



## Artículo

### Intelectuales indígenas del pueblo nasa: de la confusión al renacimiento

### Indigenous intellectuals of the Nasa People: From Confusion to Rebirth

Sebastián Levalle\*

*Universidad de Buenos Aires, Marcelo Torcuato de Alvear 2230, oficina 307, C.P. C1122AAJ,  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina.*

Recibido el 22 de mayo de 2022; aceptado el 05 de octubre de 2023; puesto en línea el 12 de septiembre de 2024.

#### Resumen

En este artículo analizo las trayectorias biográficas de tres investigadores del pueblo nasa de la zona de Tierradentro que integran el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). A diferencia de otros intelectuales indígenas, ellos no participan de la academia, viven en sus comunidades rurales y dedican la mayor parte del tiempo al trabajo agrícola o a la militancia en la organización. Sus trayectorias comparten ciertos momentos: uno de *formación*, que se corresponde con la infancia en la comunidad; otro de *confusión*, que aparece con la escolarización y conduce al *adormecimiento* de las prácticas nasa; y uno más de *renacimiento*, que recupera la ontología aprendida en las experiencias infantiles.

La etnicidad que adoptan y reconstruyen estos intelectuales combina un criterio esencialista y un criterio ético-político. El primer criterio expande la condición étnica hacia los campesinos que conviven en Tierradentro y que tienen ancestros comunes; el segundo habilita la incorporación al nosotros étnico de los intelectuales no indígenas que comparten el proyecto político del CRIC y que acompañan las investigaciones indígenas.

Las trayectorias fueron construidas a partir de conversaciones grabadas entre 2013 y 2018, en tres estancias de trabajo de campo. Durante 2021 los investigadores nasa y quien esto escribe reflexionamos colectivamente sobre los tres momentos biográficos y sobre el papel fundamental de lo que ellos llaman *espiritualidad*. Con base en esos intercambios redacté este artículo.

#### Abstract

In this article I analyze the biographical trajectories of three researchers from the Nasa people of the Tierradentro area who are part of the Regional Indigenous Council of Cauca (CRIC). Unlike other indigenous intellectuals, they do not participate in academia, they live in their rural communities and dedicate most of their time to agricultural work or activism in the organization. Their trajectories share certain moments: a moment of formation, which corresponds to childhood in the community; one of *confusion*, which appears with schooling and leads to numbing of nasa traditions; and one of *rebirth*, which recovers the ontology learned in childhood experiences.

The ethnicity that these intellectuals adopt and reconstruct combines an essentialist criterion and an ethical-political criterion. The first criterion expands the ethnic condition to the peasants who live in Tierradentro and who share common ancestors; the second enables the incorporation into the ethnic we of non-indigenous intellectuals who share the political project of the CRIC and who accompany indigenous research.

The trajectories were constructed from conversations recorded between 2013 and 2018, in three field work stays. During 2021, nasa researchers and I collectively reflected on the three biographical moments and the fundamental role of what they call spirituality. Based on those exchanges, I wrote this article.

**Palabras clave:** población indígena, movimiento indígena, identidad cultural, ontología, Colombia

**Keywords:** Indigenous peoples, indigenous movement, cultural identity, ontology, Colombia

\* Correo electrónico: [slevalle@yahoo.com.ar](mailto:slevalle@yahoo.com.ar) / <https://orcid.org/0000-0002-7860-5603>

DOI: 10.22201/iaa.24486221e.2024.58.2.82791

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC-BY-NC 4.0 DEED (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

## Introducción

En este artículo muestro las trayectorias biográficas de tres investigadores del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), una influyente organización étnica colombiana.<sup>1</sup> Ellos pertenecen al pueblo nasa, mayoritario dentro de la organización. Muchos integrantes del pueblo nasa se han visto obligados a dejar sus comunidades para buscar oportunidades de estudio y de trabajo. Algunos de ellos han olvidado su pasado indígena. No obstante, las biografías de los investigadores que aquí analizo trazan un camino de regreso hacia sus comunidades y hacia su condición étnica. Me pregunto: ¿qué elementos les han permitido a mis interlocutores emprender el retorno a su ser nasa?, ¿de qué forma lograron resistir a la *violencia epistémica* (Spivak 1998) que deslegitima los conocimientos que no se encuadran en el método científico?, ¿cómo aprendieron sus ontologías?, ¿en qué contextos pudieron reencontrarse con sus memorias indígenas?, ¿qué significado adquiere para ellos su autoadscripción étnica?

Para referirme a estos investigadores utilizaré la categoría *intelectual indígena*. Tal como suele utilizarse en la bibliografía especializada desde hace unos veinte años, dicha categoría refiere a sujetos que producen conocimiento desde la conciencia de su diferencia étnica (Zapata Silva 2005). Los intelectuales indígenas defienden un proyecto político que incluye la crítica de la colonialidad y la búsqueda de una sociedad pluralista e intercultural y, por eso, se vinculan de diversas formas con las organizaciones de base. En este sentido, la condición de intelectual indígena conlleva una inherente politicidad. Siguiendo a autoras como Claudia Zapata Silva (2005) o Joanne Rappaport (2007) hablo aquí de *intelectuales orgánicos*, en el sentido que Antonio Gramsci (2010) utilizó este término: sujetos que –bajo cierta autonomía– producen el conocimiento necesario para legitimar un proyecto político-social. En el caso del CRIC, este proyecto no es estrictamente clasista, tal como imaginaba el autor italiano, sino de corte étnico e intercultural.

Lejos de los esencialismos con los cuales algunas veces se suele analizar este sector, dichos intelectuales se nutren de procesos sociohistóricos de hibridación cultural que llevan ya varios siglos. Lo que en estos casos se asume como *propio* no refiere a un primordialismo –que muchas veces se asocia a adjetivos como “tradicional”, “ancestral” o “milenario”– sino que demarca un posicionamiento político que articula prácticas y referentes culturales diversos. En muchos de los discursos de los intelectuales indígenas, los conocimientos cosmogónicos se combinan con los conocimientos académicos y con otras tradiciones de pensamiento ligadas a las organiza-

