

# "LA TIERRA TIENE UN VALOR MUCHO MÁS ALLÁ". UNA GUERRA DE MUNDOS ENTRE LA CRIMINALIDAD EXTRACTIVISTA Y LA PERVIVENCIA ESPIRITUAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LOS TERRITORIOS DEL SUR DE COLOMBIA

**Pedro Jurado Castaño.** Doctor en Filosofía. Profesor asociado de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: [pjurado@udemedellin.edu.co](mailto:pjurado@udemedellin.edu.co)

**Gabriel Ruiz Romero.** Doctor en Antropología Social. Profesor titular de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: [gruiz@udemedellin.edu.co](mailto:gruiz@udemedellin.edu.co)

**Daniel Castaño Zapata.** Doctor en Ciencias Sociales. Profesor asociado de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: [dcastano@udemedellin.edu.co](mailto:dcastano@udemedellin.edu.co)

## RESUMEN

Este artículo examina el conflicto armado en los territorios de los pueblos indígenas organizados en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) como una "guerra de mundos" entre una ontología ancestral-espiritual indígena y un ensamblaje criminal-extractivista. A partir de una etnografía multisituada, se analiza cómo las prácticas violentas de los grupos armados no estatales afectan al mundo indígena, esto es, a la totalidad relacional que integra humanos, espíritus y territorio, buscando no sólo el control territorial, sino la desindigenización del territorio, es decir, la destrucción del mundo de relaciones que sostiene la vida indígena. Frente a esta ofensiva, los indígenas desarrollan prácticas de (re)armonización territorial y espiritual, mediante el saber ancestral y la palabra hacia adentro, como formas de resistencia ontológica orientadas a mantener la continuidad de su mundo.

**Palabras clave:** Conflicto armado; Territorio; Espiritualidad indígena; Extractivismo.

## "THE LAND HAS A VALUE FAR BEYOND" A WAR OF THE WORLDS BETWEEN EXTRACTIVE CRIMINALITY AND THE SPIRITUAL SURVIVAL OF INDIGENOUS COMMUNITIES IN THE TERRITORIES OF SOUTHERN COLOMBIA

## ABSTRACT

This article examines the armed conflict in the territories of the Indigenous communities organized under the Regional Indigenous Council of Cauca (CRIC) as a "war of the worlds" between an ancestral-spiritual Indigenous ontology and a criminal-extractivist assemblage. Drawing on a multisided ethnography, it analyzes how the violent practices of non-state armed groups affect the Indigenous world—that is, the relational totality that integrates humans, spirits, and territory. It argues that this violence seeks not merely territorial control, but the de-indigenization of the territory, meaning the destruction of the relational world that sustains Indigenous life. In response to this offensive, Indigenous communities develop practices of territorial and spiritual (re)harmonization, through ancestral knowledge and inward-directed speech, as forms of ontological resistance aimed at sustaining the continuity of their world.

**Keywords:** Armed conflict; Territory; Indigenous spirituality; Extractivism.

**Fecha de recepción:** 03/04/2025

**Fecha de aprobación:** 20/06/2025

*(...) what is currently being destroyed is also other-than-human persons because what extractivist and environmentalist practices enact as nature may be, also, other than such (Blaser y de la Cadena, 2018, p. 2).*

## INTRODUCCIÓN. EL DAÑO A LOS TERRITORIOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL CAUCA

“Hoy la guerra no es de grupos armados contra el Estado. Hoy la guerra es una guerra que busca desestabilizar nuestra permanencia en los territorios ancestrales, desestabilizar nuestras formas de gobierno; que busca cambiar las estrategias de gobernabilidad y las formas de vida de los pueblos indígenas”. Así comenzó su intervención uno de los mayores del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en un encuentro en el que, después de casi dos años sin vernos, les preguntábamos a algunos de los dirigentes del movimiento por la actualidad de la guerra en el Cauca (conversación personal, febrero 20 de 2025, Popayán, Cauca).<sup>1</sup>

[190] En efecto, los pueblos indígenas del Cauca han defendido históricamente su pervivencia en el territorio ancestral enfrentándose a diversas formas de violencia: la muerte masiva de los miembros de sus pueblos, la transformación forzada de sus saberes y prácticas, la exclusión de sus tradiciones, la discriminación de sus identidades y la descalificación de sus formas de vida han sido afectaciones sufridas en un largo proceso de represiones y opresiones (CNMH, 2019; 2012; Rappaport, 2005; Escobar, 2015). Como lo expresa el Centro Nacional de Memoria Histórica en uno de sus informes, esas “continuidades estructurales de la violencia [se dirigen] contra su territorio y las maneras de construirlo y preservarlo, contra sus formas de vida y dignidad, sus autoridades y asociaciones y contra todos los modos que le han dado y le dan sentido al mundo” (CNMH, 2019, p. 55).

Pero, también, la historia de su pervivencia ha sido una de movilizaciones, organización política, recuperación de tierras, defensa de su cultura y reconfiguración de su memoria como pueblos ancestrales (CNMH, 2019; CRIC, 2023; Laurent, 2005; Archila, 2011). En los términos de uno de los fundadores y referente histórico del movimiento indígena del Cauca, el proceso de lucha y resistencia de los pueblos indígenas allí ha sido uno de “construcción de poder” (fundador del CRIC, entrevista personal, junio 17 de 2021, Popayán, Cauca). De esta vocación al mantenimiento de una lucha y resistencia, que ha permanecido anclada a la diferencia específica de su identidad como pueblos indígenas, se ha derivado una plataforma organizativa que ya cuenta con más de 50 años: el Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC-.

Durante ese tiempo, como nos lo mencionaban los mayores en nuestro reencuentro, “la organización se ha enfrentado a los distintos poderes de la sociedad colombiana: las élites, la iglesia, los terratenientes y hasta a los actores armados que han tenido presencia en el territorio en muchos momentos” (conversación personal, febrero 20 de 2025, Popayán, Cauca). La base sobre la cual se ha construido el poder de lucha y resistencia para emprender esos enfrentamientos es el territorio y su manera específica de concebirlo: “nosotros no peleamos porque queremos o porque, como dicen ahora,

1 El CRIC, creado en 1971, agrupa a más del 90% de las comunidades indígenas del departamento del Cauca (sur de Colombia). Es la más grande organización indígena del país y en la actualidad representa 115 cabildos individuales y 11 asociaciones de cabildos (el cabildo es la unidad básica de gobierno indígena). Está constituido por los pueblos Nasa, Misak, Yanacona, Coconuco, Epirara-Siapirara, Totore, Ingano y Guanaco.

«porque a los indios se les acabó la plata», sino porque sentimos que somos originarios de estos territorios” (sabedor ancestral, conversación personal, febrero 20 de 2025, Tulpa de la UAIIN Popayán, Cauca). Dicho territorio es considerado como un espacio en el que coexiste una *totalidad de fuerzas físicas y espirituales* que soporta todo lo material existente y que, aunque puede ser violentado o dañado, procura la recuperación de un equilibrio (Notas de campo, febrero 22 de 2025, Puracé-Coconuco, Cauca).

El vínculo con el territorio fundamenta la propia identidad de los pueblos indígenas: una forma de ser y existir en la que las afectaciones y las luchas están ancladas a dicho fundamento. Esto implica que el conflicto armado en los territorios indígenas del Cauca se represente como un fenómeno continuo de enfrentamiento entre los poderes que abogan por la defensa de la vida (humana y no humana) que existe en el territorio y los distintos poderes externos que amenazan directamente la conservación de la vida de quienes allí habitan, además de las condiciones de posibilidad de existencia de los espíritus que hacen de un territorio un ser vivo:

[hay un] daño que hacen al intervenir los territorios sin caer en cuenta que ahí hay seres espirituales; sin tener en cuenta que ahí viven otros seres; que ahí está el duende, que ahí está la nube... los seres que nos acompañan. Los han desplazado, han utilizado esos espacios para hacer guerra (sabedor ancestral, conversación personal, febrero 20 de 2025, Tulpa de UAIIN, Popayán, Cauca).

Los distintos grupos armados que han hecho presencia en los territorios indígenas del Cauca han practicado, así, malas artes que han buscado destruir las condiciones para la emergencia y florecimiento de la vida. Durante seis décadas de conflicto “esta región ha vivido históricamente una disputa territorial entre los diversos grupos armados por el control de los corredores para el transporte de insumos para la guerra, drogas ilegales y armas” (CEV 2021). Tanto antes como ahora, el Cauca ha tenido una “centralidad por su potencial estratégico” para los grupos armados que han buscado expandir su capacidad económica y militar (CRIC, 2023, p. 153). Estas estrategias de posicionamiento han producido “un escalamiento de la violencia” que ha afectado al vínculo que tienen los pueblos indígenas con su territorio (CRIC, 2023, p. 149).

