gaitana comandaba a los niños con taparrabo en contra de los españoles. Claramente, esta comparsa le rendía tributo al personaje femenino más representativo de la lucha indígena en contra de los españoles, pues su resistencia en contra de los conquistadores hace parte de “la historia propia” de la organización indígena.

Imagen 14. Niña caracterizada como cacica La Gaitana en medio del desfile del Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué. Por H. Dagua, 2017.



Quise describir minuciosamente estas dos comparsas, porque fueron las que más generaron recordación entre los asistentes y porque fueron las únicas de todo el desfile que tocaron el tema de la resistencia a un enemigo común. Si bien los tiempos entre los dos conflictos que representan son aparentemente bastante disímiles, para la narrativa histórica construida desde el CRIC²⁷ tanto la batalla que libró La Gaitana con los españoles, como el conflicto que se libra en la actualidad con los actores armados hacen parte del mismo ciclo de explotación- resistencia-violencia que se ha repetido en la historia del pueblo nasa durante años (Archila & González, 2010: 93).

²⁷No es sino hasta la consolidación del movimiento indígena en los setenta, que surge una motivación para reconstruir acontecimientos del pasado. Esta tarea se vuelve más apremiante en los años ochenta durante el Séptimo Congreso del CRIC, donde se conforma una comisión de historia con más de cien integrantes (Archila, 2010: 76). La revisión del pasado se empezó a hacer con el apoyo de académicos militantes, y la primera tarea de los investigadores, líderes y sabedores del movimiento fue la de buscar títulos de tierras. Estos documentos fortalecían los lazos históricos con el pasado, al mismo tiempo que garantizaban la propiedad jurídica de la tierra (Espinosa & Escobar, 2000: 65).

La organización indígena construyó la historia nasa de una manera distinta a la historia oficial nacional, ya que ésta no se organiza por tiempos históricos, sino por hitos individuales y colectivos que están relacionados con la lucha del movimiento (Archila & González, 2010: 91), y que a su vez están representados por personajes memorables como lo es cacica La Gaitana. Según Mauricio Archila, los nasa han construido su historia propia recurriendo a una memoria larga (Archila & González, 2010: 81).

En esta memoria larga, se rememora un pasado armónico en donde esta comunidad vivía en una especie de paraíso perdido con tierras amplias, colectivas y con riquezas y gobernadas por autoridades propias, pero esta paz se rompe con la llegada de los españoles. Es así, que la Conquista se constituye como hecho traumático por antonomasia y se proyecta así hasta nuestros días, siendo marcada con el año 1492, cuando en realidad el despojo de sus tierras sucede cuatro décadas después, siendo cacica La Gaitana el personaje icónico que marca este período. Luego viene Juan Tama en la Colonia, quien con el uso de la ley establece cacicazgos reconocidos por las autoridades coloniales. Curiosamente la época de la Independencia no parece relevante en esta narrativa histórica, contrario a la Ley 89 de 1890, que se considera un hito para los pueblos indígenas, porque se refiere a la protección de resguardos y a la existencia de cabildos.

Seguidamente, en el siglo XX aparece claramente en la memoria caucana, “la quintiada” como se conoce al levantamiento dirigido por Quintín Lame en los años diez. El Bogotazo que se dio a mediados de este mismo siglo tampoco es visto como un hito, pues se considera que los indígenas fueron manipulados por los partidos en pugna, continuando así el despojo de sus tierras. Luego, obviamente aparece la conformación del CRIC en 1971 y como figura icónica el padre Álvaro Ulcué (Archila & González, 2010: 82).

Este recuento deja ver que no sólo se incluyen dentro de la memoria larga los hitos de resistencia, sino también la continuidad de la violencia ejercida contra este pueblo desde la Conquista española. Esta forma de ver el pasado tan particular muestra cómo la memoria de los nasa es usada para legitimar las luchas del momento (Archila & González, 2010; Myriam Espinosa & Escobar, 2000; Gómez, 2000; Rappaport, 1990). En otras palabras, el pasado sirve para actuar y modificar el presente, por eso va adelante del presente y del futuro; así que no es raro escuchar entre los líderes nasa la frase de “recorrer los pasos de los mayores” (Archila & García, 2015; Gómez, 2000), porque se concibe que los acontecimientos del pasado pueden volver a suceder y de alguna forma están sucediendo (Archila & García, 2015: 29).

Como para el nasa el joven va atrás del viejo, la pedagogía se convierte en parte fundamental para continuar la lucha por la causa indígena, porque es claro que las nuevas generaciones no tuvieron las experiencias de los fundadores del CRIC, así que la narrativa de resistencia viene ser para ellas algo que se aprende en la escuela y en los incontables talleres que se dan en las instituciones comunitarias. Es decir que, en la actualidad el conjunto de clasificaciones disponibles que permiten a los nasa de las nuevas generaciones identificarse a sí mismos e identificar a otros se construyen básicamente en la escuela. Es en esta caja de herramientas identitaria-en palabras de Grimson- (Grimson, 2011: 186), términos como “nas nas”, “blanco”, “occidental” o “mestizo” adquieren significaciones muy disímiles a las que pudieran tener en otra configuración cultural.

Un ejemplo de cómo los sentidos de pertenencia son impulsados por la pedagogía se dio dentro del Encuentro Sociocultural en el día dedicado a las danzas. Esto se vio especialmente en una danza realizada por unos niños de primero de Primaria, que fue realmente impactante por el mensaje que tenía. Más que una danza se podría decir que fue una puesta en escena, en donde los niños aparecen vestidos con taparrabos y ataviados con coronas y manillas de papel -que hacían las veces de joyas- y danzan con una melodía de quenás y zamponas, acompañada de una voz de un narrador con acento argentino, que empieza a decir lo siguiente: “Hubo un tiempo en que todo era bueno, en que todo era feliz, en que nuestros dioses celebraban con nosotros, no había enfermedad entonces, no había pecado entonces, no había dolor de huesos, no había fiebres, no había ardor de pecho, sanos vivíamos, nuestros cuerpos estaban entonces rectamente erguidos” y los niños siguen danzando. Luego llega un momento en que la música para y ellos se quedan quietos y otros tres niños entran a la escena con un perro. Los niños están disfrazados de forma distinta al resto, uno estaba vestido como un español con una capa roja, la otra como una campesina y otro como un sacerdote con una cruz de palo, y la voz de fondo narra lo siguiente: “Pero ese tiempo acabó, desde que ellos llegaron con su olor pestilente y su nuevo Dios y sus horriblos perros cazadores, sus sanguinarios perros de guerra, de ojos extrañamente amarillos, sus perros asesinos. Bajaron de sus barcos de hierro, sus cuerpos envueltos por todas partes y sus caras blancas y el cabello amarillo y la ambición y el engaño y la traición y nuestro dolor de siglos, no fijaron sus ojos inquietos. Nada quedó en pie, todo lo arrasaron, lo quemaron, lo aplastaron, lo torturaron, lo mataron, 56 millones de los nuestros, 56 millones de hermanos indios que esperan desde su oscura muerte, desde su espantoso genocidio, desde la pequeña luz que aun arde todavía, de lo que fueron las grandes culturas del mundo no occidental y arda por fin una

llama enorme y alumbre por fin nuestra verdadera identidad, y de ser así que se sepa la verdad, la verdad de cómo mataron y esclavizaron a un continente entero, saqueando la plata y el oro, la tierra, de cómo nos quitaron nuestras lenguas, el idioma y cambiaron nuestros dioses atemorizándonos con horribles castigos, como si hubiera castigo mayor que habernos confundido con nuestros propios dioses y dejarlos entrar a nuestra casa, templos entre valles y montañas”. Mientras se escuchaba de fondo esta narración, los tres niños que hacían de españoles empujaban a los otros al piso y les quitaban sus joyas y luego se van de la escena. Los niños quedan tirados en el suelo y luego la voz del narrador dice: “Pero no nos han vencido, hoy al igual que ayer peleamos por nuestra libertad”. Luego de esto, unos niños se empiezan a levantar y empiezan a llamar a los otros para que hagan lo mismo y se van del escenario haciendo la seña al público de levantarse.

Hay que decir que, además de esta presentación hubo otras muestras de danza relacionadas con temas del proceso organizativo, como un sanjuanito de un grupo ecuatoriano que bailaron unos niños y cuya canción tenía una letra social hablando de la necesidad del movimiento indígena para combatir la corrupción de los políticos. También hicieron su presentación los niños más pequeños que se están formando como *Kiwe Thegnas* o guardias indígenas quienes bailaron el himno de la Guardia y otro grupo de niños más grandes ataviados con trajes tradicionales-sombreros, jigras, anacos y ruanas- y otros vestidos de guardias con bastones, danzaron al ritmo de una chirimía en vivo, tocada también por niños vestidos de guardias.



Imagen 15. Niños danzando en el evento de danzas del Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué. Por Y. Rodríguez (2017)

Toda esta referencia a la resistencia y a la lucha indígena dentro de estas muestras artísticas, es fruto de un largo proceso pedagógico con el que no sólo se ha formado a los niños de los colegios, sino que se formó a los adultos que son ahora los profesores de estos niños. Esto se hizo por medio de diplomados, talleres y una serie de ofertas académicas auspiciadas no sólo por el CECIDIC, sino por entidades colaboradoras como la Universidad Pontificia Bolivariana-UPB- de Medellín y la Universidad Autónoma Indígena Intercultural-UAIIN-.

Por ejemplo, cuando le pregunté a la profesora que dirigió la puesta en escena de los niños de primero que de dónde había sacado ese audio con ese mensaje tan impactante, me dijo que se lo había dado el profesor que le dictó un diplomado en danzas en el CECIDIC. Estuve investigando y este diplomado se dictó en el 2012 y la mayoría de los graduados son ahora dinamizadores o gestores culturales y varios trabajan con Proyecto Nasa, como profesores en colegios o en la Casa de la Cultura del municipio. Dentro de los diplomados que se ofertaron en ese año estaban el de música, tejido, danza y dibujo. A comienzos del 2018, el CECIDIC junto a la UAIIN lanzó la Licenciatura en Pedagogía en Artes y Saberes Ancestrales, en donde se unen todas las artes de los diplomados en una carrera profesional de diez semestres.

Todos estos esfuerzos desde la educación no sólo se hacen para que la lucha indígena se perpetúe en las nuevas generaciones, sino que también sirven para construir un sentido de pertenencia o, en términos de Grimson, una identificación. Según Archila, en el contexto nasa el ser indígena más que estar definido por rasgos físicos o culturales, la identidad está dada por una apelación política, en donde ésta es usada como instrumento de lucha para preservar o recuperar tierras comunales, y es desde esa lucha por la tierra que se emprende la reconstrucción de las raíces (Archila & González, 2010: 15). Así, para el nasa si no hay tierra, no hay memoria, ni espiritualidad, ni cultura (Archila & García, 2015; Gómez, 2000; Rappaport, 1990). Esto se demuestra en el hecho de que es común escuchar en la cotidianidad de los locales el uso de la categoría de “comunero”²⁸ y sobre todo es recurrente en el discurso de las autoridades de los cabildos, especialmente cuando se habla de convocar a grandes movilizaciones o se reclaman derechos comunitarios.

²⁸ Es una persona física titular de derechos agrarios quien los posee en común con otros individuos o propietarios. Entre los derechos del comunero, el básico en relación con la Comunidad que forma con los demás es el de beneficiarse del uso y del aprovechamiento de las tierras comprendidas en el derecho agrario (Definición Legal Blog, 2016).

Sin duda alguna, esta recurrencia constante a la memoria de las luchas y las resistencias a distintos actores represivos ha ayudado a forjar la identificación del nasa “guerrero” o “bravo”, pues como lo menciona Archila “la identidad indígena caucana ha sido construida al calor de la guerra” (Archila & González, 2010: 93). Por eso Grimson afirma que estas clasificaciones hablan de una historia social, cultural y política incorporada en el sentido común (Grimson, 2011:184). Y es que las dinámicas del conflicto en esta zona del país sontan transversales a la realidad social, que prácticamente determinan lo que es posible hacer en el plano cultural, tal como lo muestra el siguiente aparte de una entrevista:

“[...]Entonces es eso, yo creo que cada vez se va generando una conciencia distinta, pero como los cambios generacionales y de tiempo van marcando esa generación y ya uno no se puede comparar con la generación de los niños y jóvenes actuales, imagínese que estas nuevas generaciones son las generaciones del posconflicto. Ahí viene una pregunta muy interesante, estas generaciones del posconflicto qué los va marcar en su identidad, muy seguramente estas nuevas generaciones tienen mayores probabilidades de vivir la identidad, en el sentido de que hay mejores condiciones para poderla desarrollar. Por ejemplo, estamos incluso hablando de que ya podríamos pensar que el tema de la lengua tenga la importancia que hasta ahora no ha podido tener, porque ha sido más importante la conciencia, la resistencia, la lucha, eso antes habían sido temas más importantes; ha sido más importante proteger la vida y el territorio que preocuparnos por la lengua, que preocuparnos por practicar una espiritualidad nasa nasa, esas son nuevas posibilidades. Hoy hace diez años eso no se podía pensar ni hacer” (Entrevista con Diego Yatacué, Coordinador del CECIDIC, 28 de noviembre del 2017).

III. “La parte cultural” en medio del conflicto

Como mencioné anteriormente, los nasa, han sido una de las poblaciones indígenas que más han sufrido los embates del conflicto armado en la historia de Colombia, y como se vio en el testimonio anterior, la violencia ha sido un factor determinante dentro de la configuración cultural local. En medio de las conversaciones cotidianas que tenía con las personas me comentaban que la gente no se podía reunir a hacer rituales, porque como estos se hacían de noche y en los ríos, se corría el riesgo de que el ejército o la guerrilla los confundieran y los atacaran.

Como el Encuentro Sociocultural se comienza a realizar en una época en donde todavía el Sexto Frente de las FARC tenía una fuerte presencia en el territorio, prácticamente todos los días en las noches se escuchaba el cruce de disparos entre guerrilleros y la Fuerza Pública; así que como es de suponerse, se tomaban riesgos cuando se hacían eventos multitudinarios en la plaza municipal, que es donde se realizan actividades como el desfile de carrozas y el Festival de Música.

No obstante, según testimonios de los organizadores, con el sólo hecho de decidir realizar el evento se estaba oponiendo resistencia a los actores armados:

“Aquí tú has escuchado que los nasas son muy resistentes y muy frenteros, en ese caso por ejemplo cuando había el conflicto bien difícil, hubo momentos en donde con el coordinador de cultura de ese entonces decíamos: ve esta vaina esta como complicada se oyen estos comentarios, porque generalmente se partía de eso, están diciendo que van a caernos tal día, entonces se manejaba un terror terrible, porque uno no sabe si lo hace una cantidad de gente, pero siempre cuando se hacía la consulta a las autoridades se decía no, hay que hacerlo como sea. Entonces hubo momentos en que si uno dudaba en si se ponía en riesgo uno y la gente que estaba participando o dejaba de hacerlo, pero lo que siempre decíamos acá, si dejamos de hacer las cosas es darles la razón a los actores armados, es darle la razón y es decirles ustedes nos están ganando, y hacerlo era confrontarlos y decirles nosotros queremos seguir haciendo las cosas” (Entrevista realizada a Edinson López, Director de la Escuela de Música de Toribío, 23 de noviembre del 2017).

Hay que decir que el Encuentro de Sociocultural no era la única herramienta de resistencia al conflicto que tiene que ver con el ámbito cultural. Pues una de las formas más representativas de confrontar el problema del reclutamiento de menores por grupos armados, fue la enseñanza de la música en las veredas que se emprendió desde la Casa de la Cultura:

“[...] Gracias a los valores artísticos hemos resistido a todo este conflicto que hubo, porque el evento Álvaro Ulcué se acompaña con procesos que son los gestores que van a las veredas. Y gracias a todos estos eventos muchos jóvenes no tuvieron un fusil y no murieron, porque se metían a las danzas, a la música; que incluso hasta ahora hablando del posconflicto, hay personas que han cogido un fusil, que hoy en vez de fusil tienen una guitarra, eso es muy impactante para nosotros, entonces fue y es una forma de resistencia ante el conflicto [...] Y muchos jóvenes se le acercan a uno y le dicen si usted no me hubieran dado la oportunidad de meterme a la música, yo ya me iba ir para la guerrilla, incluso hay otros que ya son profesores, entonces eso es gratificante” (Entrevista a Álvaro Escué, Coordinador de la Casa de la Cultura, 22 de noviembre del 2017).