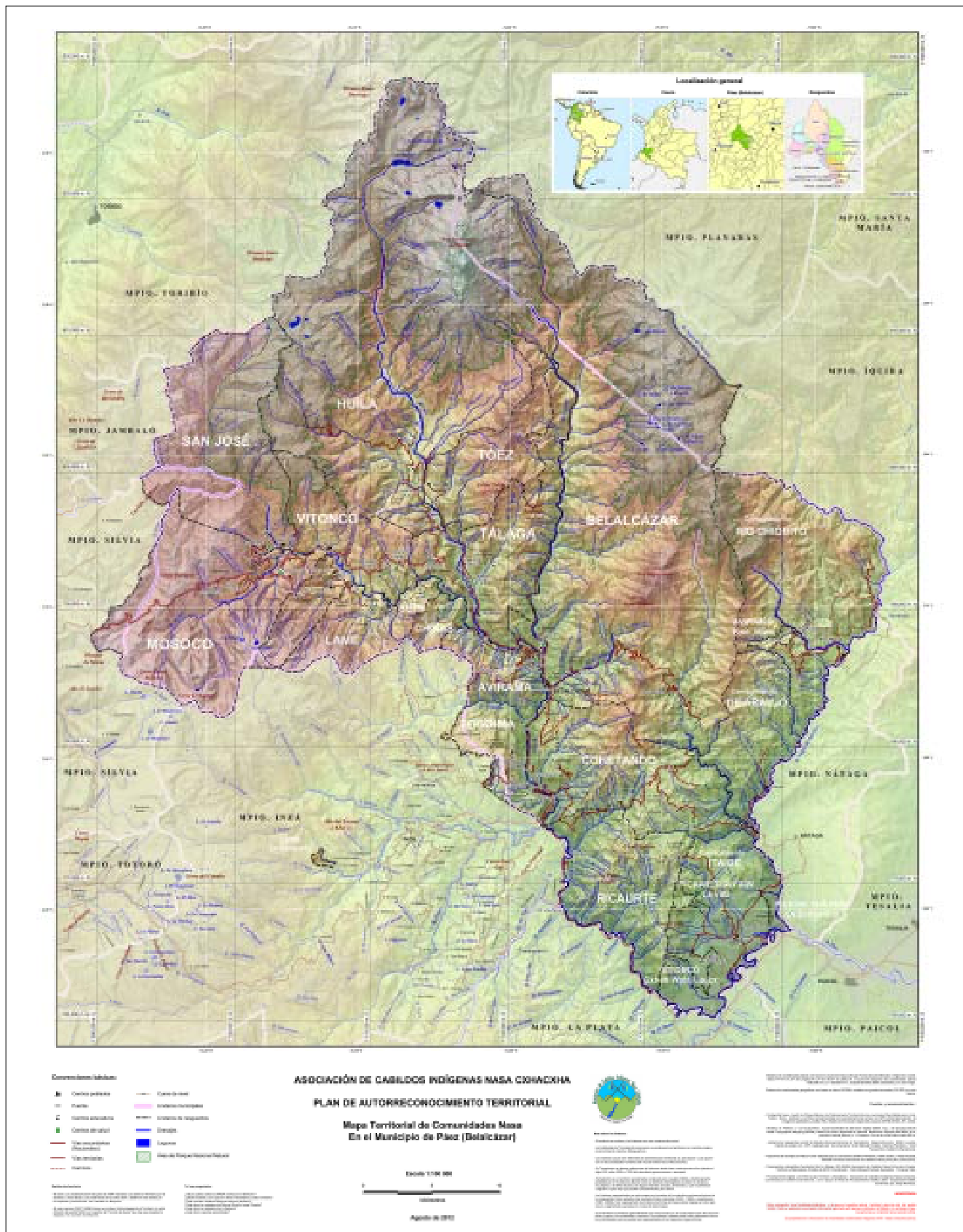
ciones no gubernamentales y a las comunidades eclesiales de base. El carácter de intelectual indígena no podría ser, por tanto, una identidad anterior a la experiencia. Antes bien, esta condición expresa un posicionamiento subjetivo que se constituye en las luchas sociales y cuya emergencia es necesario rastrear en cada contexto particular.

En Colombia, los intelectuales indígenas suelen participar de la dirigencia de las organizaciones o formar parte de ellas como asesores profesionales, posiciones que Zapata Silva (2005) clasificó bajo las categorías de *intelectuales dirigentes* e *intelectuales profesionales*. Resulta menos habitual la figura del *intelectual crítico*, que dicha autora reserva para quienes producen conocimiento desde una disciplina particular o desde la academia –una figura que, de acuerdo con Rappaport (2007) es más frecuente en Bolivia o en Guatemala.

En su mayoría, los intelectuales indígenas del departamento del Cauca no se desenvuelven dentro de los circuitos académicos tradicionales ni tampoco construyen su identidad en base a la profesión. Muchos de ellos poseen títulos de bachillerato o han cursado tramos de formación en instituciones que dependen del movimiento indígena. Estos intelectuales viven en contextos rurales o periurbanos, trabajan para las organizaciones indígenas y suelen publicar los resultados de sus trabajos en cartillas financiadas por dichas organizaciones y no en revistas científicas.

Los tres intelectuales indígenas del CRIC cuyas trayectorias reconstruyo son Inocencio Ramos, Huber Castro y Omar Julián Finscué. Todos ellos son oriundos de Tierradentro, una zona ubicada en el nororiente del departamento del Cauca que se compone por los municipios de Páez e Inzá. Este espacio cuenta con una fuerte presencia del pueblo nasa, es el territorio en el que se encuentra la mayor parte de los sitios sagrados o –como prefieren los intelectuales nasa– de los “sitios de poder” –y en donde vive la mayor parte de los hablantes de la lengua materna: el nasayuwe–. Se trata de una zona montañosa surcada por el cauce del río Páez, que nace en las faldas del volcán nevado del Huila. Inocencio, Huber y Omar Julián participan de forma esporádica del Centro Indígena de Investigaciones Interculturales de Tierradentro (CIIT) –espacio itinerante que cuenta con unos diez integrantes– y de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) –la primera universidad indígena con reconocimiento estatal del país, creada por el CRIC a inicios del siglo XXI–. Al interior de estas instituciones, ellos desarrollan procesos de investigación que combinan diversas prácticas y diversas matrices de pensamiento e involucran la participación activa de las comunidades (Levalle 2018). Como veremos después, estas investigaciones comunitarias e interculturales conforman un elemento fundamental para explicar los procesos de subjetivación. Elegí trabajar con las trayectorias de estos tres intelectuales porque ellos son protagonistas centrales de procesos de investigación: se han formado en la lucha indígena y, con sus trabajos, contribuyen a profundizar las reflexiones políticas y espirituales en sus comunidades.

<sup>1</sup> En 1971, en el suroccidente de Colombia, se creó el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y, más tarde, el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Gracias a las luchas de estas organizaciones, la Asamblea Constituyente de 1991 estableció el carácter pluriétnico y multicultural de la nación colombiana y reconoció un conjunto de derechos para las alteridades étnicamente definidas.



Joanne Rappaport (2008) identificó tres tipos distintos de intelectuales indígenas al interior del CRIC: los que trabajan en las oficinas de la ciudad de Popayán, los que se desenvuelven en las comunidades rurales y los chamanes o sabedores. Inocencio, Huber y Omar Julián pertenecen al segundo grupo descrito por Rappaport: el de los intelectuales locales. Ellos viven en sus comunidades y se vinculan laboralmente a los proyectos educativos de las estructuras de gobierno de nivel local –los cabildos– o de nivel regional –las asociaciones de cabildos–. Los tres han cursado algún tramo de formación en las instituciones afiliadas al CRIC y desarrollan procesos de investigación en esos mismos espacios, pero no poseen los títulos universitarios que ofrece el sistema académico tradicional. Los intelectuales indígenas del CRIC comparten su trabajo con otros intelectuales orgánicos que no pertenecen al pueblo nasa: los colaboradores que trabajan de forma permanente en la organización y los académicos que lo hacen de forma esporádica.

Las trayectorias de los tres intelectuales orgánicos que analizo en este artículo presentan algunos momentos comunes: un momento de formación, que se corresponde con el periodo de la infancia en familia; un momento de *confusión*, que aparece con la escolarización; y un momento de *renacimiento*, que recupera elementos de la infancia que estaban *adormecidos*. Como podremos observar, estos momentos caracterizan también las trayectorias de otros intelectuales del CRIC. En el camino de regreso hacia la condición étnica que dibujan estas trayectorias resultará fundamental la recuperación de la ontología aprendida en las experiencias infantiles. La ontología hace referencia al conjunto de prácticas y suposiciones no estructuradas sobre los diferentes seres que existen en el mundo y establece la lógica que gobierna las interacciones entre ellos. Los intelectuales orgánicos del CRIC conciben la coexistencia de distintos seres con atributos similares a los que las sociedades occidentales atribuyen exclusivamente a los humanos. Las plantas, los animales, las nacientes de agua, las montañas, los ancestros, los espíritus que protagonizan los relatos de origen participan de la vida social con su propia agencia, su voz y sus sentimientos.

