

Territorios reconfigurados

La *nasa yat*: Territorio y cosmovisión. Una aproximación interdisciplinaria al problema del cambio y la adaptación en los nasa¹

Marisol Orozco

Universidad del Cauca

Dirección electrónica: maorozco@unicauca.edu.co

Marcela Paredes

Universidad del Cauca

Dirección electrónica: marce2485@gmail.com

Jairo Tocancipá-Falla

Universidad del Cauca

Dirección electrónica: jetocancipa@gmail.com

Orozco, Marisol; Paredes, Marcela; Tocancipá, Jairo (2013). “La *nasa yat*: Territorio y cosmovisión. Aproximación interdisciplinaria al problema del cambio y la adaptación en los *nasa*”. En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 28, N.º 46, pp. 244-271
Texto recibido: 10/10/2013, aprobación final: 12/11/2013

-
- 1 Este artículo es parte de los resultados del proyecto de investigación “Pensamiento matemático y conocimiento local en la construcción de la vivienda nasa, departamento del Cauca”, el cual fue financiado por Colciencias y la Universidad del Cauca. Agradecemos a estas instituciones y en especial a la comunidad nasa y sus autoridades de La Estación Tálaga. Igualmente se agradece a las autoridades y comunidades nasa de *Kite Kiwe* (Timbío, Cauca) por permitirnos inaugurar una serie de conversaciones y reflexiones sobre la vivienda, la *nasa yat*. Especiales agradecimientos a los mayores y comuneros nasa citados aquí, cuyas voces nos ayudaron a reflexionar, y en particular a Adonías Perdomo por contribuir con su experiencia como etnolingüista y a Susana Piñacué por sus aportes al texto. Las interpretaciones dadas aquí, sin embargo, no comprometen su opinión, al igual que la de los mayores. Así, y dado que los autores de este artículo no somos nasa, este artículo constituye apenas una versión e interpretación que sin duda busca abrir un diálogo más sostenido sobre la *nasa yat* y los cambios recientes que afectan su cosmovisión, diseño y construcción. Finalmente, agradecemos a los pares evaluadores que hicieron comentarios destacados a la versión final del texto.

Resumen. En 1994, varios pueblos al nororiente del departamento del Cauca (suroccidente de Colombia) sufrieron los efectos devastadores de un sismo que a su vez provocó una avalancha de lodo, que causó una tragedia humana de grandes proporciones. El caso fue documentado por varios antropólogos y sociólogos quienes trataron de aproximarse a la interpretación y explicación de los hechos desde el punto de vista social y cultural del pueblo nasa —uno de los más afectados en la subregión— y de la planificación del cambio y el desarrollo (Gómez y Ruiz, 1997; Gow, 2010). Algunos aspectos, sin embargo, asociados con los cambios observados a partir del desplazamiento a un nuevo territorio, después de la avalancha, y su relación con la cosmovisión, el territorio y su proceso adaptativo reflejado en la *nasa yat* (casa nasa) no han sido suficientemente tratados. Este artículo busca presentar un estudio de caso significativo de los nasa sobre los procesos que los llevaron a refundar un nuevo territorio después de la avalancha y destacar las implicaciones que este proceso tuvo a partir de su cosmovisión para reiniciar un nuevo ciclo de vida.

Palabras clave: nasa, territorio, cosmovisión, interdisciplinarietà, vivienda, adaptación, tradición y cambio.

The *nasa yat*: Territory and worldview. An interdisciplinary approach to the problem of change and adaptation among the Nasa

Abstract. In 1994, various populations at the northeast of Cauca province (southwest of Colombia) underwent the devastating effects of an earthquake that at the same time produced a mud avalanche that caused a human tragedy of great proportions. This case was documented by different anthropologists and sociologists who tried to get an approach to the interpretations and explanations of these facts from the Nasa social and cultural view —one of the most affected in the subregión— and the planning of development and change (Gómez y Ruiz, 1997; Gow, 2010). Some aspects, however, associated with the observed changes developing into the new territory, after the avalanche, and its relation to the Nasa worldview, the territory and its adaptive process reflected in the *nasa yat* (Nasa house), have not been sufficiently treated. This paper seeks to present a significant case study of the Nasa regarding the processes that led them to reestablish a new territory after the avalanche, and highlight the implications that these processes had from their worldview to restart a new life cycle.

Keywords: Nasa, territory, worldview, interdisciplinarietà, housing, adaptation, tradition and change.

Introducción

El 6 de junio de 1994 a las 3:45 p. m. se presentó un sismo que al mismo tiempo causó una avalancha de lodo en la cuenca del río Páez en el nororiente del departamento del Cauca. Como un evento inesperado de la naturaleza y frente al impacto devastador que tuvo en la población, la avalancha marcó un hito fundamental en la cosmovisión y la historia del pueblo nasa y de otras poblaciones mestizas que habitaban la subregión. Muchas personas aún recuerdan los trágicos momentos que vivieron cuando se produjo el deslizamiento de toneladas de sedimentos de tierras de las laderas de los ríos desbordados: *Nxame yu'* —río Páez—; *Cxag yu'* —río San Vicente—; *nwesga yu'* —río Moras (véase figura 1)—. El evento devastó zonas ribereñas al cauce en un área aproximada de 40 mil hectáreas, lo que causó la muerte de unas 1.100 personas (Wilches, 2004) y desplazó aproximadamente al 20% de la población, dejando casi 20.000 damnificados. Resguardos como Tóez, Wila e Irlanda fueron “barridos”, al igual que vías y medios de comunicación como carreteras, puentes, tarabitas, etc.

La destrucción de los resguardos y afectación del territorio implicó traslados de la población nasa, campesina y mestiza a otros lugares del mismo departamento del Cauca y a otros vecinos, como el Huila. Como resultado, los gobiernos nacional y regional, y organizaciones, como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la Corporación *Nasa Kiwe* (CNK)², entre otras, iniciaron un largo proceso de asistencia y acompañamiento a las familias damnificadas de la tragedia. Algunos académicos pronto se ocuparon de documentar la experiencia trágica, las interpretaciones culturales y los efectos posteriores que los mismos nasa hicieron del fenómeno (Gómez y Ruiz, 1997; Gow, 2010; Wilches, 2004), aunque no existen mayores referencias sobre las mismas preocupaciones en población mestiza-campesina. Mientras el trabajo de Gómez y Ruiz documentó la idea de cosmovisión, historia y mito asociada a los procesos de cambio en los nasa —llamados inicialmente paeces por los españoles pero en años recientes ellos mismos han cambiado su denominación (Sandt, 2012)— (Gómez y Ruiz, 1997; LA RED, 1997), el trabajo de Wilches examinó la experiencia del desastre desde un punto de vista de la recurrencia del fenómeno, sus amenazas no solo físicas sino también humanas asociadas al conflicto, y los procesos de transformación que acarreó en el entorno (Wilches, 2004). A su turno, Gow presentó un trabajo comparativo de tres comunidades afectadas por la avalancha y su proceso de adaptación en nuevos entornos, y en particular, las diferencias y contradicciones que tuvieron frente al desarrollo sobre la base de sus modelos educativos adoptados (Tocancipá-Falla, 2013b).

Este artículo busca complementar la discusión sobre los procesos adaptativos en los nasa, en el periodo posterior de la avalancha de 1994, casi veinte años después, pero enfocado en la tradición y cambio que se asoció con la unidad territorial básica, la *nasa yat* o casa-vivienda nasa³ en un grupo de familias que se

2 La Corporación *Nasa Kiwe* fue creada con el objetivo “de financiar las actividades y obras que requiera la rehabilitación y reconstrucción social, económica y material de la población afectada; ejecutar directamente o por intermedio dichas obras; adquirir inmuebles por negociación voluntaria directa o expropiación para aquellos grupos que no puedan regresar a sus áreas” (Vidal et al., 2008: 126). Para una discusión sobre las decisiones y políticas asumidas por esta corporación ver Gow (2010).

3 “*Yat* invoca y convoca a tres grandes dimensiones vivientes: *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. *Yat* —territorio— “*espacio por donde transita el pensamiento*” (Secue, 2002, En: Perdomo, 2013a), acoge y alberga a sus hijos cumpliendo el papel de *UMA* = madre tierra. *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” (Perdomo, 2013b). En otra perspectiva complementaria, para alguno(a)s nasa el territorio implica cuatro mundos casa: arriba, mitad, dentro de la tierra; este último subdividido en dos, izquierda y derecha (Osorio, 2009). Desde nuestra perspectiva externa, la casa-vivienda también puede evocar como síntesis dos dimensiones: una simbólica integradora que se asocia con las tres grandes dimensiones vivientes a las que alude Perdomo y la física, referida a la dimensión física y estructural de la vivienda en sí.

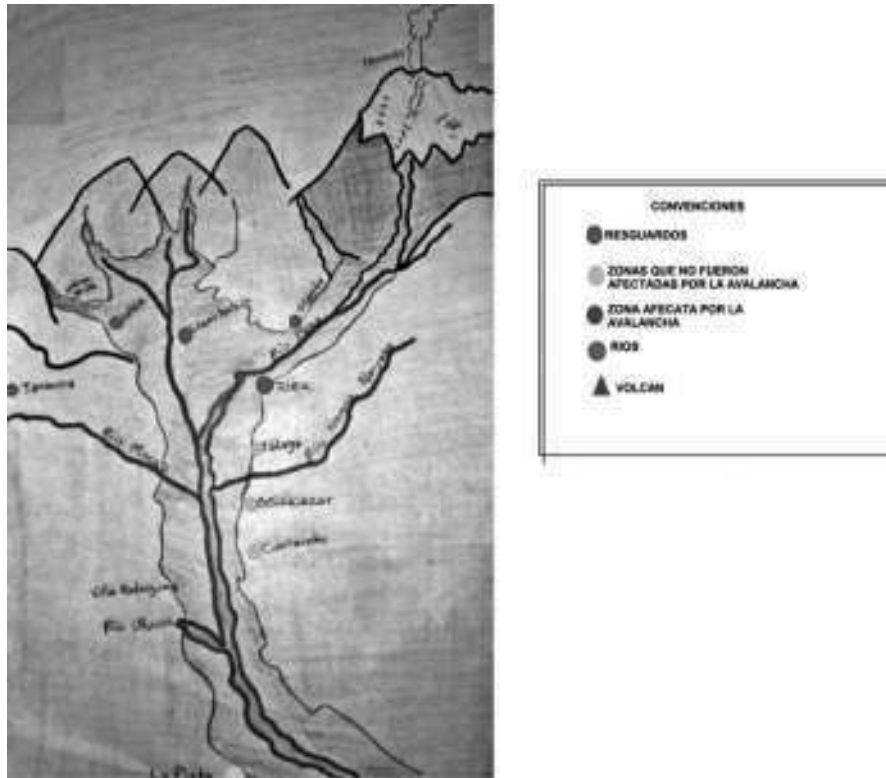


Figura 1. La avalancha del río Páez. Fuente: Yonda, Andrés; Ivito, Iginio y Puchá, Manuel, 2011. Adaptado por: Marcela Paredes.