Imagen 16. Presentación de los gestores de la Casa de la Cultura junto a sus alumnos en el Festival de Música del Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué. Por Y. Rodríguez, 2017.

Dentro de este contexto de conflicto armado también han surgido iniciativas que se salen de los formatos musicales tradicionales de estas tierras, como lo es la propuesta de un joven rapero local cuyas letras retratan la realidad social que vive el municipio, yendo desde el conflicto armado y los cultivos ilícitos, hasta el madre solterismo.

Y que, si bien no ha tenido tanta acogida en el municipio, ha tenido una proyección que ha llegado a ciudades como Medellín y Bogotá. Algo curioso es que Jhon Jota, como se hace llamar, empezó a dar sus primeros pinitos en la música en los escenarios del Encuentro Sociocultural, siendo aún un niño y cantando rap a la memoria del padre Álvaro Ulcué. Las letras de este jovencito tienen un tono contestatario, además es usual que se suba a la tarima con la bandera del CRIC en los hombros y con camisetas con el rostro de Quintín Lame. Aquí un fragmento de una de sus canciones que se titula “Queremos la paz”:

“Queremos la paz, no queremos más seres queridos muertos sin motivo y sin razón, queremos la paz, y aunque no se olvida el sufrimiento nosotros pensamos que existe la solución, porque somos más las personas que queremos la paz, no queremos que un fusil se dispare jamás, hoy somos más, merecemos respeto y dignidad, el derecho a vivir para la comunidad. No más desplazados, no más casas destruidas, no más secuestrados, no más balas perdidas, no más globalización, no más multinacionales, no más guerrilleros y afuera los militares, pues en nuestros territorios no queremos guerra y se sigue luchando por la liberación de la tierra, pueblos milenarios seguimos en resistencia, ante el puto Estado y su absurda violencia, si nos quieren matar, seguiremos luchando, si nos quieren callar, seguiremos gritando, hasta cuándo será, hasta siempre panita, que si toca morir sea defendiendo la tierrita”



Imagen 17. Presentación de Jhon Jota en el Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué. Por Y. Rodríguez, 2017.

Todos estos ejemplos muestran cómo lo que se conoce por cultura dentro de esta comunidad es usado, en términos de Yúdice, como un recurso para la organización social y la resistencia ante una situación adversa como la guerra. Yúdice afirma en su definición de cultura que esta en los últimos años se ha expandido de una manera sin precedentes al ámbito político y económico y se ha ido convirtiendo en un recurso para los grupos sociales, que les ayuda a alcanzar otros propósitos, generalmente políticos como lo son el territorio y la emancipación social (Yúdice, 2002: 38)

Según Yúdice, en el mundo actual la cultura no puede escapar de ser invocada como una herramienta para subsanar problemas sociales y políticos de la más diversa índole (Yúdice, 2002: 25). Y es así que en las democracias liberales se han impulsado políticas que reconocen la diversidad pluricultural bajo el argumento de cuidado, rescate y preservación de las culturas autóctonas ante la globalización; creando así una “ciudadanía cultural”, la cual tiene implícita una ética de discriminación positiva que le daría acceso a las esferas públicas y políticas a los grupos unidos por ciertos rasgos sociales, culturales y físicos afines, justamente sobre la base de esos rasgos o características. Es decir, la cultura se convirtió en garantía para exigir derechos en la plaza pública (Yúdice, 2002: 37).

Sin embargo, cuando se dice que se quiere respetar y reconocer las diversidades culturales, paradójicamente se trastocan las relaciones de poder y los procesos históricos, es decir se cambia la configuración y las categorías identitarias (Grimson, 2011: 88). Y esto precisamente es lo que ha pasado en el contexto de Toribío desde los noventa con la Constitución del 91, ya que todo este proyecto de construcción de “la parte cultural” se ha cimentado bajo la premisa de diferenciar “el adentro cultural” del afuera (Rappaport, 2008: 179). Si bien el discurso de la diferencia cultural ha servido para que las comunidades indígenas protejan sus territorios de actores armados y emporios económicos, no se puede dejar de lado el hecho de que esta construcción de categorías sobre lo que es indígena viene de una política estatal. Es decir, en términos de Grimson, el Estado ha constituido un campo de interlocución dentro del cual son posibles ciertos modos de identificación, mientras que otros quedan excluidos, por medio de éste marco se imponen ciertas clasificaciones sociales y la lógica en la que se desarrolla el conflicto sociopolítico (Grimson, 2011: 179).

Reflexiones finales

Autoras como Margarita Chaves y Diana Bocarejo advierten que estas políticas diferenciales terminan por imponer a los grupos sociales categorías esencialistas que poco tienen en cuenta los marcos históricos, políticos e ideológicos sobre los cuales se definen a nivel local identificaciones como “indígena”, “afro”, “comunidad” o “pueblo” (Bocarejo, 2017; Chaves, 2011). Además, con estas políticas diferenciales se han introducido nuevas categorías de identificación generando a su vez mayores subdivisiones dentro de las comunidades (Chaves, 2011: 12). Para el caso de los nasa, esta sería la categoría, “nas nas” que tanto promueven la mayoría de las autoridades tradicionales, pero que genera desazón incluso entre los mismos líderes, porque algunos consideran que el proyecto que promueve esta categoría- modelo de las Escuelas Wasak- es muy cerrado, porque por la espiritualidad no deja acceder a personas de otras confesiones al aprendizaje del nasayuwe.

Sin embargo, a lo largo de este capítulo se ha podido ver que, a pesar de que la visión multiculturalista de la Carta Constitucional del 91 dio un impulso grande a las iniciativas culturales del pueblo nasa, el Movimiento Indígena del Cauca ha sido eficiente en el uso estratégico de los recursos que ha tenido a su disposición para impulsar su proyecto de cosmovisión. Además, a pesar de que ha tenido injerencias en su autonomía de actores externos, ha quedado demostrado que el movimiento ha logrado consolidar una narrativa sobre la cultura y los sentidos de pertenencia que ha calado en las subjetividades de los individuos que se reconocen como nasas, mediante una noción de “cultura propia”, con una aceptación social bastante amplia.

Con relación a lo anterior, el Estado no ha logrado imponer categorías de identificación de manera vertical, debido a que los nasa gracias a su gran bagaje político han podido conservar su autonomía a la hora de construir los discursos y prácticas bajo los que se ha cimentado el proyecto de cosmovisión nasa. Es por esto que puede decirse que los nasa estarían siendo exitosos a la hora de generar “otras clasificaciones distintas a las estatales, que han permitido articular las reafirmaciones y las exploraciones de la diferencia con miras a las ilusiones de la igualdad” (Grimson, 2011: 87).

Capítulo 3: Resistiendo después de la guerra. Los efectos del conflicto y el deber de memoria

“Indios que, con valentía y fuerza en sus corazones, por justicia y pervivencia hoy empuñan los bastones, son amigos de la paz, van de frente con valor y levantan los bastones con orgullo y sin temor pa´ delante compañeros, dispuestos a resistir, defender nuestros derechos, así nos toque morir compañeros han caído, pero no nos vencerán porque por cada indio muerto, otros miles nacerán”²⁹.

En este último capítulo me ocuparé de dar cuenta de cómo se articulan las nociones de memoria colectiva y cultura dentro de algunas actividades del Encuentro Sociocultural, con las nuevas dinámicas sociales y políticas generadas por el contexto del posconflicto. En este capítulo se intentará generar un contraste entre los usos de la memoria y la cultura ya vistos en el caso del Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué, con los de la conmemoración a los guardias asesinados. Con miras a esto, el capítulo se dividirá en tres partes, la primera abordará la temática de cómo se han incluido en las conmemoraciones elementos relacionados con el contexto de posconflicto del municipio, la segunda parte tratará acerca de los usos se le da a la memoria dentro de la conmemoración de los guardias y en la tercera desarrollaré cómo se desenvuelve el tema de lo que es conocido como cosmovisión también en este aniversario.

No obstante, antes de entrar de lleno a desarrollar estos objetivos vale la pena hacer una breve contextualización de cómo se ha venido desarrollando el conflicto en esta región del país desde la firma de los acuerdos de paz con las FARC en el año 2016. El 24 de noviembre del 2016 se firmó de forma definitiva el acuerdo de paz entre el Estado y la guerrilla de las FARC, poniendo fin a más de cincuenta años de conflicto armado entre las partes, y dando inicio a la gigantesca empresa de implementar los puntos acordados.

²⁹ Fragmento del Himno Nacional de la Guardia Indígena, compuesto por Manuel Sánchez Benachí.

A casi dos años de este evento, y si bien desde que comenzaron los diálogos de paz se redujeron el número de homicidios a nivel nacional, los asesinatos selectivos a líderes sociales y defensores de derechos humanos han aumentado³⁰. Es por esto que muchos hablan, no de un posconflicto, sino de un posacuerdo (Echeverri, 2017; El Colombiano, 2018; Pastor, 2017). Esto aunado al hecho de que, en muchos municipios azotados por el conflicto armado con la dejación de armas de las FARC, se presentó un reacomodamiento territorial tanto de otros actores armados- ELN, grupos paramilitares- como de disidencias de las FARC (La Iniciativa Unión por la Paz, 2018: 11).

Según la Fundación Paz y Reconciliación, 78 de los 242 municipios en los que tenía presencia las FARC, tienen graves problemas de seguridad, pues se ha presentado un copamiento criminal en gran medida impulsado por la pugna de cultivos ilícitos y corredores estratégicos para su comercialización (La Iniciativa Unión por la Paz, 2018: 14). Estos municipios se ubican en su mayoría en cuatro subregiones: Bajo Cauca antioqueño, sur de Meta y Guaviare, Catatumbo y Pacífico nariñense y caucano.

Para el caso del norte del Cauca se ha dado una reconfiguración acelerada de los grupos armados ilegales, debido al traslado de los milicianos de las FARC a los Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación (ETCR)³¹ y a la incapacidad estatal de consolidar su institucionalidad en esta zona (La Iniciativa Unión por la Paz, 2018: 49).

³⁰ “En los últimos cuatro años, cuándo inició el proceso de paz, se ha producido una disminución de la confrontación armada y el número de homicidios lo confirma: de acuerdo con las cifras de la Policía Nacional, Colombia pasó de tener en 2012 15.957 homicidios, a reportar en 2017, 12.211, la tasa por cada cien mil habitantes disminuyó en 10 puntos (de 34 a 24) durante este mismo período. Es decir, la firma de la paz disminuyó las muertes violentas en el país, pero aumentó la violencia selectiva contra líderes sociales y defensores de derechos humanos. Mientras que en 2012 organizaciones advirtieron sobre la muerte de 69 líderes sociales, en 2017 la Fundación Paz & Reconciliación (Pares) reportó 102 homicidios contra esta población y en lo corrido del 2018 se han reportado 36” (La Iniciativa Unión por la Paz, 2018: 15).

³¹ El 24 de noviembre de 2016, se instalaron veinte Zonas Veredales Transitorias de Normalización (ZVTN) con el fin de concentrar a los excombatientes y facilitar el proceso de reincorporación a la vida social y política del país. El Decreto ley 1274 del 24 de julio de 2017, transformó las ZVTN en Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación (ETCR), con el propósito de darle continuidad al proceso de reincorporación de los excombatientes (La Iniciativa Unión por la Paz, 2018: 69).

Específicamente en Toribío se ha advertido la presencia de estructuras armadas compuestas por excombatientes de las FARC, identificados en su mayoría como desertores -personas que se acogieron en un principio al proceso de paz, pero que abandonaron del todo los ETCR- (La Iniciativa Unión por la Paz, 2018: 40).

Además, se observa una expansión del ELN en este municipio (La Iniciativa Unión por la Paz, 2018: 50), lo cual se hace evidente en los grafitis alusivos a esta guerrilla en las señales de tránsito sobre la carretera que conecta a Toribío con Caloto y en la presencia, a principios del 2017, de diez hombres con brazaletes del ELN en el sector conocido como Rionegro, que está a siete kilómetros del casco urbano del municipio (El País, 2017).



Imagen 18. Muro que está ubicado sobre la carretera principal de la entrada del casco urbano de Toribío, el mural fue elaborado en la Minga Muralista del 2016 por lideresas de Jambaló en colaboración con unos artistas de Bogotá, después de unos meses fue dañado por miembros del supuesto EPL, pero los pobladores afirman que se trata de desertores de la guerrilla de las FARC. Por Y. Rodríguez, 2017.

I. Interpretación de los rezagos del conflicto

Este contexto de posacuerdo trae consigo una serie de retos que deben enfrentar los pobladores de este municipio, azotado por la guerra durante tantos años. Uno de ellos es la presencia de grandes extensiones de tierra dedicadas a los cultivos de uso ilícito, que no solo han ocasionado disputas entre actores armados ilegales por su control, sino que también han impactado la economía y la configuración cultural de la zona. Cabe notar que el Encuentro Sociocultural no ha sido ajeno a los efectos que ha producido la firma de los acuerdos de paz en el municipio, así como a los rezagos que ha dejado la guerra, y por esto en varias de sus actividades culturales se han visto reflejados, tanto el problema de los cultivos de uso ilícito como el reclamo de justicia y reparación. Por su parte, en la conmemoración de la Guardia Indígena el tema de los cultivos ilícitos no se evidenció en los contenidos de la misma, la problemática de la violencia marcó prácticamente todas las actividades que se realizaron en este evento.

En esta parte, voy a centrarme en cómo el contexto de posacuerdo en el municipio ha influenciado en el Encuentro Sociocultural, así como en el papel que ha tenido la problemática de los cultivos ilícitos dentro de los contenidos de este aniversario.

El posacuerdo y el Encuentro Sociocultural

Hasta hoy, ha sido evidente que el cese al fuego auspiciado por los diálogos de la Habana tuvo su repercusión en el Encuentro Sociocultural. En primer lugar, debido a que ya no había combates en las noches, se pudo reactivar el comercio y las actividades nocturnas en el casco urbano. Entre ellas los eventos que se hacían en la plaza municipal a estas horas, como lo fue el Festival de Música que, si bien siempre se hacía, con el clima de paz se fomentó que más personas del municipio participaran de él, como lo muestra el siguiente testimonio:

“Bueno hay más participación porque siempre la gente de las veredas participaba mucho, pero los de los centros poblados no, por el miedo al conflicto. Aquí en Toribío cuándo había conflicto uno irse a sentar al parque tenía que ser muy guapo o estaba aburrido, porque ahí mantenía la policía y los milicianos dando bala, pero uno siempre veía que los de las veredas pues venían a veces se sentaban, pero los del casco urbano no se asomaban. Cuando ya hay esto, de que ya dejaron las balas, ya empezó la gente del casco urbano a salir, a poner comercio, salen con las familias y la participación pues claro cambia y antes andar de noche era complicadísimo, si yo veo que ha cambiado hartísimo, hay más confianza” (Entrevista a Álvaro Escué, Coordinador de la Casa de la Cultura, 22 de noviembre del 2017).

Sin embargo, muchos en el municipio dicen que la guerra no se ha ido del todo de estos territorios, sino que ha tomado otras formas. Han llegado actores armados a tratar de copar el espacio que dejaron las FARC, y esto ha generado que se convoquen grandes asambleas comunitarias para analizar esta situación y tomar medidas como lo son los ejercicios de control territorial masivos, en donde se reúnen a todos los habitantes de los resguardos para hacer jornadas de vigilancia y control de la movilidad de los actores armados por la zona. De hecho, el mismo Diego Yatacué describe el complejo panorama del municipio en un contexto de posacuerdo:

“Pues digamos que en la cotidianidad se siente enormemente el cambio y se puede sentir la tranquilidad de los días, eso es muy importante. Pero pues también hay unas lecturas de lo que el posconflicto significa, y lo que significa es lo que de todas maneras se ha sentido aquí, se acaba el conflicto con las FARC, pero sigue el conflicto por el dominio del territorio en razón del dominio de los cultivos ilícitos, eso desencadena otros grupos interesados en el control. Dentro de eso, pues la utilización de figuras de otros grupos para decir somos ese grupo y nos estamos re-organizando. Es una delincuencia común que toma prestado los nombres de otros, usurpa los nombres de los grupos más antiguos y entonces quiere continuar con esa lógica de dominar el territorio, de dominar el mercado y de llamar gente para que sea cercana a ellos y ahí llama a los jóvenes especialmente. Entonces lo que sabemos claramente es que, hay un reacomode como todo alguien sale de la estructura y ese vacío alguien lo va a copar. Lo que está claro es que hay temas más allá de la guerrilla de las FARC como los cultivos de uso ilícito, que en este momento es el tema complejo” (Entrevista con Diego Yatacué, Coordinador del Cecidic, 28 de noviembre del 2017).