Los primeros apartados se enfocan en el análisis de los tres momentos antes enunciados –formación, confusión, renacimiento–, mientras que el último trata los significados que adquiere la autoadscripción étnica que ocurre en el último momento. Las trayectorias pueden narrarse desde diversas perspectivas. Además del contexto histórico en el cual ellas son enunciadas, la disposición personal y los interlocutores condicionan los hechos que se narran y la estructura sobre la que ellos adquieren sentido. Interpelé a los intelectuales desde su condición de investigadores y de militantes, porque en las comunidades nasa afiliadas al CRIC la categoría de intelectual es rechazada por sus connotaciones elitistas. Mis interlocutores se asumen a sí mismos como nasa y como activistas de la organización. En los encuentros que tuve con cada uno de ellos, las conversaciones giraron alrededor de los temas que abordé en mi trabajo desde 2013: la investigación indígena, la memoria y la defensa del territorio. Las

conversaciones fueron grabadas entre febrero de 2013 y noviembre de 2018, en el curso de tres estancias de trabajo de campo en la zona de Tierradentro (2013, 2016 y 2018). Una vez transcritas las entrevistas y las conversaciones, construí cada trayectoria por separado, se la envié a cada uno de los protagonistas e incorporé las precisiones que me fueron señaladas. Durante el 2021 reflexionamos colectivamente sobre la interpretación de los tres momentos biográficos. Con base en esos últimos intercambios escribí este texto.

## El momento de formación: la infancia en el resguardo

Las trayectorias de los intelectuales indígenas del CRIC en Tierradentro presentan ciertos momentos biográficos comunes. El primero es la infancia en sus resguardos,<sup>2</sup> dentro del departamento de Páez. Durante esta etapa temprana de socialización en su territorio, los intelectuales nasa adquirieron una serie de experiencias que les permitieron aprender la ontología y la memoria de su pueblo. Estas vivencias serán cruciales en el momento del retorno o renacimiento.

Inocencio nació en 1963 en la vereda de Taravira, resguardo de Tálaga. Por encontrarse cerca de Vitoncó, un resguardo de particular importancia cultural para el pueblo nasa, y por estar separado del casco urbano de Tálaga mediante el río Páez, Taravira era en ese entonces una vereda tradicional con un alto número de nasayuwe hablantes. Inocencio no sintió señas en su cuerpo como las que suelen experimentar los *thë' wala*,<sup>3</sup> ni tuvo visiones ni soñó con espíritus. Sin embargo, aprehendió la ontología nasa en la agricultura, en la medicina tradicional a la que recurría su madre en caso de enfermedad y en la escucha atenta de las historias mitológicas que su padre contaba en la *tulpa*.<sup>4</sup> Huber nació en Vitoncó en 1972. Él compartía experiencias con sus abuelos en el *tul*<sup>5</sup> y acompañaba a su padre en las mingas comunitarias y en los rituales. Omar Julián es el sobrino de Inocencio, también es oriundo de Taravira. Sus padres eran pastores protestantes, pero decidieron sembrar el cordón umbilical

<sup>2</sup> El resguardo es una figura colonial que refiere al territorio de propiedad colectiva en donde habita la comunidad indígena. Dentro del resguardo, el control administrativo y de gobierno está a cargo del Cabildo. En Tierradentro los cabildos son parte del CRIC.

<sup>3</sup> *Thë' wala* es un término en nasayuwe que puede traducirse como “hombre viejo grande en sabiduría”, puesto que “*thë'*” hace referencia a “hombre viejo” y “*wala*” se traduce como “grande”. El o la *thë' wala* debe velar por la salud individual y social, ya que se encarga de restaurar el equilibrio entre hombre/sociedad y espíritus/naturaleza (Portela Guarín 2001).

<sup>4</sup> La *lpx kuet* o tulpa es el fogón que los nasa tradicionalmente han usado para cocinar. *lpx* significa fuego y *Kwet* se traduce como piedra o roca. La tulpa consiste en tres piedras sobre las cuales se colocan las ollas. Estas tres piedras tienen una relación de parentesco entre sí y deben ser recolectadas bajo la guía de un *thë' wala*.

<sup>5</sup> El *atx'tul* es la huerta que tradicionalmente rodea a la vivienda nasa. Además de proveer alimento, allí se siembran las plantas medicinales. Se trata de un espacio organizado bajo un conjunto de normas de clasificación que guardan estrecha correspondencia con la cosmogonía, ya que se asume como territorio de convivencia de plantas, humanos y presencias espirituales.

de su hijo en el lugar donde nació, tal como indica la tradición nasa. Sus padres utilizaban plantas como remedios, participaban de las mingas y hablaban el nasayuwe.

Durante la infancia, la figura paterna resultó muy importante. Inocencio comenta que su padre le enseñó la importancia de respaldar la autoridad y el valor de la memoria colectiva. Su padre, que había sido muchas veces autoridad del cabildo, trabajaba vendiendo plantas y por eso era un conocedor de la botánica nativa. Era, también, el encargado de interpretar los sueños familiares. La hermana mayor de Inocencio siguió el mandato paterno, se integró al cabildo y, varios años después, llegó a ser *thë' wala*. El padre de Huber lo introdujo en los relatos mitológicos y en las historias de los caciques del pueblo nasa, como Juan Tama y Manuel Quintín Lame. También lo ayudaba a interpretar los sueños. Junto a su padre, Huber participó por primera vez en un ritual de pago para curar una enfermedad provocada por un ojo de agua cercano a su casa.

Los abuelos también jugaron un papel crucial en la primera infancia. Ellos suelen hablar únicamente en nasayuwe y suelen conservar la memoria oral de su pueblo. Carlos Guegia, maestro de la escuela de Escalereta, Mosoco, pulsador<sup>6</sup> nasa y miembro del CHIT, comenta que su abuela fue la encargada de transmitir la memoria mitológica de su pueblo. De la mano de su bisabuela, que era partera, sobandera<sup>7</sup> y *thë' wala*, Huber Castro aprendió la cosmogonía. Cuando los padres decidieron interrumpir la transmisión de los elementos culturales nasa, los abuelos adquirieron aún más importancia. Manuel Sisco, investigador de la UAIIN, destaca la trascendencia de esta transmisión generacional: “eso es trascendental, porque con mis abuelos yo me estaba dando cuenta de la información de una tercera generación [...] porque mi abuelo hablaba del abuelo de su abuelo” (Sisco, M., comunicación personal, 6 de noviembre de 2018). Sin embargo, este primer momento, que más tarde servirá para refrescar la memoria, no está exento de tensiones. La mamá de Inocencio difundía la Biblia en Tierradentro, mientras que la madre de Huber practicaba el evangelismo e inculcaba las normas de comportamiento familiares y la disciplina personal (Castro, H., comunicación personal, 14 de agosto de 2018). Sin embargo, en ciertas ocasiones, sus madres los ayudaron a interpretar sueños y a usar plantas medicinales.