reasentó en el vecino departamento del Huila en lo que hoy se conoce como La Estación Tálaga, cuyo proceso de adaptación permite documentar desde la memoria y etnográficamente, los cambios y las tradiciones que se revelaron alrededor de la vivienda y su relación con la cosmovisión y la configuración del territorio. En particular, se adopta una perspectiva interdisciplinaria desde la antropología y el diseño gráfico, intercalando las voces y vivencias de los nasa que experimentaron los cambios introducidos en el nuevo territorio, pero también fortaleciendo elementos de la cosmología nasa desde un momento previo al desastre hasta otro posterior al mismo. Metodológicamente el trabajo se desarrolló entre 2011 y 2012, con base en investigación documental sobre el desastre y con visitas a la zona por más de un año, periodo durante el cual se tuvo la oportunidad de conocer el territorio donde actualmente se reasentó la población nasa de la Estación Tálaga. A partir de estas visitas con los nasa se realizó un viaje de “memoria” al sitio donde ocurrió la avalancha. Esta visita realizada con los nasa permitió recuperar algunas ideas sobre el diseño y construcción de la *nasa yat*, las cuales se revirtieron en la edificación

de una vivienda típica a escala pequeña en las instalaciones de la escuela. Igualmente este taller que fue trabajado con los comuneros y el arquitecto Pablo López, fue precedido de sesiones de trabajo colectivo para indagar sobre el conocimiento local, los rituales y las prácticas asociadas con la construcción de la *nasa yat*. Es de anotar que este ejercicio de trabajo colaborativo y dialógico con los nasa exige continuidad y sostenibilidad. De allí que muchas sesiones sobre el cambio tuvieron consistencia en algunos temas mientras otros quedaron abiertos. El resultado más importante, quizás, refiere al despertar de cierta consciencia y reflexión sobre una temática que seguía desatendida para muchos académicos, aunque para algunos nasa investigadores se trataba de un problema que ya estaba visualizado. Este artículo constituye un aporte a esta discusión.

El artículo consta de cuatro secciones. En la primera parte nos aproximamos al concepto de cosmovisión, el territorio y su relación con el pueblo nasa, tanto desde la perspectiva de los mismos nasa como de algunos académicos, en el entendido de que son enfoques complementarios más que separados. En la segunda sección abordamos el evento de la avalancha ocurrida en 1994 como telón de fondo sobre el cual se destaca el papel de la cosmovisión y el territorio en el periodo posavalancha. Una tercera sección trata el problema de la adaptación y su correspondencia con la experiencia pasada y la situación presente y sus implicaciones en términos de una cosmovisión nasa actualizada alrededor de la vivienda y los cambios más notables observados alrededor de los materiales constructivos, los rituales, la huerta o *yat peku'j uuthasx*, y la tulpá, *ipxkwet*. Finalmente, se concluye con algunas ideas sobre el caso presentado, identificando algunos temas de discusión y análisis que podrán ser abordados posteriormente y en especial, reafirmando las variaciones vivenciales e interpretativas —cosmovisión— que tuvieron muchos nasa en la fase posavalancha.

Los nasa: cosmovisión y territorio

En el ámbito nacional, los nasa siguen constituyendo uno de los grupos étnicos más numerosos en Colombia (140 mil personas aproximadamente) (CRIC, 2011; Sandt, 2012).⁴ En el departamento del Cauca ocupan un vasto territorio en el nororiente y en las últimas décadas sus fronteras, históricamente establecidas, se han extendido

4 Si bien la estadística tiene un papel político para muchos actores sociales, es de reconocerse que, en el departamento del Cauca, la presencia de población indígena es destacada. A 2013, se ha estimado la existencia de nueve pueblos indígenas (ambalueños, eperara siapidara, kisweños, kokonucos, misak, inga, nasa, totoró, y yanaconas), “que se encuentran distribuidos en aproximadamente 26 municipios [de un total de 42 existentes en el departamento] y 83 resguardos, con una población de 248.532, equivalente al 21,55% del total departamental (DANE, 2007)” (Tocancipá-Falla, 2008: 148).

hacia otros departamentos y regiones del país. Así se reportan familias y cabildos⁵ organizados en departamentos vecinos como Huila, Caquetá, Valle y Putumayo. Tierradentro,⁶ en el nororiente del Cauca, sigue siendo el núcleo territorial por excelencia de los nasa, donde coexisten con otros grupos indígenas como los misak, afrodescendientes, campesinos y mestizos que bordean sus territorios de resguardo (Gow, 2010). De acuerdo con Sevilla, “«la tierra adentro» fue el nombre otorgado por los conquistadores españoles a un gran conjunto de abruptas montañas habitadas por indios muy aguerridos que se interponían en el camino que, en lo que hoy llamamos Colombia, iba de Santafé a Popayán y pasaba por Neiva” (Sevilla, 2009: 370).

Desde los albores de la antropología en Colombia, los nasa han sido ampliamente documentados⁷ en variados aspectos de su vida social y política. Al respecto, algunos autores han subrayado sobre las continuidades históricas que han sido muy importantes en la renovación de la cosmología nasa, la defensa de su territorio y su cultura frente a agentes y fuerzas colonizadoras (Arcila, 1989; Chaves y Puerta, 1988; Findji, 1993; Findji y Rojas, 1985; Gómez y Ruiz, 1997; González, 1977; Gow, 2010; Portela, 2000; Puerta, 1992; Rappaport, 1985, 1998, 2000).⁸

-
- 5 El Cabildo indígena representa a los indígenas ante diferentes instancias institucionales o no institucionales como “autoridad tradicional y según la normatividad existente es una Entidad Pública Especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad (Art. 2 Dec. 2164 de 1995)” (CRIC, 2009: 15, 29).
 - 6 Política y administrativamente, Tierradentro se sobrepone a los actuales municipios de Inzá y Páez-Belalcázar, los cuales se hallan ubicados al sur de la Cordillera Central colombiana y al nororiente del departamento del Cauca. En general, “tiene una extensión aproximada de 1.900 km², unas 200.000 hectáreas delimitadas por el Nevado del Huila al norte [5.756 msnm] [...] al occidente por los filos de la Cordillera Central: Moras, Las Delicias, Guanacas, al sur y el oriente por el límite departamental del Huila, hasta cerrar su forma de triángulo de nuevo en el nevado del Huila” (Puerta, 1992).
 - 7 Por “documentar” nos referimos a un producto del espíritu investigativo que intenta dar cuenta de una realidad social desde una o varias perspectivas, disciplinarias o no. Es claro entonces que se trata de una postura que si bien algunos la califican críticamente de “objetivista”, en nuestro criterio es una apuesta cognitiva necesaria que presenta una perspectiva diferente y complementaria a la de los actores sociales y que su pretensión no tiene que ser obligadamente totalizadora, ni homogeneizante. Más aún, su contribución puede estar en una versión dialógica de la realidad social donde diversos actores convergen con diversas interpretaciones sobre su posición en el mundo. En América Latina, algunas de las vertientes de esta convergencia dialógica entre conocimientos y experiencia etnográfica se ha configurado desde la década de los setenta en la conocida investigación acción participante (IAP) de Fals-Borda (1986) y Fals-Borda y Rahrman (1991), y lo que Rappaport (2005) ha denominado investigación intercultural (véase pie de página siguiente).
 - 8 En años recientes “la investigación *sobre* los nasa” ha sido cuestionada por algunos indígenas, quienes rechazan el carácter dominante de la agenda académica investigativa, muchas veces alejada de problemáticas cruciales actuales que viven las poblaciones y trabajadas más en función

A partir de las diversas dinámicas sociales, lingüísticas y de interacción en Tierradentro, se puede afirmar que los nasa son un grupo étnico que, si bien revela diferencias propias de procesos históricos colonizadores, existen aspectos comunes en términos de cosmología, tradición, lengua y lucha frente a las fuerzas colonizadoras. Durante nuestro recorrido por Tierradentro,⁹ por ejemplo, pudimos notar cómo algunas comunidades todavía mantienen y emplean su lengua materna nasa yuwe, mientras otras localidades vecinas, escasamente la hablan. Igual acontece con la vivienda: algunas conservan los materiales —disponibles en el territorio— con que fueron construidas, así como la distribución ancestral, mientras otras solo mantienen la huerta. Podría decirse que estas condiciones se mantuvieron, en términos generales hasta bien entrada la década de los 90, con una tendencia al fortalecimiento de la lucha indígena en sus territorios de resguardo con diversos resultados, unos más retóricos que concretos, frente a los efectos que posibilitaron la Constitución de 1991 (Barona y Rojas, 2007). Estos aspectos comunes y variables constituyeron el panorama en Tierradentro antes de que ocurriera la avalancha en 1994. Antes de examinar la relación existente entre cosmovisión, territorio y la *nasa yat*, es conveniente clarificar los dos primeros conceptos clave de este texto: cosmovisión y territorio.

Estos dos conceptos están estrechamente interrelacionados. La cosmovisión, *world-view o Weltanschauung*, ha sido ampliamente tratada en las ciencias sociales y las humanidades. Si bien su definición ha sido recientemente debatida, esta se relaciona con la idea de una concepción o visión de mundo que un grupo social y cultural sostiene. Esta visión, sin embargo, no es estática y como veremos, en muchas circunstancias, humanas y de la naturaleza, se pone a prueba en distintos ámbitos y tiempos. Una de las acepciones del término, según algunos autores, refiere a una característica “diacrítica del conocimiento y la percepción” que se asocia con ciertos comportamientos (Rapport y Overing, 2007). En el trabajo clásico de Geertz, *La interpretación de las culturas* (2003), cosmovisión está asociada con la expresión

de los intereses de los mismos investigadores ciudadanos. Ello ha dado lugar a un estilo de “investigación *con* los nasa” en la que diversos investigadores suman esfuerzos para abordar temas y agendas comunes. Otros líderes nasa más radicales optan por avanzar en procesos investigativos supuestamente autónomos, reduciendo así las posibilidades de interacción y fertilización de conocimientos y experiencias propuestas en el segundo estilo investigativo. Este artículo, si bien aparece en autoría de tres investigadores universitarios, ha sido en parte el reflejo de conversaciones y discusiones sostenidas con líderes nasa de Tálaga (Cfr. también Rappaport, 2005). Una mayor aproximación a los resultados conjuntos y en coautoría entre investigadores universitarios y nasa puede ser visto en (Arbeláez et al., 2013).