Como menciona Diego, con la aparición y rearticulación de grupos armados, el conflicto ha mostrado otras caras. Por ejemplo, en muchos de los testimonios que pude escuchar sobre el tema, la sensación de zozobra en los pobladores era algo recurrente, ya que al menos con las FARC se sabía claramente que grupo era y quien estaba el mando, lo que era útil cuando este grupo armado afectaba con sus acciones directamente a la población civil. Esto debido a que muchas veces la Guardia Indígena intentaba entablar un diálogo con los comandantes para buscar una solución a los problemas. Sin embargo, con esta entrada de grupos armados sin un mando reconocido, se hace más difícil realizar un control territorial por parte de las autoridades indígenas.

Es más, esta situación de los nuevos grupos armados es un problema tan apremiante en la actualidad, que el alcalde del municipio, Alcibíades Escué, aprovechó la apertura del Festival de Música del Encuentro Sociocultural para dar un mensaje, sobre todo al público joven, diciendo que la organización indígena estaba abierta a cualquier disenso siempre y cuando se hiciera por medio de argumentos y no con armas.

Y comentó que una de las problemáticas que se estaba presentando era que estos nuevos agentes armados estaban cobrando la llamada “vacuna” a los camioneros que pasaban por las carreteras del municipio. A manera de contrapeso ante esta problemática, el alcalde mencionó la lucha por la autonomía, que era uno de los puntos que en esos momentos se estaban negociando con el gobierno en la movilización. Además, resaltó los talentos artísticos de los jóvenes que se estaban mostrando en el festival.

Aunque el alcalde no habló directamente del reclutamiento en los jóvenes, fue evidente que su discurso hacía referencia a esa problemática. Si bien no hay cifras exactas sobre la cantidad de reclutados en el municipio después de la firma de los Acuerdos, se podría hacer un estimado. Según la Fundación Paz y Reconciliación, dentro de los 57 municipios a nivel nacional con presencia de grupos armados-dentro de los que se encuentra Toribío- conformado por excombatientes de la guerrilla de las FARC, se calcula que estos grupos tendrían aproximadamente 1600 personas, de las cuales 1200 serían ex guerrilleros y los demás nuevos reclutas (La Iniciativa Unión por la Paz, 2018: 40).

Como se vio en el segundo capítulo, una de las formas de contrarrestar este reclutamiento ha sido la difusión de clases de música y danza en las veredas por parte de la Casa de la Cultura. Además, la Guardia Indígena, también con herramientas pedagógicas, ha llegado a las escuelas a impartir talleres para formar políticamente a los jóvenes y niños en el proceso organizativo indígena. No obstante, los pocos recursos con los que a veces cuentan los guardias encargados de esta labor se convierten en un obstáculo adicional para que esta labor se lleve a cabo.

Adicionalmente, resulta conveniente anotar que estas actividades pedagógicas que desarrolla la Guardia Indígena cuentan con la formación y la asesoría de ONG´S, además de algunos recursos económicos. Por ejemplo, mientras estuve en el municipio, participé de algunos talleres que realizó la ONG War Child dirigidos a los miembros de la Guardia Indígena, que estuvieron enfocados en protección infantil y apoyo psicosocial a niños y jóvenes relacionados con el conflicto armado.

La bonanza marimbera en el contexto local

Hay que decir que la reacomodación de actores armados, ya sean desertores del proceso de paz o nuevos que llegan al municipio – como el ELN- es dada especialmente por el control de los cultivos ilícitos de la zona, así como de las rutas para su comercialización. Como es de esperarse, las autoridades de los cabildos han tratado de contrarrestar esta problemática, imponiendo medidas carcelarias altas a los miembros de grupos armados que han sido capturados, convirtiéndose así en el blanco de amenazas de estos actores.

Esta situación se dio a conocer públicamente en el ritual de apertura de camino para el Encuentro Sociocultural dos días antes a darle inicio. En este evento se dieron cita principalmente los trabajadores de Proyecto Nasa, el CECIDIC y la Casa de la Cultura, además de contar con la participación del coordinador del Plan de Vida, Jaime Díaz. Al finalizar el ritual, a todos los asistentes nos hicieron reunirnos para escuchar las recomendaciones de los médicos tradicionales que habían liderado el ritual. En las dos intervenciones, estos dijeron que veían una amenaza latente para la comunidad y que debían estar pendientes de los líderes. Mientras los médicos y líderes tomaban la palabra, otras figuras reconocidas del municipio nos servían a los asistentes en tapitas tragos de Yubeka –bebida alcohólica propia de los nasa-. Luego vino la intervención de otros líderes y finalmente vino la de Jaime Díaz quien dijo que la situación de las amenazas de las que hablaban los médicos era bastante preocupante, y que eran ciertas ya que los tres gobernadores de los resguardos estaban amenazados porque habían condenado a un excombatiente reincidente a cuarenta años de reclusión y que esto había sido como una sentencia de muerte para las autoridades que emitieron la pena.

Sin embargo, a pesar de todas las denuncias que se hacían con respecto al tema de los cultivos de uso ilícito, esta problemática es de difícil abordaje ya que gran parte de la economía del municipio está permeada por dinero proveniente del cultivo de la marihuana tipo *cripy*. Al respecto uno de los entrevistados comenta:

“[...]Lo que está claro es que hay temas más allá de la guerrilla de las FARC los cultivos de uso ilícito que en este momento es el tema complejo, pero si no hubiera cultivos ilícitos, el tema sería la calidad de vida de la gente. Hoy, mal que bien, hay una economía artificial a raíz de los cultivos ilícitos, y en una manera indirecta todos terminamos siendo parte de esa economía. Entonces uno ve más comercio en Toribío, uno ve construcciones, uno ve... bueno ve cosas que uno dice ve hay platica, se mueve

platica, pero eso es especulativo por ahora, pero es una realidad del posconflicto, en este momento así está la cosa” (Entrevista con Diego Yatacué, Coordinador del Cecidic, 28 de noviembre del 2017).

Se tiene conocimiento que los cultivos de marihuana tipo *cripy* llegaron al norte del Cauca aproximadamente hace cinco años, producto de la expansión de una cepa creada en Europa que tiene una mayor concentración de THC, -que es el elemento psicoactivo de la planta- llegando a ser muy popular entre los consumidores. Los municipios con mayor cantidad de cultivos de esta planta se encuentran en los departamentos de Corinto, Toribío y Caloto (El Nuevo Día, 2018). La dependencia económica de los cultivos de uso ilícito en Toribío no es un problema menor, ya que se cree que de las 9 mil familias que habitan en el municipio, aproximadamente el 60 % están vinculadas con estos cultivos (Noguera, 2017).

Los cultivos ilícitos no sólo han generado que Toribío continúe teniendo presencia de grupos armados ilegales, sino que ha suscitado otra problemática relacionada con la prestación del servicio de energía en el pueblo. Pues para que el *cripy* puede crecer sin dañarse necesita de luz las 24 horas del día. Es por esto, que los cultivadores de esta planta tienen que obtener energía eléctrica de manera ilegal para iluminar sus cultivos, generando así una sobrecarga en los transformadores. Esto ha encauzado en continuos cortes de luz en el municipio, sobre todo en horas de la noche. De hecho, durante mi estancia en Toribío, los cortes de luz eran cotidianos y durante una semana el pueblo se quedó completamente sin energía por protestas de cultivadores de marihuana, quienes habían tumbado una torre de energía. Para solucionar esta situación, se tuvo que dialogar con ellos y llegar a acuerdos para no sobrecargar tanto los transformadores.

Asimismo, como mencionaba el testimonio de Diego Yatacué, los cultivos de marihuana, al parecer, son los impulsores de la economía del municipio generando que los pobladores tengan un mayor poder adquisitivo. Esto ha propiciado la llegada de insumos como electrodomésticos, celulares de alta gama, ropa de marca que, a su vez, han venido cambiando las dinámicas culturales en el municipio, sobre todo de las generaciones más jóvenes, que son mayoría.

De hecho, estos cambios sociales propiciados por los cultivos de marihuana son vistos por algunas personas como contradictorios con los mandatos de cultura y producción propia, porque la economía del cultivo ilícito pareciera primar por encima de estas reivindicaciones. Además, porque no es fácil decirles a los jóvenes que se queden trabajando en el municipio por la cultura propia y todas las demás demandas del Movimiento Indígena, cuando estos tienen la oportunidad de estar conectados a redes sociales desde sus celulares y viajar en sus motos continuamente a Cali, siendo influenciados por unas dinámicas culturales cosmopolitas.

El impacto cultural que han tenido los cultivos de marihuana en Toribío se asemeja, en cierta medida, a lo descrito por algunos trabajos centrados en la influencia que han tenido los cultivos de coca y amapola en zonas amazónicas como el Caquetá, como es el caso del titulado “*Jóvenes, coca y amapola: Un estudio sobre las transformaciones socio-culturales en zonas de cultivos ilícitos*” de Juan Guillermo Ferro (1999) en compañía de otros investigadores. En este estudio los autores encontraron que los recursos económicos que empezaron a generar los cultivos de uso ilícito afectaron las dinámicas cotidianas, en mayor medida de los grupos indígenas. Especialmente en su vestimenta, en su alimentación y en los materiales con que construían sus casas, entre otros. Esto por supuesto, sin dejar de lado la influencia de los colonos con los que convivían (Ferro, Uribe, Osorio, & Castillo, 1999). Al igual que en este estudio, en los jóvenes de Toribío se observa una vestimenta totalmente distinta a la de sus mayores, pues ya las jóvenes no usan los tradicionales anacos-faldas- ni los collares y sombreros que usan sus abuelas, sino que se visten de jean, blusas a la moda y tenis de marca.

Para el tema de los materiales de las casas y las formas de construirlas, los cambios han sido notables, pues anteriormente todo nasa tenía que construir su vivienda de una manera específica y con unos materiales determinados. A esta casa tradicional se le llama *nasayat*³², y tanto su construcción como los espacios que la conforman, tienen un profundo sentido cosmogónico.

³² “Desde el pensamiento nasa, la concepción del lexema *yat* invoca a tres grandes dimensiones vivientes: 1° *yat* como el espacio integral donde habitan los seres de arriba, el espacio donde habitan los seres nasa, más el espacio donde existe el inframundo. 2° *yat* – territorio, “espacio por donde transita el pensamiento”, acoge y alberga a sus hijos cumpliendo el papel de *Uma*= madre tierra. 3° *U'pyat* – espacio de habitación, donde habita la célula familiar constituida por la pareja nasa y su familia entre ellos los abuelos, padres, hijos y nietos” (Arbeláez, Calambás, et al, 2013: 27).

Y si bien los materiales con los que se construyen las nasayat han cambiado con el paso del tiempo, generalmente estas han sido construidas con madera, bareque, barro, cabuya y paja (Arbeláez, Calambás, et al, 2013: 39). Pero con la modernización y con la bonanza de los cultivos ilícitos la mayoría de las casas, sobre todo en los centros poblados, son como las de cualquier pueblo de Colombia. Asimismo, la tenencia de aparatos electrónicos como televisores, computadores y celulares, según algunos líderes municipales, ha desencadenado en que la familia ya no se reúna alrededor de la tulpa-fogón donde se cocinan los alimentos- a conversar y a compartir, lo que por tradición ha sido una costumbre nasa.

Si bien hay cierta permisividad en la siembra de cultivos de cripy entre los pobladores del municipio, no sucede lo mismo con su consumo, ya que cuando se descubre que alguien es consumidor de droga hay un grado alto de sanción social. Según lo que pude escuchar en los testimonios de la gente, la mayoría de los consumidores son jóvenes que deciden probar la marihuana por curiosidad o como un acto de rebeldía. De hecho, una de las canciones del rapero del pueblo, Jhon Jota, está dedicada a esta problemática de la marihuana y a la doble moral que muchos jóvenes ven en los adultos que viven del cultivo de marihuana, pero se escandalizan cuando sus hijos deciden consumir de la misma droga que ellos cultivan. Aquí un fragmento de una canción titulada “Toriweed”:

“Y cómo quieren que no fume si yo vivo aquí, y como quieren que no lo prenda si crecí aquí, aquí donde se siembra y se manda pa’ otro país, aquí donde me levanto respirando la weed. En dedicación a la planta que nos identifica, y que el pueblo critica, que no quieren que fume, pero con mucho respeto les digo que, como hay gente que la siembra también hay gente que la consume, así que ármelo, péguelo, quémelo, rótelo pana, que venimos de la selva más grande de marihuana [...] Y si tengo los ojos rojos me disculpan, no es mi culpa lo que pasa es que soy de Toriweed. No me la prohíba si usted la cultiva, si el abuelo la cultiva y el vecino la cultiva [...] Toriweed donde las montañas tienen vida, mientras duermes tu hijo lo está pegando, pero tranquilo que está fumando lo que estás sembrando, ¿qué está pasando? ¿entonces cuál es el problema? el que la siembra, el que la vende o el que lo quema”.

La problemática de los cultivos ilícitos y el Encuentro Sociocultural

Dentro de las actividades del Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué Chocué se incluyó una obra de teatro realizada por el grupo de teatro del municipio que contó con la asesoría del colectivo Sopa de Piedra, quienes fueron los mismos que hicieron las comparsas de títeres gigantes en el desfile de colegios. Este colectivo está conformado por personas bastante preparadas en el campo artístico y como se mencionó anteriormente, está constituido por un colombiano y dos francesas. La obra se presentó el 9 de noviembre del 2017 en el marco del Encuentro Sociocultural en un salón de la Alcaldía municipal.

La obra se tituló “*Teletulpa*” y abordó como temática principal las consecuencias que han traído los cultivos de uso ilícito al municipio. La obra comienza mostrando una familia nasa reunida viendo televisión, cuando de pronto se va la luz, entonces se ponen a hablar que los apagones son por culpa de los cultivos ilícitos de marihuana, y luego empiezan a recordar cómo llegaron los cultivos ilícitos al municipio y todos los cambios que estos trajeron a la vida de los pobladores. En otra escena y a modo de recuerdo, muestran a una pareja que vivía del cultivo de alimentos, pero que deciden dejar de cultivar alimentos por marihuana; porque le creen a una persona que se las ofrece como un negocio rentable y luego se dan cuenta que no es así, porque los precios son muy inestables. Luego muestran a una señora que vivía del tejido y llega otra y le dice que ganaría más dinero “peluqueando”³³ marihuana y también accede.

Después muestran en otra escena a dos jóvenes que transportaban un bulto de marihuana y son descubiertos por un retén militar, quienes los dejan pasar a punta de sobornos. Luego vuelven otra vez a la escena de la familia del principio, quienes hablan sobre cómo, actualmente, los actores armados por medio de panfletos están amenazando de muerte a los gobernadores de los cabildos y líderes que se están oponiendo a los cultivos ilícitos y leyeron un panfleto real que salió de parte del denominado EPL, el pasado 30 de octubre del 2017 –la misma amenaza de la que se habló en el ritual de armonización-

³³ Es una forma de denominar el proceso por el cual por medio de unas tijeras se despoja de las hojas a la planta de marihuana para quedar sólo con las flores que son la parte de la planta que contiene más cantidad del elemento psicoactivo. Como lo muestra la obra de teatro hay personas en municipios del norte del Cauca que se dedican específicamente a esta labor.