En los hogares de los intelectuales indígenas de Tierradentro, las tradiciones nasa se vivían de manera práctica y cotidiana, mientras que la religión era transmitida de un modo teórico y filosófico. Así, coexistían una religiosidad trascendente vinculada al evangelismo y una espiritualidad inmanente propia de la ontología nasa. A diferencia de la religión, que se vuelca sobre un mundo sobrenatural y espera la salvación en un futuro lejano, la

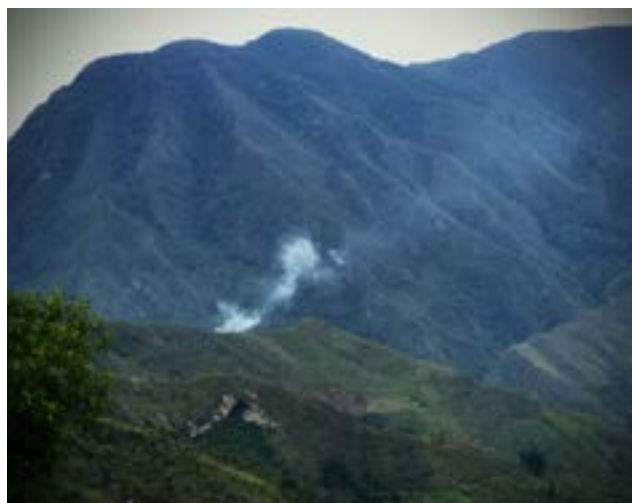


Figura 2. Ki's kafx, camino al mundo de abajo.  
Resguardo de Vitoncó.

Fuente: archivo personal, 22 de agosto de 2022.

ontología nasa conforma una concepción y una práctica que permite interactuar con los otros existentes en el más acá, de forma cotidiana.

Existen sitios del territorio en los que dicha interacción se produce con mayor facilidad. Los intelectuales indígenas de Tierradentro se refieren a estos sitios como *sitios de poder* para evitar las connotaciones religiosas del término “sitio sagrado”. De forma general, las lagunas, las quebradas, los cerros y los páramos son espacios propicios para esta clase de interacciones, allí se materializa buena parte de la memoria colectiva del pueblo nasa. Muchos de esos sitios remiten a los *relatos de origen*,<sup>8</sup> porque su morfología condensa las acciones que en el pasado han llevado a cabo los espíritus o los grandes caciques del pueblo nasa. En la figura 3, puede verse el sitio Ki's kafx, en el resguardo de Vitoncó. Ki's kafx es una peña cónica con una cueva. De acuerdo con Huber, este era un camino hacia el *mundo de abajo*, en donde habitan los tapanos, seres de baja estatura; también comenta que los espíritus habían prohibido a las mujeres descender hacia el mundo de abajo. Sin embargo, un día, una mujer embarazada penetró por aquel portal para recolectar piedras y hacer collares. Cuando regresó, la mujer se mostró orgullosa y se burló de la prohibición de los espíritus. En ese momento, la mujer fue convertida en piedra y su antiguo cuerpo quedó tapando el camino, el cual, hasta la fecha, se encuentra cerrado.

Los intelectuales crecieron recorriendo esas memorias, iluminando desde sus nuevas experiencias los relatos cosmogónicos de esta primera etapa formativa. Huber recuerda su primera infancia como su “primera experiencia de investigación”: con su bisabuela conoció los insectos, con su cuñado aprendió los nombres de los pájaros y con su padre los de los árboles maderables. “Creo que esa

<sup>6</sup> El pulsador es aquel que elabora un diagnóstico mediante la medición, por medio del tacto, de las pulsaciones y la temperatura corporal del paciente.

<sup>7</sup> En Colombia se conoce como sobanderas a aquellas personas que componen los huesos dislocados mediante masajes friccionales.

<sup>8</sup> Mis interlocutores utilizan el término *relatos de origen* en lugar de *mitos de origen* porque consideran que esta segunda opción relativiza la veracidad de lo que se narra en estas historias.



*Figura 3.* Residencias y centros educativos.  
Fuente: elaboración propia con base en Google Earth.

fue mi formación más notoria y creo que todo eso quedó en mi mente”, reflexiona (Castro, H., comunicación personal, 14 de agosto de 2018).

En el caso de Omar Julián, la influencia del evangelismo fue particularmente fuerte. Sus padres eran pastores de la Alianza Cristiana y Unión Misionera Mundial, un conjunto de iglesias evangélicas protestantes que había llegado al Cauca en 1929 (Beltrán Cely, 2011). Por esta razón, el primer momento formativo es menos claro, aunque la vida cotidiana se regía por prácticas que remiten a la ontología nasa. Aquí la memoria es un aprendizaje continuo. Pero es un aprendizaje particular: no se trata de aprender algo que se desconoce por completo, sino, más bien, de darle su sentido más profundo a aquellas prácticas aprendidas en la infancia desprovistas de su dimensión ontológica. Por eso, para Omar Julián, la lengua resulta un elemento clave. El nasayuwe, una herencia del evangelismo de sus padres,<sup>9</sup> atesora todos los elementos ontológicos que suele rescatar en sus clases como profesor de lengua materna en la universidad del CRIC.

### El momento de confusión: la escolarización

El ingreso a la escuela inaugura el segundo momento biográfico que comparten los intelectuales de Tierradentro.

Este hecho suele ocurrir entre los cinco y los ocho años. La entrada en el sistema escolar es recordada por los intelectuales indígenas como un proceso violento que, en ciertos casos, llega a poner en jaque los procesos de subjetivación previos. Inocencio, Huber y Omar recibieron una fuerte impronta religiosa, ya sea evangélica o católica.

Inocencio recuerda su ingreso a la escuela como el “primer choque” y como un momento de “desconexión”. En la escuela, rememora Inocencio, “lo indígena es ridículo” y explica que debía hacerse respetar apelando a la violencia física. Omar Julián recuerda a un profesor de Ciencias Sociales que se burlaba de él por su condición de indígena. Estas dinámicas violentas se intensifican en los internados, comunes en Tierradentro debido a la distancia de las viviendas rurales respecto a los centros educativos, como se muestra en la figura 3. “Crecer en un internado es crecer en medio de los demonios, todo el mundo en contra de uno”, recuerda Inocencio (Ramos, I., comunicación personal, 5 de noviembre de 2018).

El racismo y el catolicismo atravesaron la realidad colombiana en la cual crecieron los intelectuales indígenas de Tierradentro. La Ley 89 de 1890, que buscaba la disolución progresiva de los resguardos, presentaba a los indígenas como poblaciones salvajes que debían ser civilizadas. La Constitución Nacional de 1886, vigente hasta 1991, ignoraba la existencia de pueblos indígenas o afrodescendientes. Esta carta magna había sido sancionada bajo el periodo de dominación oligárquica conocido como La Regeneración. Los regeneracionistas se propusieron implantar una nación basada en el catolicismo, el blanqueamiento y la unidad lingüística, como se condensa en

<sup>9</sup> La Alianza Cristiana tuvo afinidad con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) desde que esta misión estadounidense desembarcó en Pitayó en 1964 (Rojas Curieux 2002). Los misioneros del ILV pretendían aprender la lengua nasa para traducir la Biblia y emprender una evangelización más efectiva, por ello los padres de Omar se preocuparon por enseñarle el nasayuwe.

la máxima de la época: “Una nación, un Dios”. Durante esta etapa, el gobierno conservador de Rafael Núñez firmó un Concordato con la Sede Apostólica en Roma, por medio del cual el Estado transfirió a la Iglesia católica un conjunto de atribuciones, entre las cuales figuraba el registro de nacimientos, divorcios y defunciones, así como la administración de la educación.