9 Este recorrido de tres días se hizo en el marco del proyecto “Pensamiento matemático y conocimiento local en el diseño y construcción de la vivienda nasa” en noviembre de 2011, el cual tuvo como objetivo acompañar a varios líderes y comuneros nasa en un encuentro con su territorio y los cambios que se dieron en su territorio de origen a partir de la avalancha del río Páez en 1994.

ethos, en una relación inherente y complementaria que da cuenta del carácter de un pueblo. Mientras la primera está asociada con el “cuadro” que un pueblo produce acerca de “cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden”, la segunda se refiere a “un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión [...]” (Geertz, 2003: 89). Otra vertiente sobre el término cosmovisión planteada por Jon Landaburu (2002: 107) refiere que son las visiones de mundo o universo de las poblaciones humanas las que le permiten recrear la realidad en la que se desarrollan sus acontecimientos y actividades; de por sí constituye una estrategia “dialéctica” que les permite “fundamentar y legitimar el hecho diferencial”. Dichas visiones tienen una estrecha relación con la memoria y la lengua, como componentes de las identidades de cada sociedad, pues permiten que se tejan a través del espacio y el tiempo diversidad de tradiciones y costumbres, que en muchos casos son transferidos de generación en generación, como una forma de pervivencia de la cultura. Gómez y Ruiz (1997: 21), con respecto a las identidades y las representaciones y sus efectos políticos, definen la cosmovisión como un “conjunto de representaciones sociales sobre el territorio, el sistema de productividad y las estrategias político-culturales empleadas históricamente para defender el derecho ancestral a permanecer y poseer un territorio propio”. Si bien la afirmación “sobre el territorio” marca una separación o como una imposición de “algo” sobre este último, es claro que se trata más bien de una interrelación o proceso entre los nasa y su espacio asimilado como territorio (Rappaport, 1992). Esto no solamente hace alusión a una relación permanente como si se tratara de un pasado o una tradición estática, sino que también refiere a dinámicas de constante cambio, internas o externas al grupo. Bolaños y Ramos (2004) indican que: “[La cosmovisión...] en parte está enraizada en las vivencias de un pueblo, en los saberes milenarios que tiene. Pero también se nutre de los hechos del presente y las herramientas apropiadas de afuera” (Rappaport, 1992: 83) (véase también Gómez y Ruiz, 1997). Esta última parte es conveniente para nuestro caso, al destacar cómo la visión de mundo de los nasa, a partir de la avalancha de 1994, fue un punto de partida para fundar nuevos espacios y hacerlos territorios a través de los rituales, que en términos de Geertz cumplen un papel de orientación emocional, cognitiva y existencial (Geertz, 2003).

Veamos otro concepto clave: el territorio. Esta idea tiene una extensa trayectoria en la literatura académica y no académica. Recientemente se ha acentuado su importancia en el contexto de los llamados procesos de globalización, movimientos sociales y resignificaciones en ámbitos de conflicto. Una discusión detallada sobre este concepto resulta precaria para el espacio disponible aquí. Solo nos limitamos a señalar que al referirnos al territorio estamos invocando dos dimensiones interrelacionadas, una física o geográfica y la otra simbólico-histórica. Como veremos más adelante, estas dos dimensiones tienen diferentes escalas interrelacionadas, partiendo de una escala mayor del territorio hasta llegar al de la casa-vivienda, con una clara re-

lación con la cosmovisión y los rituales que permiten refundar el mundo en contextos de cambio drástico o de desastre. En su generalidad, el territorio ha sido tratado por diversos autores, por mencionar solo unos pocos: Delaney (2005), García (1976); y en el caso de pueblos indígenas, y en particular los nasa véanse los trabajos de Findji y Rojas (1985); Liffman (1998), y Rappaport (1982, 1985, 1994, 2000). En la escala de la “casa” como territorio también se refiere principalmente, mas no exclusivamente, a su valor simbólico, semántico espiritual, social y cultural que un grupo determinado le confiere; a su vez, al referirnos a la idea de vivienda subrayamos la dimensión material y de infraestructura que posibilita el primer sentido. Ambos valores semánticos son inherentes, y más que dominios separados se trata de sentidos complementarios e integrales (véase también Varela, 2011). Así, la casa-vivienda constituye el territorio por excelencia que permite apreciar desde su concepción, construcción y habitación ese conjunto de relaciones simbólicas que permiten su renovación y adaptación en diversos niveles complejos de interrelación con la cosmología de un pueblo.

Antes de incursionar en la tensión tradición, cambio y adaptación en la *nasa yat* es conveniente comentar la relación entre cosmovisión y territorio en los nasa, al menos como la han tratado algunos líderes nasa y académicos. En primer lugar, esta relación entre la cosmovisión, los mitos de origen y el territorio es fundamental en los nasa pues de allí parte, como en una espiral, la trayectoria de su pueblo y la lucha frente a actores, eventos inesperados y políticas amenazantes (Bernal, 1953; Cobo y Calvo, 2007; Gómez y Ruiz, 1997; Osorio, 2009; Perdomo, 2013a; Portela, 2000; Rappaport, 1992; Sandt, 2012). Para Gentil Wejxa, por ejemplo:

Estas expresiones de nuestra cosmovisión están ancladas a un gran territorio que nos permite tener una mirada y conducta integral para pervivir de manera armónica con todos los que en él habitamos. Al compartir el territorio, nos valoramos, nos conocemos, nos relacionamos y de manera constante establecemos los puentes de comunicación e interlocución por medio de los rituales, que nos garantizan un ambiente agradable, sin riesgos y equilibrado, dicho en nuestra lengua nasa: *wétwét fxi 'zenxi*. Para garantizarnos el ambiente del *wétwét fxi 'zenxi*, es necesario e indispensable relacionarnos con un mayor que es muy distinguido en nuestra casa y que lo conocemos con el nombre del *kpi 'sx*, el trueno. Él, de manera constante y con un corazón de padre, cuida, limpia y defiende el territorio. Junto con el *kpi 'sx*, es importante mencionar la existencia y valorar el papel fundamental de nuestro viejo canoso *iisx tuhme*, más conocido como el *nxadx*, el nevado, a quien nos acercamos gracias a las prácticas cosmogónicas de nuestros mayores y a los rituales que orientan, por eso decimos que el *nxadx*, es nuestro compañero, el sabio, el mayor, el viejo de las canas (El *iisx tuhme* en el territorio, 2007) (Osorio, 2009: 19).

Este pensamiento se corresponde con la de los líderes nasa Cristóbal Secue (2002), Joaquín Viluche (2010) y Adonías Perdomo (En: Perdomo, 2013b), quienes abordan el territorio en escalas interrelacionadas. Mientras que para el primero, el *yat*-territorio, implica un segundo nivel de existencia a la manera de un “espacio por donde transita el pensamiento”, para Adonías:

El territorio es una casa integral, compleja, completa, ajustada para todas las necesidades, donde sus cordilleras se convierten en ventanas y puertas para que los rayos de *tay* —sol— y *a te* —luna— puedan entrar suavemente siendo controlados por *táaph* —las nubes— y su poder se vaya intensificando gradualmente, es un espacio donde el ser *nasa* puede sembrar y cosechar sus semillas para su alimentación con la orientación de la madre luna, “espacio donde en plena luna llena pueden engendrar la semilla para que la descendencia *nasa* continúe en el planeta tierra [sic]” (Palabra y conocimiento del investigador Joaquín Viluche, 2010, En: Perdomo, 2013b), pero al mismo tiempo es la casa grande donde el pensamiento y conocimiento se mantienen por la complicidad de la lengua *nasa*.

Como se aprecia aquí, en estos pensamientos de líderes e intelectuales *nasa* se revela el carácter integral y complejo que se establece entre sus padres tutelares, los espíritus, los ancestros, el territorio y los mismos *nasa*. Este carácter, también ha sido constatado por académicos que han trabajado con los *nasa*, aunque con algunos matices analíticos y discursivos propios de la tradición académica. Así, para Rappaport (2005) la cosmovisión se entiende como un término moderno que se acuña para atacar la misma modernidad desde la visión *nasa* (Sandt, 2012). En este sentido es un eje articulador de la identidad, porque parte de principios como la “armonía mítica, la conciencia de la historia y la autoridad tradicional” (Cobo y Calvo, 2007: 129) (véanse también Osorio, 1994; Rappaport, 2005), en los que los *Thé'jwala* (médico tradicional), los mayores y los miembros de los cabildos indígenas son agentes activos de su trasegar como colectividad (Cobo y Calvo, 2007). Empleando metáforas, ejemplificaciones, historias, rituales e interpretando las señales y símbolos de la naturaleza, algunos académicos señalan que los *nasa* confieren explicación a todos los hechos que se generan dentro y fuera de sus territorios (Gómez y Ruiz, 1997; Osorio, 2009; Rappaport, 2005).