Mientras los actores leían, unos enmascarados con cascos y rifles de juguete le empezaron a apuntar a los asistentes que estaban en primera fila, después de que se termina de leer el panfleto, los personajes de los rifles botan un costal al pie de ellas y salen corriendo. El costal llevaba adentro una marioneta que tenía la forma de una persona y los actores la empezaron a sacar lentamente y empezaron a hablar de luz y esperanza a medida que iban moviendo la marioneta de tal manera, que parecía que tenía vida propia. Ese fue el final de la obra.

Esta obra resultó ser muy impactante en su momento, porque se atrevió a decir cosas que son de conocimiento público en el municipio, pero que pocas veces se divulgan tan abiertamente. De hecho, los directores de la obra dieron espacio para que los asistentes manifestaran sus impresiones, pero nadie mencionó nada de la problemática tratada, sólo se limitaron a decir que la obra les había parecido buena. Si bien es clara la influencia que tuvo el colectivo Sopa de Piedra, es evidente que la obra retrata en cierta medida, la opinión que tienen muchos pobladores con respecto a los cultivos ilícitos y es que estos están cambiando dinámicas no solo económicas, sino culturales. En otras palabras, los cultivos ilícitos, han sido otro de los factores que han venido transformando las significaciones de la trama relacional que conforma la configuración cultural del municipio (Grimson, 2011: 190). Se podría decir entonces que esta problemática de los cultivos ilícitos y sus conflictos asociados, tiene una influencia tan determinante en los cambios de la configuración cultural del municipio que estaría casi que disputando los regímenes de significado que promueve el discurso de cosmovisión del Movimiento Indígena Regional.

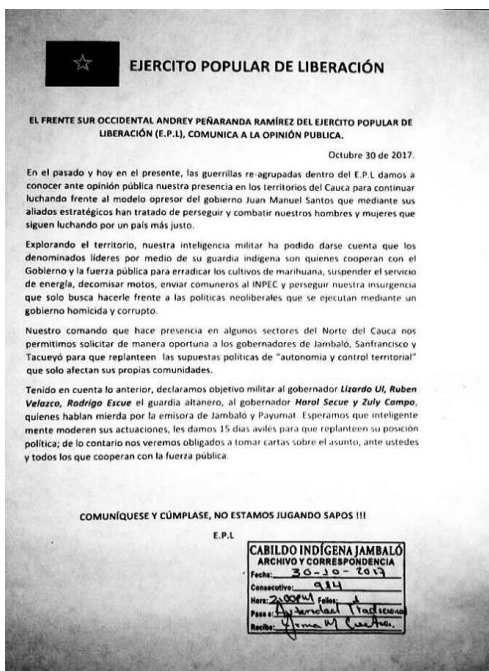


Imagen 19. Este es el panfleto que leyeron los actores en la obra. Por Y. Rodríguez, 2017.

Es más, en aras de restarle espacio a los cultivos ilícitos desde la organización, se están incentivando toda una serie de programas que brindan insumos y asesorías para el cultivo de productos alimenticios en los tul -huertas caseras-. Y dentro de las actividades más significativas que ayuden a promover la siembra de productos alimentarios y las artesanías se encuentra el trueque. Como se mencionó en el primer capítulo de este trabajo, esta actividad se desarrolló en el día del Aniversario del padre Álvaro Ulcué y es considerada una práctica ancestral que fortalece uno de las metas propuestas en el plan de vida municipal, que es la de la autonomía alimentaria, en donde se tiene como proyecto que cada familia nasa sea capaz de abastecerse de los alimentos producidos del tul (Proyecto Nasa, 2016: 119).



Imagen 20. Personas intercambiando sus productos en el día del trueque. Por Y. Rodríguez ,2017.

Es claro que los cultivos de uso ilícito han sido una de las problemáticas más latentes en el marco del contexto local de Toribío y que el Encuentro Sociocultural ha intentado contrarrestar sus efectos por medio de la inclusión de actividades culturales que sirvan como mecanismos de denuncia de los efectos nocivos que este problema está generando- obra de teatro- y que al mismo tiempo sirvan como alternativa económica al cultivo de marihuana en las huertas de las casas o a la famosa peluquiada de bultos- trueque-. Demostrando una vez más la experticia que tiene el pueblo nasa norte caucano para enfrentar los desafíos de los diversos escenarios socio-políticos que le plantea cada época, además dejando ver los medios de distinta índole que utilizan para enfrentar estas realidades. Es notable el hecho de como por medio de un aniversario de tres décadas se le ha podido hacer frente a realidades tan diversas, y cómo voluntaria o involuntariamente un evento hace más hincapié en uno de los rezagos que ha dejado el conflicto y la otra, como se verá a continuación, pone en más relevancia en los efectos de los cultivos de uso ilícito, que es la presencia de los actores armados en el territorio y con ellos la arremetida de la violencia.

II. La conmemoración de la Guardia y un nuevo uso de la memoria

Como mencioné en apartes anteriores, el aniversario de los guardias caídos en su tercera versión no se pudo realizar en el marco del Encuentro Sociocultural, porque éste se había cruzado en las fechas con la movilización de los cabildos del norte del Cauca convocada por el CRIC. Sin embargo, en la planeación si se tenía contemplado adicionar esta actividad dentro del aniversario del padre Álvaro.

A diferencia de los años anteriores, en esta ocasión se quiso que la conmemoración fuera de dos días y que no solo se realizara en el municipio de Toribío, sino que abarcara varios municipios de la zona norte. Además, la organización de las versiones anteriores había estado a cargo del cabildo de Toribío y la de este año la asumió el coordinador de la guardia municipal. Lo que hizo que esta conmemoración tuviera connotaciones distintas, ya que tuvo un carácter más intermunicipal y contó con la presencia de voceros y autoridades de la ACIN.



Imagen 21. Pegatina que muchos guardias tienen en sus motos y que es un recordatorio del segundo aniversario de los guardias. Por Y. Rodríguez, 2017.

Guardias Milenarios

Antes de abordar el tema del contexto del posacuerdo en esta conmemoración, conviene hacer una breve mención acerca de lo qué es la Guardia Indígena del norte del Cauca y cuáles son sus funciones dentro de la organización indígena. Al respecto es importante anotar que la Guardia Indígena se consolida con el evento simbólico de la lectura de la Resolución No. 003 del 28 de mayo del 2001 en la vereda el Tierrero del municipio de Caloto, en presencia de cinco mil guardias. No obstante, los guardias se nombran a sí mismos como “guardias milenarios”, porque según ellos, la guardia siempre ha estado presente en la lucha del pueblo Nasa, por lo menos desde la llegada de los conquistadores españoles a sus territorios (ACIN & CNMH, 2017: 15).

Una de las principales razones que impulsaron a que se decretara esta resolución fue la avanzada paramilitar que se estaba dando a principios del milenio en el norte del Cauca, así que la consolidación de la Guardia Indígena fue crucial para que estos grupos armados no tomaran el control de varios municipios. La resolución por la cual se consolida la Guardia Indígena está amparada en el Artículo 246 de la Constitución de Colombia, por el cual las autoridades indígenas tienen el derecho de crear sus propias normas y procedimientos de control social. Desde que se expide la resolución, la Guardia Indígena tiene la facultad de realizar actividades de control territorial, control social y defensa de los derechos humanos (ACIN & CNMH, 2017: 33). Esta estructuración de la guardia también estableció que los miembros de ésta debían ser elegidos por la Junta Directiva de cada cabildo y se debía presentar la hoja de vida, no tener vínculos con actores armados, ni antecedentes penales (ACIN & CNMH, 2017: 35).

Dentro de la Guardia Indígena, la cosmovisión es muy importante, por eso en la actualidad y después del congreso de la ACIN³⁴, los líderes de la comunidad se dirigen a los guardias como *Kiwe Thegnas*³⁵, que es el nombre en nasayuwe con el que se decidió nombrar a la guardia. Asimismo, toda persona que quiera ser guardia tiene que seguir unos pasos obligatorios para pedir permiso a los espíritus y que estos puedan apoyar su labor. En primera medida, se tiene que hacer un ritual de cateo en el que el médico tradicional hace la lectura de señas espirituales para ver si un nasa puede caminar el camino del guardia. El segundo paso es el ritual de limpieza, en donde se limpia el cuerpo expulsando “el sucio”³⁶ que la persona ha acumulado para que camine bien. Luego viene el ritual de armonización en donde se busca establecer la armonía y equilibrio del guardia. Y por último está el ritual de protección, en el que se busca el abrigo de los espíritus para que estos salvaguarden la vida del guardia, ya que este servicio representa un alto riesgo (ACIN & CNMH, 2017: 35). Como se verá más adelante, los rituales y la asesoría de los médicos tradicionales en las actividades llevadas a cabo en la conmemoración de los guardias ocupan un papel muy importante.

³⁴ Como mencioné en el segundo capítulo en junio de 2017 se llevó a cabo el Tercer Congreso zonal de la ACIN, en el cual se dieron una serie de mandatos, entre los que estaban la revitalización de la cultura propia por medio del uso del nombre en nasayuwe de las autoridades tradicionales, así como el uso del calendario nasa en las elecciones de las mismas.

³⁵ *Kiwe* es territorio, *thé* es mayor –anciano o autoridad- y *gnas* es cuidar en nasayuwe.

³⁶ Hecho o acto que tiene consecuencias negativas para la persona o la comunidad, y que se debe limpiar o expulsar por medio de un ritual de armonización con un médico tradicional.

Imagen 22. Mujer guardia en la actividad de izada de la bandera de la guardia en la vereda de Sesteadero, sitio donde fueron asesinados los guardias homenajeados. Como se puede ver en la foto, el actual uniforme de la guardia es un chaleco azul o caqui, la bandera del CRIC en el cuello, una boina de lana y el característico bastón de mando, que siempre se debe portar al frente. Por Y. Rodríguez, 2017.



La manera en que los rezagos de violencia han sido retomados por la conmemoración de los guardias nos lleva de manera directa a los usos que se le ha dado a la memoria en ésta, y las diferencias que presenta con respecto a los ejercicios de memoria presentados en el Encuentro Sociocultural. Esto debido a que la denuncia a esa violencia causada por los actores armados se hace por medio marcas territoriales, que al mismo tiempo han servido como mecanismos de control territorial frente a la avanzada de actores armados en el territorio.

Marcas Territoriales

Como se vio en el primer capítulo, el término de lugares de memoria acuñado por Pierre Nora puede ser bastante genérico, porque puede incluir desde fechas conmemorativas hasta dispositivos más elaborados como los museos. Es por esto que, en este aparte, usaré el concepto de Jelin de *marca territorial*, ya que se enfoca específicamente en los espacios que concentran sentidos del pasado (Nora, 1996: 45). Según esta autora, una marca territorial es “una materialidad con significado político, público y colectivo, de esta manera son también intentos de reafirmar sentimientos de pertenencia colectiva y una identidad enraizada en una historia traumática” (Jelin, 2009: 130).

Sin lugar a dudas esta definición de marca territorial encaja con la forma en que los organizadores de la conmemoración quisieron marcar los lugares de los guardias y líderes caídos, pues mostró una vez más que la resistencia a la violencia y el homenaje a los líderes asesinados hace parte fundamental de las identificaciones del nasa del norte del Cauca. El siguiente discurso dado por la animadora de la caravana en la primera parada, que fue en el lugar donde mataron al padre Álvaro Ulcué, ejemplifica la importancia que tiene la historia traumática para la identificación nasa:

“Recordarlo -al padre Álvaro- también por el gran legado que dejó también en nuestra lucha y siendo también silenciado por manos asesinas que cegaron su vida. Sin embargo, aquí estamos presentes siguiendo el camino que él nos indicó, que él nos orientó, (al fondo se escucha el himno nasa) porque el padre Álvaro no solo dejó un legado para el municipio de Toribío, sino que nos impulsó a todos los indígenas que nos sintiéramos orgullosos de serlo. A él lo queremos recordar en esta fecha del aniversario de la muerte de los guardias Manuel Tumiñá y Daniel Coicué asesinados por las FARC. Así que hoy también recordamos al padre Álvaro Ulcué y lo queremos recordar porque está presente aquí en la lluvia, en el viento, con la fuerza que cada uno de ustedes trae en el corazón, para decirle al padre que aquí estamos presentes, que nuestra lucha continúa, que nuestra lucha no se acaba, que seguimos en pie de lucha con fuerza, con perseverancia, con ganas de luchar por nuestro territorio, con nuestra madre naturaleza. Que no importan las amenazas, las intimidaciones, que no importan esas voces que nos quieren callar de diferentes maneras y queriéndonos acusar de cosas que para nosotros son vanas. Gracias a la fuerza de las mujeres, gracias a la fuerza de nuestras autoridades, gracias a la fuerza que nos da la tulpá gracias, a la fuerza que nos damos entre todos, gracias a los niños que nos acompañan hoy aquí, aprendiendo de este gran camino de lucha cada uno de los ejemplos que dan sus padres. Recordando esas personas que hoy no están de cuerpo presente, pero están en espíritu enseñándonos y orientándonos el camino, siempre sin miedo, con la voz arriba, con la fe de que podemos seguir”. (Intervención de la animadora de la caravana de la conmemoración de los guardias, 15 de noviembre del 2017).

Si bien en las reuniones de planeación del evento no se tenía previsto por parte de los organizadores de incluir la parada en el sitio⁴⁰ donde fue asesinado el padre Álvaro, supongo que sobre la marcha de la caravana se tomó la decisión de comenzar pasando por ese lugar. No obstante, por el discurso de la animadora es claro que, a diferencia del Encuentro Sociocultural, en esta ocasión se quiso recalcar más la forma violenta en la que murió el padre Álvaro, apelando así a ese pasado traumático que, ha contribuido a construir la identificación indígena.

Según autores como Julio Aróstegui (2006:65), los acontecimientos violentos y sus efectos sobre el desarrollo histórico de una comunidad, se demuestran de manera central y relevante en aquellas situaciones de represión o aniquilación, que amenazan la existencia física

de un grupo. Es por esta razón que, para tratar de darle un desenvolvimiento a este trauma colectivo, en la mayoría de los casos, se recurre al deber de memoria, que implica la denuncia del pasado traumático por razones de justicia a las víctimas (González Calleja, 2013: 131). Y si bien para el caso del padre Álvaro no se clamaba justicia, en varias ocasiones los líderes que hablaron en la conmemoración, mencionaron su preocupación de que se dejara de aplicar la justicia indígena a perpetradores de crímenes de varios líderes homenajeados que pertenecían a la guerrilla de las FARC, dado que a estos los rige la Justicia Especial para la Paz- JEP-⁴¹.

Un elemento clave que es transversal a la conmemoración y que aparece tanto en la intervención de la animadora, como en el testimonio de Floresmiro, es que en la conmemoración existe un imperativo de recordar a los que ya no están a modo de deuda, ya que ellos entregaron su vida por la lucha indígena y dejaron un legado que las generaciones del presente tienen la obligación de continuar.

Según Ricoeur, este concepto de deuda – que él enfatiza que no debe ser confundido con el de culpabilidad- deja entrever cómo se entretajan la noción de deber de memoria con la idea de justicia, ya que se pretende hacer justicia con el otro distinto de sí. De la misma forma, el concepto de deuda es inseparable al de herencia; así, el recordar sería el pago de la deuda con aquellos a los que se le debe parte de lo que se es, igualmente al recordar también se somete el legado a inventario (Ricoeur, 2000: 120). Al parecer, ha sido esta noción de deuda la que ha permitido que las dos conmemoraciones se hayan unido, y que aun cuando sus organizadores no sean los mismos, la idea que se quiere proyectar en las dos es la de recordar a las personas que han dado la vida por la lucha del Movimiento Indígena y que con su entrega han ayudado a consolidar un legado comunitario.

⁴⁰ El padre Álvaro Ulcué fue asesinado en la entrada del albergue infantil Santa Inés, que estaba a cargo de unas religiosas en el municipio de Santander de Quilichao.

⁴¹ La Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) es el componente de justicia del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y no Repetición, creado por el Acuerdo de Paz entre el Gobierno Nacional y las Farc-EP. La JEP tiene la función de administrar justicia transicional y conocer de los delitos cometidos en el marco del conflicto armado que se hubieran cometido antes del 1 de diciembre de 2016 (JEP, 2018).

