

Construcción de paz territorial del pueblo Nasa del Putumayo: recomponiendo las relaciones con la naturaleza

*Territorial peacebuilding by the Nasa people of Putumayo:
Restoring relationships with nature*

Vivian Andrea Cantor Ávila^a

RESUMEN

Los Nasa son un pueblo indígena de Colombia, oriundo del Cauca (región andina), que migró en la segunda mitad del siglo XX al Putumayo (región amazónica) donde ha experimentado el conflicto armado, al cual ha respondido a través de prácticas políticas de construcción de paz territorial fundamentadas en el mantenimiento de las relaciones con el territorio y la naturaleza. Su experiencia ha aportado significativamente a la construcción de la paz territorial, entienda como un proceso de restablecimiento de las relaciones con la naturaleza orientado a recomponer la vida que fue alterada por la violencia, este proceso es inacabado, espacialmente situado, y sucede en la cotidianidad, incluso en medio de escenarios violentos.

Este artículo se centra en la experiencia de la comunidad indígena de El Descanso, que ha desarrollado políticas ontológicas de construcción de paz como la resistencia y la reciprocidad con la naturaleza. Esta comunidad ejerce una praxis de ritualidad, cuidado ambiental y técnicas específicas de agricultura, junto a otros repertorios de acción como la valentía, la neutralidad y el permanecer en el territorio, con los que hacen la paz en la cotidianidad. En este sentido, la paz territorial se traduce en la construcción de relaciones territoriales cultivadas a través de la armonización y la agricultura amazónica agrodiversa, como forma de enfrentar la violencia y los daños en y al territorio.

PALABRAS CLAVE: paz territorial; relaciones con la naturaleza; pueblos indígenas; política ontológica.

ABSTRACT

The Nasa are an Indigenous people originally from Cauca (Andean region) in Colombia, who migrated to Putumayo (Amazon region) in the second half of the 20th century. This community has endured armed conflict and developed political practices of *territorial peacebuilding* rooted in maintaining relationships with their territory and nature. In this context, *territorial peace* is understood as a process of restoring relationships with the land, aimed at repairing lives disrupted by violence. This process is unfinished, spatially situated, and unfolds in everyday life—even amid ongoing violence.

This article focuses on the experience of the Indigenous community of El Descanso, which has implemented *ontological peacebuilding practices* such as resistance and reciprocity with nature. Here, reciprocity is defined as the relationship between humans and non-humans, mediated by gifts and punishments bestowed by nature's spirits. The community engages in rituals, environmental stewardship, and specific agricultural techniques, alongside other repertoires of action—including bravery, neutrality, and remaining on their territory—through which they construct peace in daily life. *Territorial peace* manifests as the cultivation of land-based relationships via harmony and agro-diverse Amazonian farming, serving as a means to confront violence and territorial damage.

KEY WORDS: Territorial peace; Human-nature relationality; Indigenous peoples; Ontological politics.

a Departamento de Geografía Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia. ORCID Cantor Avila, VA: 0000-0001-7206-6621

b Autor de correspondencia: vacantora@unal.edu.co

Introducción

Uno de los pueblos indígenas de Colombia que mayor relevancia ha adquirido en la búsqueda de la representación dentro del espacio público ha sido el Pueblo Nasa, originario del departamento del Cauca en Colombia. A partir de diversos procesos sociales y migratorios, los Nasa se han establecido en otros departamentos del país, como el Putumayo. Lamentablemente, tal como otros pueblos indígenas colombianos, los Nasa han sufrido las consecuencias del conflicto armado colombiano como víctimas de los distintos actores que, de manera menos o más intensiva, han penetrado en los territorios que habitan.

La guerra ha irrumpido en la vida de los Nasa del Putumayo, resquebrajando las relaciones entre humanos y no humanos que sustentan la vida. Asimismo, las acciones que se producen en el marco del conflicto armado –como el desplazamiento forzado, las restricciones de movilidad, los toques de queda, los señalamientos de los actores en conflicto que los vinculan como parte de uno u otro grupo (que generan persecuciones y amenazas), y la imposición de actividades económicas como la siembra de cultivos de uso ilícito– han transformado negativamente las relaciones entre humanos y no humanos, deviniendo en la ausencia de guianza por parte de los espíritus de la naturaleza, su no manifestación y la desarmónia en la comunidad.