Actualmente, siguiendo al Informe Anual del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos 2024, el Cauca es el departamento con más municipios afectados por “el impacto de la presencia de grupos armados no estatales y organizaciones criminales” (ONU, 2025). Según el mismo informe, la violencia que han generado recientemente esos grupos y organizaciones impacta desproporcionadamente en los pueblos indígenas. Las afectaciones actuales se presentan de un modo que impide el ejercicio de su gobernabilidad territorial y produce un daño de alto impacto a razón del incremento de los casos de reclutamiento de menores de edad y el asesinato de líderes o integrantes representativos de sus comunidades.

Tanto los representantes del CRIC como las personas desde sus resguardos manifiestan que la guerra que se vive actualmente en el territorio indígena del Cauca afecta de un modo particular al mundo espiritual con el que los pueblos indígenas ejercen su autoridad y buscan asegurar *la reproducción de su forma de vida territorializada* (notas de campo, febrero

21 de 2025, laderas del volcán Puracé, Cauca). Esto implica que la violencia que se ejerce sobre representantes de las prácticas del conocimiento indígena y miembros de la guardia indígena, así como las actuales estrategias de reclutamiento de menores de edad, constituye una amenaza para la pervivencia de las comunidades en tanto pueblos indígenas, ya que todo ello apunta a una *desindigenización* del territorio como elemento central en la lógica actual de la guerra en el Cauca.<sup>2</sup>

En este texto respondemos a la necesidad de analizar la forma actual en la que se desarrolla el conflicto armado en los territorios indígenas, buscando comprender la afectación específica que la guerra produce en el modo de pervivir de los pueblos ancestrales que habitan esos territorios. Analizamos las implicaciones que traen las estrategias empleadas por las organizaciones armadas con el fin de agredir y controlar a las comunidades, así como las posibles vías de resistencia a las nuevas afectaciones. Buscamos con esto ofrecer una interpretación de algunas circunstancias que contribuyen a la conceptualización contemporánea de los motivos de la guerra y, en particular, de los objetivos del uso de la violencia armada en Colombia.

Nos hemos propuesto examinar la manera en que algunas estrategias actuales y constatables de los grupos y organizaciones criminales pueden interpretarse en el marco de lógicas nuevas de hacer la guerra, en la que la forma de vida de las comunidades indígenas es amenazada con desaparecer, ya que lo que actualmente se está violentando es el conjunto de la vida espiritual con el que sostienen su vínculo esencial con el territorio. En tal sentido, tomamos los hechos de las violencias registradas contra líderes y representantes del conocimiento y prácticas tradicionales indígenas, así como la modalidad palpable del reclutamiento de niños, niñas y adolescentes indígenas, como acciones dirigidas a dañar directamente la identidad indígena anclada al territorio.

Argumentamos que la guerra que tiene presencia en el territorio del Cauca comporta el enfrentamiento de dos mundos ontológicamente constituidos a partir de las diferentes – y confrontadas – formas de concebir y habitar el territorio: el mundo criminal-neoliberal de los grupos armados y el mundo ancestral-espiritual de los pueblos indígenas. Las consecuencias que se presentan al comprender de esta manera la guerra en el territorio permiten hablar de que la violencia implicada amenaza la pervivencia de los pueblos indígenas de un modo históricamente excepcional, en la medida en que, como ampliaremos a través del texto, las estrategias de poder y control de los armados buscan causar un daño al fundamento espiritual indígena.

Partimos de considerar que la forma de vida de los pueblos indígenas constituye una ontología política (Escobar, 2014; Blaser, 2013; 2019) en la que las prácticas identitarias que garantizan la producción y reproducción de su pervivencia en el territorio se ven amenazadas por el despliegue de otro conjunto de prácticas (violentas) que precisan de su desaparición para alcanzar los objetivos de un tipo de empresa criminal vinculada a la explotación del territorio indígena. Mediante el desarrollo conceptual de la situación conflictiva que se vive en los territorios del Cauca como una guerra entre dos mundos

2 La Guardia Indígena es una organización ancestral, integrada por niños, niñas, adolescentes y adultos, que "tiene como objetivo seguir el camino de vigilancia, control, alarma, protección y defensa" del territorio indígena (CRIC, s.f. b).

constituidos, presentamos nuestro análisis sobre la motivación destructiva de los grupos armados no estatales y las organizaciones criminales, así como una reflexión sobre los caminos latentes que emprenden los indígenas del Cauca para contrarrestarlo. Para esto último, nos situamos en una *antropología más allá de lo humano* (Kohn, 2013), buscando comprender la forma en la que la espiritualidad se emplea en defensa del territorio.

El trabajo de campo que sustenta este artículo comenzó en el 2019, cuando, en el marco de otra investigación, empezamos a mapear las lógicas del conflicto armado en el Cauca. El trabajo se interrumpió en el año 2020 debido a la pandemia del COVID, y lo retomamos a partir del 2022, centrados entonces en indagar por el lugar que ocupa el ejercicio de la memoria en la lucha política del movimiento indígena del Cauca. Ese interés nos llevó a estudiar la relación que los pueblos indígenas caucanos tienen con los espíritus y seres no humanos que habitan sus territorios y que – pronto empezamos a darnos cuenta – tienen un rol central en la construcción de la memoria sobre el pasado violento y en las formas actuales de confrontar esa violencia.

El trabajo de campo se ha desplegado a través de una etnografía conmutante (Werner y Schoepfle, 1993) y multisituada (Marcus, 1995), es decir, por medio de nuestra presencia en situaciones concretas que han tenido lugar allí (reuniones políticas y celebraciones de aniversario del movimiento indígena, conversaciones en tulpas, trabajos de armonización en las montañas de los resguardos, recorridos por el territorio), siguiendo a los actores y actrices locales en sus relaciones concretas con aquello que estudiamos. Este trabajo nos ha llevado a resguardos indígenas en Caldono, Mosoco (Paez) y Puracé-Coconuco, donde hemos podido conversar particularmente con autoridades indígenas, con sabedores y sabedoras ancestrales (médico/as tradicionales). Esto ha sido complementado con entrevistas semi-estructuradas a mayores y representantes del CRIC, a miembros de la guardia indígena y a otros sabedores ancestrales en la ciudad de Popayán (Cauca). Estas conversaciones han tenido lugar en la sede del CRIC o en la Tulpa (espacio de cuidado del fuego y de diálogo, presente en los territorios indígenas del Cauca) de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN).<sup>3</sup>

### CONFLICTOS COSMOPOLÍTICOS. LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE LA NUEVA GUERRA POR LA APROPIACIÓN DEL TERRITORIO

Los pueblos indígenas organizados en el CRIC han establecido como base de su plataforma de lucha *la recuperación, defensa y armonización del territorio* (CRIC, s.f.). De este modo, las estrategias políticas empleadas por la organización para enfrentar a los poderes que históricamente han despojado, oprimido y afectado su forma de vida se definen a partir de la manera particular en la que conciben, para reivindicarlos, sus espacios de existencia. Como nos lo decía un sabedor ancestral mientras conversábamos alrededor del fuego: “Cuando nosotros decimos la defensa de la vida no es solamente la defensa

3 Dado que la guerra en los territorios del Cauca está activa, decidimos evitar dar el nombre de nuestros interlocutores. Nos referiremos, en general, a mayores del CRIC, cuando el testimonio citado provenga de dirigentes o dinamizadores políticos del movimiento, con quienes nos hemos reunido principalmente en la ciudad de Popayán (además de encuentros en territorio, en el marco de celebraciones, reuniones, congresos), y a sabedores ancestrales, cuando se trate de alguno o alguna de las autoridades médicas tradicionales con quienes hablamos en las montañas caucanas o en la tulpa de la UAIIN en Popayán.



de los seres humanos, sino todo lo integral de vida que existe en un territorio, porque estamos pensando en los páramos, en los animales (...) en todo lo que hay allí [que] es vida" (sabedor ancestral, conversación personal, febrero 20 de 2025, tulpa de la UAIIN, Popayán, Cauca).