En síntesis, las ideas de cosmovisión y territorio son inherentes y están integradas en la vida social cotidiana, en particular en los *nasa*. La afectación, tanto en la cosmovisión como en el territorio, determina la búsqueda de estrategias culturalmente establecidas para contrarrestar estos efectos. Estas tradiciones y costumbres asociadas con la cosmovisión ayudan a que se ratifique constantemente la importancia del territorio, donde se tiene todo: sus historias, el desempeño de sus actividades (cotidianas o especiales) y donde se mantienen las diferentes relaciones con el interior grupo social, con el exterior —con los *nasas* de otros territorios—, y con las personas no indígenas y los espíritus y guardianes de la naturaleza (Quilcué, J., exgobernador, resguardo indígena La Estación Tálaga, 1.º de noviembre de 2011). Pero la cosmovisión y el territorio no necesariamente están ubicados en el plano de lo simbólico y lo espiritual, pues en años recientes y frente a las interacciones de los *nasa* con poblaciones mestizas, el Estado y los grupos armados, legales e ilegales, y ante las eventualidades ocurridas en 1994, se ha extendido hacia otros ámbitos derivados de dichas interacciones. La nueva Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, Ley 1454 del 28 de junio de 2011, derivada de la Constitución Política (Art. 329), por

ejemplo, plantea la creación de las “Entidades Territoriales Indígenas, acogiendo los principios de participación democrática, autonomía y territorio, en estricto cumplimiento de los mecanismos especiales de consulta previa, con la participación de los representantes de las comunidades indígenas y de las comunidades afectadas o beneficiadas en dicho proceso” (Ley 1454, Artículo 37, párrafo 2º). Esta forma de institucionalidad del territorio, se fundamenta en diecisiete principios rectores del ordenamiento territorial, entre los cuales para nuestros propósitos, cabe subrayar los referidos a 2) autonomía; 3) descentralización; 5) regionalización; 9) diversidad y 17) multietnicidad. Si bien estos planteamientos normativos están vigentes, existen otros canales y ámbitos mediante los cuales las ideas de cosmovisión y territorio vienen siendo adaptados a nuevos cambios introducidos desde afuera en consonancia con el pensamiento de adentro. Materializaciones como el *Plan de Vida*, considerado igualmente como *Ley de origen* (Sandt, 2012), gradualmente van incorporando conceptos como planeación y gestión (Gow, 2010; Osorio, 2009; Tocancipá-Falla, 2013a), propios del lenguaje de la constitución política colombiana. Una versión institucional de la cosmovisión y la Ley de origen es planteada en un documento del CRIC, definida como “lo auténtico e inmodificable de los *nasa* a pesar del tiempo y la modernización, es decir, los elementos que deben sobrevivir para identificar tanto al hombre *nasa* antiguo como al moderno y que se expresan en el derecho mayor” (CRIC, 2007: 40).

Si bien en años recientes la idea de cosmovisión se pudo haber fortalecido, especialmente desde la apertura del reconocimiento a la diversidad cultural en Colombia, promulgada en la Carta Constitucional de 1991 —aunque con algunas reservas (Barona y Rojas, 2007)—, y reafirmada en los principios rectores para la creación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETI), para muchos *nasa* en la zona de Tierradentro y desde su propia cosmovisión, la influencia de problemáticas como la presencia de actores del Estado colombiano, grupos armados legales e ilegales, la llegada de cultivos de uso ilícito y eventos inesperados como la avalancha de 1994, constituyen acicates en los cuales la misma visión de mundo y la idea de territorio se ponen a prueba. Así, lo enseñan los pensamientos de los *nasa* acompañados por las versiones reafirmativas y complementarias de los académicos. En lo que sigue nos centraremos en la experiencia posavalancha 1994 y su relación con los procesos adaptativos, la cosmovisión y el territorio *nasa*, en particular la vivienda y contrastando los lugares de origen; Tálaga antigua, en el departamento del Cauca, y los lugares de nueva residencia; Estación Tálaga, en el departamento del Huila. El Resguardo de La Estación Tálaga, fue denominado con este nombre por los mismos desplazados de la avalancha en memoria del Resguardo de origen en el municipio de Páez, Tierradentro (departamento del Cauca), hoy llamado afectivamente “Tálaga Antigua”.

El papel de la cosmovisión y el territorio en el periodo posavalancha

“[En] La tragedia de Tierradentro, (6) de junio del año (1994); los “NASA” somos impulsados por la misma madre Tierra, por la desobediencia de no cumplir las normas que dejó el CACIQUE JUAN TAMA, esta guerra de la Naturaleza que nos azotó fue la única que nos venció a la etnia “NASA”, es así que volvemos a nacer del vientre de Tierradentro arrojados por la avalancha de lodo por medio del río Páez, a las tierras ancestrales del Huila. Cabildo indígena Tálaga (Plan de vida Estación Tálaga, 1999)” (véase figura 1).

En la discusión sobre el papel del rito y el mito, el antropólogo francés George Balandier encuentra que la naturaleza y la sociedad hacen parte de una misma necesidad: “contravenir a ésta es amenazar a una y a otra, iniciar un ciclo de desórdenes en el transcurso del cual las catástrofes, las calamidades y las crisis sociales se nutrirán mutuamente” (1999: 31). De esta manera lo que es externo a un grupo humano, moral o no moralmente aceptable, también termina siendo incorporado en su propia visión de mundo. Al respecto, Clifford Geertz señala:

El llamado problema del mal consiste en formular desde el punto de vista de la cosmovisión la verdadera naturaleza de las fuerzas destructivas que moran en la persona y fuera de él [sic], en interpretar los homicidios, los fracasos en las cosechas, la enfermedad, los terremotos, la pobreza y la opresión de manera tal que sea posible llegar a una especie de acuerdo con esos fenómenos. De manera que lo que un pueblo valora y lo que teme y odia están pintados en su cosmovisión, simbolizados en su religión y expresados en todo el estilo de vida de ese pueblo (2003: 121-122).

Otros autores también han sugerido que los desastres naturales y los cambios en la naturaleza terminan siendo incorporados en la misma cosmovisión y ritos de los pueblos (Tocancipá-Falla et al., 2011). Esta apreciación pudo ser constatada en lo acontecido en la zona de Tierradentro en el periodo posavalancha a 1994, en el caso de Tálaga antigua y Estación Tálaga, y que en su momento evocó diversas interpretaciones, en términos de la cosmovisión y el territorio. Es de anotar que algunas interpretaciones sobre la avalancha desde la cosmovisión nasa en otras áreas de Tierradentro ya han sido discutidas por Gow (2010) y Gómez y Ruiz (1997). Para estos autores, por ejemplo, la avalancha no fue una consecuencia sino el inicio de un ciclo y un periodo en la cosmología nasa. Las ideas presentadas aquí refuerzan algunas de estas interpretaciones pero también enriquecen otras versiones. En primer lugar, tratamos con las interpretaciones para luego, en segundo lugar, plantear su relación con el territorio en general y como una antesala al nuevo proceso adaptativo que los nasa de la Estación Tálaga tuvieron con respecto a la *nasa yat*, y el cual será tratado en la sección siguiente.

Un hecho destacado sobre el fenómeno de la avalancha en 1994, y tal como lo enunciaron los mismos nasa y analizados por algunos académicos, fue su asociación interpretativa con desórdenes del orden natural y su consecuente afectación en el mundo social preexistente. Algunas expresiones recogidas por Susana Piñacué (indígena nasa), reflejan el sentir de algunos *thê'jwala* sobre esta tragedia: *kwe'sx mama kiwe üsxaçxak* (se enojó nuestra madre tierra); *nasanaw fxizepakame kiwe' kaayaxihi'ça'* (la tierra nos recuerda que no estamos viviendo y pensando como indígenas nasa); *kwe'sx dxuskuu peçxuhk* (nuestro Dios nos ha fuegado); *vxite sa't bxuça een kaayu' napa kiyyu'tha'w* (ha sido el nacimiento de otro cacique, lo dejamos ir) (Piñacué, 2005: 17). En el caso de los nasa de Tálaga, estos indicaron que la tragedia pudo haber sido causada por varias razones. Una de ellas relacionada con el creciente cultivo de amapola que se había generado en la zona de Tierradentro durante la década de 1990 y las innumerables dificultades que se dieron en la pérdida del *yat peku'j uuthasx* (tul), por favorecer la actividad ilícita del cultivo y que también se manifestó en conflictos familiares y en los resguardos (Taller sobre aspectos económicos de los nasa con *mayore(a)s* del resguardo de La Estación Tálaga. Centro Poblado. 20 de octubre de 2011, véanse también Gómez y Ruiz 1997 y Gow 2010). Otra interpretación es suministrada por el exgobernador Joselito Quilcué (resguardo indígena La Estación Tálaga. 1º de noviembre de 2011) quien expresó que la avalancha se debió al *olvido* de la comunidad sobre la realización de un ritual en el Nevado del Huila, y que consistía en arrojar a un niño recién nacido y una mujer *virgen* al cráter. Así, el volcán quedaba *contento* y no volvía a *molestar* (entrar en actividad).¹⁰ En contraste con las interpretaciones dadas por Gómez y Ruiz (1997) que aluden al inicio de un ciclo en lo nasa, aquí se valora el proceso que se traduce en el olvido de cierto ritual, a pesar de que otros seguían practicándose (e. g. “armonización” de actividades colectivas que realiza el *thê'jwala*)-¹¹ En síntesis, las interpretaciones previstas por diversos estudiosos del tema y los mismos nasa indican que el evento natural ha sido interpretado desde la misma cosmovisión y configuración social y cultural del grupo, aspecto que tuvo continuidad en el proceso de adaptación territorial de los damnificados en un nuevo espacio.

La segunda implicación después del fenómeno natural fue la preocupación inicial por el territorio afectado y que en muchas áreas implicó una búsqueda de

10 Una variación interpretativa posterior al fenómeno fue la que trataron de capitalizar los evangélicos cuando algunos nasa nos contaron que los pastores comenzaron a invitar a las personas a que se cambiaran de religión porque el evento era una señal del *fin del mundo*.

11 Aquí el vínculo entre mito y rito aparece como una relación necesaria pero también compleja. Como bien lo indica Balandier: “el rito remite a las prácticas que se ocupan explícitamente del orden y del desorden, inseparables de toda vida, de toda historia. Cualquiera que sea su objetivo, por su naturaleza, el rito es el orden en sí mismo. Está estructurado y constituye un sistema de comunicación y de acción de una gran complejidad” (1999: 30). La pertinencia y aplicación del rito, sin embargo, y su valor simbólico y cultural se reactivó y renovó en la fase posterior al desastre natural.

nuevos espacios, y la reubicación de los nuevos asentamientos y las viviendas. En nuestro caso particular, al comienzo los talagüños estuvieron alojados en la cabecera del municipio de La Plata, ubicada en el departamento vecino del Huila, localizado a unos veinte kilómetros (un par de horas) de sus lugares de origen. Allí estuvieron provisionalmente durante dos o tres meses en los colegios, aprovechando que los estudiantes se encontraban en vacaciones (conversaciones con Andrés Tenorio, *Mayor*, Resguardo La Estación Tálaga, 9 de octubre de 2011; Arsenio Campo, Jefe de la Guardia Indígena, Resguardo La Estación Tálaga, 9 de octubre de 2011; Carmelita Campo, *Mayora*, Punto La Estación, 12 de octubre de 2011).