¿Qué tipo de acciones han emprendido los Nasa del Putumayo frente al influjo de distintas formas de violencia en el marco del conflicto armado? ¿Cómo funcionan dichas acciones? Las respuestas que pueden darse para estas dos preguntas, aunque en apariencia “sencillas”, dan cuenta de un complejo trasfondo y entramado de acciones dirigidas a reconstruir las relaciones entre humanos y no humanos, las cuales pueden categorizarse como formas de construcción de paz territorial. Esto implica que la paz territorial no es solamente un concepto institucional banalizado, por el contrario, su noción amplia implica la acción de restablecer las relaciones entre humanos y no humanos interconectados en entramados que crean la vida; es decir, implica reparar

las relaciones con la naturaleza¹. Y que en ella, las prácticas políticas de resistencia, reciprocidad y agricultura propia recomponen la vida afectada por la violencia.

El presente artículo se basa en la investigación realizada por la autora, en el marco de su tesis para obtener el título de magister en Geografía, publicada en 2024: *Territorio para la paz y paz para el territorio: la experiencia del pueblo Nasa de El Descanso en Puerto Guzmán, Putumayo, Colombia* (Cantor Ávila, 2024). En este contexto, la experiencia de la comunidad de El Descanso, Puerto Guzmán, Putumayo, servirá como eje por medio del cuál se buscará comprender sus estrategias de resistencia y construcción de paz.

Además, esta investigación parte de un enfoque epistemológico y ontológico relacional que confiere la base teórica de este escrito, la cuál será explorada en el primer apartado. Luego de esto, se describirán los hallazgos relacionados con las prácticas políticas ontológicas desarrolladas por el pueblo Nasa de El Descanso en los procesos de construcción de paz en la cotidianidad, particularmente la reciprocidad con la naturaleza y la agricultura Nasa. Por último, se presentarán las conclusiones.

Las ontologías relacionales y las políticas ontológicas en el entendimiento de la paz territorial

El marco teórico de esta investigación se fundamenta en la propuesta teórica de las ontologías relacionales, la cual hace parte del “giro ontológico” de las ciencias sociales. A modo de contexto, la *ontología* se refiere a una rama de la filosofía interesada en el estudio de los modos esenciales de existencia de las cosas, es decir, se inquieta por entender lo que hace que las cosas sean lo que son.

En relación con ese “giro ontológico”, en las últimas décadas, los supuestos, paradigmas y prácticas que sostienen la modernidad y su producción de conocimiento han sido objeto de crítica. Se ha cuestionado que la modernidad tienen una visión

¹ La naturaleza entendida como una multiplicidad de mundos en los que seres no humanos, provistos de agencia, personalidad e intencionalidad son reconocidos como legítimos actores y sujetos de derechos (Ruiz Serna & Del Cairo, 2016)

reduccionista y dualista de la realidad –como la contraposición naturaleza/cultura–, anclada en una visión del mundo como algo objetivo, sin finalidad y disponible para el dominio técnico, en estas visiones no existen inquietudes ontológicas, pues se parte del entendimiento de un mundo constituido por esencias fijas (Biset, 2020).

En contraposición la propuesta teórica de las ontologías relacionales, entienden al ser a partir de las relaciones entre entidades humanas y no humanas, sus conexiones y vínculos, en lugar de considerar cada ser como un ente aislado constituido por esencias fijas. Las relaciones constituyentes del ser se identifican por su interdependencia, fluidez, fronteras no rígidas, dentro de un constante dinamismo que articula a los humanos y no humanos en un mismo eje de co-constitución. (Biset, 2020; Escobar, 2014; Ruiz Serna & Del Cairo, 2016).