Marisol de la Cadena (2020) hace referencia a *seres-tierra* para nombrar las presencias naturales de los territorios andinos que constituyen un reservorio de fuerza espiritual para los pueblos indígenas, y que son comprendidos en tanto sujetos y, además, como actores políticos relevantes dentro del quehacer social de estos pueblos. En la medida en que la "ontología o visión del mundo crea una forma particular de ver y hacer política" (Escobar, 2014, p. 98), es posible hablar de una ontología política indígena en la que la comprensión de una interdependencia entre lo humano y lo no-humano, entre lo social y lo natural determina la forma que adquiere la lucha por la defensa del territorio (Blaser, 2019; Latour, 2019). Empleando un término propio de la ontología antropológica contemporánea (Escobar, 2014; Ruiz-Serna y del Cairo, 2022), la particularidad del mundo indígena caucano es que allí se *enactúa* el territorio, es decir, se trae a existencia su posibilidad de ser en tanto que sujeto.

Así, el territorio se enactúa, por una parte, cuando se comprende que él es un ser con quien es preciso establecer una relación social (no exenta de inestabilidades, por supuesto) y, por otra – y quizá más importante – cuando se entiende que sólo se es lo que se es (indígenas, en este caso) por la relación particular que se tiene con el ser-territorio. Se trata de una relación en la que "personas y territorio *son juntos*" (de la Cadena, 2022, p. 327). En este sentido, estrictamente hablando, no existen indígenas que luchan por su territorio, sino que de lo que se trata es de una totalidad humanos-territorio que lucha por la pervivencia de la relación que lo define ontológicamente.

Los espíritus-persona que habitan el territorio juegan un rol fundamental aquí, puesto que el territorio (también) es su casa y, por tanto, se establece una relación con el territorio en la medida en la que se establece una relación con los espíritus-persona que lo habitan: "los territorios sagrados tienen una característica: que están ubicados en sitios donde casi más nadie va. ¿Por qué? Pues, porque es la casa de otras personas y ellas definieron dónde vivir. ¿Cierto? Entonces, allá vive el arco, allá vive el duende; están las casas del trueno, está el mismo páramo" (sabedor ancestral, entrevista personal, febrero 21 de 2025, Popayán, Cauca). De esta forma, los espíritus-personas son quienes hacen inteligible al territorio para los indígenas. Sin espíritus, el territorio se enmudece, deja de ser una casa, se vacía de sentido.

En línea con estos presupuestos, la ontología política de los pueblos indígenas ofrece una manera particular de comprensión de la realidad, la cual conlleva un desafío para prácticas hegemónicas y visiones homogéneas establecidas por la modernidad y el capitalismo (Blaser 2013; Escobar, 2015). La base que proporciona el camino alternativo es una apreciación del territorio en el que *deben* coexistir todos los aspectos materiales y espirituales que hacen viables las múltiples formas de la vida, incluyendo la no-humana y sus atributos naturalistas, así como la humana con sus aspectos culturales. Como lo señalaba el sabedor, todo lo que compone el territorio está vivo y tiene una función en la constitución de la idea del equilibrio. Es en este sentido que hablamos de dicho mundo

[194]

como una totalidad: no como una suma de partes, ni como una estructura que admite recomposición, sino como un entramado indivisible en el que cada elemento (personas, montañas, espíritus, lluvias, caminos, memorias, el duende y la nube) existe en virtud del lugar que ocupa dentro del conjunto.

Es posible comprender la ontología política de los pueblos indígenas organizados en el CRIC como una entidad que ha emergido a partir de dos tipos de relaciones. Una, la que, como acabamos de exponer, constituye una totalidad político-espiritual con el territorio, y otra, la que se constituye a partir de una discordancia (muchas veces violenta) que estos pueblos han tenido con otras entidades o prácticas.<sup>4</sup> Tradicionalmente, como hemos mencionado en la introducción, la discordancia que constituye la diferencia del mundo indígena caucano ha incluido a élites regionales, a la iglesia católica, a la política centralista y a los grupos armados que han hecho presencia en el territorio. Como reiteran los líderes del CRIC con los que hemos podido hablar en el desarrollo de nuestro trabajo de campo, después de años de resistencia y en el contexto del acceso de un primer gobierno de izquierda a la presidencia del país, la mayor amenaza actual (año 2025) que confronta el conjunto de prácticas de su ontología política es la violencia de los grupos armados.

En tal sentido, asumimos que es posible caracterizar a las formas de vida de los pueblos indígenas y sus luchas históricas por la defensa del territorio – que buscan establecer el equilibrio de todas las fuerzas – como un conjunto de prácticas y visiones que frecuentemente se encuentra en confrontación directa con otro conjunto de prácticas y visiones sobre la manera en la que se asume qué es el territorio y cuál es la vida que existe en él. Se trata de un desacuerdo entendido como una “disputa sobre las distribuciones de las capacidades para definir el orden de lo perceptible” (De la Cadena, 2022, p. 329) y, añadimos, para definir el orden de lo existente.

El desacuerdo del que hablamos aquí es en torno a las relaciones que definen lo que es el territorio. Nos referimos, por tanto, a un desacuerdo cosmopolítico para establecer la lógica actual del conflicto armado en el Cauca, ya que el término cosmopolítica sirve para “sugerir una política entre mundos heterogéneos (...) una noción según la cual el cosmos es siempre una condición emergente resultante de los desacuerdos entre las prácticas mundanas divergentes que participan en las disputas” (De la Cadena y Blaser, 2018, p. 12).

Como señalamos, el principal conjunto de prácticas y visiones que se opone actualmente al mundo indígena es el mundo de los grupos armados que tienen presencia en el Cauca. Según informes recientes que mapean la situación crítica de violencia armada en este departamento (PARES, 2025; Defensoría del Pueblo, 2025; Observatorio de Derechos Humanos – CRIC, 2024), aunque estos grupos presentan diferencias entre ellos, coinciden en que todos persiguen las rentas de las economías ilegales ancladas a la explotación

4 Isabelle Stengers (2022) emplea el término divergencia (*divergence*) para referirse a la relación que tiene lugar dentro de una ecología de prácticas como la que hemos descrito para definir el mundo indígena caucano. La divergencia, en tal sentido, es una “red de conexiones parciales interdependientes” (Stengers, 2022, p. 91) donde, al tiempo, se mantiene la especificidad de los seres relacionados y el ser-conjunto emergido en la conexión. Nosotros empleamos los términos discordancia y desacuerdo para definir la relación conflictiva que los pueblos indígenas tienen con el mundo-otro violento (que se auto-afirma a sí mismo como el mundo-único), en la medida en que se trata de términos que nos llevan a pensar en la existencia de una desarmonía, que es precisamente, como veremos, lo que los indígenas caucanos definen como conflicto.

del territorio (cultivos de uso ilícito, minería ilegal). En tal sentido, las prácticas que despliegan estos grupos están intrínsecamente ligadas a un interés económico sobre la extracción y explotación de los recursos del territorio. Por ello podemos hablar de un ensamblaje criminal que articula diversos actores en la construcción de relaciones de poder o territorios de dominación capitalista.

Como lo ha señalado Nancy Fraser (2023) con su concepción ampliada de capitalismo, una que presta especial atención al modelo de explotación extractiva que se presenta en muchos lugares del sur global, la forma histórica del capitalismo vigente “incluye [como] condiciones [...] de posibilidad indispensables [...] una inmensa riqueza expropiada a pueblos sometidos – en especial, pueblos racializados – (...) [y] una inmensa reserva de insumos gratis o de muy bajo precio extraídos de la naturaleza no humana” (Fraser, 2023, pp. 214-215). De esta dinámica hacen parte, en la actualidad, intereses económicos que no se distinguen en cuanto a su naturaleza legal o ilegal, sino que, por el contrario, como puede entenderse siguiendo a Comaroff y Comaroff (2009), las economías criminales constituyen espacios de realización indiscutibles de la lógica de libre mercado que el capitalismo ha promovido por mucho tiempo en todo el planeta.

Esas prácticas y motivaciones de los grupos armados en los territorios indígenas del Cauca pueden ser vistas como una expresión de un modelo de extracción de recursos de la tierra que define una visión del mundo contrapuesta a la de las comunidades originarias. Este modelo precisa, entonces, de una confrontación con toda forma de vida que se interponga a la posibilidad de concebir la tierra como un recurso económico que puede ser extraído y explotado. Por ello, lo que busca el mundo criminal sostenido por un modelo de explotación de economías extractivas, en el marco de este conflicto cosmopolítico, es destruir un mundo, uno determinado por la existencia de una relación social entre humanos (indígenas) y no humanos (los espíritus del territorio, esto es, el territorio mismo), es decir, una totalidad u ontología política (Ruiz-Serna y Del Cairo, 2022; Blaser, 2022).