Con la Constitución Nacional de 1886 y el Concordato de 1887 se concibió un modelo de educación de los *otros*, de los no ciudadanos, mediante el cual la nación católica y unitaria entregó la administración de territorios periféricos, como Tierradentro, y de sus poblaciones a las congregaciones religiosas (Castillo Guzmán y Caicedo Ortiz 2010). Este modelo de *iglesia-docente* se extendió en Tierradentro hasta comienzos del siglo XXI, constituido desde 1903 en territorio de misión bajo la Arquidiócesis de Popayán. El sistema escolar contribuyó a reproducir las categorías sociales de alteridad, reforzando la idea de que los indígenas debían desaparecer detrás de la nación blanca y católica que pretendían instaurar los conservadores.

La escolarización interrumpió los procesos de transmisión cultural que los intelectuales indígenas habían experimentado en su infancia y los ubicó en un lugar y en un tiempo hasta entonces desconocido: “perdimos esa posibilidad de fortalecernos con todas esas historias, pues uno se acuerda [de] cosas mínimas [...] Uno se desconecta, ese rompimiento después de uno estar creciendo en el hogar, en la familia y llega el instante en que los papás le dicen que no, que tiene que meterse al ritmo de escuela, al mundo institucional” (Ramos, I., comunicación personal, 5 de noviembre de 2018).

Para Inocencio, el choque producto de la escolarización tuvo como efecto la discontinuidad de las experiencias que habían marcado su infancia. Para Huber, este choque se planteó en términos religiosos. La escuela lo enfrentó a la necesidad de comprobar sus propios conocimientos. Sin embargo, cuando comenzó sus estudios en una escuela primaria evangélica, el primer momento de formación ya estaba consolidado: “De pronto de parte de la Biblia yo tenía ciertas dudas, pero mi formación más fuerte estaba en los siete años de la casa que estuve con la familia”, explica (Castro, H., comunicación personal, 21 de agosto de 2018). Gracias a su bisabuela y a sus experiencias en el campo, Huber logró resistir mejor los embates de la colonialidad.

La escolarización es recordada como una impugnación de las experiencias infantiles. Si bien no todos asimilan este proceso del modo en el que lo hicieron Inocencio u otros integrantes del CRIC que dejaron de hablar en *nasa-yuwe*, en todos los casos las trayectorias se construyen buscando dar cuenta de la validez del conocimiento propio y de la existencia del mundo relacional *nasa*. La escuela introdujo una duda sobre la existencia del mundo que los *nasa* habían conocido hasta entonces.

Este segundo momento biográfico configura un “momento de confusión”, tal como postula Inocencio: “creo que nos ha tocado así a todos, esa etapa de confusión

y luego así, a volver a conectarnos con nuestro origen” (Ramos, I., comunicación personal, 5 de noviembre del 2011). La inserción escolar genera un estado de desconcierto que implica desconfiar de la propia ontología y cuestionar las memorias compartidas y las inscripciones subjetivas. En un medio tan hostil, reflexiona Inocencio, “terminas rindiéndote”, y concluye: “Terminé renunciando a ser indígena, cuando estaba estudiando, yo era de los que iba a gritar consignas en contra del CRIC” (Ramos, I., comunicación personal, 13 de febrero de 2013).

Inocencio decidió dejar de ser profesor en Tierradentro para buscar empleo en una empresa en Medellín. Joaquín Viluche, profesor de la universidad del CRIC, estaba “tan confundido” que deseaba ser camionero en Buenaventura (Viluche, J., comunicación personal, 8 de noviembre de 2018). Manuel Sisco se desempeñaba como joyero, un oficio legado de sus padres, en Popayán y en Bogotá: “Era un capitalista, estaba réquete perdido, pues”, me comentó (Sisco, M., comunicación personal, 6 de noviembre de 2018).

## El renacimiento: la militancia

La militancia en el CRIC configura un tercer momento compartido en las trayectorias de los intelectuales indígenas de Tierradentro. En 1975 se celebró, por primera vez, un congreso del CRIC en Tierradentro. En este contexto, uno de los hermanos de Inocencio, Abelardo Ramos, se unió a la organización. Cuatro años después, Inocencio se graduó en Tóez con un noveno grado y regresó a Taravira. Inocencio comenta que este nivel educativo era considerado muy alto en el resguardo: “se suponía que éramos los que más sabíamos, los demás nunca habían ido a la escuela”. En este momento, entre su regreso al resguardo y el ingreso de su hermano a la organización indígena, Inocencio comenzó a experimentar un segundo “choque”.

Todos hablaban sólo en la lengua, y como yo ya había estudiado, ya era un profesional, yo no les contestaba en lengua, porque ya me había metido en esa otra lógica, que eso era vergonzoso [...] yo ya no quería ser indígena. Pero, entonces, toda la gente te está hablando a toda hora en la lengua y yo, entendiéndola la lengua, pero no la hablaba. Porque entenderla, sí, todo el tiempo la entendía. Entonces, ese fue el choque, entonces empecé a sentir que eso era tan ridículo [...] si yo la entendía ¿por qué había perdido la habilidad de expresarme? (Ramos, I., comunicación personal, 5 de noviembre de 2018).

Siguiendo el ejemplo de su hermano, a sus dieciséis años, Inocencio decidió unirse al CRIC. Este segundo *choque* es interpretado por Inocencio en términos de un *renacimiento*, un regreso a su pasado indígena que había sido adormecido por la experiencia escolar: “El hecho de haber estado como parado en el otro lado, en el otro

bando y ahora dar el paso hacia acá, es como volver a nacer” (Ramos, I., comunicación personal, 13 de febrero de 2013).

Recién cuando dejó de asistir a esa escuela dominada por la iglesia, Inocencio volvió a hablar la lengua materna. Al involucrarse en la lucha indígena, tomó contacto con discursos y materiales pedagógicos del CRIC que defendían un proyecto político de corte étnico. Desde esta nueva perspectiva, logró resignificar su propia historia. Al encontrar un marco de referencia compartido consiguió construir sus vivencias como experiencias profundas con un sentido transhistórico y suprapersonal. Por eso, afirma que el renacimiento le confiere “más sentido a lo que uno mismo está diciendo y pensando” (Ramos, I., comunicación personal, 13 de febrero de 2013).

Para Huber, el ingreso al Centro Indígena de Investigaciones Interculturales de Tierradentro en el 2005 y su paso por la licenciatura en Pedagogía Comunitaria en la universidad del CRIC conforman una nueva “experiencia de investigación”. Fue entonces cuando pudo “entender más de fondo todo lo que tenga que ver con la cosmogonía del pueblo nasa”. Entre 1987 y 1997, Huber vivió su “etapa más rebelde con las religiones”. Ahí se terminó de consolidar aquello que siempre había sospechado: a pesar de las instituciones y las discursividades hegemónicas, la ontología nasa existe: “ya cuando entré en el centro indígena de investigación, entonces tuve esa conclusión: todo lo que dicen los abuelos es verdad” (Castro, H., comunicación personal, 14 de agosto de 2018).

El renacimiento producto de la militancia indígena implicó, no solamente el recuerdo de las experiencias infantiles, sino también una reconexión con la memoria y la ontología nasa. Este proceso les permitió a los intelectuales indígenas hacer a un lado los discursos y las explicaciones cristianas que habían aprendido en sus casas y en las instituciones educativas. En la infancia, la ontología era una cuestión de demostración práctica antes que un relato teórico orientado a la explicación del mundo. Pero ahora, a través del trabajo del CRIC, estos conocimientos han tomado un nuevo estatuto, han adquirido una nueva coherencia interna que les permite, más claramente, disputar sentidos con las explicaciones religiosas.