La ontología relacional puede interpretarse como una política ontológica, en tanto sostiene, desde el *diferir* como acto político, una ciencia ontológica y epistemológicamente distinta a la ciencia moderna (Biset, 2020). Arturo Escobar (2020) define la política ontológica como formas de política que, ya sea de manera explícita o implícita, se fundamentan en la relationalidad radical, desafiando los dualismos tradicionales y orientándose hacia el reconocimiento y la constitución de pluriversos o cosmopolíticas.

El concepto de *pluriverso* alude a la pluralización de lo político, entendido como un campo de disputas y relaciones antagónicas entre mundos² diversos. En este marco, la política pluriversal reconoce una multiplicidad de mundos donde los seres no humanos –dotados de agencia– se constituyen como actores legítimos y sujetos de derechos. La transición hacia lo cosmopolítico ocurre al trascender la dicotomía naturaleza-humano mediante el reconocimiento de una ecología basada en conexiones parciales (singulares, contextuales y específicas) entre seres humanos y no humanos, que crean un tipo de mundo. Estas conexiones se fundamentan en el

reconocimiento mutuo de su(s) capacidad(es) para agenciar sus modos de existencia desde sus particularidades (Ruiz-Serna & Del Cairo, 2016).

Escobar (2015) resalta que al interior de la política ontológica es posible identificar diferentes prácticas que contribuyen a defender las ontologías y los mundos de los pueblos indígenas en sus propios términos. Si bien los pueblos étnicos con frecuencia involucran prácticas modernas y el uso de la ciencia y la tecnología (como Internet), esto no los invalida como mundos diferentes, con enunciados válidos sobre la realidad, los cuales no se reducen a una amalgama de términos sobre representaciones, metáforas y símbolos (Escobar, 2015).

La noción relacional del ser y la idea de políticas ontológicas permite un entendimiento amplio de fenómenos como la guerra y la paz, así como de las entidades que intervienen en su definición. Involucran una sensibilidad relacional radical sobre los fenómenos, aplicable a varias categorías conceptuales y teóricas de la investigación, por ejemplo, territorio, naturaleza, paz, entre otras, que otrora fueron entendidas por marcos modernos que ignoraban las visiones no modernas, tipificándolas como primitivas (Escobar, 2014).

La premisa de la paz y el territorio relacional significa que lo que sucede ónticamente y ontológicamente está determinado por relaciones. Esta aproximación teórica permite comprender cómo los seres humanos y los no humanos están conectados y ontológicamente afirmados y reafirmados con la paz y el territorio, siendo moldeados por contingencias históricas, geográficas, económicas y políticas. Además, este enfoque teórico es una apuesta ética y política por una investigación comprometida con la multiplicidad.

En esta línea, el territorio, entendido desde lo relacional, se conceptualiza como una red de relaciones entre humanos y no humanos que coproducen la vida. Esta visión retoma la posición de los pueblos indígenas, en dónde el territorio no es solo una base material, sino el conjunto de prácticas y relaciones que componen la vida, y donde los espacios materiales son geografías vivas, animadas, que interactúan con los humanos (Ruiz Serna & Del Cairo, 2016; Ruiz-Serna, 2017, 2023).

² Mundo entendido como una red de relaciones significativas que constituye una realidad específica, donde humanos y no humanos (animales, plantas, espíritus, ríos, etc.) coexisten como sujetos en interacción continua, generando modos particulares de existencia, conocimiento y política.

Para Ruiz-Serna (2023), el territorio participa activamente en la generación de un sentido colectivo del ser, y no solo contingentemente. Esto significa que no precede a las relaciones y prácticas que tienen lugar allí, sino que, por el contrario, el territorio es lo que resulta de estas relaciones y prácticas; y en lugar de ser un espacio dado o proporcionado (a través de los procesos de titulación colectiva, por ejemplo), posee un carácter performativo.

Por su parte, la paz, desde un enfoque relacional, se entiende como la propiedad emergente de las relaciones humanas y no humanas localizadas, donde no persisten lo estable ni lo homogéneo como estado objetivo. La paz es “el producto inmanente de capacidades heterogéneas para el pensamiento y la acción, ensambladas íntimamente en un conjunto de humanos y no humanos” (Bregazzi & Jackson, 2018, p. 82).