Siguiendo a Deleuze y Guattari, Isabelle Stengers indica que aquel modelo se “caracterizaría más bien como una «máquina», destructora tanto de la política como de las ontologías. No hay paz posible con esta máquina hegemónica, porque sólo conoce (...) la «pacificación», o las operaciones policiales” (Stengers, 2022, p. 86). El capitalismo extractivo que impulsa los intereses por las rentas de las economías ilegales es, en tal sentido, “una máquina destructora de mundos [que] no puede encajar con otros mundos” (Stengers, 2022, p. 86). El conflicto cosmopolítico que se plantea es, por lo tanto, uno que tiene que ver con la apreciación y el valor del territorio en disputa. Como indicaba uno de los sabedores ancestrales: “entonces para nosotros la tierra tiene un valor mucho más allá que el economista (...) Pero también ahí, en ese ejercicio, pues es que estamos peleando contra un modelo supremamente grande, un modelo que te lleva a conceptos complicados como la explotación” (sabedor ancestral, entrevista personal, febrero 20 de 2025, Popayán, Cauca).

El desacuerdo sobre el territorio constituye una confrontación de dos mundos que, en las condiciones actuales, se desarrolla mediante el empleo de medios violentos que amenazan con destruir elementos esenciales del mundo indígena. Esto es así porque

[196]



los grupos armados (también el Estado, si vamos al caso) no tienen la disposición de reconocer que sobre el territorio existe lo que Eduardo Viveiros de Castro (2004) llama una *equivocación*, es decir, el reconocimiento de la existencia de mundos divergentes. Sin dicho reconocimiento, lo que queda es la imposición (violenta) de *un* mundo, el mundo criminal que, como hemos argumentado, es un mundo capitalista-extractivista. Este mundo expone violentamente su voluntad de colonización y/o de destrucción de los “seres desobedientes” (de la cadena, 2022, p. 331) que quieren enactuar otros mundos.

El mundo criminal extractivista, en tanto máquina capitalista de guerra, se define como un mundo que busca producir otras ontologías o mundos en tanto ausencias (Blaser, 2022), para imponerse como único mundo posible. La violencia armada representa, así, el instrumento de materialización de una profecía autocumplida: se afirma que no puede haber sino un mundo y se aniquilan las condiciones de posibilidad de existencia de otros mundos, con lo cual la afirmación inicial se vuelve la única posible. Ahora, dado que ya no basta solo con “deslegitimar esas máquinas de pesadillas, [sino que es necesario] estudiar minuciosamente su funcionamiento” (Viveiros de Castro, 2013a, p. 32), en el siguiente apartado nos referimos a cómo se están llevando a cabo los procesos de colonización y de destrucción del mundo indígena en el Cauca.

### **DESARMONÍAS ESPIRITUALES. EL DAÑO A LAS POSIBILIDADES DE EXISTENCIA DEL MUNDO INDÍGENA**

Siguiendo a Delanda (2006), caracterizamos el mundo criminal extractivista de los grupos armados como un *ensamblaje*, puesto que – a diferencia del mundo indígena – no constituye ninguna totalidad orgánica que supere el simple interés común alrededor del capital extractivo. Ese mundo criminal extractivista representa, más bien, una configuración flexible de componentes heterogéneos (fracciones armadas disidentes de la guerrilla o del paramilitarismo, redes del narcotráfico, intermediarios políticos locales, enclaves mineros ilegales) que mantienen relaciones de exterioridad.

Esto significa que los grupos que constituyen el ensamblaje pueden dispersarse o reagruparse, entrar o salir en situaciones de coyuntura, actuar en favor o en contra de otros agentes – entre otras dinámicas flexibles – sin comprometer su identidad particular. En este tipo de articulación, los elementos son intercambiables, reconfigurables y prescindibles, lo cual permite que en sus ensamblajes los grupos armados se desplacen, muten o se reproduzcan en otros escenarios sin alterar su lógica fundamental.

A diferencia de la totalidad ontológica indígena, donde los elementos se co-definen en función de un entramado relacional inescindible, el ensamblaje armado-criminal opera sobre la base de una lógica instrumental, donde lo territorial es reducido a una condición de extracción del recurso. Su ontología política no se funda en el ser-con el territorio, sino en el uso estratégico de éste como recurso-medio de rentabilidad, control y acción estratégica. Así, lo que se defiende no es un mundo, sino un conjunto de funcionalidades económicas y logísticas que pueden ser desplazadas o reorganizadas según las condiciones del conflicto.

Este tipo de ensamblaje se compone de prácticas que extraen valor mediante la violencia sin producir vínculos duraderos con los territorios, ni reconocer sus dimensiones ontológicas o espirituales. En ese sentido, el ensamblaje armado es esencialmente parasitario: se implanta sobre territorios vivos para vaciarlos de sentido, interrumpiendo o anulando las relaciones que, en este caso, los pueblos indígenas han tejido durante siglos con esos mismos espacios. Es por ello que, como lo han señalado Mario Blaser e Isabel de la Cadena (2018), los conflictos cosmopolíticos no son simplemente disputas por recursos o competencias territoriales, sino una guerra de mundos que definen de manera divergente qué existe y cómo existe.

Esta guerra de mundos es, así, una confrontación entre una ontología de la relación identitaria, encarnada en la totalidad espiritual del mundo indígena, y una ontología de la fragmentación funcional, que estructura ensamblajes armados a partir de una lógica de *acumulación por desposesión* (Harvey, 2004). Mientras los pueblos indígenas luchan por sostener un mundo donde territorio y vida son inseparables, los actores armados reproducen configuraciones donde lo territorial es divisible, monetizable y destruible.

En ese sentido, la destrucción que produce ese enfrentamiento, para el mundo de los pueblos originarios, puede interpretarse como una *desindigenización* del territorio por parte del modelo capitalista-extractivista de los grupos armados. El accionar de estos grupos, siguiendo a Deleuze y Guattari (1985), lo interpretamos como la formación de una ontología que, operando como máquina explotadora y extractiva de flujos de vida, atrapa en su modelo de producción a otros mundos, bloqueándolos, separándolos, desecándolos, en otras palabras, amenazando su forma de producción originaria.

[198]

Aunque las afectaciones de la máquina explotadora son muchas, hay un tipo de daño que amenaza directamente la existencia de la forma de vida de los pueblos indígenas y que, siguiendo las formas de expresión de estos pueblos, podemos nombrar como desarmonías territoriales. En efecto, la idea de la *armonía* es el eje central del sostenimiento de la constelación de los elementos cognoscitivos, éticos y políticos que constituyen el territorio indígena. Esta constelación puede resultar gravemente dañada al ser diezmada por el accionar de los grupos armados y, por ello, ese accionar constituye un desequilibrio.

Por esto, las prácticas de (re)armonización se ejercen en aquellas situaciones en las que se han producido desbalances, daños o afectaciones respecto a los territorios de vida que constituyen la totalidad del mundo indígena. Estas prácticas permiten distinguir de qué se trata la constitución de un mundo fundado en las luchas por la pervivencia de una cosmovisión, cuyo vínculo esencial con el territorio es la base material que proporciona una idea de naturaleza que agrupa la totalidad de las fuerzas físicas y espirituales:

Nosotros entendemos el mundo, el universo o el cosmos, como un encuentro de energías que a través del tiempo y espacio buscaron un cuerpo, buscaron una forma de hacerse, de acumularse. Por eso, cuando el médico tradicional se sienta, cuando los mayores se sientan a mambear, lo que ellos comienzan es a mirar la energía, a determinar dónde está la desarmonía (...) y en medicina lo que uno busca es entender el origen de la desarmonía a través de los cateos, y uno puede determinar qué es lo que está originando la enfermedad (sabedor ancestral, entrevista personal, febrero 21 de 2025, Popayán, Cauca).