Posteriormente, fueron trasladados a la vereda El Hato, en el municipio de Inzá (departamento del Cauca), donde permanecieron cinco meses en una cancha deportiva. Al respecto, narran que la incertidumbre los invadía porque desconocían dónde iban a ser reubicados definitivamente. Por esto el Cabildo y la Corporación Nasa Kiwe empezaron a hacer gestiones para conseguir áreas de asentamiento más estables. Se comenzó a mirar alternativas de reubicación en ciudades capitales medianas y pequeñas como Popayán (Cauca) y Pitalito (Huila), y en otros territorios de resguardos como Novirao (municipio de Totoró), Miraflores (municipio de Silvia), y lo que ahora se llama La Estación Tálaga. Una vez estudiadas las posibilidades de reubicación la CNK adquirió dos fincas que eran conocidas como “La Llave” y “La Gaitana”, en los límites de los departamentos de Cauca y Huila, a casi dos horas de la cabecera municipal de La Plata, por una vía destapada (véase figura 2).



Figura 2. Ubicación del resguardo indígena de Tálaga. Municipio de Páez-Belalcázar

El nuevo territorio se encuentra ubicado, política y administrativamente, en el occidente del departamento del Huila (municipio de La Plata)¹² en jurisdicción de la Inspección de Belén, vereda La Estación. En cuanto al área total disponible en el nuevo territorio, Estación Tálaga, se estima que eran 517 hectáreas de las cuales 330 eran laborables mientras que las restantes, se consideraban áreas protegidas de bosque. Estas cifras no son estables ya que durante las visitas realizadas al *territorio* observamos que algunas de ellas estaban dispuestas antes por los anteriores dueños (mestizos) para ganadería pero que fueron retomadas y protegidas por los nasa como bosques. Allí se identificaron varias pequeñas lagunas que ahora son consideradas como lugares sagrados y que mantienen claramente una relación de unidad paisajística con áreas boscosas aledañas (véase figura 2).

El paisaje muestra claramente que en el pasado era una zona boscosa, donde se observan algunos claros que expresan la intervención humana, especialmente para el establecimiento de potreros para la actividad ganadera. El nuevo territorio establecido como resguardo no es homogéneo y más que dividirse en “veredas” —categoría administrativa propia del Estado republicano— se refieren a lugares de habitación o vivienda y *puntos de parcelas* o *trabajaderos* (véase figura 3): Barro Blanco, El Diviso, El Sauce, La Canoa, La Estación,¹³ La Estrella, La Palma, San José y Yarumal.

Es de anotar que la valoración por parte del *Thê'jwala* fue determinante en la elección del lugar de reubicación.¹⁴ Semanas previas a la determinación y desplazamiento definitivo, el 10 de enero de 1995, él se desplazó al nuevo territorio con el fin de realizar el recorrido y los rituales correspondientes de reconocimiento de los espíritus que habitan en el mismo.

Para los nasa, como para muchos pueblos indígenas, el recorrer, caminar, ver y apreciar el territorio es una parte fundamental en su cosmovisión (Rappaport, 1985). Uno de los aspectos destacados es que comparativamente con Tálaga

12 La llamada subregión occidente del departamento del Huila está conformada por los municipios de La Argentina, La Plata, Nátaga, Paicol y Tesalia. Cuenta con 83.644 habitantes que corresponden al 8,27% de la población del departamento del Huila, principalmente mestiza e indígena. Esta subregión tiene el 60,37% del sector rural del Huila y posee gran concentración demográfica de indígenas, pues están asentados en comunidades nasa y misak (Salas, 2008).

13 Se tiene conocimiento que este punto aún no está legalizado como parte del resguardo. Sin embargo, en la memoria de quienes viven en el resguardo La Estación Tálaga este lugar ha hecho parte de su territorio desde que llegaron en 1995.

14 Como en muchas otras circunstancias y lugares, el *Thê'jwala* en los nasa es la autoridad ancestral por excelencia que culturalmente indica cuál es el territorio indicado para asentarse, tanto en términos colectivos como individuales —familiares— *nasa yat*. La determinación de un nuevo territorio nasa en el Alto Naya, límites de los departamentos de Cauca y Valle, fue avalada por un *Thê'jwala*.



Figura 3. Mayor nasa en casa trabajadero en Tarabira (Cauca)

antigua,¹⁵ la Estación Tálaga presentaba unas condiciones climáticas y ecológicas diferentes, aunque tenía una ventaja comparativa importante, la cercanía a la vía principal Popayán–La Plata, lo cual posibilitaba la comercialización de los productos agrícolas. Las condiciones geográficas mostraban una diferencia sustancial con respecto a Tálaga Antigua pues mientras en este el terreno estaba en el rango altitudinal de los 1700 a 1900 msnm, en el nuevo territorio el rango oscila entre los 2100 y los 2600. Aunque se mantenía la topografía montañosa, el clima es más frío, entre 10 y 16 °C (Cabildo indígena nasa Paez de La Estación Tálaga, 1999); condición climática que es referida comúnmente por ellos cuando evocan la memoria sobre el proceso productivo adaptativo en la región. Al respecto, y en relación con Tierradentro, la situación no fue fácil, pues en esta zona debieron emplear abonos, orgánicos o químicos, para lograr niveles de productividad aceptables comparativamente hablando con el lugar de origen en Tálaga Antigua. Por tal motivo, algunas personas no soportaron estas condiciones y optaron por regresar de nuevo a Tierradentro. Otros decidieron quedarse, ya que “era terrible” pensar en volver a su

15 Este territorio ancestral limita al nororiente con los resguardos indígenas de Belalcázar y Tóez, al suroccidente con los resguardos indígenas de Avirama, Chinas y Suin. Es preciso aclarar que este resguardo está comprendido por los alrededores del casco urbano de Páez-Belalcázar (véase figura 2).

antiguo territorio porque sentían temor ante una posible réplica de sismo. A lo anterior se sumó la estrechez de tierras en la que se encontraban en Tálaga antigua, el desplazamiento de por sí significaba una oportunidad para resolver esta dificultad. Siguiendo esta argumentación, y alternativamente a La Estación Tálaga, otras familias nasa del resguardo de origen se desplazaron a municipios como Cajibío (donde hay un resguardo junto con otras comunidades indígenas), Inzá, Popayán, el departamento de Caquetá, y otros lugares del Huila, especialmente La Plata.¹⁶

Por lo anterior, es claro que el proceso adaptativo ha sido muy complejo, ya que ha implicado la convergencia de diversas concepciones y cosmovisiones del territorio, tanto para ellos como para aquellas instituciones que lo acompañaron, como la CNK. Igualmente, la nueva disponibilidad de tierra en la Estación Tálaga, en el fondo les planteó a ellos un problema político para acceder a los recursos del Estado. Justamente, y a partir de las dificultades para determinar si se trataba de una extensión territorial vigente para aplicar recursos del Estado, en 1997 los líderes de Tálaga decidieron avanzar en un estudio socioeconómico que les posibilitara acceder directamente a los recursos de transferencia del Estado, para lo cual era necesario organizarse en la forma de “un nuevo resguardo”. Antes de esto, las relaciones que sostuvieron los nasa de la Estación Tálaga con las autoridades del resguardo de origen fueron más o menos constantes.¹⁷ De hecho, el territorio de La Estación Tálaga en sus inicios fue reconocido como ampliación del resguardo de origen y dependió de Tierradentro durante cuatro años aproximadamente (Joselito Quilcué, 1.º de noviembre, 2011). El gobernador de Tálaga antigua iba a La Estación Tálaga cada vez que la ocasión lo ameritaba. Sin embargo, la gente del territorio de origen comenzó a analizar que la tarea de trasladarse constantemente al Huila era ardua. Además, los nasa de La Estación Tálaga fueron notando que eran desconocidos y resultaba difícil gestionar recursos para desarrollar actividades como educación y salud, sectores que pueden favorecerse del Estado.¹⁸

A partir de dicho estudio, en 1999 La Estación Tálaga se integró al Consejo Regional Indígena del Huila —Crihu— (Asociación de Autoridades Tradicionales del Crihu, 2009) y posteriormente, el 10 de abril de 2003, el Instituto Colombiano

16 A 2011 existían dos resguardos que estaban legalmente constituidos: La Estación Tálaga y Potrerito-Coral y el resto son dos asentamientos llamados Los Ángeles y La Estrella. En este último, sus integrantes habían decidido “dejar de ser” indígenas para identificarse como “campesinos”.

17 Los nasa de La Estación Tálaga sienten que la sintonía con las emisoras Radio Nasa y Radio Eucxa, es una forma de mantenerse conectados con el municipio de Páez-Belalcázar, y en especial con el resguardo de Tálaga origen en el departamento del Cauca.

18 Los *Planes de Vida*, en contraste con los planes de desarrollo, posibilitaron mayor interacción e injerencia del Estado a través de los recursos, pero igualmente, permitieron la configuración de una forma de pensarse a sí mismos como indígenas frente a su propia lucha y el tipo de asistencia externa que podría orientarse (Para una discusión véanse Espinosa y Escobar, 2000; Gow, 2010; Rappaport y Dover, 1996; Sandt, 2012).

para el Desarrollo Rural —Incoder— expidió la resolución en la que constituía legalmente el resguardo La Estación Tálaga y cuyo primer gobernador fue Joselito Quilcué. Desde entonces, ellos entraron a formar parte del sistema general de participación de los recursos del Estado. A partir de esta formalización política, nuevas condiciones y oportunidades se generaron. Ello se reflejó en un territorio colectivo que comprende un centro poblado, integrado por un conjunto de 55 casas cercanas entre sí, estructurado en forma de herradura, que converge en la vía principal que conduce a la cabecera municipal de La Plata y a Santa Leticia, poblado vecino hacia el departamento del Cauca. Allí también se encuentran otros espacios colectivos importantes como la Institución Educativa *Yu'luux*, sede Peñón Tálaga; el puesto de salud, la casa de Cabildo, la cocina comunal, el cementerio y la capilla evangélica “Nueva Jerusalén”.

Una de las observaciones hechas por los *nasa* en La Estación Tálaga, con respecto al lugar de origen, fue el patrón territorial y espacial de agrupamiento y sus implicaciones en el grado de cohesión que mantenían como grupo social. No se sabe con certeza cuáles fueron las razones para establecer el nucleamiento de las viviendas a diferencia de lo acontecido en Tálaga Antigua. Una hipótesis es que las circunstancias frente a la tragedia implicaban un manejo colectivo; la solidaridad era una palabra clave y necesaria que ameritaba la ocasión. Irónicamente, se decía que no había tiempo para planificaciones. El *habitar* era una necesidad impostergable. Desde una perspectiva comparativa a partir del lugar de origen al nuevo lugar, Arsenio Campo (Conversatorio, 1.º de octubre de 2011) lo explica así: “allá [Tálaga Antigua] estábamos menos organizados y cada uno estaba con lo de uno. Acá por lo menos ya estamos organizados y las viviendas son más cercanas [nucleadas]”. Esta apreciación valida algunos de los aspectos ya vividos por ellos y que se remontan al trasegar y el proceso de adaptación a un espacio que implicó también renovar los rituales de instalación en un nuevo territorio y adaptarse a un nuevo sentido del habitar en su *nasa yat*, y el establecimiento de nuevas relaciones con otros grupos sociales vecinos, y el Estado a través de las autoridades del municipio de La Plata.