Como lo muestra la siguiente apreciación:

[...] Y la conciencia pasa por eso, por reflexionar sobre la historia sobre el pasado sobre la vida de los líderes y es supremamente importante la reflexión sobre los líderes asesinados, eso tiene un valor aquí muy grande, aquí la vida...un principio fundamental de la organización y del Movimiento Indígena es la defensa de la vida. Pero a la vez el sacrificar es un acto para mi tan sublime, que eso es muy importante para la gente; la muerte de Álvaro, la muerte de los guardias, es un acto yo diría que se tiende algo así como del sacrificio máximo por la comunidad hay líderes que han muerto, por enfermedad, por sus años y son líderes que no tienen tanta relevancia. Pero los líderes asesinados... es más una persona que así no haya tenido una gran participación en liderazgo, pero fue asesinado es muy importante, se vuelve alguien importante. Yo diría que eso tiene que ver con el espíritu guerrero del nasa, porque el espíritu del nasa es un espíritu muy guerrero. Seguramente eso es como una de no sé si especie de mantra, algo que es una especie de referencia, luchamos por esto, por la memoria por los que han muerto, por los que han dado la vida por el proceso, quizás pase por ahí (Entrevista con Diego Yatacué, Coordinador del CECIDIC, 28 de noviembre del 2017).

Como se mencionó en el segundo capítulo, esta idea de la transmisión generacional de la lucha indígena usa principalmente el recurso de la pedagogía para que se mantengan los ideales de la resistencia nasa a través del tiempo. Adicional a esto, las marcas territoriales y en sí la conmemoración también contemplan este aspecto, pues como se observó en la intervención de la animadora del evento, con estos se busca que los niños y jóvenes aprendan “el camino de lucha” que llevan sus padres. Es así, que los lugares sirven como medio para la transmisión intergeneracional de continuidades y rupturas históricas. Sin embargo, esa transmisión de significados no está asegurada de antemano, ya que con el relevo generacional éstos pueden ser cambiados (Jelin, 2009: 130).



Imagen 23. Una de las asistentes más pequeñas a la conmemoración de los guardias, vestida con un traje tradicional. A los niños nasa desde muy pequeños se les inculca todo lo que tiene que ver con el proceso organizativo, por eso es importante llevarlos a este tipo de eventos. Por Y. Rodríguez, 2017.

La memoria topófila nasa

Es importante anotar que la noción de marcas territoriales está directamente relacionada a la forma en que los nasa conciben su historia propia. Es por esto que existen entre los nasa expresiones de uso común como lo son “caminar la palabra” o la de “seguir los pasos de los mayores”, debido a que desde su concepción “la historia se ve y se cuenta recorriendo el territorio, se transforma en sus relaciones con él y el futuro del grupo depende de lo que se dé o realice en dicho territorio” (Gómez, 2000: 176). Es decir, los nasa, al recordar hechos pasados, no pueden remitirse a estos sin apelar al territorio. La forma de recordar de esta comunidad ejemplifica lo que es una memoria topófila, según Candau, (2006) porque se vincula a territorios, itinerarios, fronteras etc.

Ya en los trabajos de los noventa de Joanne Rappaport, esta autora identificaba que esta comunidad tenía una serie de lugares sagrados por los cuales la historia era vivida en la vida cotidiana como una imagen fugaz y no como una narración larga, promoviendo más una continuidad moral con el pasado, que un conocimiento detallado de él, con la finalidad de suscitar un sentido de pertenencia comunitario.

De la misma forma, esta delimitación de lugares sagrados también era usada para tener claros los límites de los territorios dados por los títulos de los resguardos. Para reafirmar estas fronteras se recurría a la realización de rituales en lugares considerados como sagrados como lo son las montañas y lagunas (Rappaport, 1990: 157). Y al parecer este aspecto de ritualidad dentro de la delimitación del territorio todavía se mantiene, ya que como se verá más adelante las actividades que si hicieron parte de la conmemoración de la guardia incluyeron siempre el permiso de los médicos tradicionales y el uso de prácticas rituales como mecanismo de protección.

Por otro lado, la mencionada metáfora de caminar la memoria tan presente en los nasa, se hizo más que evidente, en la conmemoración de los guardias, pues desde la primera conmemoración que se hizo en el año 2015, se invitaron a todos los participantes a llegar a pie desde sus lugares de procedencia hasta la vereda del Sesteadero, en el punto donde fueron asesinados Manuel y Daniel y debido a que:

“El sentido era el de caminar el territorio, de observar y también recoger el paso de ellos. Porque nosotros somos gente de terreno, de caminar, era también en ese sentido; entonces por eso también todos nos pusimos de acuerdo que teníamos que caminar y llegar a ese lugar y llegar a pie. Y luego, en Sesteadero se hicieron unos actos simbólicos, se hicieron unos comentarios de la familia, se colocó una bandera en el lugar donde ellos cayeron y una placa alusiva a ellos. Eso más o menos fue lo que se hizo” (Entrevista con Edgar Tumiña, coordinador de la guardia indígena del resguardo de Toribío, 21 de octubre del 2017).

Para la segunda conmemoración no se hizo el recorrido a pie, sino que se citaron a los asistentes a la vereda de Sesteadero, en donde se realizaron actos simbólicos similares a los de la primera conmemoración, contando con la presencia de las autoridades tradicionales, además de la realización de un ritual de armonización al lugar donde cayeron los guardias. Adicionalmente, esta ha sido la única conmemoración que se hizo en el marco del Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué, y al finalizar los actos en la primera conmemoración todos los asistentes se dirigieron en caravana de motos y chivas al casco urbano de Toribío, donde se estaba llevando a cabo el Festival de Música del Encuentro Sociocultural y desde la tarima del evento se les dio la bienvenida y la caravana siguió su camino a otro lugar para terminar los actos conmemorativos.

En la tercera conmemoración la importancia de los lugares dentro de la misma se hizo más evidente que en las anteriores, debido a que en el primer día del evento se realizó una caravana que cruzó los municipios de Toribío, Caloto y Santander de Quilichao. Además, se dispusieron unas paradas en algunos lugares en los que habían caído líderes y guardias del Movimiento Indígena. Ya que en esta ocasión se había decidido no solo homenajear a los dos guardias, sino a más de cincuenta personas que fueron asesinadas en medio de la lucha del pueblo nasa. Evidentemente todos estos cambios en los contenidos de las conmemoraciones se deben a que los organizadores de cada una de las versiones no han sido los mismos.

Por ejemplo, para esta ocasión los emprendedores de memoria cambiaron, debido a que un nuevo coordinador de la guardia de Toribío había asumido el cargo tan solo unos días antes que se hiciera la segunda reunión de planeación de la conmemoración. Cabe anotar que esta persona es hermano de uno de los guardias asesinados conmemorados. Asimismo, el coordinador municipal también llevaba poco tiempo en el cargo, y él fue el que decidió que la conmemoración en esta versión tomara más un carácter intermunicipal, además de incluir la sembrada de las piedras en las paradas, ya que antes solo se iban a hacer estaciones y poner guaduas⁴² en algunos lugares.



Imagen 24. Sembrada de la piedra en homenaje a los dos guardias. Por Y. Rodríguez, 2017.

También hay que tener en cuenta que esta no era la primera vez que se hacían recorridos de este tipo por la Guardia Indígena, ya que en el 2016 se hizo uno muy similar en compañía del CNMH que se llamó “Minga del Caminar de los *Kiwe Thegnas*”. En donde se hicieron, de igual manera, paradas en distintos municipios del norte del Cauca y se pusieron unas vallas conmemorativas, también en homenaje a guardias y líderes asesinados (ACIN & CNMH, 2017).

⁴² Es una planta parecida al bambú cuyo tuyo puede medir hasta 20 metros, la cual es utilizada por lo nasa para obstruir el paso de vehículos por las carreteras y así poder hacer controles en las carreteras de los municipios. Generalmente estos palos están pintados con los colores de la bandera del CRIC, rojo y verde.

Adicionalmente, según los organizadores uno de los propósitos de hacerla de esta manera era el de darle más visibilidad y captar la atención de la ACIN, ya que se quiere que este tipo de eventos tenga un carácter más zonal. Además, hubo una intención de control territorial frente a los actores armados como lo muestra el siguiente aparte:

“[...] Y queremos darle el mensaje al Tejido de la Defensa de la vida ACIN que ellos son los que debían estar promoviendo esto, porque esto recoge el tema de la guardia, pero no, no lo hacen; entonces muere un guardia ahí sí pobrecito en el momento todo mundo está presente, pero al mes se han olvidado, no se acuerdan de la familia. Entonces nosotros, desde acá del plan de vida de Proyecto Nasa hemos buscado el tema de la memoria y eso fue lo que enseñó el padre Álvaro no se puede olvidar la memoria, él siempre decía que el sentido de la historia estaba en el recordar; entonces por eso cada año se hace la recordación, se hace un evento muy pequeño, se convoca a la gente va se saluda, se va al sitio. Y ya esta vez lo queremos hacer diferente, esta vez queremos llamar más la atención haciendo un recorrido llamando a la paz, a la gente, a la unidad. Entonces por eso involucramos a otras personas, también por eso no lo hacemos simplemente y haciendo entender a los grupos armados que aún existen que no vamos a permitir su presencia acá” (Entrevista a Floresmiro Noscué, coordinador de la guardia municipal, 10 de noviembre del 2017).

En esta disputa por el control territorial las marcas de memoria se vuelven cruciales, pues como se vio en una de las fotografías de la primera sección, los actores armados dañan murales, tumban vallas y banderas que han sido puestas por el Movimiento Indígena a lo largo de la zona norte. Por tanto, la marcación en vez de ser un escenario de consenso, se convierte en un espacio de luchas de sentido y de competencia de distintas memorias (Jelin & Langland, 2003: 4).

Un ejemplo de esto fue la tradicional bandera del CRIC, que siempre se iza en el lugar donde fueron asesinados los guardias, pero esta vez cuando llegamos al lugar en el segundo día de la conmemoración, nos encontramos con que la habían bajado y botado entre el pastizal. Además, anteriormente la placa conmemorativa en honor a los guardias también había aparecido rota, así que en esta ocasión se aprovechó para restaurarla.

Adicionalmente hay que recordar que el asesinato de los guardias fue ocasionado porque ellos no permitieron que guerrilleros de las FARC pusieran una valla en conmemoración a la muerte de Alfonso Cano, así que es común que estas confrontaciones por el control territorial a menudo estén relacionadas con marcas territoriales de memoria.



Imagen 25. Momento en que la bandera de la Guardia es izada por la hija de Daniel Coicué, uno de los guardias asesinados. Por Y. Rodríguez, 2017.

De hecho, como se mencionó en el primer capítulo, una de las principales finalidades que han tenido las dos mingas de muralismo ha sido la de tapar las marcas y grafitis que han hecho los actores armados en las paredes del pueblo, con el propósito de que los pobladores sientan pertenencia con su municipio. Además, varios de los murales tenían los rostros de líderes emblemáticos del movimiento, incluso se pintaron a los dos guardias asesinados en la casa de la Guardia del casco urbano de Toribío.

Aunque parezcan minoría, según comentarios que escuché, aún existen personas del municipio que de alguna forma pueden verse identificadas con las FARC o que pertenecen a grupos armados desertores y que serían los que dañan estas marcas. Es por esto que los sentidos de las marcas no están dados, sino que siempre van a existir memorias rivales. Porque las consignas de memoria contra el olvido o contra el silencio esconden una oposición entre memorias rivales, realmente se trata de la rivalidad de memoria contra memoria, cada una de ellas con sus silencios, sus huecos y sus olvidos (Jelin, 2009: 119).

La batalla contra el olvido

Para el segundo día de la conmemoración se programaron dos actividades. En la mañana se visitó el lugar del asesinato de los guardias y en la tarde todos los asistentes nos dirigimos hacia el casco urbano de Toribío. Donde se dieron algunos discursos y se hizo entrega de detalles y reconocimientos a los familiares de las víctimas, a los guardias que llevan más tiempo de servicio comunitario y a los gobernadores y voceros de la ACIN que estaban presentes. En este día los saludos y discursos de líderes, autoridades y familiares de las víctimas fueron más numerosos y extensos que el primer día. Dentro de los discursos se trataron temas diversos, pero uno que en definitiva adquirió un carácter protagónico fue el deber de no olvidar. Uno de los discursos que más se centró en este aspecto fue el que el dio el Coordinador del Tejido de la Defensa de la Vida de la ACIN, quien dijo lo siguiente:

“Un saludo del Tejido de la defensa de la vida de la Cxab Wala Kiwe que tiene una gran responsabilidad con los kiwe thegnas, con la comunidad y el proceso organizativo. Agradecer este acto de memoria que están haciendo los kiwe thegnas en presencia con coordinadores de Proyecto Nasa y autoridades, es muy importante no olvidar. Durante los últimos tres años hemos tenido la oportunidad de estarlos acompañando en estos actos reivindicativos de la memoria y nos parecen muy importantes. Los kiwe thegnas en todo el Norte del Cauca, no solamente aquí en Toribío sino, desde Buenos Aires, Miranda, Santander de Quilichao y Caloto recuerdan los hechos en que los compañeros Daniel Coicué y Manuel Tumiña cayeron aquí en este sector y los recordamos y con el mismo dolor lo sufrimos, y los vamos a seguir teniendo en cuenta durante los siguientes años venideros. Es muy importante comunidad y kiwe thegnas no olvidar, es muy importante es clave para la historia y para el proceso organizativo no olvidar. Se nos vienen tiempos difíciles, durante el recorrido que hicieron ustedes ayer y que tuvimos la oportunidad también de acompañar, se dieron cuenta ustedes que hay muchos sitios donde paramos e incluso algunos les toco agruparlos, porque hay muchos compañeros guardias indígenas, autoridades y comuneros que han sido asesinados. No solamente en los trayectos de nuestras vías, sino en otros sectores, a ellos también agradecerles, a los kiwe thegnas por no olvidarlos e incluirlos en sus memorias.”

En ese trayecto que se hizo el día de ayer es muy importante y es una enseñanza para las comunidades y autoridades de los resguardos de la parte plana. No olvidar tiene que ser una regla y una consigna del proceso organizativo [...]” (Discurso de Coordinador del Tejido de Defensa de la Vida y los D.D H.H, 16 de noviembre del 2017)

Hay que anotar que, seguidamente, esta persona empezó a hablar de lo que se había mencionado en el día anterior sobre la preocupación de que los culpables del asesinato de los guardias no pudieran ser juzgados por la Justicia Especial Indígena. Lo que me lleva a tocar el tema del deber de memoria⁴³ asociado a la justicia y el olvido.

En la actualidad, es común que la memoria sea vista como el antídoto del mal y se le imputa al olvido las nuevas manifestaciones de la maldad humana (González Calleja, 2013: 147). No obstante, es claro que ni la memoria ni el olvido pueden ser considerados en términos absolutos, sino que, como dice Augé, hacer elogio al olvido no es denostar la memoria, ni pasar por alto el recuerdo; sino más bien se trata de reconocer el trabajo del olvido en la primera, además de dar cuenta de su presencia en el segundo (Augé, 1998: 20).

Una clara muestra de esta imputación de maldad al olvido lo muestra el siguiente pasaje del coordinador de la guardia de Toribío cuando le pregunté por qué era necesario recordar para el pueblo nasa:

“Es importante recordar, porque como por ahí alguien dijo, el que olvida su pasado está condenado a repetirlo o a desaparecer. Y el indio sin territorio no es indio, no es nada. Entonces es importante, porque nosotros no podemos repetir lo que ya nos pasó y si de pronto nos volviera a pasar, tenemos que estar preparados para darle la salida oportuna y no se debe olvidar, porque ellos son los que no han dejado el camino el

⁴³ El deber de memoria empieza a surgir como fenómeno social con la ola de testimonios de supervivientes del genocidio judío. Es así que después de Auschwitz la memoria se convierte en un imperativo categórico –deber de justicia para las víctimas- que se ejerce a nivel ético, político y jurídico bajo la premisa de que no se pueden volver a repetir los errores del pasado. Para esto se hace un elogio incondicional a la memoria y una condena ritual al olvido (González Calleja, 2013: 146)

proceso, la lucha las formas de resistir y son como la luz y cómo te digo si olvidamos lo que nos pasó entonces lo estaríamos volviendo a repetir más adelante ojalá no sea así. Entonces la idea es darle ese sentido de que no olvidemos lo de atrás, porque nosotros a veces decimos el futuro no está adelante el futuro está atrás, porque atrás es donde está la gente más buena, más organizada y hoy que tenemos los recursos económicos, los medios de comunicación, la tecnología ... Bueno nos absorbió y nos está haciendo dar un paso atrás, no adelante (Entrevista con Edgar Tumiña, coordinador de la guardia indígena del resguardo de Toribío, 21 de octubre del 2017).