En la actualidad, las graves desarmonías se presentan por los ataques a miembros de la comunidad que representan la posibilidad misma de continuidad del mundo espiritual indígena, como los médicos tradicionales, o a protectores del territorio como los miembros de la Guardia Indígena, o a las generaciones futuras, que constituyen la posibilidad de pervivencia de la lucha. Se trata de acciones que *cortan* la armonía del territorio:

Están tratando de diezmar ese conocimiento tradicional... están tratando de terminar... El médico tiene dentro de su proceso de formación, lleva en sí mismo la ley de origen, la transferencia del conocimiento. (...) Entonces al ir extinguiendo sus conocimientos, nos están cortando la posibilidad también de restablecer las armonías. Pues no es sencillamente el hecho de matar a una persona, es el daño más allá lo que se busca hacer. Pero en ese momento en específico lo que están es cortando la posibilidad de restablecer armonías (...) porque restablecer armonía y equilibrio en territorio implica en muchas partes limpiar lo que esté mal, y si ellos son los que están mal, pues ahí hay dificultades. Esa es una nueva forma que se está dando. Dentro de la lectura de lo que se hace en los hechos del conflicto armado, se podría decir que están dándole duro a los jóvenes para llevárselos, amenazas a líderes y guardias, y pues, a médicos tradicionales (sabedor ancestral, febrero 21 de 2025, Popayán, Cauca).

Esta apreciación puede constatarse, por ejemplo, en el pronunciamiento del Cabildo Mayor del Pueblo Yanacona que rechaza “los procesos de persuasión y reclutamiento forzado a nuestros jóvenes indígenas (...) [y] la constante vulneración de derechos que vinculan a nuestras Autoridades, Mayoras y Mayores (...) quienes orientan nuestros procesos de gobernabilidad” (CRIC, 2025), o en informes sobre la violencia contra líderes sociales (entre ellos, muchos integrantes de la Guardia o líderes espirituales indígenas) o sobre la intensificación de las acciones de reclutamiento de menores por parte de las nuevas estructuras criminales (Defensoría del Pueblo, 2025; MOE, 2024).

En conjunto, el despliegue de estas tácticas de guerra está orientado al debilitamiento de las prácticas espirituales indígenas, lo cual, según nuestra interpretación, permite la apropiación del territorio para la reproducción de los fines del mundo criminal extractivista. Esto es así porque las cosmovisiones indígenas no se basan en una separación entre naturaleza y cultura, sino en modos de habitar donde la continuidad entre humanos y no-humanos es la base de toda comprensión del mundo (Descola, 2012; Ingold, 2000) y de la estructuración de sus formas de lucha y resistencia. Es por esto que la acción de los grupos armados, en tanto tiene un fin extractivista, apunta a romper esa continuidad.

La violencia en los territorios ataca la red de seres que co-emergen en su mutua vinculación y enactúan sus planes de acción, recursos y estrategias políticas diferenciadas. Puesto que se trata de un sistema ontológico relacional donde “los seres no existen aisladamente, sino en el vínculo que los constituye” (Descola, 2005, p. 280), lo que se ataca es el vínculo, el territorio en tanto entidad viva que co-determina la existencia de quienes lo habitan. Al tratarse de una cosmología multinaturalista (Viveiros de Castro, 2013b), la diferencia que puede hallarse en el territorio no se da entre naturaleza y cultura, sino entre diferentes naturalezas que comparten una misma condición de subjetividad y que, por ello, confrontan los presupuestos y productos del mundo occidental. Lo que hace la máquina violenta es atacar el sustento espiritual de las fuerzas que la confrontan:

Ellos [los armados] no están pensando en la vida, están pensando en la muerte. Ya han identificado que el fuerte de los procesos y el fuerte de resistencia en los pueblos originarios es lo espiritual. Por eso, ya están mandando a los gatilleros, acabando la vida de los sabedores ancestrales, y eso es otro gran riesgo que en este momento tenemos los sabedores. Ya en algunos territorios estamos en lista.

El ejercicio de gobierno propio, pues... ahí está [amenazado] además de acabar con la vida de los sabedores ancestrales, que son como la fuente del poder pervivir en el tiempo y en el espacio. (...). Cuando nosotros decimos la defensa de la vida no es solamente la defensa de los seres humanos, sino todo lo integral de vida que existe en un territorio, porque estamos pensando en los páramos, en los animales, bueno, en que lo que hay allí es vida. Se han dado cuenta que la guardia cuando dice defender la vida es eso. Entonces, piensa uno, que ellos [los armados] tienen un proyecto de opacar, de oscurecer procesos que defienden la vida (sabedor ancestral, conversación personal, febrero 20 de 2025, tulpa de la UAINN, Popayán, Cauca).

[200] Por esto, hablar de espíritus-persona no es una metáfora, sino el reconocimiento de un modo de existencia que desafía las taxonomías modernas. En este mundo, la montaña no "representa" algo; es alguien. En ese sentido, la violencia en el territorio no es solo violencia contra una identidad indígena que pueda abstraerse del entorno; es el ataque a una forma territorializada de ser-en-el-mundo que no puede escindirse sin que todo se desmorone. Cuando el vínculo indígenas-territorio se rompe, no estamos ante una reconfiguración posible (como ocurriría en un ensamblaje), sino ante una pérdida ontológica radical. No hay posibilidad de recomposición sin daño, porque lo que está en juego es la propia ontología de la relación. Por eso, decir que el mundo indígena es una totalidad es una afirmación ontológica. Una afirmación que sostiene que allí donde la violencia ahuyenta al espíritu del agua, a la palabra del abuelo, o destruye la casa del trueno, no queda otra cosa que el vacío.

Sin agentes que enactúen el mundo espiritual (los sabedores), que enactén el futuro (los menores) y que enactúen el cuidado (los guardias), las prácticas que garantizan una actividad permanente de territorialización de la vida y de reconocimiento de sus raíces naturales se ven amenazadas de gravedad. Porque los sabedores tradicionales son depositarios del conocimiento espiritual; los menores son aquellos miembros de una generación futura que aseguran la permanencia material de los pueblos; y los guardias son quienes ejercen un tipo de prácticas de cuidado directo de los territorios. Atacarlos es atacar la posibilidad de los pueblos indígenas de ejercer prácticas de armonización en y con sus territorios.

Esas acciones de desarmonización o *(des)enraizamiento*, como también la llaman miembros de la organización indígena del Cauca (notas de campo, feb 20 y 22 de 2025, Popayán y Puracé, Cauca), constituyen en la actualidad un grado de violencia directa que, como se mencionaba en el último testimonio, ya ha sido identificado, por los propios indígenas, como una estrategia de guerra de aquellos que actúan en función de la máquina de guerra del mundo criminal extractivista. El *(des)enraizamiento violento*, en tanto táctica para producir la *desindigenización* del territorio, tiene el sentido de despojarlo de los agentes que, como lo han visto Eduardo Viveiros de Castro y Déborah Danowski (2019), mantienen

abierta la posibilidad de un mundo distinto al de la explotación capitalista.

## **(RE)ENRAIZAR LOS ESPÍRITUS. LA PALABRA HACIA ADENTRO O LA ESPIRITUALIDAD EN DEFENSA DE LOS TERRITORIOS**

En su estudio sobre la percepción y el lenguaje en un mundo más que humano, David Abram se pregunta cómo es que nos hemos vuelto tan ciegos y sordos a la existencia vital de otros seres que cohabitan con nosotros el mundo, hasta el punto “que ahora, tan despreocupadamente, provocamos su destrucción” (Abram, 2017, p. 28). En los apartados anteriores analizamos la forma en la que las estructuras armadas criminales, actuando en tanto máquinas extractivistas de explotación criminal de la naturaleza, producen desarmonías en el territorio indígena del Cauca, procurando, precisamente, la destrucción del mundo espiritual animado que sostiene la existencia de los pueblos indígenas.

Estos pueblos, por su parte, no se han quedado pasivos frente a este intento de destrucción de sus posibilidades de vida. Por un lado, y a pesar del riesgo creciente que esto conlleva, han continuado con el ejercicio de control territorial en sus resguardos a través del trabajo de la Guardia Indígena, siendo esta la primera línea de resistencia frente al embate de las organizaciones armadas en los territorios indígenas del Cauca. Por otro lado, los pueblos indígenas han intentado otras estrategias de confrontación directa, como la de tratar de establecer algún tipo de diálogo con los propios grupos armados, buscando lograr algunos acuerdos mínimos.

El propio informe que el CRIC elaboró sobre las afectaciones que el conflicto armado ha producido en la organización indígena entre 1971 y 2021 ha dado cuenta, desde su título (“Entonces, ¡hablamos!”), de esta estrategia. Este título surge de las palabras que la gobernadora indígena Cristina Bautista dijera en una asamblea: “Hemos dicho: si nos quedamos callados, nos matan. Y si hablamos, también. Entonces, ¡hablamos!” (CRIC, 2023, p. 47). Ella habló y pocos meses después fue asesinada por el grupo armado Dagoberto Ramos, creado como disidencia de las FARC después del acuerdo de paz del 2016. Es por esto por lo que el informe explica que esa expresión recogía “al mismo tiempo una determinación histórica por el diálogo y una trágica continuidad de la respuesta violenta en contra de las voces que encarnan la dignidad de nuestros pueblos” (CRIC, 2023, p.47).