La trayectoria de Omar Julián encuentra varios puntos de contacto con la de Huber. En 1993 fue nombrado fiscal del Cabildo en el resguardo de Belalcázar. Aquel fue su inicio en la vida política. Ese año se desempeñó como profesor en el programa de profesionalización de maestros del CRIC, lo cual le permitió tener su primer contacto con la organización indígena. En el 2001, como Comisario Mayor del Cabildo de Belalcázar, estuvo a cargo de la investigación y el juzgamiento de un comunero acusado de asesinato. En dicho proceso tuvo la oportunidad de participar por primera vez del *çxaapuç*, un ritual de ofrenda a los difuntos, tal como comenta en la siguiente conversación que mantuvimos en 2018:

– Ya, aquí, participé del primer *çxaapuç*, porque mi familia no lo hace porque son evangélicos. Empezamos.

Como a las tres de la mañana [...] entramos y habían visitado. Resulta que cuando me fui estaban las huellas de la persona que estábamos ofrendando. Apareció la huella.

– ¿Quién era? ¿El muchacho asesinado?

– Sí.

– ¿Le habían preparado la comida?

– Sí. Una mesa. Sí. Se dejó todo cerrado. Se regó cenicienta, pero bien a ralito. Y se tapó. Todas las bebidas, los remedios, la comida, se dejó ahí. Se cerró la puerta para que nadie entrara ahí. Y nos fuimos a mascar coca. (Finscué, O. J., comunicación personal, 3 de noviembre de 2018).

Esta experiencia marcó un quiebre con el evangelismo de sus padres y con las instituciones educativas en las que había sido socializado. En el caso de Omar, las prácticas espirituales no encontraron un basamento en la infancia o en el mundo familiar. No hubo aquí bisabuelas ni padres que fuesen *grandes cuentistas*. La espiritualidad fue aprehendida en los procesos organizativos: “todo este proceso organizativo ha sido la escuela nuestra [...], si no hubiéramos estado organizados, no hubiéramos tenido esa posibilidad de aprender en la vida colectiva, de que los mayores nos compartieran, pero también ese compartir, desde la parte espiritual, en la práctica” (Finscué, O. J., comunicación personal, 3 de noviembre de 2018).

El tercer momento biográfico que se delinea en las trayectorias de los intelectuales orgánicos del CRIC puede comprenderse como una reconexión con el pasado o una reconstrucción de un pasado a reconectar. Se trata aquí de develar el pasado en el presente. En el caso de Inocencio, el tercer momento significa un completo renacimiento subjetivo, en los casos de Huber y Omar, conduce al afianzamiento de prácticas que no lograban posicionarse como estructurantes de la subjetividad.



Figura 4. *Çxaapuç* comunitario en el norte del Cauca.  
Fuente: archivo personal, 1 de noviembre de 2018.

## Ser nasa: entre la sangre y la coherencia

Tal como lo hacía la antropología de mediados del siglo XX, los intelectuales nasa de Tierradentro conciben la existencia de una esencia indígena. Esa esencia se materializa en características físicas como el color de la piel y los rasgos faciales, algo a lo que mis interlocutores se refieren en términos de “la sangre nasa”. También se manifiesta en la portación de determinados apellidos y en la permanencia en el territorio. Al concebir una esencia nasa heredada biológicamente, los intelectuales nasa expanden la condición étnica a todo aquel que tenga algún ancestro común; algo altamente probable en el espacio subregional.

En Tierradentro, este modo de concebir la etnicidad ubica al campesinado como un sujeto *fronterizo* (Anzaldúa 1999) al que es posible incorporar dentro del nosotros étnico. De acuerdo con los indígenas, los campesinos son nasas pero no se reconocen como tales. Esta renuncia a la adscripción indígena por parte de los campesinos obedece a que han perdido las tradiciones y la lengua o a que prefieren la propiedad privada de la tierra, lo cual atenta contra la estructura del resguardo y del cabildo. Huber comenta: “Yo conozco personas que dicen que son campesinos y son bien nasas de color, de descripción física, son bien nasas, y uno conociéndolos, cuando dicen ellos que son campesinos, dicen que es porque les gusta la tierra individual” (Castro, H., comunicación personal, 21 de agosto de 2018).

Esta versión extensa del ser nasa convive con una condición más restrictiva. Todos coinciden en que “la sangre” no basta para determinar la condición étnica del sujeto. Los intelectuales orgánicos del CRIC en Tierradentro, insisten en que el “arraigo territorial” —es decir la valoración y la defensa del territorio compartido—, el respeto por la autoridad colectiva —materializada en el cabildo, pero también en el respeto a los mayores— y la práctica de la espiritualidad, son fundamentales. El nasa es aquel que vive en un resguardo y conoce su historia, participa de las mingas comunitarias, reconoce a las autoridades y valora las tradiciones y los conocimientos propios. Estos elementos se expresan en la vivencia cotidiana y son inculcados generalmente por la figura paterna. Para ser nasa es necesario, además, seguir un conjunto de máximas morales, tales como no ser vanidoso, ser humilde, ser respetuoso y ser trabajador. Esta definición moral de la condición étnica nunca está garantizada. Aquí la etnicidad depende de la sustancia de los actos de una persona. Por eso, los mayores pueden negar el estatuto nasa de un sujeto. Huber sostiene: “Yo puedo ser nasa desde muy pequeño, mis papás son nasas, mi mamá, mis abuelos, todos son nasa, pero si de un momento a otro consigo un amigo que me aconseja todo lo contrario y opto por ese consejo y voy en contra de lo que, de lo que normalmente [los mayores] quieren que sean los nasa, entonces yo dejo de ser nasa” (Castro, H., comunicación personal, 21 de agosto de 2018). Esta concepción acerca del contenido de la adscripción étnica aparece como la faceta moral de un proyecto político. Extrapolando las categorías hegelianas con las que Marx

pensó la condición obrera de la Inglaterra del siglo XIX, podría distinguirse al nasa *en sí*, aquel que es comprendido desde el registro biológico, del nasa *para sí*, quién responde a las máximas morales y políticas de su pueblo. Pero la autoconciencia política no es el único asunto a considerar a la hora de asumir la condición étnica. Para la mayor parte de los intelectuales de Tierradentro, aquel que pretenda ser un verdadero nasa debe sostener una fuerte conexión espiritual. Huber me ha hablado acerca de “la gente que viene de afuera y empieza a *practicar*”, y también me ha comentado que los médicos tradicionales suelen afirmar que determinada persona “tiene el espíritu nasa, pero es muy débil” (Castro, H., comunicación personal, 12 de agosto de 2018). En un trabajo inédito titulado “Corazonar, saberes para sanar la madre tierra”, Inocencio refiere a esta condición profunda del ser nasa mediante la expresión *nasnasa* que podría traducirse como “el verdadero nasa”:

*Nasnasa* es una persona que lee el cosmos, interpreta el mundo de las señas, los sueños, los símbolos, los sonidos, las visiones, los olores, los colores, los silencios, es decir, tiene la sensibilidad para interactuar con los espíritus y con la comunidad. Un *nasnasa*, es una persona de conocimiento, es respetuoso y, sobre todo, humilde. Nunca abusa del poder, por el contrario, se esmera por robustecer la comunitariedad. *Nasnasa* es quien conoce [a] la comunidad y sabe orientar con el ejemplo, más que con palabras. En otras palabras, el *nasnasa* es quien sabe el arte de vivir, pero vivir en verdadera armonía con su entorno. *Nasnasa* es quien se deja guiar por el corazón y del sentido común. Trabaja siempre y en todo lugar, pero en pro de un buen vivir comunitario (I. Ramos s. f., 1).