La mirada relacional permite adoptar la categoría de *paz territorial*, es decir, acciones en torno a la construcción de territorio orientadas a recomponer la vida alterada por la violencia. La noción relacional implica que la paz se hace en la continua y constitutiva relación humano-no humano, en un espacio concreto que siempre se hace y se rehace mutuamente con el espacio (Björkdahl & Buckley-Zistel, 2016).

Así mismo, la paz puede entenderse como una política ontológica orientada a la pluriversidad, al ser un conector que moviliza proyectos respetuosos con las diversas formas de existencia. La pluriversalidad de la paz abre posibilidades de diálogo y colaboración a través de diferencias epistémicas y ontológicas, encaminándolas hacia la transformación de sistemas de opresión (Behr, 2014). Por ello, una política pluriversal de la paz implica entender que las afectaciones de la guerra han recaído sobre actores humanos y no humanos: la violencia es “una experiencia compartida por comunidades amplias de vida en las que los humanos solo son un actor más” (Ruiz-Serna, 2023, p. 87).

De este modo, la guerra puede comprenderse como una ocupación ontológica, donde los actores armados imponen valores y prácticas violentas en contravía del ser de las comunidades y sus formas de territorialidad (Ruiz-Serna, 2023). Entonces, reconocer los territorios como víctimas implica

identificar las afectaciones que comprometen la posibilidad de disfrute y usufructo de la propiedad colectiva y los daños en las relaciones territoriales. En este sentido, Ruiz-Serna (2023) distingue entre dos tipos de daños causados por el conflicto armado: los daños territoriales y los daños al territorio.

El primero corresponde a todas las acciones que violan los derechos y la soberanía que tienen los pueblos indígenas y afrocolombianos sobre las propiedades colectivas que les fueron legalmente reconocidas por el Estado, incluyendo sus formas de autogobierno y la autonomía para decidir el uso y manejo. Acciones como el desplazamiento forzado, el acaparamiento de tierras o las economías extractivas, agenciadas por los actores armados y económicos del conflicto, contribuyen a los daños territoriales (Ruiz-Serna, 2023).

Por su parte, los daños al territorio se conceptualizan desde la comprensión de éste como entidad viva, recipiente y agente de justicia (Fulfer, 2013). Este tipo de daño abarca las afectaciones a entidades que, por su propio valor intrínseco y capacidad de actuar sobre los asuntos humanos y territoriales, son objeto de consideración ética por parte de los distintos pueblos indígenas. Sin embargo, esto no circunscribe su análisis a lo meramente ambiental. La ‘vitalidad’ del territorio representa el trato hacia todas las entidades sintientes, con agencia y voluntad, sean estos animales, espíritus, bosques, ríos, piedras y montañas, por nombrar solo algunos. El lenguaje utilizado por los pueblos indígenas para referirse a los daños ocasionados no se limita –e incluso rebasa– a lo puramente material (Ruiz-Serna, 2023).

La reparación de los daños al territorio requiere aunar esfuerzos estatales y colectivos-comunitarios orientados a reconstituir las relaciones entre humanos y no humanos –en las que el ser humano es un actor más– y a priorizarlas como objeto de reparación y protección, evitando atender a los seres o los lugares por separado (Ruiz-Serna, 2023). De este modo, la construcción de paz territorial en el contexto de los pueblos étnicos adquiere una nueva dimensión y un enfoque renovado de acción. En este caso, al analizar la experiencia de la comunidad Nasa de El Descanso, esto se rastrea en las políticas ontológicas de reciprocidad y resistencia.

La reciprocidad se refiere a una relación entre humanos y no humanos que se concreta a través de dones y castigos. Por ejemplo, no respetar una función o un ritual implica un castigo sobre los cultivos o enfermedades que afectan a personas y animales, ya que los espíritus u otras entidades poseen o protegen la naturaleza. Por el contrario, una buena conducta propicia dones que permiten mantener un equilibrio recíproco con el territorio. Esta dinámica expresa una ética que prescribe las relaciones entre humanos y no humanos, regulando su modelo y sus finalidades, para garantizar una armoniosa reproducción del mundo (Rosa, 2022).