Según Ricoeur, es común que se hable del deber de memoria, pero nunca se habla del deber del olvido (Ricoeur, 2000: 133), también hay otros autores que hablan de un olvido bueno que puede ayudar a sanar las lesiones de la memoria (Bertrand, 1977: 23). Un ejemplo de este “olvido necesario” es la amnistía -palabra que tiene origen etimológico en el término "amnesia". Aquí el olvido se presenta como voluntario, político y jurídico dictado por la razón del Estado. Esta negación de la memoria después de graves desórdenes políticos que afectan la paz social, se hace bajo el argumento de preservar o reservar el bien común como lo es la convivencia (Ricoeur, 2000: 578).

Sin embargo, si bien el acuerdo de paz firmado en la Habana no promueve una amnistía como tal, según el discurso de los líderes se corre el riesgo de que, con lo pactado en este acuerdo los responsables del crimen de los guardias no purguen la condena que las autoridades indígenas piensan que debe ser la justa. Por ellos se generan una serie de tensiones entre la Jurisdicción Especial para la Paz y la Jurisdicción Especial Indígena.

Tal como lo muestra el siguiente aparte del discurso de Jaime Díaz en el segundo día de la conmemoración de los guardias:

“[...] No perdemos de vista lo que está pasando, la implementación de la Jurisdicción Especial para la Paz versus el protagonismo que hoy se está generando en el escenario de la Jurisdicción Especial Indígena, precisamente para el 2014 el juicio a los que asesinaron a los guardias fue, en el marco de indígenas que asesinaron indígenas. Sin embargo, ustedes saben que ellos se están acogiendo al escenario de la Jurisdicción Especial para la Paz y en esta jurisdicción, si confiesan el delito, solo da ocho años de cárcel, ocho años excarcelables y allí se genera otro desafío, el escenario del 2014 se generaba un pulso por el control territorial, en el escenario del 2017 el pulso se

traslada a los estrados judiciales. Está aquí otro pulso, cómo desde la jurisdicción especial indígena se puede defender esa decisión de la comunidad, cómo las autoridades tradicionales, hoy están en esa situación ante las decisiones que se están generando vía tutela o vía Jurisdicción Especial para la Paz”. (Discurso de Jaime Díaz en medio de la conmemoración de los guardias, 16 de noviembre del 2017).

Lo que el aparte muestra es que esta asociación de deber de memoria con la justicia no cumpliría lo que mencionan autores como Rousso, cuando dice que al relacionar estas dos nociones: “no se trata de impartir justicia, sino de buscar una catarsis colectiva con el propósito de la reconciliación política con el pasado traumático” (Rousso & Conan, 1998: 46). No obstante, esto se daría solo en el caso del asesinato de estos guardias -según lo que pude observar- dado que como se vio en el primer capítulo de ese trabajo, en la conmemoración del padre Álvaro Ulcué, esta denuncia de impunidad no estaba dentro de las intenciones de sus organizadores y al parecer nunca lo estuvo en todos los años de existencia del evento.

Si bien dentro del Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué no hay un clamor de justicia y el deber de memoria no está explícitamente presente, en la conmemoración de los guardias esta noción es prácticamente el motor de todas las actividades, dándole así una relevancia especial a la categoría de víctima. Es por esto que en los dos días se invitaba con insistencia a que hablaran los familiares de los guardias y líderes indígenas homenajeados, llegando al punto de que varias de estas personas rompieran en llanto en frente de los asistentes, ante el recuerdo de sus familiares. Si bien este tipo de reclamos de justicia son totalmente legítimos, se puede correr el peligro de que el deber de memoria lleve a una sacralización de la misma (Todorov, 2013: 15).

Esta sacralización puede llevar a singularizar la experiencia traumática de una comunidad con el fin de conferirle el estatuto de víctima y otorgarles derechos y privilegios (Kattan, 2002; Ricoeur, 2000; Todorov, 2000). Según Todorov, si se consigue establecer de manera convincente que un grupo fue víctima de la injusticia en el pasado, esto le abre en el presente una línea de crédito inagotable (Todorov, 2000: 35). Por esta razón sería más beneficioso seguir en el papel de víctimas, porque se conserva un privilegio continuo, asegurando el reconocimiento de los demás (Todorov, 2000: 34).

Debido a este peligro de victimización en el que se puede caer con el deber de memoria, se puede decir que éste representa la cinta del buen uso y la del abuso en el ejercicio de la memoria (Ricoeur, 2000: 118). Todavía no se puede saber a ciencia cierta si la conmemoración de los guardias seguirá en un futuro dándole tanta importancia al deber de memoria, ya que como he mencionado, esta versión fue particular porque los organizadores habían cambiado y ya se estaba viviendo un contexto de posacuerdo. No obstante, si el discurso que la sostiene sigue la misma línea de esta versión, se correría el riesgo de que sea el dolor el elemento esencial que se transmite en la memoria. Según Vinyes, de esta práctica se deriva una consecuencia lesiva, y es que el dolor y el daño se constituya en un principio de autoridad (Vinyes, 2009: 55). Si bien Vinyes reconoce que Todorov muestra con gran exactitud las consecuencias sociales de la creación del estatuto de víctima, afirma que a su planteamiento le hace falta ubicar al sujeto víctima en las coyunturas históricas y políticas en donde éste se encuentra inmerso. Esto es importante porque deja entrever que el estatus de víctima no surge solo por las personas que se asocian para recibir reparaciones, sino es resultado también de la iniciativa del Estado, que promueve la constitución de ese estatus (Vinyes 2009: 55). Es así que esta postura ha generado una burocracia reparadora que en la praxis mantiene y alienta el estatus de víctima separando el dolor del hecho traumático de las causas políticas que lo han provocado, eximiendo al Estado de toda responsabilidad. El gran problema que genera esta situación es que es una memoria que no permite el trabajo de memoria ni la resignificación, es una memoria que puede verse rápidamente acabada y cerrada al presente (Vinyes, 2009: 56).

Aunque varias veces durante mi estadía escuché que los nasa no se consideran víctimas del conflicto sino sobrevivientes, es claro que para poder acceder a la reparación del Estado tienen que adaptarse a los requerimientos que este les exija. Por ejemplo, tuve la oportunidad de estar en una reunión de algunas autoridades del municipio y de guardias con unas personas de una universidad y de una ONG, las cuales les iban a dar asesoría técnica en la elaboración de un informe que exige el Estado sobre los hechos victimizantes emblemáticos que han sufrido los pobladores del municipio.

Dentro de algunas de las cosas que se mencionaron en la reunión, estuvo el comentario de una lideresa quien dijo que se necesitaba además de la reparación, apoyo psicológico y espiritual, porque al volver a recordar el hecho victimizante se vuelve a revivir “el sucio”. Otra persona mencionó que los nasa no tienen la costumbre de escribir, sino todo lo guarda en su memoria y que esto podría generar un obstáculo para que se llevara a cabalidad la tarea que

exigía el Estado. Si bien los asesores no mencionaron nada, es probable que estos requerimientos más asociados a la cultura local no sean tenidos en cuenta por el Estado ya que se saldría del modelo de reparación.

Es claro que la conmemoración de los guardias está enmarcada en un escenario de posacuerdo y que es de esperarse que el evento tienda hacia una narrativa delimitada por el deber de memoria, dado que se está tratando de reclamar al Estado una reparación aunada a la justicia y la verdad. Por esta razón, resulta importante que las autoridades indígenas y los emprendedores de la conmemoración se cuiden de caer en el encasillamiento de víctima que pueda proponer el Estado y que éste, por su parte, pudiera tener en cuenta las complejidades contextuales y culturales que presenta un municipio como Toribío, y que además de estar dentro de un marco jurídico nacional, posee también un sistema jurídico propio.

III. La cosmovisión dentro de la conmemoración de los guardias

Como había mencionado las prácticas rituales dentro de esta conmemoración adquirieron una relevancia especial, ya que a diferencia del Encuentro Sociocultural no fueron incluidas como actividades apartadas si no que aparecen de manera transversal en la agenda de cada día. Por ejemplo, los sitios en donde se ponían las piedras -que contenían los nombres de los homenajeados y las fechas de sus asesinatos-, eran dispuestos por un grupo de médicos tradicionales quienes indicaban el lugar correcto enterrando sus bastones de chonta³⁷ y rociando remedio; esto con el fin de proteger la piedra de personas que la quisieran arrancar. Luego de enterrada, los familiares de las personas homenajeadas y algunos de sus compañeros guardias brindaban en la piedra. Sobre el sentido de las piedras uno de los organizadores del evento comenta:

³⁷ En la comunidad nasa toda persona que ostenta algún cargo de autoridad porta un bastón de mando, generalmente elaborado con la madera de una palmera llamada chonta. Estos bastones tienen tamaños y formas diversas, dependiendo de la responsabilidad o grado de autoridad que tenga el que los porta. Generalmente están decorados con cintas de colores y con adornos de lana. Además, el bastón tiene su sexo, el cual debe ser distinto al de su portador para equilibrar las energías, es decir si el portante es un hombre su bastón es hembra y viceversa. Para el caso de los bastones que portan los médicos tradicionales son pequeños y no tienen ningún tipo de adorno

“La piedra es un material que va a pervivir para toda la vida, y para nosotros estos compañeros que cayeron deben pervivir para siempre en la memoria de nosotros, de esta generación y de la que viene. Para nosotros quiere decir que ahí va a quedar. Si, lógicamente la pintura se borrará, pero el sentido queda allí y desde nuestra cosmovisión cuando una persona se muere el espíritu queda igual por ahí rondando, entonces al hacer esto el espíritu se siente muy bien y nos va a dar mucha fuerza a nosotros que lo vamos a estar recordando, entonces él tampoco nos va a olvidar y nos va a dar mucha fuerza y nos va a sacar de problemas. O sea, tiene mucho sentido, por eso las piedras ni siquiera podemos pintarlas como la pared no, simplemente se puede colocar el nombre porque se pierde como el sentido, tiene que ser muy natural, ya el nombre porque toca colocarlo, si se hizo algunas figuras, pero no se puede pintar completamente” (Entrevista a Floresmiro Noscué, coordinador de la guardia municipal, 10 de noviembre del 2017)

Imagen 26. Médicos tradicionales echando remedio en la zanja donde iban a sembrar la piedra en conmemoración a los compañeros caídos en la masacre del Nilo. Según ellos esto se hacía para que la piedra no fuera arrancada. Por Y. Rodríguez, 2017.



La cosmovisión juega un papel tan importante en este evento, que las piedras escogidas para enterrarlas en las paradas, se sacaron de una guaca -sepulcro de antiguos indígenas- con la asesoría de un médico tradicional. Este les recomendó que tenían que llevarle una ofrenda al duende³⁸ para que dejara encontrar las piedras, así que le llevaron maíz, una presa de pollo y música de chirimía.

Como se vio en el capítulo anterior, todo lo relacionado con prácticas rituales es parte fundamental de las identificaciones y sentidos de pertenencia que tiene el pueblo nasa, y es crucial para el fortalecimiento de los lazos comunitarios y para darle continuidad a la lucha indígena. Se podría pensar que, al igual que lo vio Rappaport, en los rituales que se hacían en sitios sagrados, los realizados en la conmemoración también sirven para delimitar territorios de cierta manera (Rappaport, 1990: 11); pues varios de los puntos escogidos para hacer las paradas en la caravana eran lugares que por mucho tiempo han sido disputados por el Movimiento Indígena, como lo son la haciendas del Japio, la Emperatriz y el Nilo³⁹. Así que se podría decir que esta conmemoración fue una manifestación en reclamo de estos predios, y una confirmación de la sentencia nasa que escuché alguna vez de un guardia que “tierra donde cae un nasa muerto, es tierra del nasa”.

Imagen 27. Antes de colocar la placa conmemorativa a los pies de la asta de la bandera, un médico hizo un ritual y prepara el remedio para que todos los asistentes brindaran encima de la placa para que ésta no pudiera ser arrancada ni dañada. Por Y. Rodríguez, 2017.



³⁸ El duende o klumn habita los lugares sagrados, salvajes o incultivados y es el encargado de garantizar el respeto a la reciprocidad entre las personas y con el medio ambiente (Pachón, 2011: 29). El duende visualiza su territorio, vigila sus hermanos nasa, él no es bueno, pero tampoco es malo, él es un ser que continuamente está equilibrando fuerzas, armonizando la vida terrena. Enseña, juega, se enoja, molesta, grita, corre, pierde el camino a las personas, porque considera que debe hacerlo. Es un sabio (Beca, 2010: 48).

³⁹ La hacienda el Japio es conocida como la que fue una de las haciendas esclavistas más grandes del norte del Cauca, la hacienda del Nilo fue donde ocurrió la masacre de 21 indígenas en 1991 por civiles en complicidad de agentes del Estado y se cree que esta masacre fue planeada desde la Hacienda la Emperatriz, además el Estado se comprometió en darle a los nasa parte de sus terrenos en reparación de la masacre del Nilo.

Además del uso de las prácticas rituales para el ejercicio de control territorial, la intención de protección por medio de la brindada en las piedras sembradas también se repitió el segundo día de la conmemoración. Debido a que antes de colocar la placa conmemorativa en el sitio donde fueron asesinados los dos guardias homenajeados, se nos hizo pasar a todos los asistentes al frente de la placa y brindar sobre ella con un agua de yerbas dispuesta por el médico tradicional, esto con el fin de protegerla de ataques de contradictores o grupos armados. Según pude entrever, este uso del ritual como mecanismo de protección es muy común entre la Guardia Indígena ya que según el testimonio de una guardia con la que tuve la oportunidad de hablar, los guardias antes de ir a un ejercicio de liberación de la madre tierra –antes conocido como toma de tierra-, siempre se someten a un ritual con un médico tradicional con el fin de obtener la protección de los espíritus de la naturaleza y salvaguardar su vida.

Reflexiones finales

Como cierre de este capítulo ha resultado claro que la memoria y la cultura se están empezando a entrelazar de manera compleja con este nuevo contexto de posacuerdo, generando así que la conmemoración de la guardia reestructure sus contenidos en consonancia a las dinámicas que le plantea ese nuevo marco, evidenciándose nuevos usos de la memoria y la cultura que contrastan con los del Encuentro Sociocultural.

Es así que este nuevo contexto hace que la manera en que se insertan los remanentes del conflicto sean diferenciadas, pues como se vio en el Encuentro Sociocultural, se intenta responder a la problemática de los cultivos de uso ilícito con los contenidos culturales de las actividades mientras que, en la conmemoración de los guardias, esta se usa para visibilizar la victimización que han sufrido los líderes y guardias del movimiento debido a la latente presencia de actores armados aun después de un acuerdo de paz.

Asimismo, los usos de la memoria también son diferenciados ya que como se pudo observar en el caso del Encuentro Sociocultural este ha sido movido por los intereses políticos del momento. Por eso afirmo que este evento es un vehículo coyuntural. Mientras que en la conmemoración de los guardias este uso está direccionado por la noción del deber de memoria y el afán de visibilizar hechos traumáticos.