Pero la actual lógica de organización y acción de los grupos armados ha hecho que las autoridades y mayores del movimiento indígena se cuestionen sobre esa determinación histórica al diálogo con los actores violentos. En una reunión con varios mayores del CRIC, y después de dar cuenta de la forma en la que en el pasado han buscado el acercamiento con los armados para tratar de establecer una conversa, uno de ellos resumía el panorama actual:

(...) pero hoy no, porque ya no hay con quién debatir (...) antes [en el periodo preacuerdo de paz] había una estructura. Tanto la guerrilla como los paracos tenían una jerarquía, pero hoy no hay con quien discutir metodologías, temáticas. Algunos dicen «mayor, hay que hacer con ellos [con los actuales grupos armados] como se hacía con la guerrilla». Y yo les digo: «vayan, pero yo no voy». Porque si uno habla con los de la Dagoberto [Ramos, estructura armada



disidente de las FARC], los de la Jaime Martínez [otra disidencia armada de las FARC] se emputan y lo joden (notas de campo tomadas en reunión con mayores del CRIC, febrero 23 de 2025, Popayán, Cauca).

Lo anterior no quiere decir que la resistencia actual de los pueblos indígenas del Cauca haya renunciado al empleo de la palabra. Lo que está sucediendo es que se está orientando de otra forma. Por un lado, la palabra se sigue caminando, buscando su encuentro con otras organizaciones sociales del país (el objetivo de la creación del CRIC nacional es central en esto) y, por otro, la palabra camina hacia adentro, buscando (re)establecer la comunicación o la armonía dentro del propio mundo ontológico indígena con los seres no humanos, con los espíritus y fuerzas del territorio, con esas otras fuerzas que componen el mundo cuya existencia está siendo puesta en cuestión por la violencia armada.

Por ello, es importante enfatizar que la máquina violenta no está destruyendo *una visión del mundo*, sino que está acabando con un mundo. El mundo espiritual no es simplemente parte de la provisión cultural de los pueblos indígenas; los espíritus son lo que Eduardo Kohn denomina un *real emergente*, es decir, *algo que existe* y cuya existencia “emerge de una manera específicamente humana de involucrarse y relacionarse con *un mundo vivo* que se encuentra, en parte, más allá de lo humano” (Kohn, 2013, p. 216, *cursivas añadidas*). La defensa de los espíritus del territorio es, por esto, la defensa de un mundo relacional en el que tanto humanos como no humanos se precisan mutuamente.

[202]

En efecto, diversos estudios antropológicos sobre la forma en la que establecen contacto los pueblos amerindios con su entorno natural muestran que dicho contacto se transforma en una relación en la medida en que el reconocimiento del otro, en tanto ser con agencia, es recíproco: la capacidad de devolver la mirada (Kohn, 2013; Viveiros de Castro, 2013), el entendimiento de que también todos los seres de la naturaleza tienen sensibilidad y conciencia (Abram, 2017), o incluso de que pueden ser agentes políticos (De la Cadena, 2020), son indicadores de que esta relación con el mundo es propia de una ontología relacional en la que es posible la comunicación sólo en la medida en que todos se reconocen mutuamente como seres animados: “(...) en esta ecología de seres, para seguir siendo seres, todos los seres tienen que reconocer la materia del alma (the soul-stuff) de los otros seres animados (souled selves) que habitan el cosmos” (Kohn, 2013, p. 117).

Por esto, una fundamental estrategia de resistencia indígena es lo que llamamos *la palabra hacia adentro*. Así como el CRIC se refiere a la minga hacia adentro cuando hacen movilizaciones al interior de su propio territorio, buscando juntarse para discutir los desafíos que están afrontando, hablamos ahora de la palabra hacia adentro para referirnos al ejercicio específico de una armonización que busca la recuperación y el fortalecimiento de la relación con las fuerzas espirituales. Esta acción comunicativa la realizan los sabedores ancestrales como estrategia espiritual fundamental de pervivencia de la indigeneidad en los territorios ancestrales. Como veremos a continuación, se trata de la palabra y del empleo de las plantas en tanto tecnologías fundamentales de rearmonización de la relación entre humanos y no humanos, buscando fortalecer la alianza que posibilite resistir la actual dinámica de la violencia.

El camino de la palabra hacia adentro es, así, el del tránsito entre distintos mundos para defender la relación territorial que está siendo destruida por la máquina criminal-extractivista. En el marco de una ontología relacional, como la que le es propia a los pueblos de los que hablamos, los sujetos humanos y el mundo no son entidades que precedan a la relación, sino que toman forma solo en el acontecer relacional: *la relación es el ser*. Es ese ser relacional el que está siendo amenazado y sobre el cual se vuelca la palabra hacia adentro para fortalecerlo, para (re)enraizarlo en el territorio donde tiene su existencia. Así, el principal vínculo que un sabedor ancestral tiene no es con la comunidad humana a la cual (también) pertenece, sino con la red de relaciones territoriales en las cuales está imbuido (Abram, 2017).

El trabajo de los sabedores es, entonces, el del aseguramiento de que la relación entre los humanos y la gran sociedad de seres que pueblan el territorio esté balanceada. Eso es lo que puede conseguirse con el tipo de rearmonizaciones que los pueblos indígenas del Cauca practican a través del ejercicio de la palabra compartida con los espíritus del territorio, espíritus-persona que tienen la forma de “uno de los muchos tipos de cuerpos que un yo podría habitar” (Kohn, 2013, p. 125) y que, por tanto, pueden compartir la palabra, pueden construir una conversa, en un escenario de interacción entre seres sintientes y conscientes:

En el mundo Nasa, en el mundo Yanacona, todos los elementos son Nasa, son Yanaconas. Es decir, en el mundo Yanacona, el viento es Yanacona; en el mundo Nasa, el agua es Nasa. *Entonces uno habla con ellos*; por eso uno puede llamar al viento, por eso uno puede llamar al aguacero. Puede decirle «por favor, deje de echar tanta agua. Venga que usted está generando mucho problema en la casa, ubiquémonos en otro lado». Cosas como esas es lo que hacemos, los médicos, *en la forma de diálogo y conversa*. Es una forma de estar conversando con los espíritus para restablecer la armonía de equilibrio y si hemos fallado mucho, pues la forma de pagar (sabor ancestral, entrevista personal, febrero 21 de 2025, Popayán, Cauca, *cursivas añadidas*).

La palabra es poderosa cuando se comprende como “un ecosistema de posibilidades espirituales” (Davis, 2015, p. 14), esto es, como un encuentro de mundos que, a su vez, compone un mundo en la medida en la que se logre una rearmonización ontológico-territorial. Para que esta posibilidad se concrete, el sabedor debe desarrollar la habilidad de salirse de los límites determinados por el lenguaje articulado humano para poder percibir y comunicarse con otros seres no humanos. El sabedor ancestral se sale, así, de lenguaje ordinario (tal y como este es entendido en nuestra cultura) para poder hacer contacto “y aprender de otros poderes que están en el territorio” (Abram, 2017, p. 9) a través de la comunicación con esos poderes.

Es sólo a través del diálogo entre mundos-que-conforman-un-mundo como se puede mantener el equilibrio con el territorio que sostiene la vida. El flujo de ese diálogo ha sido afectado por el accionar armado: “cuando esto [la violencia] comienza a trascender del cuerpo de nosotros a todo el territorio, se hace mucho más complejo porque quienes nos ayudan a nosotros a equilibrar son los espíritus. Ellos saben, ellos orientan y ellos tienen la forma de mantener el equilibrio” (sabor ancestral, conversación personal, febrero 21 de 2025, Popayán, Cauca). Lo que la violencia extractivista ha hecho, como

expusimos en los apartados anteriores, es precisamente *trascender*, para diezmarlo, hasta el lugar del lenguaje propio que permite el equilibrio espiritual del territorio. La labor de protección y resistencia de los sabedores, por tanto, consiste en activar ese ecosistema de posibilidades espirituales que habilitan la palabra y la comunicación, para poder recibir orientación y restablecer el equilibrio que la violencia amenaza con destruir. Sin esta práctica de armonización territorial, a través de la conversación con los espíritus, todo un mundo desaparecería.