En síntesis, el papel de la cosmovisión y el territorio en el periodo posavalancha a 1994, ha sido crucial en el proceso de desplazamiento y adaptación a un nuevo entorno. Como en muchos grupos humanos, los periodos de crisis constituyen condiciones apropiadas para que culturalmente dichos grupos activen, actualicen y renueven sus valores cosmogónicos y territoriales sobre la base de restablecer nuevas relaciones con otros actores en el nuevo entorno; y que en nuestro caso, colocaron a prueba la misma visión y forma de vida *nasa*. Esta relación entre cosmovisión y territorio también se vio reflejada en el diseño y la construcción de la vivienda *nasa*, la *nasa yat*, y en donde más que una renovación “purista”, implicó un proceso adaptativo, a veces de negociación con actores institucionales, y que todavía refleja la tensión entre la tradición y el cambio que las nuevas condiciones posibilitaron.

La *nasa yat*: tradición, cambio y adaptación

Uno de los aspectos comunes con respecto a la indagación de la vivienda indígena por parte de los académicos es señalar su carácter estable y dinámico al mismo tiempo.¹⁹ Por estabilidad entendemos no solo la dimensión física y de infraestructura de la vivienda que revela su naturaleza, sino también su forma de apropiación, el sentido de habitarla corporalmente y su relación con la cosmología del grupo o persona que lo habita, el territorio y el entorno en general. Dicha estabilidad, consideramos, se pone a prueba bajo influencias que son diferenciales en términos temporales. No es lo mismo tratar de evidenciar el impacto de la modernidad en la vivienda a través de los medios de comunicación, que el cambio repentino ocurrido a partir de un evento o hecho inesperado como lo fue la avalancha de 1994. En cualquier circunstancia, un hecho que la etnohistoria y la etnografía han demostrado con respecto a los nasa es que si bien han logrado resistir y mantener rituales y su propia lengua de manera consistente, en muchas áreas prácticas, en varios aspectos han sabido amoldarse a los cambios a los cuales se han visto expuestos; aunque también dichos cambios se han convertido en retos y desafíos culturales.

La casa-vivienda, como una de las expresiones básicas del sentir del territorio ha sido un ejemplo de esta tensión entre lo estable y lo cambiante de los valores sociales y culturales en los nasa. Para este efecto, y siguiendo nuestro caso, nos permitiremos introducir dos momentos de referencia que metodológicamente nos permiten avanzar en la comprensión de la estabilidad y cambio que plantea la casa-vivienda nasa, *nasa yat*: el primero, casi inmediatamente, meses después de la avalancha y de reasentamiento en el nuevo territorio (1995); y el segundo, una referencia correspondiente a una situación más estabilizada y decantada de la casa-vivienda, dieciséis años después, y que fue analizado en el marco del proyecto referido al comienzo de este artículo (2011-2012). Con estos dos puntos temporales de referencia no estamos afirmando que los cambios en la *nasa yat* antes del suceso de 1994, no fueran notables. Simplemente los enmarcamos en la fase *exposavalancha* con el fin de tratar de decantar los elementos constantes y de cambio, relevantes para nuestro análisis; no sin antes advertir que tampoco pretendemos agotarlos todos.

La fluidez de la memoria y la narrativa de los pobladores que decidieron quedarse en lo que hoy es la Estación Tálaga en el Huila, marca un primer momento de referencia después que ocurrió la avalancha. El *mayor* Manuel Puchá (Conversatorio, 13 de octubre de 2011), por ejemplo, recuerda que a la llegada a La Estación, el 31 de enero de 1995, se acomodaron en dos casas grandes, una que en la actualidad es empleada por el Cabildo y otra que estaba donde se ubica actualmente la cancha del

19 Para una discusión sobre los trabajos de antropólogos principalmente sobre la casa-vivienda indígena, véase Tocancipá-Falla, 2013b.

resguardo. A los alrededores de esta casa se construyeron cinco albergues con materiales traídos de El Hato (Inzá, Cauca). Estas condiciones variables, como se verá, imposibilitaron la reproducción de la vivienda tradicional puesto que algunos materiales no estaban disponibles. Como se indicó en la sección anterior, el papel del *Thê'jwala* fue crucial para el reconocimiento del terreno, y su disposición en dar el aval para la ocupación definitiva de dicho espacio, como parte de los valores nasa en la refundación de un nuevo territorio. Lo mismo aconteció con la *nasa yat*, aunque la ritualización no fue un proceso generalizado como sucedió con el territorio.

En su fase inicial en el nuevo territorio, doña Flor Vargas señaló que los albergues que fueron construidos eran edificaciones alargadas en madera. En cada habitación vivía una familia, tenían una cocina grande; cada grupo familiar la adaptó con sus tulpas.²⁰ Esto permitía que cada familia cocinara por aparte. Pasado un año, el Estado a través de la CNK, empezó a traer propuestas para la construcción de las *nasa yat* (Campo, F. conversatorio, 13 de octubre de 2011). La primera idea fue que se construyeran viviendas prefabricadas. Esta idea no fue aceptada por la gente porque consideraban que el modelo²¹ de vivienda presentaba espacios muy pequeños. Lo mismo ocurrió cuando se les indicó que sus casas serían construidas en ladrillo. Posteriormente, se les propuso que fueran en estructuras metálicas —modalidad muro tendinoso—, idea que finalmente fue adoptada. Así, se trajeron los materiales y la comunidad misma recién asentada, con la asesoría de un ingeniero de la CNK, comenzó el proceso constructivo de viviendas semipermanentes. Al principio, se trabajó de forma comunitaria, a través de la minga, y se elaboraron los planos de dos casas inicialmente, la de la profesora de la Institución Educativa Estación Tá-laga, Cenayda Calambás, y la señora Yolanda Dindicué, pero posteriormente, cada persona comenzó a construir su casa independientemente.

Los *mayores* indicaron que no recurrieron a los rituales ni conocimientos de sus *antiguos* para la construcción de la *nasa yat* porque no podían tocar ni siquiera una *chamiza* de las dos fincas, puesto que los tenían “apabullados” con que aún era propiedad privada y no tenían derecho a sustraer el material necesario para la construcción de sus viviendas. No obstante, en un principio ellos mismos fueron avanzando en el conocimiento del nuevo territorio (recorriéndolo y caminándolo) y de sus recursos. Así, pensando en la construcción de hornillas (hornos caseros) se

20 La tulpá, *ipxkwet*, refiere a tres piedras que forman el fogón. Simbólicamente significa la familia y al calor que debe mantenerse como reflejo de la cohesión que existe entre sus integrantes; esta idea asocia el “fuego”, símbolo que se comparte también en muchos grupos humanos. Para Adonías Perdomo (investigador e indígena nasa) la palabra tulpá es un préstamo del quechua, su significado es diferente al que la semántica del pensamiento nasa quiere mantener, por tal razón recomienda usar el nombre originario que es *ipxkwet*.

21 Como un dato interesante, en el *Diccionario de la Real Academia Española* de 1734, la idea de modelo aparece asociada con la reproducción del espacio (año 567): “Y siguiendo el *modelo* y traza de la celda que él había hecho, edificaron otras” (RAE, 1734).

ensayó la consistencia y textura del barro en el lugar, pero se dieron cuenta de que era tierra “suelta” que se volvía como la ceniza, lo cual no ocurría en Tierradentro donde el barro era de mejor consistencia (Puchá, M., conversatorio, 13 de octubre de 2011). Otras razones estuvieron más relacionadas con el momento de urgencia que se vivía y que no daba tiempo a pensar mucho sobre cómo debía ser la *nasa yat*, en cuanto al acceso de materiales. Lo que más urgía en ese entonces era tener las casas para poder habitarlas y hacer las labores cotidianas con cierta normalidad (Tenorio, A., conversatorio, 9 de octubre de 2011). Otros aspectos que revelaban el problema del cambio en la *nasa yat* tuvo que ver con los jóvenes que cada vez más simpatizaban con modelos de “la civilización”, ya que consideraban que las casas de sus abuelos eran “rústicas”, por las paredes roñosas y que era más “bonito tener una casa con paredes planas y pintada de diversos colores” (Puchá, M., conversatorio, 13 de octubre de 2011). Esta valoración modernista, sin embargo, no implicó una renuncia total sobre otras prácticas y actividades propias como *nasas*: el uso agrícola del suelo, los rituales para el aprovechamiento de los recursos del bosque, la forma organizativa propia del cabildo como gobierno local del resguardo, la preservación de su lengua ancestral el *nasa yuwe*, etc. fueron algunas de las prácticas conservadas y actualizadas desde su lugar de origen.

Para sintetizar, este primer momento de referencia temporal, inmediatamente después de la avalancha, enseñó varias preocupaciones de los nasa frente al territorio y la *nasa yat* en el nuevo entorno. En primer lugar, y siguiendo su cosmología en cabeza del *Thê'jwala*, se reveló la importancia de los rituales de armonización y permiso ante los espíritus tutelares, experiencia que fue parcializada pues no todos los rituales fueron hechos para todas las viviendas. En un trabajo que realizó la profesora Ceneida Calambás con los niños y las niñas de la Institución Educativa *yu'luucx sede Peñón*, Tálaga (2011), sobre la vivienda nasa del territorio de origen, se pudo constatar que para construir una vivienda nasa se esperaba hasta que el *Thê'jwala* hiciera el *cateo*, ya que la delimitación del espacio para el *yat peku'j uuthas* (huerto) era indispensable; allí se siembran matas cuya variedad depende de quién habite la casa, se pueden encontrar de forma común algunas como: *me'sukwe* —cilantro—, *akhus* —ajo—, *spulxa* —cebolla—, *spulxa jxad* —cebollita—, *me'sukwe khuçx* —perejil—, *ka'ka* —salvia—, *tutxh yu'çe* —ruda—, citroneta; especialmente “alegría” que tiene un valor muy importante para mantener la armonía de la *nasa yat* y es utilizada en los refrescamientos y limpiezas que hace el *Thê'jwala*, entre otras.