Como política ontológica, la reciprocidad se opone a la lógica individualista y extractivista de la modernidad occidental, al establecer una relación de interdependencia ética y equilibrada entre humanos y no humanos (animales, plantas, territorios, espíritus), reconociéndoles como sujetos políticos con agencia. Lejos de reducirse a un intercambio utilitario de «dar» y «recibir», la reciprocidad constituye un principio vital que sostiene la existencia, y donde ríos, montañas o semillas son interlocutores en pactos de coexistencia.

La reciprocidad implica que los seres (humanos y no humanos) tiene habilidades para traspasar las fronteras ontológicas de su propia realidad y asumir la perspectiva de otros seres, a partir de diálogos que les permiten establecer estrategias de colaboración y aprovechamiento mutuo que los vinculan, a través de relaciones de respeto (Ruiz-Serna & Del Cairo, 2016). Desde la ontología relacional se entiende que el mundo vivo se re-crea continuamente, mediante un diálogo permanente entre todos los seres que exige una corresponsabilidad radical. Así, la reciprocidad no es solo un acto, sino una estructura de realidad alternativa que reconfigura lo político desde lo más-que-humano (Escobar, 2014; Ruiz-Serna, 2023).

Por su parte, la resistencia se refiere a las estrategias que desarrollan las comunidades étnicas para responder e interpelar a los interlocutores armados, en contextos de violencia política y dominación colonial. Según Quiñones (2008), citado en Laurent (2022), “en el marco del conflicto político, la noción de resistencia alude al ejercicio de una acción de oposición, es decir, a un negarse a ceder ante las

expresiones de la dominación, al margen de las características que estas últimas tengan” (p.7).

En los estudios de paz, la resistencia se concibe como una forma de oposición y/o presión organizada y colectiva –sin recurso de violencia– frente a los ejercicios de coerción hacia una población en particular, incluyendo grupos indígenas (Hernández Delgado, 2010). Resistir consiste en permanecer en la propia tierra, cultivarla y mantenerse vivo. En este sentido, las acciones cotidianas –como la agricultura– son prácticas políticas que desafían el orden establecido en contextos de violencia y dominación (Allain, 2020).

La paz se construye, entonces, en la cotidianidad, incluso en medio de escenarios de confrontación armada activa. Se trata de una “paz imperfecta”, puesto que es un proceso inacabado e incompleto que se construye incluso en escenarios donde persisten las violencias, y que se materializa en las regulaciones pacíficas de los conflictos y en su articulación como fuerza transformadora (Muñoz, 2001).

La reciprocidad como política ontológica de los Nasa de El Descanso

Al analizar las experiencias del pueblo Nasa de El Descanso, es posible reconocer las prácticas políticas ontológicas en su quehacer cotidiano y organización social. Se destacan especialmente la interlocución con los espíritus mayores, a través de la ritualidad y la medicina ancestral para asegurar el éxito en todos los proyectos.

Para los Nasa, el planeta tiene tres mundos: i) el Mundo de Arriba, en el que viven la luna, el sol, el cielo azul, los espíritus mayores, el trueno y las estrellas; ii) el Mundo de Acá, en el que viven los Nasa y todos los seres y elementos que habitan la superficie de La Tierra –*Kiwe*, de quien los Nasa son hijos–; y iii) el Mundo de Abajo, en donde están los minerales y los pequeños seres que los cuidan –los Tapanos-. Para los Nasa todo tiene vida y todo se considera natural. No hay separación entre el cuerpo y el pensamiento, entre lo natural y lo sobrenatural.