Finalmente, la actividad de la conmemoración de los guardias mostró cómo se intersectan las prácticas rituales con las intenciones políticas de las autoridades indígenas. Ya que el recorrido donde se sembraron las piedras por medio de rituales contenía un discurso de control territorial intrínseco, entrando a disputar los lugares, no solo con actores armados ilegales, sino también los legales como es el caso de las grandes haciendas del municipio de Caloto que hicieron parte del recorrido. En cambio, en el caso del Encuentro Sociocultural se habla de que el ritual sirve para recrear la cosmovisión nasa hacia afuera, por eso es más común que en este espacio haya más participación de personas externas y turistas que en la conmemoración de la guardia que se convierte en un espacio mucho más abiertamente político y que toca problemáticas mucho más locales. No obstante, un aspecto que comparten las dos conmemoraciones es que el ritual sirve como un espacio de denuncia ante los atropellos de la guerra, además de ayudar a que se estrechen los lazos comunitarios.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo se ha podido ver cómo, mediante la conmemoración a un líder indígena, se han entrelazado la memoria y la cultura en un contexto tan particular como lo es Toribío, Cauca. El ser un aniversario de tan largo aliento, me ha permitido hacer un ejercicio de historización y dar cuenta de cómo los cambios socio-políticos lo han influenciado y transformado en un vehículo coyuntural. Esto, de acuerdo a las intencionalidades, intereses y necesidades de los actores que están inmersos en su organización, siendo además un espacio político disputado

La retrospectiva, casi qué anual, que se hizo de la conmemoración, permitió observar no sólo las transformaciones en los contenidos de la conmemoración, sino también los contextos que fueron abriéndole paso a actores diversos para que pudieran entrar en escena y adquirir roles protagónicos. Sin duda, dos de los aspectos más importantes que dieron esta apertura fueron la visión multiculturalista que promovió la Constitución de 1991 y la llegada del Movimiento Indígena a la Alcaldía Municipal, sin dejar de lado los cambios culturales que empezó a tener la sociedad toribiana en materia de secularismo.

Asimismo, resulta conveniente resaltar el carácter elaborado de la memoria dentro del aniversario al Nasa Pal, ya que no ha sido una memoria estancada, cerrada, centrada en el victimismo; sino que, al contrario, gracias a lecturas acertadas de sus emprendedores, ha ido reinventándose y resignificando la figura de este líder indígena. Esto con el fin de que fuera más fácil transmitir su memoria a las generaciones más jóvenes, aun a costa de no centrar netamente sus contenidos en la vida del homenajeado.

A su vez, el análisis de las actividades que conforman el evento ha ayudado a dilucidar varios elementos fundamentales que permiten explicar estas transformaciones. Por ejemplo, los cambios en los intereses de los emprendedores de memoria, las disputas entre emprendedores, la relación de la conmemoración con contextos coyunturales y la influencia que ostentan unos actores por sobre la de otros. Estos factores han contribuido a determinar qué actividades se mantienen y cuáles se dejan de hacer, así como cuál es la narrativa predominante dentro del Encuentro Sociocultural, pues como se pudo observar esta ha ido modificándose, incluso entre un año y otro. De la misma manera, una de las transformaciones que más ha impactado el Encuentro Sociocultural ha sido la del giro hacia lo cultural y pedagógico, generada por los intereses particulares que tienen los actuales emprendedores del aniversario. Y contrario a lo que se pudiera pensar -incluso por estos mismos emprendedores-, el sentido político no se ha

perdido en absoluto, antes bien, se ha fortalecido, puesto que gracias a la conmemoración se han logrado impulsar las directrices del ambicioso proyecto de cosmovisión de forma eficiente, ideado desde ya hace varias décadas por el CRIC. A lo anterior se aúna el deber de memoria que se traduce en la conmemoración de los guardias y que complejiza aún más estas tensiones entre memoria, cultura y política.

A lo largo de este trabajo el lector ha podido observar que una de las principales tensiones que enmarcan las disputas por la memoria del aniversario ha sido la de la dualidad entre lo espiritual y lo político. Pues ha sido el contexto de Toribío el espacio pertinente donde con la entrada en escena de la figura del padre Álvaro Ulcué estos dos aspectos empezaron a fundirse, al punto que a más de treinta años de su muerte todavía esta dicotomía tan característica de éste líder indígena genere visiones encontradas. Si bien como he mencionado, la disputa se centra sobre cuál es la narrativa dominante del pasado, también está en juego la identificación del nasa que se está intentando construir con el proyecto de cosmovisión. Por esta razón, no se trata de un tema sobre que prácticas religiosas tienen más predominancia en los indígenas nasa de este municipio, sino que elementos tienen que quedar adentro de esta narrativa para que el proyecto de cosmovisión sea eficaz y alcance los propósitos que se ha trazado y cuales tienen que quedar afuera para que no puedan entorpecerlo.

Si bien en este trabajo mencioné que era difícil que los individuos pudieran incidir de forma importante en los marcos sedimentados que conforman una configuración cultural, parece ser que en el marco del actual contexto sociopolítico y a partir del uso estratégico de herramientas jurídicas y políticas, el Movimiento Indígena ha venido influenciando estos marcos locales. Es más, lo que se ha hecho con este proyecto ha sido tan eficaz, que ha podido crear su propio campo de delimitación de lo que es cultura en el territorio. Como lo demuestra las expresiones “parte cultural” y “proyecto de cosmovisión”. El cambio de emprendedores- de los misioneros de la Consolata al CECIDIC- en la organización del encuentro propició que el proyecto de cosmovisión se materializara en lo que es denominado como “parte cultural”. A su vez, esto genera nuevos conflictos como los que se pudieron observar en el caso del *Cxapuc*.

Ahora bien, es importante hacer hincapié en que este proyecto de cosmovisión tiene retos grandes que lo constriñen, como lo son la confrontación no sólo territorial, sino política y cultural con los actores armados en el municipio. Ya que, como se ha visto, la constante de la guerra ha sido transversal al pasado y presente del pueblo nasa. Y si bien, en cierta medida, se ha intentado direccionar en pos del proyecto político del pueblo indígena con la categoría

identitaria de resistencia, representa todavía uno de los retos más grandes que tiene el proyecto de cosmovisión para incidir en las futuras generaciones.

Adicional a esto, también se deben tener en cuenta los marcos normativos nacionales a los cuales está sujeto este proyecto cultural que, si bien en muchas ocasiones han contribuido a que los programas que lo conforman surjan, también los ha coartado; como es el caso de la incoherencia entre los reglamentos pedagógicos nacionales con el modelo de educación propia que promueve el CRIC. Todo esto sin mencionar las ya renombradas influencias de entidades externas de cooperación internacional, que en varias ocasiones le han restado autonomía a la consecución de objetivos cruciales para que este proyecto de cosmovisión se lleve a cabo.

Pese a todos estos obstáculos, el pueblo nasa ha podido demostrar que ha tenido la experticia en el uso de mecanismos tanto jurídicos, como políticos a lo largo de su historia, de una manera competente y acorde a sus propósitos de lucha. No solo sirviéndose de “la parte cultural” como mecanismo de resistencia ante el conflicto armado, sino también como herramienta de cohesión social, que es indispensable, tanto para hacerle frente a la guerra, como para la consecución de un proyecto político tan ambicioso como lo es el de la cosmovisión.

Por otro lado, se pudo observar cómo la memoria colectiva y la configuración cultural local dentro del Encuentro Sociocultural se ha visto influenciada por las narrativas que ha propuesto el contexto de posacuerdo. Pues si bien la retirada de la guerrilla de las FARC del territorio ha propiciado que se haya activado la vida comercial y comunitaria sobre todo en horas de la noche, la conflictividad y la disputa por el poder territorial todavía están presentes. Dado que no solo se han reacomodado algunas facciones de la extinta guerrilla, sino que han llegado otros actores armados ilegales a copar el espacio dejado por ésta.

Sumándose a esto, la problemática de los cultivos ilícitos, que no solo es el principal atractivo para estos grupos armados, sino que han transformado las dinámicas sociales de los pobladores del municipio de una manera muy profunda. Esto ha llegado a convertirse en el principal obstáculo para que el proyecto de cosmovisión se llegue a desarrollar como se ha estimado. Así que es significativo que productos culturales como obras de teatro y actividades como el trueque den cuenta de las consecuencias que han traído los cultivos ilícitos para la vida comunitaria del municipio, convirtiéndose en escenarios de denuncia y de oposición al conflicto latente.

Igualmente, este marco del posacuerdo ha generado que en el campo de la memoria se susciten tendencias asociadas al reclamo de justicia, teniendo como premisa principal el llamado deber de memoria. Pues incluso en el marco de un mismo evento como es el Encuentro Sociocultural, convergen dos formas de llevar a cabo la conmemoración. Una casi que completamente permeada por la coyuntura del presente y la otra anclada a un hecho traumático del pasado. Esto no solo por la gran distancia en años que se llevan la una de la otra, sino también por el uso del recuerdo de los personajes homenajeados. En el caso del padre Álvaro su memoria pasó casi que inmediatamente al anaquel de los grandes mártires de la lucha indígena, mientras que los guardias han resultado ser el caso paradigmático de la violencia ejercida por la guerrilla de las FARC hacia la población civil. Por esta razón no resultó difícil homenajearlos junto a otros líderes y guardias asesinados, ni tampoco hablar de justicia transicional en medio de esta conmemoración.

Sin embargo, un elemento que es común a las dos conmemoraciones es la noción de deuda con los que antecedieron a la generación del presente y, más aún, entregaron su vida por la lucha indígena. Esta idea de deuda se asocia con la de legado y compromiso con el proceso político. Es por esto que ambas actividades conmemorativas sirven para reafirmar los sentidos de pertenencia comunitarios y encauzarlos a los propósitos de la lucha política. Además de que involucran y forman a las generaciones del futuro en la misma narrativa. Asimismo, las marcas territoriales sirven no solo para dejarle un mensaje a los jóvenes, sino también para delimitar territorios disputados con otros actores que operan en el territorio.

Estos usos políticos de la memoria y la cultura están tan presentes en el Encuentro Sociocultural Álvaro Ulcué Chocué que se ha venido convirtiendo, con el transcurrir de los años, en el evento bandera del Plan de vida, haciendo las veces de catalizador de los programas del Movimiento Indígena municipal y de pilar de la configuración cultural local así, aun en la actualidad las identificaciones del nasa tienen como eje transversal la resistencia al conflicto armado y la lucha política organizada.

Es claro que en este trabajo no he podido abordar muchas aristas relevantes dentro del estudio de esta conmemoración y que se han hecho evidentes en el momento en el que se escribe este trabajo, como lo ha sido la relación que se está tejiendo entre memoria y patrimonio, encaminada a la apertura del Encuentro al turismo. Esto debido a que ha sido una intención todavía incipiente por parte de los organizadores del encuentro y mi estancia en campo fue demasiado corta como para confirmar si era algo coyuntural o si era un plan concreto a futuro.

Así que valdría la pena que, en estudios posteriores, se tomara en cuenta cómo incursiona el tema del patrimonio dentro del encuentro y cuáles serían las implicaciones de esto.

Otra cuestión fue la del aparente cambio de los organizadores del Encuentro Sociocultural en la última versión pues, según pude observar, tanto el coordinador del CECIDIC como el rector del Colegio Eduardo Santos, se estaban apartando un poco de la tarea de direccionar el evento y ya las riendas las estaba tomando el coordinador de la Casa de la Cultura y los encargados de los ámbitos del plan de vida Proyecto Nasa, quienes han empezado a tener bastante influencia sobre las actividades que se desarrollan en el aniversario. En el futuro estos cambios de dirección pueden transformar las narrativas del evento. Asimismo, valdría la pena indagar sobre la influencia que está teniendo el gobierno municipal dentro del encuentro, ya que en lo que respecta a este período de gobierno, la alcaldía decidió incluirlo como evento de su interés dentro del Plan Municipal de Desarrollo.

Finalmente, aunque tomé en cuenta el contexto del posacuerdo, debido a que no era mi interés específico, no pude ahondar más a fondo sobre el tema de la implementación de los acuerdos en el municipio, especialmente en las cuestiones de reparación colectiva y sustitución de cultivos ilícitos, así como el enfoque étnico que debería tener esta implementación. Así que, por ser un asunto sobre el cual las mismas entidades estatales están hasta ahora afinando, resulta ser uno de los campos de investigación más prolíficos en términos de conflicto, ya que no se sabe a ciencia cierta que pueda pasar en un contexto tan complejo como es el del norte del Cauca. Pues como se vio someramente en este trabajo, el reto de la implementación no es menor, más si se tiene en cuenta que esta se pretende hacer aún con un conflicto armado todavía latente.

Si bien se espera que estas temáticas puedan ser tratadas en futuras investigaciones, analizar el encuentro me ha permitido acercarme al papel que ha jugado la memoria y la cultura dentro de un proyecto político donde los usos del pasado han respondido no solo al cambio de contexto, sino a las transmutaciones que han tenido las intencionalidades políticas del Movimiento Indígena norte caucano. Además, como se ha visto, por medio de este mismo proyecto político se ha logrado construir una delimitación de lo que es cultura nasa en esta región, donde las prácticas que éste promueve gracias a espacios como el Encuentro Sociocultural poco a poco van haciendo parte de la vida cotidiana de los pobladores del municipio.

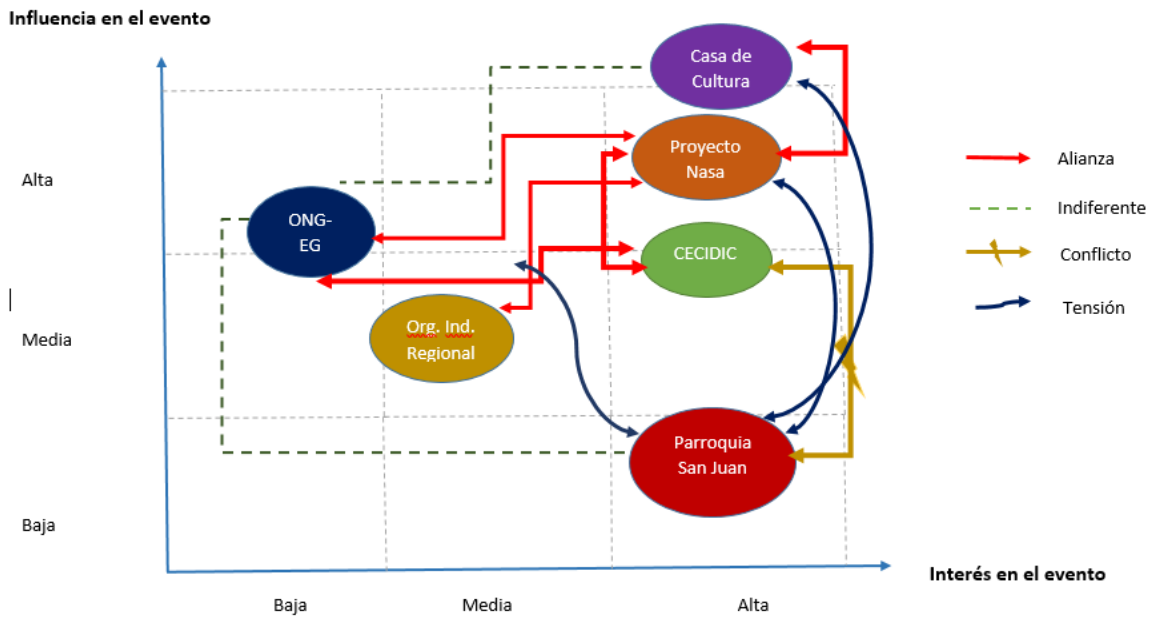
En el transcurso de este trabajo ha sido notable ver como la guerra no ha sido ese enemigo ajeno que se combate desde una orilla, sino que como lo dice Archila, (2010) ha ido alimentando ese espíritu guerrero del nasa. Como lo muestra el hecho que aun después de un supuesto posconflicto, este pueblo milenario aun tenga que idear maneras de cómo confrontar ese contexto adverso que le generan los pactos incumplidos de un Estado que por lo menos en estos territorios ha sido ineficaz en salvaguardar las vidas de los ciudadanos.