En segundo lugar, la evaluación de los modelos de vivienda traídos por la CNK terminó siendo aceptado sobre la base de la premura que se vivía frente a la oleada invernal que vivieron en su momento, a lo que se sumó el hecho de compartir múltiples espacios con otras familias lo que pudo haberse constituido en una “incomodidad”. Esto contrastaba con la *nasa yat* en Tálaga Antigua donde las viviendas respondían a unas necesidades específicas, el número de cuartos dependía de los

miembros que iban a habitar la casa, y en algunas se acogía a los trabajadores, el baño estaba lejos de la casa y los materiales de construcción se sacaban del territorio (Calambás, C., 2011). En tercer lugar, si bien las familias recién asentadas adoptaron el *ipxkwet* o la tulpa, quizá como una forma de mantener el núcleo de integración familiar alrededor del fogón, con la llegada del nuevo modelo de vivienda de la CNK, dicho valor fue desarticulado, pues la hornilla, ya no establecida en las tres piedras, sino en una estructura de cemento a una altura de medio cuerpo y confinada a un espacio más reducido, terminó imponiendo otro tipo de posiciones más individualizadas. Ello se vio reforzado con la separación de espacios, que buscaba en principio la asignación individual para cada miembro de la familia. Con el tiempo, algunos de estos aspectos asociados a la *nasa yat* pudieron ser constatados, lo cual nos lleva a un segundo momento dieciséis años después y en el cual el patrón de asentamiento pasó de ser disperso a uno más nucleado (2013) (véase figura 4).



Figura 4. Patrón nucleado nasa de la Estación Tálaga

Este segundo momento temporal de acercamiento a la Estación Tálaga transcurrió entre los años 2010 y 2011, cuando realizamos múltiples visitas orientadas a tratar de comprender el tipo de conocimiento y de prácticas rituales existentes alrededor de la *nasa yat*. Nuestra primera impresión, que contrastaba con lo conocido sobre los nasa, se dio alrededor del territorio y la disposición de las viviendas, las cuales seguían un patrón concentrado y nucleado, sobre la vía que conectaba a

las capitales de los departamentos de Cauca (Popayán) y Huila (Neiva), respectivamente. Tanto la Institución Educativa *Yu'luuçx*, como la casa de Cabildo y la cocina comunal, se ubicaron al frente de esta vía principal. A su turno, la capilla evangélica Nueva Jerusalén²² se instaló en un área más periférica, hacia la parte baja de la vía. Frente a este nucleamiento encontramos dos apreciaciones. La primera reportada por Arsenio Campo, quien expresa que este cambio fue beneficioso para la comunidad, porque se tiene la oportunidad de compartir con otras personas diversos aspectos de su vida (Campo, A., Jefe de la Guardia Indígena, 6 de noviembre de 2011). No obstante, una segunda apreciación dada por doña Flor Vargas, alude a que otras personas consideran que este nuevo patrón de asentamiento ha repercutido en el crecimiento del chisme, pues entre vecinos se dan cuenta de todas las cosas que una familia realiza (Campo, F., conversatorio, 13 de octubre de 2011).

Una segunda impresión tuvo que ver con la existencia en algunas *nasa yat* del *yat peku'j uuthasx* en donde tienen sembradas plantas medicinales (manzanilla, hierbabuena, cidrón, pimentón, durazno, chachafruto, etc.). Se trata de pequeñas porciones de tierra de 10 x 10 m en promedio; otras no muestran uso agrícola y parecieran estar disponibles para otros usos a futuro. Al igual que en Tálaga Antigua, el *yat peku'j uuthasx* sigue siendo un área que asumen las mujeres, lo que asocia igualmente el valor semántico femenino de la *nasa yat* (Perdomo, 2013b). No obstante, lo anterior, para líderes nasa, como Cenayda Calambás (conversatorio, 20 de octubre de 2011), poco a poco se ha comenzado a perder la tradición de las huertas, lo cual seguramente repercutirá en la seguridad y la autonomía alimentaria a futuro. Nuestra tercera impresión es que si bien la *ipxkwet* ha cambiado su forma estructural a partir de la hornilla, en el contexto de la *nasa yat* todavía mantiene su poder de socialización en la familia. En variadas ocasiones, visitas y permanencias realizadas en las casas-viviendas de algunos pobladores en la Estación Tálaga, la *ipxkwet*, o mejor el fuego establecido en la hornilla, se convertía en un poderoso imán donde convergíamos a charlar o conversar animadamente de diversos temas. Mientras la idea de “comedor” la tenemos afianzada en nuestros propios valores del habitar, en los nasa esta idea se encuentra localizada alrededor de la cocina donde el fuego se mantiene vivo, y no en la “sala” que en muchas casas-vivienda nasa se mantuvo como un espacio desocupado, utilizado para guardar motos, materiales y donde objetos como muebles eran casi ausentes. Finalmente, la distribución espacial que planteó el modelo de vivienda auspiciada por la CNK dejó entrever un afianzamiento del individualismo propio del modelo. En algunas casas observamos el cuarto para los hijos, algunas veces acompañados en cada uno de un televisor. Esto remite a un espacio ordenado en categorías que se habita y apropia subjetiva-

22 Un tema por indagar corresponde a los procesos de conversión de los nasa, antes y después de la avalancha y su impacto sobre la casa-vivienda, su disposición espacial, el sentido del habitar y los valores cosmogónicos de la nueva ideología en uso.

mente de acuerdo con unas necesidades individuales. Igualmente, la llegada de la energía eléctrica, y consigo la televisión, ha contribuido a que en algunos casos se prefiera degustar los alimentos viendo las novelas o las noticias en su cuarto. Esta individualización, en últimas ha significado una reducción de los “espacios sociales” para socializar en familia.

Estas impresiones, sumadas a la memoria planteada en el primer momento, nos permiten reivindicar que en los *nasa* de la Estación Tálaga existe una relación entre los valores de cosmovisión, el territorio y la *nasa yat*; relación que está lejos de plantear una sucesión de cambios sustitutos de la tradición *nasa* misma y que, por lo contrario, se trata de cambios que vienen coexistiendo con valores sociales cosmogónicos, rituales y de reconocimiento del territorio que todavía persisten en variadas formas en la vida cotidiana.

Consideraciones finales

Aunque muchos académicos e intelectuales indígenas plantean una relación directa entre la cosmovisión de un pueblo y el territorio, dicha relación a veces no es tan evidente. Tal como afirman algunos psicólogos, filósofos y antropólogos, es quizá en el contexto de crisis y cambios súbitos que dichos valores sociales y culturales adquieren mayor visibilidad y pertinencia en su renovación. Como ya algunos estudiosos han revelado, las crisis no son eventos o circunstancias desestructuradoras sino también espacios de oportunidad y renovación social y cultural (Ferrater, 1994; Gow, 2010; Tocancipá-Falla, 2005). Esto no implica que las oportunidades tengan que circunscribirse a las crisis, pues estas también pueden ser motivadas o generadas a partir de circunstancias y hechos sociales cotidianos. El caso que hemos analizado en este artículo sobre los procesos adaptativos y las continuidades de la tradición *nasa* en un nuevo territorio valida esta relación, y al respecto plantea de entrada una coexistencia de valores de la cosmovisión *nasa* y nuevos valores derivados de centros urbanos transmitidos a través de instituciones asociadas al Estado.

Inicialmente hemos abordado, y desde una perspectiva conceptual dos términos ya comunes pero complejos de tratar, la cosmovisión y el territorio. Las aproximaciones que se han planteado se han tomado desde los mismos líderes e intelectuales *nasa* y de algunos académicos que se han acercado a los *nasa* como grupo étnico. Lejos de ser dos visiones de mundo diferentes son perspectivas complementarias e integradas que parten de un mismo mundo social y cultural. Consideramos que ambos conceptos interrelacionados constituyen el fundamento para introducir el análisis de la situación que vivieron algunas familias *nasa* del resguardo de Tálaga (Cauca), quienes iniciaron un proceso posavalancha (1994) en un nuevo territorio, La Estación Tálaga. Si bien adoptamos una de las acepciones del término cosmovisión como una visión de mundo o forma particular de percibir e interpretar la realidad social, incluida la dimensión práctica, es posible afirmar que en el proceso

de adaptación a un nuevo territorio se presentaron al menos dos cosmovisiones: la nasa y aquella impulsada por la CNK. Mientras la primera se fundamentaba en un conjunto de valores interpretativos y de significado de una relación histórica con el entorno; la otra se fundamentaba en una misión de “salvamento” (moral) que asociaba el viejo proyecto “civilizador” y que se materializó en la pauta de poblamiento nucleada y en la construcción de viviendas sismorresistentes con materiales constructivos “apropiados”, valores propios tanto de ciudades capitales como de otras instituciones del ámbito internacional. Es de anotar que este proyecto “civilizador” también trajo consigo la importancia de las tradiciones, costumbres y cosmovisiones como una estrategia de asimilación de los valores nasa en dicho proyecto (Bonilla y Findji, 1995; Cobo y Calvo, 2007). Ahora bien, el hecho de que hablemos de una cosmovisión institucional *exposevento* de 1994, no implica la no existencia de otras cosmovisiones preexistente en el periodo preavalancha. De hecho muchas organizaciones y comunidades indígenas durante el periodo de recuperación de la madre tierra en la década de los 1970 estuvieron expuestas a lógicas y marcos interpretativos propios de una cosmovisión occidental (e. g. contabilidad en los proyectos productivos; agradecemos a Luis Escobar por esta observación).

Posteriormente, en un segundo momento posavalancha, se evidenció que fue un tiempo cargado de muchas tensiones y preocupaciones por los procesos adaptativos y de adecuación a un nuevo territorio. Después de dieciséis años el grupo de familias nasa que se asentó en La Estación Tálaga todavía mantiene en el nuevo territorio prácticas culturales y rituales desarrolladas en Tálaga Antigua. Los sistemas de siembra, las reservas de bosque y designación de lugares sagrados, el respeto por la autoridad del *Thê'jwala* en la toma de decisiones son algunos aspectos que prevalecen en el nuevo territorio. Igualmente en este momento se validan algunas prácticas y áreas como el *yat peku'j uuthasx*, la cocina que integra el comedor —evocación quizá de la *ipxkwet* (tulpa)—. Estas áreas contrastan con la fragmentación del espacio que seguramente fue inspirado en el modelo y la cosmovisión del espacio promovido por la CNK. Esta referencia, sin embargo, no implica que los indígenas deban volver a la casa tradicional que convoca el uso de materiales locales, sino que a partir de la experiencia vivida se reconozca la pervivencia de los valores *nasa* bajo presiones de cambio. Quedan muchos interrogantes para futuras investigaciones sobre la *nasa yat* y aquí solo deseamos referir algunos: ¿Cuál es el campo semántico de las partes y los elementos integrantes de la vivienda en áreas donde todavía se habla el nasa yuwe y que comparativamente puede arrojar luces sobre el conocimiento de la *nasa yat* con respecto a aquellas donde se ha perdido la lengua? ¿En qué grado los rituales pre y posconstrucción de la vivienda nasa todavía se mantienen? ¿Cuáles son, desde una perspectiva comparativa, los factores que posibilitan mayor referencia a la cosmovisión, los rituales y el manejo del territorio? ¿Cuáles son las relaciones de sentido que se establecen con los objetos de la modernidad que ahora hacen parte de la *nasa yat* y ocupan espacios importantes

dentro del habitar nasa? ¿Cómo el conflicto armado y la expansión de cultivos ilícitos vienen afectando la cosmovisión y el territorio asociado a la *nasa yat*?