El *nasnasa* es el sujeto imaginado por los intelectuales orgánicos del CRIC en Tierradentro. Ese sujeto se define desde diversas dimensiones: participa de los valores morales de su sociedad, respeta la autoridad colectiva a la cual sirve humildemente y se relaciona con los demás seres para lograr el equilibrio cósmico. Pero, al mismo tiempo, el *nasnasa* es un investigador capaz de leer e interpretar las señales de la naturaleza.

De acuerdo con el criterio esencialista que comenté inicialmente, la mayor parte de los habitantes de Tierradentro es nasa, pero atendiendo al criterio más restringido, solamente una pequeña parte es *nasnasa*. Esta formulación restrictiva de la condición étnica permite; sin embargo, el ingreso al colectivo de personas foráneas, puesto que son las prácticas y no la ascendencia genealógica, quienes aseguran la mismidad. Huber comenta que los mayores suelen decir que cierta “gente que viene de afuera” es “más nasa que nosotros” (Castro, H., comunicación personal, 21 de agosto de 2018). El ser nasa aparece, así, como una serie de principios éticos, políticos y espirituales orientados a la defensa territorial y a la recreación de las formas de vida comunitarias.

El pasaje del nasa hacia el *nasnasa* configura una utopía política en la que la espiritualidad tiene un papel

central. La centralidad de las prácticas espirituales en la definición de la etnicidad se corresponde con un momento organizacional particular. En los últimos años, el CRIC ha redundado esfuerzos en la defensa, la valoración y la visibilización de las prácticas espirituales. Esto puede constatarse, por ejemplo, en la decisión de establecer los nombres de las estructuras administrativas y de los puestos burocráticos de las estructuras de gobierno de segundo grado en nasayuwe, en el impulso a los rituales en las reuniones políticas y en la producción de cartillas educativas en donde lo espiritual ocupa un espacio central.

El énfasis discursivo en los aspectos *espirituales* puede responder al *efecto marco* (Briones 2014) de las políticas específicas de alteridad que impulsa el multiculturalismo. En dichas políticas, la espiritualidad se convierte en un diacrítico indispensable para definir la etnicidad. No obstante, en la espiritualidad se juega una batalla silenciosa. El multiculturalismo procura que la espiritualidad no desborde el marco de la cultura, mientras que el CRIC pretende articular ese plano con la defensa del territorio. El *indio permitido* (Hale 2004) debe ser capaz de cortar los lazos que amarran “lo cultural” y “lo material”, y de distinguir los planos de la naturaleza y la cultura. Sin embargo, el nasasa es quien mezcla los dominios que el multiculturalismo pretende mantener en toda su pureza, es aquel que “tiene la sensibilidad para interactuar con los espíritus y con la comunidad” (I. Ramos s. f., 1). Los intelectuales nasa no se resignan a ocupar los lugares hegemónicamente disponibles. Por el contrario, la dimensión espiritual, que hoy encuentra mejores condiciones de enunciación, se articula con la defensa de una formación económico-social no capitalista y con la resistencia al despojo territorial.

Rappaport (2004) analiza la posición subjetiva de los intelectuales regionales del norte del Cauca bajo el par categorial *adentro/afuera*, con el que ha trabajado en el marco de un equipo interétnico. El *adentro* está representado por las comunidades más tradicionales de Tierradentro, como Suin, Chinas y Lame, concebidas por los nasa de tierra afuera como una reserva cultural o un centro inalterado de la cultura. En estos sitios existe un uso cotidiano del nasayuwe y de la medicina tradicional y un fuerte sentimiento de comunitariedad. Sin embargo, como hemos visto en las trayectorias antes analizadas, también existe una extendida adhesión al evangelismo, gran cantidad de emigrantes laborales retornados y vínculos con las organizaciones armadas nacionales.

En este sentido, postula Rappaport, el *adentro* cultural se revela como un proyecto utópico que crea formas culturales híbridas para fortalecer el movimiento indígena. Los intelectuales orgánicos que no participan del *adentro* – porque viven en contextos urbanos o porque no hablan la lengua – se autoperceben como “nasas de frontera”, como “personas que hablan de la identidad indígena pero que no la viven” (Rappaport 2008, 126). Dice Rappaport que los nasa que impulsan las políticas educativas del CRIC en el norte del Cauca –Toribío, Tacueyó, Corinto o Jambaló– nunca se sienten auténticamente nasa. Para enfrentar su condición inauténtica, estos *nasa de frontera* acuden al

trabajo político en la organización y al rechazo del catolicismo. En las páginas anteriores pudimos observar como el dilema de la autenticidad que Rappaport ubica en el norte del departamento, se presenta también en Tierradentro. El *adentro* es una condición imaginada e inhallable, revela más por lo que esconde que por lo que afirma y se pone en tensión con la condición de intelectual indígena.

## Palabras finales

Un mayor detenimiento en la interpretación que los intelectuales nasa elaboran acerca de su renacimiento permite posicionar algunas categorías que pueden resultar útiles para pensar los procesos de subjetivación en el marco de los *resurgimientos* (Cornell 1988) indígenas. Inocencio habla de situaciones de *choque*. Fundamentalmente utiliza esta palabra para describir tres circunstancias: la escolarización, su regreso al resguardo –antesala de su ingreso al CRIC– y las avalanchas de lodo que impactaron Tierradentro en 1994 como producto de un movimiento sísmico. En estos momentos, una fuerza externa impactó sobre su subjetividad, modificando las relaciones que él establecía consigo mismo. De este modo, se constituyen nuevos deseos que cristalizan en nuevas experiencias, como el trabajo por fuera del resguardo.

Como ha postulado Janet Carsten (2007), los dispositivos hegemónicos, como la escuela, discontinúan las memorias de los sectores populares. Similar efecto ocurre en el plano del sujeto histórico, tal como fue pensado por los análisis marxistas. Varios autores han planteado que detrás de la historia oficial transitan las historias invisibilizadas de los sectores subalternos, verdaderas “historias no historizadas” (Roig 2008, 137), discontinuas y espasmódicas. También Walter Benjamin (2002) sostuvo que la historia de los oprimidos es una historia sin continuidad, marcada por las luchas y las derrotas de la clase trabajadora. Sin embargo, en Benjamin la idea de la discontinuidad se revela como una oportunidad para fundar una tradición genuina (Mc Cole 1993). Las luchas del pasado esconden una promesa que puede ser concretada en un porvenir memorioso. Aquí radica la posibilidad de superación de la discontinuidad histórica y biográfica a la cual Inocencio concibe bajo los términos *desconexión* y *confusión*.

El choque al que refiere Inocencio no opera una destrucción total. En el momento del impacto, ciertas experiencias, ciertos pasados, quedan relegados sin desaparecer por completo. Inocencio habla entonces de elementos *adormecidos* o *desconectados*. Esas desconexiones impiden construir una experiencia verdadera y por eso conducen hacia una situación de *confusión*. Estos pasados no se pierden, aguardan la ocasión de su despertar, esperan el acontecer de un nuevo choque que les ofrezca una oportunidad propicia para reconectarse.