El territorio está salvaguardado por los espíritus, y el *Kiwe thë* es el traductor o mediador entre los tres mundos diferentes que componen la vida en la cosmovisión Nasa; y estas conexiones se establecen

a través de las prácticas espirituales de la cotidianidad y colectivas. Desde la cosmovisión del ser Nasa, existen múltiples fuerzas que se entrelazan con los espíritus de los otros mundos en la relación del ser humano con la naturaleza. Desde esta cosmovisión, la naturaleza no es un recurso, sino la Madre Tierra –*Uma Kiwe*–, y con ella se establecen “(...) una serie de normas como dietas, prohibiciones, señas, permisos, pagamentos, vedas, cumplimiento de su propio calendario, etc. Sólo cumpliendo con estas normas, se puede tener una armonía entre ella y el ser Nasa” (Consejo Regional del Pueblo Nasa del Putumayo, 2008, p. 37).

A partir de estas formas de existencia relacional, la *reciprocidad* se materializa en la celebración ritual en la cual se ofrece, se brinda y se paga a *Uma Kiwe*, y con las prácticas de cuidado ambiental. A cambio, ella permite que las cosas marchen bien. La naturaleza habla a través del canto del pájaro –que indica cómo van las cosas–, los olores, los mensajes en las piedras y en el agua, así como con la aparición del duende, guardian del territorio, al a quien se debe pedir permiso. Normalmente, esta relación³ es mediada y dirigida por el *Kiwe thé*⁴, quien es el “médico tradicional de los Nasa, [que] cumple una función especial dentro de la comunidad y es la personalidad que media la relación de la comunidad con la naturaleza y el universo mítico” (Asociación Consejo Regional Pueblo Nasa del Putumayo, 2008). Este sabedor, al poseer experiencia en la convivencia con seres cósmicos de la naturaleza, bajo orientación de los *ksxa’we’sx* (espíritus), tiene la capacidad de leer el territorio y comprender lo que ha de venir (Lasso, Dizzú & Chocué, 2020).

El *Kiwe thé* interpreta las señales del entorno, que le permiten realizar la armonización necesaria para ofrecer las diferentes preparaciones de plantas e insumos que ofrece el territorio. Por ello, no todos los rituales son iguales, sino que varían en función de

las señales que interpreta el *Kiwe thé* en cada caso, dándole a conocer qué elementos debe incorporar el ritual para evitar desequilibrios y desarmonías. La armonía es el estado y objetivo ideal para el pueblo Nasa. A alteración de esta –por incumplimiento de las normas establecidas por la naturaleza– se refleja en enfermedades, cosechas perdidas, veranos extensos, migraciones y accidentes naturales. Sin armonización es imposible garantizar la protección y, por consiguiente, la prosperidad de los proyectos colectivos (Consejo Regional del Pueblo Nasa del Putumayo, 2008).

El acto de armonización varía según el momento, lugar y corporeidad. Por ejemplo, prácticas como el *mambeo*, que es masticar la hoja de coca seca⁵ junto con otras medicinas tradicionales o plantas. Además, se preparan ofrendas como el *chirrincho* (destilado de la caña similar al aguardiente elaborado en el resguardo) y la *chicha* (bebida fermentada hecha a base de maíz), que se brindan a la madre tierra y a los espíritus; también se incluye una limpieza de los participantes. El *Kiwe thé* seleccionará el lugar más adecuado para realizar las interacciones y el refrescamiento –que puede incluir el baño completo en ríos o lagunas en el Cauca–, destacándose el siguiente procedimiento:

- § Las piedras presentes en el sitio escogido muestran el camino a seguir, generalmente, tres piedras organizadas alrededor del fuego.
- § Se realizan brindis y movimientos corporales para que el pensamiento se cumpla.
- § Con la mano derecha, se ofrece a lo alto la *yu'beka* (bebida) para que se marque con fuerza el trabajo que se ha emprendido o a quien se hace la ofrenda o pagamento.
- § Con la mano izquierda, se hace el brindis hacia abajo (en dirección a la madre tierra) para que la fuerza negativa permanezca afuera.
- § Se hace un movimiento con las manos, subiendo

³ Que en última implica la articulación entre lo humano y todo lo que se encuentra inmerso en el universo, como lo explica Collo (2019).

⁴ Actualmente se le denomina de esta manera por parte de la comunidad, aunque en la revisión documental se identificó que en la primera década de los 2000 se le denominaba Thé’Wala.