La violencia armada extractivista debilita – incluso puede expulsar – a los espíritus que sostienen el territorio: “¿dónde están? Ese es el trabajo que tenemos nosotros como dinamizadores, como sentidores, [el trabajo] de volver a recoger esos seres espirituales que están dispersos (...) empezar esa búsqueda y que [los seres espirituales] vuelvan al territorio” (sabedor ancestral, conversación personal, febrero 20 de 2025, tulpa de la UAIIN, Popayán, Cauca). El trabajo consiste en *articular la espiritualidad en defensa de los territorios* (notas de campo, febrero 20 de 2025, Popayán, Cauca), un trabajo que posibilite que los sujetos vuelvan a encontrar al territorio y que el territorio los vuelva a encontrar a ellos, reestableciendo, así, el espacio para la conversa. Si entendemos que la violencia produce un régimen de vínculos malogrados con el mundo, un vínculo sin relación, entonces la labor del sabedor se entiende como una recomposición de la calidad de la relación con el mundo, como una *apropiación resonante* del mundo (Rosa, 2019) gracias a la cual la vida indígena pervive.

[204]

Siguiendo con la teoría de la resonancia de Hartmut Rosa, éste expone que “la resonancia nunca surge cuando todo es ‘pura armonía’ (...) [sino que] es el destello de la esperanza de una asimilación transformadora y de *una respuesta en un mundo que calla*” (Rosa, 2019, p. 244 cursivas en el original). El mundo afectado por la violencia de la máquina de guerra criminal extractivista es, precisamente, un mundo que calla:

Pero a veces [los espíritus] no dicen nada; la conexión con los espíritus está muy complicada, no se recibe una orientación. Y tiene que comenzar uno a mirar por qué no están allí, qué es lo que pasa: ¿es que en el sitio hubo muertos? ¿Es que en el sitio pasó algo? ¿Qué hay allí? Para restablecer esa conexión, eso es complicado. Porque hay momentos en que usted se sienta, comienza y brinda [un pago con plantas], y nada... Lo que pasa es que ya no están o están muy débiles o se ha perdido mucho la conexión espiritual que ya no los alcanzamos a percibir. Entonces, es mucho más complejo. No hay conversa. Y eso genera dificultades (sabedor ancestral, conversación personal, febrero 20 de 2025, tulpa de la UAIIN, Popayán, Cauca).

La violencia calla la conversa, lo cual significa que la violencia debilita o destruye la relación que define al territorio mismo. El silencio de los espíritus del territorio es el indicador del debilitamiento o de la desaparición de una relación, que es otra forma de decir, la desaparición de un mundo. Ahora, ¿puede regresar o este mundo destruido por la violencia armada es un mundo definitivamente extinguido? La tarea del sabedor ancestral indígena consiste en brindar las posibilidades para que ese mundo persista, perviva. Es en este sentido que Eduardo Viveiros de Castro (2013, 207) sostiene que “la indianidad es un proyecto de futuro, no una memoria del pasado”. Las prácticas

ancestrales medicinales son una forma de construir un futuro en el que pueda tener lugar la relación ontológica entre mundos.

Las plantas juegan un rol central en esto. Ellas son la herramienta de traducción que permite comunicar el mundo humano con el mundo de los espíritus. El conocimiento ancestral del empleo de las plantas constituye la forma de repoblar espiritualmente el mundo y, de esta forma, conservar una forma de vida. Como nos lo explicaba un sabedor, el conocimiento de las plantas no es un conocimiento taxonómico en el que el médico aprende el uso específico que tiene cada planta (*esta planta cura aquello*). Se trata de un saber a través del cual los sabedores logran escuchar al propio territorio que les indica cuál es la planta que en un momento dado sirve para establecer el contacto que se precisa (notas de campo, octubre 27 de 2022, Tulpa de la UAIIN, Popayán, Cauca). Cuando esto se logra, se abre la posibilidad de la rearmonización territorial:

(...) O sea, que podamos hacer una acción de tal manera que vayamos devolviendo la fuerza, estableciendo el equilibrio de la madre naturaleza, la madre tierra, porque si seguimos bajo la dinámica de la explotación, nosotros mismos estamos acelerando nuestra extinción. Pues por eso es tan importante, entonces, el trabajo, digamos ahí, de los seres humanos, de los sabedores, porque son solamente ellos los que saben (sabor ancestral, conversación personal, febrero 21 de 2025, Popayán, Cauca).

El mundo resonante que los sabedores indígenas buscan sostener, entonces, comprende la propia indisponibilidad de los espíritus del mundo, por cuanto no se trata de una relación de dominio o de imposición, sino de reconocimiento de que el mundo afectado tiene su propia voz, lo cual significa que el mundo tiene algo que decir. Cuando no se logra percibir lo que el mundo dice es, entonces, porque se ha *ensuciado* el territorio hasta el punto de que los espíritus callan enojados o se han movido a otro lugar (notas de campo, febrero 21 de 2025, Popayán, Cauca). Las plantas, en estos casos, sirven como ofrenda a los espíritus para superar su indisponibilidad. Por ello, el conocimiento de las plantas es el conocimiento de la forma en la que pueden emplearse para (re)enraizar la conversación entre los seres (humanos y los no humanos) que habitan y definen un territorio.

Lo que el sabedor ancestral hace, frente a la violencia que afecta el territorio, es buscar limpiar la energía negativa producida por esa violencia. Limpiar significa redirigirla hacia zonas donde espíritus más poderosos (el volcán, por ejemplo) puedan finalmente neutralizarla. Esta es la razón por la cual es imprescindible el sostenimiento de la alianza que define la ontología relacional propia de los pueblos indígenas del Cauca; en ella radica la posibilidad de confrontación de los efectos territoriales de la violencia:

(...) y cuando yo ya sé qué es lo que está pasando, tengo que coger esas energías y enviarlas a un espacio donde se depuren y vuelvan otra vez ya a restablecerse bien (...). Lo que yo tengo que hacer, a la hora de trabajar, es buscar el sitio para soplar y enviarlas allá para que él [un espíritu sano] haga su parte del trabajo. Eso es, el constante movimiento de las energías, lo que genera el equilibrio y la armonía (sabor ancestral, conversación personal, febrero 21 de 2025, Popayán, Cauca).

En la guerra entre el mundo armado extractivista y el mundo indígena, el (re) enraizamiento es el restablecimiento de la alianza que sostiene la existencia relacional de este último. El (re)enraizamiento es, por tanto, un acto comunicativo mediante el que se genera y se sostiene el saber que posibilita resistir en y con el territorio. La palabra hacia adentro constituye la forma de (re)encontrar a las fuerzas-espíritus que habitan y constituyen el territorio y posibilitar que éstas, a su vez, encuentren a los seres con quienes tienen una alianza ancestral. La espiritualidad, en cuanto herramienta de pervivencia, es un espacio y momento de encuentro entre fuerzas aliadas para resistir los efectos de la guerra contra el territorio.

### **CONCLUSIONES: LA GUERRA PARA EL FIN DE UN MUNDO Y LA RESISTENCIA EN VIRTUD DE LA PALABRA**

[206] Las luchas y resistencias mediante las cuales los pueblos indígenas del Cauca han construido un poder capaz de hacer frente a las distintas circunstancias adversas, desde la instauración del poder colonial hasta las distintas etapas de la violencia en Colombia, se ven expuestas a una nueva confrontación derivada de la forma en que hacen presencia los grupos armados no estatales y organizaciones criminales en sus territorios. Siguiendo la pista de algunos de los registros actuales y testimonios directos, que proporcionan una idea sobre la presencia armada de esos grupos y organizaciones, ha sido posible derivar un análisis sobre la manera en que dicha presencia armada representa una amenaza particular para la pervivencia de los pueblos indígenas. Las afectaciones que hoy se vislumbran tienen el alcance de un daño que se localiza en la forma de vida territorializada de esas comunidades que precisan de un equilibrio entre los agentes humanos y no-humanos, equilibrio que se pone en juego mediante las prácticas de interacción con los espíritus que habitan los territorios indígenas.

La comprensión cosmopolítica de la situación actual de la violencia armada en un lugar como el Cauca colombiano pone al territorio, en el que simultáneamente se localizan comunidades ancestrales y grupos armados, como un eje crucial de los enfrentamientos. En la medida en que es posible dimensionar esos choques como una guerra de mundos radicalmente distintos, en la que (por la configuración específica de uno de ellos) se busca la eliminación del otro, surge, por un lado, una posible caracterización especial de dichos conflictos en un sentido cosmopolítico, y, por otro, emerge la potencialidad de una valoración crítica de sus implicaciones.