Una nota final sobre la metodología colaborativa: el propósito de este artículo es provocar un diálogo diferente y exteriorizado con los nasa de tal manera que les permita hacer una reflexión sobre su situación actual que, en muchos aspectos, se encuentra bajo presión por parte de diversos actores. En la literatura se ha cuestionado la etnografía objetivista con pretensiones —inventadas unas, ciertas otras— colonialistas. Nuestra pretensión aquí no es demostrar que somos expertos en la cultura y el conocimiento sobre la vivienda nasa, sino aproximarnos a algunas reflexiones externas —desde formaciones disciplinarias diferentes como la antropología y el diseño gráfico— que nos permitan a todos ganar oportunidades de pensamiento crítico, indiferente que seamos de una tradición o de otra, o indiferente que tengamos visiones de mundo distintas. En este sentido, una de las intencionalidades es nutrir la reflexión, el análisis y la discusión, tan necesaria para unos y para otros.

Referencias bibliográficas

- Arbeláez, Sandra Lorena; Bacca, Andrea; Calambas et al. (eds.) (2013). *Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la nasa yat, Colombia*. Universidad del Cauca, Popayán.
- Arcila, Graciliano (1989). *Los indígenas paez de Tierradentro, Cauca, Colombia*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.
- Asociación de autoridades tradicionales del Consejo Regional Indígena del Huila-CRIHU (2009). *Fortalecimiento de la justicia especial indígena y de la autogestión administrativa y económica, y recuperación de los valores culturales de las comunidades de los resguardos de La Gaitana, Estación Tálaga, La Reforma, Llanobuco y Los Angeles en el departamento del Huila*. CRIHU, Huila.
- Balandier, George (1999). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Gedisa, Barcelona.
- Barona, Guido y Rojas, Tulio (2007). *Las falacias del pluralismo jurídico*. Universidad del Cauca, Popayán.
- Bernal, Segundo (1953). “Aspectos de la cultura Páez; mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, N.º 1, Bogotá, pp. 279-309.
- Bolaños, Graciela y Ramos, Abelardo (coords) (2004). “Introducción”. En: *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. Editorial Fuego Azul, Bogotá, pp. 21-30.
- Bonilla, Víctor Daniel y Findji, María Teresa (1995). “¿El otro, el mismo? Tragedias, cultura y luchas de los paezes”. En: *Desastres y Sociedad*, Vol. 4, N.º 3, pp. 96-109.
- Chaves, Álvaro; Puerta, Mauricio (1988). *Vivienda precolombina e indígena actual en Tierradentro*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá.
- Cobo, Óscar y Calvo, Omaira (2007). Los hijos de la avalancha. En: *Porik An*, Vol. 12, pp. 123-159. [En línea:] http://unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_3noanteriores/No.12porikan/articulo5.pdf. (Consultada el 28 de abril de 2012).
- CRIC (2007). *Plan de vida regional de los pueblos indígenas del Cauca*. CRIC, Popayán.
- _____ (2009). *Cartilla de legislación indígena*. CRIC, Bogotá.
- _____ (2011). *Estructura organizativa-ubicación geográfica*. CRIC, Popayán.
- DANE (2007). *Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica*. Dirección de Censos y Demografía, DANE, Bogotá.

- Delaney, David (2005). *Territory. A short introduction*. Blackwell, Malden.
- Espinosa, Myriam y Escobar, Luis (2000). "El tejido espacial en la elaboración de planes de vida en Tierradentro". En: *Utopía*, N.º 11, pp. 23-32.
- Fals-Borda, Orlando (1986). *Conocimiento y poder popular*. Siglo XXI, Bogotá.
- _____ y Rahman, Mohammad (1991). *Action and knowledge: breaking the monopoly with participatory action research*. Apex Press, New York.
- Ferrater, José (1994). *Diccionario de filosofía*, Volume A-D. Ariel, Barcelona.
- Findji, María Teresa (1993). "Tras las huellas de los Paeces". En: *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. ICAN/Colcultura, Bogotá, pp. 49-69.
- _____ y Rojas, José María (1985). *Territorio, economía y sociedad páez*. Universidad del Valle, Cali.
- García, José Luis (1976). *Antropología del territorio*. Taller de Ediciones Josefina Betancur, Madrid.
- Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- Gómez, Herinaldy y Ruiz, Carlos Ariel (1997). *Los paeces, gente territorio: metáfora que perdura*. Funcop/Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- González, David (1977). *Los paeces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. Editorial Rueda Suelta, Medellín.
- Gow, David (2010). *Replanteando el desarrollo: modernidad indígena e imaginación moral*. Universidad del Rosario, Bogotá.
- Landaburu, Jon (2002). *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Icanh, Bogotá, pp. 107-118.
- LARED-Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina (1997). "Los Paeces: Gente territorio. Metáfora que perdura". En: *Desastres y Sociedad*, Vol. 5, N.º 8, pp. 191-194.
- Liffman, Paul (1998). *Indigenous territorialities in Mexico and Colombia*. University of Chicago, Chicago.
- Osorio, Carlos (1994). *Paeces por paeces*. Banco de la República, Bogotá.
- Osorio, Gustavo (2009). *Cosmovisión del pueblo indígena Nasa de Colombia: Reducción integral de los riesgos, planificación y desarrollo sostenible*. Pull creativo S. R. L., Lima.
- Perdomo, Adonías (2013a). *Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la nasa yat*. Universidad del Cauca, Popayán.
- _____ (2013b). "La Concepción de nasa yat desde el pensamiento de nuestros mayores". En: *Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la 'nasa yat', Colombia*. Universidad del Cauca, Popayán (en prensa).
- Piñacué, Susana (2005). *Aproximación sociolingüística al fenómeno de interferencia lexical en el centro educativo del reasentamiento de Juan Tama, municipio de Puracé, Cauca*. Universidad del Cauca, Popayán.
- Portela, Hugo (2000). *El pensamiento de las aguas, de las montañas: coconucos, guambianos, paeces, yanaconas*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Puerta, Mauricio (1992). *Valores culturales de Tierradentro*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Rappaport, Joanne (1982). *Territory and tradition: the ethnohistory of the Páez of Tierradentro, Colombia*. University of Illinois at Urbana Champaign, Illinois.
- _____ (1985). "History, myth and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia". En: *American Ethnologist*, Vol. 12, N.º 1, pp. 27-45.

- Rappaport, Joanne (1992). *Tierra Páez: la etnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro, Cauca*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Cali.
- _____ (1994). *Cumbe Reborn: an Andean ethnography of history*. The University of Chicago Press, Chicago.
- _____ (1998). “La organización socio-territorial [sic] de los Pastos: una hipótesis de trabajo”. En: *Revista de Antropología*, Vol. 4, N.º 2. pp. 73-103.
- _____ (2000). *La política de la memoria: interpretación de la historia en los andes colombianos*. Universidad del Cauca, Popayán.
- _____ (2005). *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Universidad del Cauca, Popayán.
- _____ y Dover, Robert (1996). “The construction of difference by native legislators: assessing the impact of the Colombian constitution of 1991”. En: *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 1, N.º 2, pp. 22-45.
- Rappaport, Nigel y Overing, Joanna (2007). *Social and Cultural Anthropology. The Key concepts*. Routledge, London.
- Real Academia Española (1734). *Diccionario de la lengua castellana*, Volume Quarto. Imprenta de la Real Academia Española, Madrid.
- Salas, Reinel (2008). *Cátedra de la huilensidad*. Secretaría de Educación del Departamento del Huila, Neiva.
- Sandt, Joris Van de (2012). *Detrás de la máscara del reconocimiento. Defendiendo el territorio y la autonomía en Cxab Wala Kime (Jambaló, Colombia)*. Universidad del Cauca, Popayán.
- Sevilla, Elías (2009). “Arte en la necrópolis prehispánica”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 45, N.º 2, pp. 369-397.
- Tocancipá-Falla, Jairo (2005). *Coffee identities, crisis and social changes: an ethnography of coffee in Cauca, Colombia*. University of Cambridge, Cambridge.
- _____ (2008). “El Trueque: tradición, resistencia y fortalecimiento de la economía indígena en el Cauca”. En: *Revista de estudios sociales*, Vol. 31, pp. 146-161.
- _____ (2013a). “Diseño y construcción de la *nasa yat* (casa/vivienda). Encuentro de tradiciones, modernidades y conocimientos”. En: *Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la ‘nasa yat’, Colombia*. Universidad del Cauca, Popayán.
- _____ (2013b) Reseña libro: Gow, D. David. 2010. “Replanteando el desarrollo: modernidad indígena e imaginación mora”. En: *Antípoda*, N.º 16, pp. 239-248.
- _____; Rosero, Javier Ernán y Restrepo, Carlos Felipe (2011). “Percepciones, representaciones religiosas y conocimiento local sobre el clima y sus cambios en el Pacífico caucano, Colombia”. En: *Perspectivas culturales del clima*. Universidad Nacional, Bogotá.
- Varela, Edwin (2011). “Casa *nasa* y cambio social-cultural en la comunidad de *Kitek kiwe*”. En: *Revista Estudios Sociales Comparativos*, Vol. 5, N.º 7, pp. 1-16.
- Vidal, Jesús; Ramírez, Ofelia; Ruiz, Jorge Armando y Bermúdez, Jorge Abel (2008). *Huila indígena. Siglo XXI. Una lectura de la presencia indígena en el Huila*. Litocentral, Neiva.
- Wilches, Gustavo (2004). *Desastres de origen natural en Colombia. 1979-2004*. Universidad Eafit, Medellín.