Aquello que en el plano personal se expresa bajo la figura de la confusión, en el plano territorial se expresa como desequilibrio. Por eso, las avalanchas, los terremotos y las erupciones volcánicas que suelen ocurrir en Tierradentro

caben en esta misma categoría. El desequilibrio territorial tiene las mismas raíces que la confusión vivida por los sujetos. En ambos planos se manifiesta una desconexión con el pasado. Las personas olvidan su pasado familiar y social, el territorio es despojado de su pasado mítico. Las personas sin territorio son la expresión perfecta de la desmemoria y la amenaza más peligrosa para el proyecto político del CRIC.

La reconexión de ese pasado —que es tanto personal como colectivo— con el presente, toma la forma de un renacimiento. En este momento, el pasado despierta y la discontinuidad producto de la fuerza externa, es revertida. El renacimiento subjetivo se manifiesta en la colectividad sacionatural como *reexistencia* (Levalle 2021). La reexistencia nasa es un volver a existir del estar juntos que toma lugar en el territorio y es, también, un renacer de los sujetos que lo recorren.

Las trayectorias de los intelectuales indígenas de Tierradentro permiten comprender que las ontologías no constituyen un conocimiento anterior a la experiencia, sino que devienen de los recorridos biográficos y de los encuentros colectivos. Aunque ocasionalmente pueda ofrecer ciertas ventajas en el reconocimiento de derechos bajo el multiculturalismo, la ontología nasa no es simplemente un recurso estratégico. Antes bien, ella configura un *habitus* particular que pone en acto un conjunto de relaciones sociales que trascienden los registros disociados de la naturaleza y la cultura. El nasnasa, el sujeto imaginado por los intelectuales indígenas de Tierradentro, es aquel que puede conectar aquello que había sido desconectado por las fuerzas hegemónicas.

Como postulan Ana Ramos y María Emilia Sabatella (2012), la ontología es histórica y contextual en varios niveles: porque se inscribe en las trayectorias personales y grupales, porque se pone en común de forma colectiva, porque se produce en diálogo con los antagonistas reconocidos y porque se articula con las formas de aboriginalidad disponibles. De modo que la ontología es el resultado de una negociación situada temporal y espacialmente. Los mundos posibles son actualizados y recreados en contextos de lucha, el contexto político interviene como un marco histórico particular en las instancias de socialización donde se negocia la producción de ontologías. Aquí reside la politicidad de la ontología. Pero, además, las entidades sensibles participan en las instancias de socialización de estos conocimientos con sus propias voces y acciones (Ramos y Sabatella 2012). El espíritu del ojo de agua que le provocó una enfermedad al padre de Huber o el joven asesinado que acudió al *çxaapuç* del que participaba Omar Julián, imprimieron nuevos rumbos en los recorridos biográficos de los intelectuales orgánicos. Aquello que mis interlocutores nombran como espiritualidad conforma el elemento que permite consolidar el despertar de la memoria en nuevas inscripciones subjetivas.

En el pasaje que conduce desde la vivencia personal hacia la experiencia colectiva, los trabajos del CRIC sobre memoria, mitología y conocimientos nasa han jugado un papel central. Estos materiales permitieron trascender y

rearticular las ontologías aprehendidas en la socialización primaria. Las investigaciones que sirvieron de base para estos materiales abonaron la construcción de un relato cosmogónico que hoy se plasma tanto en la tradición oral como en un conjunto de materiales escritos. Cuando los intelectuales indígenas de Tierradentro se integran a los procesos de investigación, se encuentran con sus ontologías formalizadas. Es entonces cuando aquellas experiencias infantiles pueden ser nombradas bajo el estatuto de *conocimiento propio* y se ofrecen como potentes herramientas para combatir la violencia epistémica.

Rappaport (1990) sostuvo que la conciencia histórica subalterna no puede articularse de un modo autónomo; ella debe hablar bajo la lógica colonial haciendo uso del español, de la escritura, del lenguaje jurídico. Por ello, aquellos que han podido establecer continuidades en la historia nasa son algunos líderes que han sido intermediarios, que han manejado ambos lenguajes, verdaderos personajes fronterizos. Tal es el estatuto de los intelectuales indígenas de Tierradentro. Inocencio, Huber y Omar Julián consiguen hablar por su propia cuenta porque utilizan de forma consciente y simultánea sus propios conocimientos y los discursos hegemónicos.

### Agradecimientos

Agradezco a Inocencio Ramos, Huber Castro Cáliz y Omar Julián Finscué por haber compartido conmigo sus trayectorias y sus reflexiones. Agradezco, también, a las autoridades políticas y espirituales del pueblo nasa de Tierradentro. Un avance de este trabajo fue presentado en el VII congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, celebrado en la ciudad argentina de Rosario en marzo de 2024.

### Referencias

- Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Benjamin, W. (2002). *The Arcades Project*. Nueva York: Belknap Press.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, (40), 49-70.
- Carsten, J. (2007). *Ghosts of Memory. Essays on remembrance and Relatedness*. Australia: Blackwell.
- Castillo Guzmán, E. y J. A. Caicedo Ortiz. (2010). Las luchas por otras educaciones en el bicentenario: de la iglesia-docente a las educaciones étnicas. *Nómadas*, (33), 109-27.
- Cornell, S. (1988). *The Return of the Native: American Indian Political Resurgence*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press.
- Gramsci, A. (2010). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hale, Ch. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'. *NACLA* 38(1), 16-20. Disponible

- en: <https://nacla.org/article/rethinking-indigenous-politics-era-indio-permitido>.
- Levalle, S. (2018). Más allá del multiculturalismo. Investigación comunitaria intercultural en el Consejo Regional Indígena del Cauca, Tierradentro, Colombia (1991-2015). *Runa*, 39 (1), 75-93.
- Levalle, S. (2021). Pueblos reexistentes: conflicto armado y construcción de autonomía indígena en Tierradentro, Colombia (1994-2016). *Athena*, 21 (2), 1-23. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2500>.
- Mc Cole, J.J. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Londres: Cornell University Press.
- Portela Guarín, H. (2001). Las señas en la cosmovisión chamánica páez. Ponencia presentada en el XXIII Congreso internacional de Americanística organizado por el Centro Studi Americanistici Circolo Amerindiano realizado en Perugia, 4, 5 y 6 de mayo de 2001. Disponible en: <http://antropologiamedica.com/sites/default/files/2016-10/2002%20Las%20senas.pdf>. (Consulta: 6 de abril de 2020).
- Ramos, A. y M. E. Sabatella. (2012). Les newen dans les processus politiques de production et de socialisation de connaissances-ontologies. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 42 (2-3), 13-23. DOI: <https://doi.org/10.7202/1024099ar>.
- Ramos, I. (s.f) 'Corazonar': pensar con el corazón, saberes para sanar la madre tierra, Popayan (mimeo).
- Rappaport, J. (1990). *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, J. (2004). Los nasa de frontera y las políticas de la identidad en el Cauca indígena. En *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, ed. Joanne Rappaport (pp. 29-53). Popayan: Universidad del Cauca.
- Rappaport, J. (2007). Intelectuales públicos indígenas en América Latina. Una aproximación comparativa. *Revista Iberoamericana*, 73 (220), 615-630.
- Rappaport, J. (2008). *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Roig, A. A. (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego.
- Rojas Curieux, T. (2002). Desde arriba y por abajo construyendo el alfabeto nasa. La experiencia de la unificación del alfabeto de la lengua páez (nasa yuwe) en el Departamento del Cauca-Colombia. *CILLA Papers on Latin American Indigenous Languages*. Disponible en: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/cilla/rojas.html>. (Consulta: 9 de abril de 2020).
- Spivak, G. Ch. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235.
- Zapata Silva, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales*, 3 (4), 65-87.