El mundo criminal extractivista precisa de violentar al mundo ancestral indígena para poder disponer del territorio en tanto que fuente de recursos capitalizables económicamente. Tal ejercicio violento lo llevan a cabo, en la actualidad, mediante el ataque a lo que sostiene el mundo espiritual indígena. Este mundo, por su parte, pone en juego la capacidad inherente de resistir en virtud de la alianza con fuerzas no-humanas que son las que habilitan la pervivencia de su forma de vida en el territorio.

En conclusión, los pueblos indígenas del Cauca ven amenazada, de modo excepcional dentro de las lógicas actuales de la actual violencia armada, su forma de vida en la medida



en que estos grupos atacan directamente las posibilidades, los canales y las condiciones de su existencia como comunidades. La amenaza actual se orienta a diezmar las cualidades específicas de su cosmología, consistente en los rasgos animistas y naturalistas de su espiritualidad, lo que priva a los pueblos indígenas de prácticas que, como las armonizaciones de los territorios, garantizan su continuidad en el tiempo y el espacio habitado por seres humanos y no-humanos. Los ataques contra sus líderes espirituales, guardias y generaciones futuras constituyen una estrategia de guerra contra sus bases espirituales que, por las caracterizaciones ontológico-políticas de sus formas de vida, podría poner fin a su mundo.

Sin embargo, también los pueblos indígenas del Cauca, que han construido su poder perviviendo en las adversidades que históricamente se les han impuesto, desarrollan prácticas ancestrales sobre las cuales sostener una agenda de lucha y resistencia contra los poderes que procuran la desaparición de mundos-otros (como el suyo). Con el restablecimiento de la palabra, las comunidades indígenas del Cauca ponen en evidencia el origen de su potencia político-social y lo que tienen de particular sus luchas y resistencias en contra de los poderes destructivos de la vida humana y no-humana. Al revalorar constantemente el diálogo y la interacción entre todos los seres, los indígenas del Cauca señalan la tarea crucial para *intervenir* – como diría Stengers (2017) – en el carácter radicalmente destructivo de las divergencias actuales que se presentan en conflictos cosmopolíticos como el que hemos analizado.

## REFERENCIAS

- Abram, D. (2017). *The Spell of the sensuous. Perception and language in a more-than-human world*. Nueva York: Vintage Books.
- Archila, M. (2011). Economía y cultura para el bien vivir en el movimiento indígena caucano, *Revista Controversia* 197, 63-99. <https://doi.org/10.54118/controver.vi197.790>
- Blaser, M. (2022). Conflictos ontológicos y la historia de los pueblos a pesar de Europa: hacia una conversación sobre la ontología política. En: En: En: D. Ruiz-Serna y C. del Cairo (Eds.), *Humanos, más que humanos y no humanos. Intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Blaser, M. (2019). Doing and undoing the double bind of modernity: Indigenous peoples and the epistemic politics of globalization. En M. de la Cadena & M. Blaser (Eds.), *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press.
- Blaser, M. (2013). Notes towards a political ontology of “environmental” conflicts. En L. Green (Ed.), *Contested ecologies: Dialogues in the South on nature and knowledge*. Boulder (Colorado): Lynne Rienner Publishers.
- Blaser, M., y de la Cadena, M. (2018). Pluriverse. Proposal for a world of many worlds. En M. de la Cadena & M. Blaser (Eds.), *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press.
- Centro Nacional de Memoria Histórica, CNMH. (2012). *La masacre de El Naya: Una trayectoria de múltiples violencias*. Bogotá: CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica, CNMH. (2019). *Memorias indígenas: Lucha y resistencia en el Cauca*. Bogotá: CNMH.
- Comaroff, J., y Comaroff, J. (2009). Violencia y ley en la poscolonia: Una reflexión sobre las complicidades

norte-sur. *Obsesiones criminales después de Foucault: Poscolonialismo, vigilancia policial y la metafísica del desorden*. Buenos Aires: Katz Editores.

Comisión de la Verdad, CEV. (julio 30 de 2021). *Colombia tiene una deuda histórica con las víctimas del conflicto en Cauca*. Comisión de la Verdad. <https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/colombia-deuda-historica-victimas-conflicto-cauca>

Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC. (2023). *Entonces, ¡hablamos! Afectaciones del conflicto político armado a los pueblos indígenas que conforman el CRIC, 1971–2021*. Universidad del Cauca.

Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC. (21 de marzo de 2025). *Pronunciamiento del Cabildo Mayor del Pueblo Yanacona: Rechazo a la violencia en los territorios*. CRIC. <https://www.cric-colombia.org/portal/pronunciamiento-del-cabildo-mayor-del-pueblo-yanacana-rechazo-a-la-violencia-en-los-territorios/>

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). (s.f.). *Puntos de cambio en el programa de lucha*. CRIC. <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/>

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). (s.f. b). *Componente Guardia Indígena*. CRIC. <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-politico/defensa-vida-ddhh-cric/guardia-indigena/>

De la Cadena, M. (2022). Incomunicar la naturaleza: historias desde el antropo-ciego. En: D. Ruiz-Serna y C. del Cairo (Eds.), *Humanos, más que humanos y no humanos. Intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de la “política”. *Tabula Rasa* 33, 273–311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>

Davis, W. (2015). *Los guardianes de la sabiduría ancestral, Su importancia en el mundo actual*. Medellín: Sílabo.

Defensoría del Pueblo (27 de enero de 2025). *Defensor del Pueblo acompaña a comunidades del Cauca afectadas por recientes hechos de violencia*. Defensoría del Pueblo. <https://www.defensoria.gov.co/-/defensora-del-pueblo-acompana-a-comunidades-del-cauca-afectadas-por-recientes-hechos-de-violencia>

DeLanda, M. (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. New York: Continuum.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

Descola, P. (2005). *Más allá de naturaleza y cultura*. Madrid : Amorrortu.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Unaula.

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social* 41, 25–38.

Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Fundación Paz y Reconciliación -PARES- (14 de marzo de 2025). *Situación actual del departamento del Cauca*. PARES. <https://www.pares.com.co/post/situación-actual-del-departamento-del-cauca-cañón-del-micay-en-crisis>

Harvey, D. (2004). The ‘new’ imperialism: Accumulation by dispossession. *Socialist Register* 40, 63–87.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.

Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.

Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar: Cómo orientarse en la política del Antropoceno*. Barcelona: Taurus.

Laurent, V. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual*

*Review of Anthropology* 24, 95–117.

Misión de Observación Electoral, MOE (diciembre 17 de 2024). *Informe de violencia contra líderes y lideresas políticas, sociales y comunales*. MOE. <https://moe.org.co/informe-de-violencia-contra-lideres-y-lideresas-politicas-sociales-y-comunales-2/>

Observatorio de derechos humanos del programa de Defensa de la Vida y los Derechos Humanos, CRIC (2024). *Aquí estamos, aquí resistimos. Desde la búsqueda de la verdad, desde la vida hacia la paz: Informe sobre el fenómeno de la desaparición forzada en los territorios indígenas del CRIC y la lucha para resistir al etnocidio*. Popayán: CRIC.

Organización de las Naciones Unidas – Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. (13 de febrero de 2025). *Colombia: Informe anual del alto comisionado para los Derechos Humanos 2024*. HCHR. <https://www.hchr.org.co/wp/wp-content/uploads/2025/02/02-24-2025-Info-Final-Colombia-2025-ES.pdf>

Rappaport, J. (2005). *Intercultural utopias: Public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Berkeley: Duke University Press.

Rosa, H. (2019). *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz Editores.

Ruiz-Serna, D. y del Cairo, C. (2022). Ontología y antropología: apuntes sobre perspectivas en disputa. En: En: D. Ruiz-Serna y C. del Cairo (Eds.), *Humanos, más que humanos y no humanos. Intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Stengers, I. (2022). The challenge of ontological politics. En: En M. de la Cadena & M. Blaser (Eds.), *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press.

Stengers, I. (2017). *En tiempo de catástrofes*. Barcelona: Ned Ediciones.

Viveiros de Castro, E. (2013a). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Viveiros de Castro, E. (2013b). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En: M. Cañedo (coord.), *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1): 3-22.

Viveiros de Castro, E., & Danowski, D. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Werner, O. y Shoepfle, M. (1993). Cuestiones epistemológicas. En H. Velasco (comp.), *Lecturas de antropología social y cultural: la cultura y las culturas*. Madrid: UNED.