Anexos

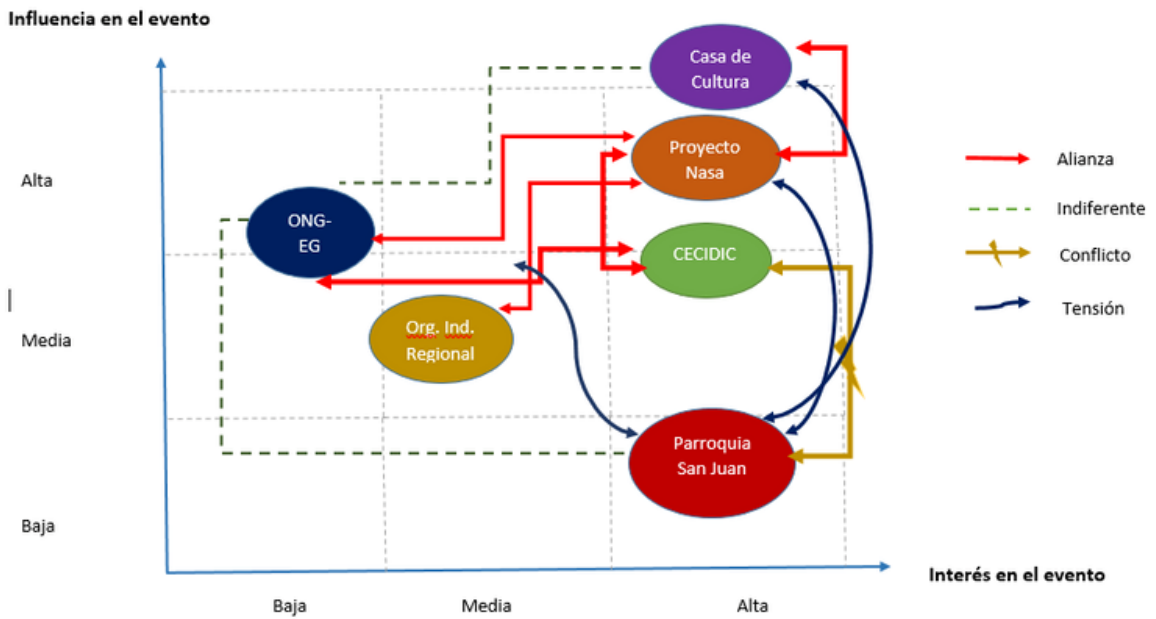
Línea de tiempo de la época en que la conmemoración estuvo en manos de los Misioneros de la Consolata



Mapa de actores cuando la conmemoración estaba en manos de los Misioneros de la Consolata



Mapa de actores actual



Bibliografía

Fuentes Primarias

Archivo de la Parroquia San Juan Bautista de Toribío

Alcaldía municipal de Toribío. (2016) Plan de Desarrollo 2016-2019. Toribío, Cauca

Proyecto Nasa. (2016). Revitalización del Plan de Vida del Pueblo Nasa. Toribío, Cauca.

Publicaciones

ACIN, & CNMH. (2017). *Kwesx Uüs Yáthzxi Kiwe Thegnas: Memorias de resistencia, defensa de la vida , cuidado del territorio y construcción de paz*. Bogotá.

Arbeláez, S., Calambás, C., Campo, A., Escobar, L. A., & Guesaquillo, L. A. (2013). *Memorias , conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la nasa yat , Cauca - Colombia*. (J. Tocancipá Falla, Ed.). Popayán: Universidad del Cauca.

Archila, M., & Cecilia García, M. (2015). Violencia y memoria indígena en Cauca y La Guajira. *Revista Memoria y Sociedad*, 19(38), 24–40. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.mys19-38.vmic>

Archila, M., & González, C. (2010). Una historia del Movimiento indígena caucano. In *Movimiento indígena caucano: Historia y Política* (pp. 9–109). Tunja, Colombia: Universidad Santo Tomás, Centro de Investigaciones Sociojurídicas.

Arcila, G. (1989). *Los indígenas paez de Tierradentro, Cauca, Colombia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Bedolla Villaseñor, P. (2017). La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 64, 185–221. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S166585741730007>

Bedoya, V. A., & Tabares, J. F. (2014). Educación Propia. Resistencia al modelo de homogeneización de los pueblos indígenas de Colombia. *Polis Revista de La Universidad Bolivariana*, 1(38), 1–19 <https://doi.org/10.4067/S0718-65682014000200008>.

Beca, N. (2010). *El duende que camina en el resguardo Noviráo: su aporte como educador*

cultural en el pueblo nasa. Universidad del Valle. Recuperado de <https://www.monografias.com/trabajos-pdf4/duende-novirao-su-aporte-cultural-pueblo-nasa/duende-novirao-su-aporte-cultural-pueblo-nasa.pdf>

Beltrán, M. (2002). El Proyecto Nasa Resistencia y Esperanza: La Experiencia de Toribío, Cauca. Recuperado de <http://siare.clad.org/fulltext/1984001.pdf>

Bernal, S. (1953). Aspectos de la cultura Páez; mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro. *Revista Colombiana de Antropología*, 1, 279–309.

Bertrand, P. (1977). *El olvido: revolución o muerte de la historia*. México: Siglo XIX Editores.

Bocarejo, D. (2017). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. En E. Restrepo, A. Rojas, & M. Saade (Eds.), *Antropología hecha en Colombia T.II* (p. 649). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Botero-Gómez, P. (2015). Pedagogy of social movements as practices of peace in contexts of war. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 13(2), 1191–1206. <https://doi.org/10.11600/1692715x.13244130314>

Candau, J. (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión Argentina.

CECOIN.(2006). La política de “seguridad” de Uribe Vélez. Cuatro años contra los pueblos indígenas. *Etnias & Política. Revista Del Observatorio de Derechos de Los Pueblos Indígenas de Colombia*, Octubre, 6–17.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2012). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca Indígena*. Bogotá: Taurus, CNMH, Fundación Semana.

Cháves, Á., & Puerta, M. (1988). *Vivienda precolombina e indígena actual en Tierradentro*.

Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas, Banco de la República.

Chaves, M. (2011). Presentación. En M. Chaves (Ed.), *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado* (pp. 9–27). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Cobo, Ó., & Calvo, O. (2007). Los hijos de la avalancha. *Porik An*, 12, 123–159.

Consejo Regional Indígena del Cauca. ¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia (2004).

Espinosa, M., & Escobar, L. (2000). El papel de la memoria social en el cambio de imaginario político local y nacional Cauca 1970-1990. En C. Gnecco & M. Zambrano (Eds.),

- Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia* (pp. 53–67). Bogotá: ICANH, Universidad del Cauca.
- Espinosa, M. (2008). Memoria cultural y el continuo del genocidio: Lo indígena en Colombia. *Antípoda*, 5, 53–74.
- Eyal, G. (2004). Identity and Trauma. *History & Memory*, 16(1), 5–36.
- Ferro, J. G., Uribe, G., Osorio, F. E., & Castillo, O. L. (1999). Jóvenes, coca y amapola: Un estudio sobre las transformaciones socio–culturales en zonas de cultivos ilícitos. Recuperado de http://www.mamacoca.org/ed-especial2/libro_jovenesAmapolaCoca_capitulo_6.html
- Findji, M. T., & Rojas, J. M. (1985). *Territorio, economía y sociedad páez*. Cali: Universidad del Valle.
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa* (Segunda). Madrid: Ediciones Morata.
- Gómez, H. (2000). De los lugares y sentidos de la memoria. En C. Gnecco & M. Zambrano (Eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia* (pp. 23–52). Bogotá: ICANH, Universidad del Cauca.
- Gómez, H., & Ruiz, C. A. (1997). *Los paeces, gente territorio: metáfora que perdura*. Popayán: Funcop/Editorial Universidad del Cauca.
- González Calleja, E. (2013). *Memoria e historia. Vademécum de conceptos y debates fundamentales*. Madrid: Catarata.
- González, D. (1977). *Los paeces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. Medellín: Editorial Rueda Suelta.
- González Piñeros, C. (2010). La política alternativa del movimiento indígena caucano. En *Movimiento Indígena Caucano* (pp. 121–225). Tunja: Universidad Santo Tomás.
- Gow, D. (2010). *Replanteando el desarrollo: modernidad indígena e imaginación moral*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XIX Editores.
- _____ (2014). Comunicación y Configuraciones Culturales. *Versión. Estudios de*

Comunicación y Política, 34, 116–125.

Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XIX Editores.

Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Hernández Delgado, E. (2004). *Resistencia civil artesana de paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Jimeno, M. (2011). Después de la masacre: la memoria como conocimiento histórico.

Cuadernos de Antropología Social, 33, 39–52.

Jelin, E. (2002a). Introducción. En E. Jelin (Ed.), *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas “in-felices”* (pp. 1–7). Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2002b). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

_____ (2009). ¿Quiénes? ¿cuándo? ¿para qué? Actores y escenarios de las memorias. In R. Vinyes (Ed.), *El Estado y la memoria* (pp. 117–149). Barcelona: RBA Libros.

Jelin, E., & Langland, V. (2003). Introducción: las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente. In *Monumentos, memoriales y marcas territoriales* (pp. 1–18). Madrid: Siglo XXI.

Jimeno, M. (2006). *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: ICANH, CRIC, Universidad del Cauca.

Kattan, E. (2002). *Penser le devoir de mémoire*. París: Presses Universitaires de France.

La Iniciativa Unión por la Paz. (2018). *Cómo va la paz 2018*. Bogotá.

Liffman, P. (1998). *Indigenous territorialities in Mexico and Colombia*. Chicago: University of Chicago.

Miñana, C. (2008). “Música y fiesta en la construcción del territorio nasa.” *Revista Colombiana De Antropología*, 44(1), 123–155.

Monge Sánchez, L., & Boza Oviedo, E. (2010). La función política ideológica de las ONG en el escenario de la (contra) reforma estatal. *Reflexiones*, 89(1), 77–86.

Murillo, A., & Chitiva, N. (2014). La resistencia desde una perspectiva pedagógica en los indígenas nasas del Cauca. Aportes para la visibilidad de su experiencia. *Revista ALETHEIA*, 78–95. Recuperado de <http://aletheia.cinde.org.co/index.php/ALETHEIA/article/view/211>

Namer, G. (2000). *Halbwachs y la memoria social*. París: L'Harmattan.

- Nora, P. (1996). *Realms of memory: rethinking the French past*. New York: Columbia University Press.
- Obando, R. (2018). Celebradores de la Palabra reciben taller de formación. Recuperado de <https://fidesdiariodigital.com/2017/03/15/celebradores-de-la-palabra-reciben-taller-de-formación/>
- Orozco, M., Paredes, M., & Tocancipá, J. (2013). La nasa yat: Territorio y cosmovisión. Una aproximación interdisciplinaria al problema del cambio y la adaptación en los nasa. *Boletín de Antropología*, 28(46), 244–271.
- Pachón, J. (2011). *Centro de armonización indígena para la comunidad nasa páez Ukawe' sx Ex Kafí'zenxi yat: Fortalecimiento de la cultura, la tradición y costumbres en la planificación de justicia*. Universidad Piloto de Colombia. Recuperado de <http://polux.unipiloto.edu.co:8080/00000061.pdf>
- Perdomo, A. (2013). *Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la nasa yat*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Portela, H. (2000). *El pensamiento de las aguas, de las montañas: coconucos, guambianos, paeces, yanaconas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Puerta, M. (1992). *Valores culturales de Tierradentro*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Rappaport, J. (1982). *Territory and tradition: the ethnohistory of the Páez of Tierradentro, Colombia*. Illinois: University of Illinois at Urbana Champaign.
- _____ (1985). History, myth and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist*, 12(1), 27–45.
- _____ (1990). *The Politics of Memory Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1992). *Tierra Páez: la etnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro, Cauca*. Cali: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- _____ (1994). *Cumbe Reborn: an Andean ethnography of history*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (1998). La organización social de los Pastos: una hipótesis de trabajo. *Revista de Antropología*, 4(2), 73–103.

- _____ (2007). Intelectuales públicos, indígenas en América Latina: Una aproximación comparativa. *Revista Iberoamericana*, 73(220), 615–630.
- _____ (2008). *Utopías interculturales Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rousso, H., & Conan, E. (1998). *Vichy: an ever-present past*. Hanover: University Press of New England.
- Sandt, J. Van de. (2012). *Detrás de la máscara del reconocimiento. Defendiendo el territorio y la autonomía en Cxab Wala Kiwe (Jambaló, Colombia)*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Tattay, L., & Bolaños, G. (2013). La educación propia, una realidad oculta de resistencia educativa y cultural de los pueblos. *Entretejidos de La Educación Popular En Colombia*, 65–80
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Villa, W., & Houghton, J. (2005). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Bogotá: Alto Vuelo Comunicaciones.
- Vinyes, R. (2009). *El Estado y la memoria*. (R. Vinyes, Ed.). Barcelona: RBA Libros.
- Wilches-Chaux, G. (2005). *Proyecto Nasa: La Construcción del Plan De Vida De Un Pueblo Que Sueña*. Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Otras referencias

- AIC-EPS. (2018). Plan de beneficios Asociación Indígena del Cauca. Recuperado de <http://aicsalud.org.co/index.php/plan-de-beneficios/>
- Alcaldía municipio de Toribío. (2018). Recuperado de toribiocauca.gov.co/municipio/geografía
- Consejo Regional del Cauca (2013). El mayor cóndor y el colibrí, espíritus invitados al ritual del “Saakhelu” para armonizar y proteger el territorio. Recuperado de <http://www.cric-colombia.org/porta1/el-mayor-condor-y-el-colibri-espíritus-invitados-al-ritual-delsaakhelu-para-armonizar-y-protoger-el-territorio/>

- DANE. (2005). Censo General 2005. Recuperado de <https://www.dane.gov.co/files/censos/libroCenso2005nacional.pdf>
- Definición Legal Blog. (2016). Definición de Comunero. Recuperado de <https://definicionlegal.blogspot.com/2014/03/comunero.html>
- Echeverri, J. D. (12 de marzo de 2017). "En algunas zonas de Colombia no se ha sentido el posacuerdo": CICR. *Elmundo.Com*. Medellín. Recuperado de <http://www.elmundo.com/noticia/-En-algunas-zonas-de-Colombia-no-se-ha-sentido-el-posacuerdo-CICR/348195>
- El Colombiano. (3 de marzo de 2018). ¿Posconflicto o Posacuerdo? *El Colombiano*, p. Editorial. Envigado, Antioquia. Recuperado de <http://www.elcolombiano.com/opinion/editoriales/posconflicto-o-posacuerdo-LG8293638>
- El País. (7 de noviembre de 2014). Repudio por asesinato de indígenas en zona rural de Toribío, Cauca. *El País*. Recuperado de <http://www.elpais.com.co/judicial/repudio-por-asesinato-de-indigenas-en-zona-rural-de-toribio-cauca.html>
- El Nuevo Día. (6 de mayo de 2018). La nueva bonanza marimbera. *El Nuevo Día*. Ibagué. Recuperado de <http://www.elnuevodia.com.co/nuevodia/especiales/generales/414348-la-nueva-bonanza-marimbera>
- El País. (15 de marzo de 2017). Denuncian que guerrilleros del ELN hicieron presencia en zona rural de Toribío, Cauca. *El País*. Cali, Valle del Cauca. Recuperado de <https://www.elpais.com.co/judicial/denuncian-que-guerrilleros-del-eln-hicieron-presencia-en-zona-rural-de-toribio-cauca.html>
- ICANH. (2018). El chumbe, los hilos del arcoíris. Recuperado de <https://coleccionetnograficaicanh.wordpress.com/el-chumbe/>
- JEP. (2018). Jurisdicción Especial para la Paz. Recuperado de <https://www.jep.gov.co/Paginas/JEP/Jurisdiccion-Especial-para-la-Paz.aspx>
- Nasa ACIN (2017). Trueque comunitario realizaron las comunidades indígenas de Corinto. Recuperado de <https://nasaacin.org/trueque-comunitario-realizaron-las-comunidades-indigenas-de-corinto/>
- Noguera, I. (31 de octubre de 2017). Disidencias y presuntos hombres de EPL, tras control de droga en Cauca. *El Tiempo*. Bogotá. Recuperado de

<https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/disidencias-y-presuntos-hombres-de-epl-tras-control-de-droga-en-cauca-146850>

Pastor, G. (2017). El Posacuerdo colombiano. Recuperado de <https://www.elobservador.com.uy/nota/el-posacuerdo-colombiano-2017123500>

Religión Confidencial. (2015). La teología de la liberación que gusta a Francisco (y a Benedicto XVI). Recuperado de https://www.religionconfidencial.com/en_voz_baja/Koinonia-Eclesial-Padre-Gustavo-Gutierrez_0_2489751