⁵ Se mastica la hoja de coca como en la tradición andina, a diferencia del mambe de pueblos indígenas amazónicos que han desarrollado prácticas rituales de transformación de la hoja de coca, donde esta se convierte en un polvo que se obtiene a partir de tostar, moler y cernir las hojas de coca amazónica.

por el vientre hacia el centro del cuerpo para sacar lo sucio del espíritu. Le sigue el movimiento hasta llegar a la cabeza, logrando sacar lo sucio, para que así ingrese la fuerza que se necesita para continuar el camino (Proyecto Nasa, 2015, citado en Collo, 2019).

Estos elementos expuestos evidencian que la armonización, para el pueblo Nasa, es un proceso de territorialización y re-territorialización, el cual logra que los seres humanos puedan habitar con éxito un espacio determinado. Cuando ocurre una afectación del territorio causado por la guerra, se usa el pagamento como forma de recuperación de la armonía y equilibrio: el indígena brinda y ofrece a los espíritus, y a cambio éstos le permiten realizar la vida, que incluye transitar por el territorio sin ser lastimado, emprender proyectos u obtener la protección frente a actores armados.

Estos procesos de territorialización y re-territorialización son de gran relevancia en el gobierno de las comunidades. Los gobernadores de los cabildos y líderes de la comunidad resaltan la importancia del trabajo con el *Kiwe thë'*, ya que, además de su papel integral para la protección, sus acciones, visiones e interpretaciones como médicos tradicionales ayudan a sobrellevar las dificultades del conflicto armado.

Ante los requerimientos y exigencias de los grupos armados y las amenazas de muerte, la respuesta de los Nasa ha sido la preparación espiritual. Los ejercicios de armonización restablecen el equilibrio y la armonía entre la persona, la tierra y los espíritus, alejando las malas energías. Y las señales experimentadas por el *Kiwe thë'* indican si las cosas saldrán bien o no, guiando las acciones de las autoridades en cada caso. Es aquí dónde se gesta la resistencia y la paz relacional.

La política de la resistencia y el cultivo de la paz

Además de las ofrendas rituales, de los brindis que se realizan al ingresar a un espacio para pedir permiso y observar las señales del entorno, la *resistencia* en la construcción de paz territorial de la comunidad Nasa se fundamenta en dos formas de relacionamiento: el cultivo y la economía propia.

De acuerdo con Cancimance (2014), quien estudió las resistencias cotidianas de los colonos del Putumayo, los habitantes aprendieron a vivir en medio de la confrontación armada a través de repertorios o estrategias que les permitían resistir a la violencia impuesta por los grupos armados y narcotraficantes. Se pueden destacar estrategias como:

- § La valentía expresada en la resistencia a la violencia sin retirarse del territorio
- § La postura firme de arraigo (“echar raíces”) en el territorio
- § La neutralidad frente a los actores armados presentes
- § La buena convivencia como comportamiento ejemplar
- § El uso del silencio como forma de proclamación de resistencia

Estos repertorios, considerados en los contextos particulares de la investigación, coinciden con la propuesta de Lyons (2019), quien presenta la agricultura como el sustento de las respuestas hacia la violencia –como agresión a vidas humanas y no humanas, así como contra las relaciones territoriales) en el Putumayo. Es esta actividad, la agricultura, la que explica la dimensión de la paz como “reconciliación profunda” con todo el conjunto de relaciones territoriales.

En esta misma línea, Van Dexter e Ingalls (2022) reconocen cómo la agricultura amazónica es una propuesta política que enfrenta la violencia ejercida por la imposición del modelo agroindustrial. La agrodiversidad, en este contexto, se erige como una forma de defensa del territorio y de la vida, que contribuye a la construcción de la paz territorial basada en la vida de la selva. Lederach (2019) también resalta el rol del cultivo como forma reconstituyente de relaciones ecológicas destruidas por la extensión de los cultivos de usos ilícito y el uso indiscriminado de herbicidas (glifosato) por parte de actores estatales.

Entre las formas de violencia existentes en el contexto del pueblo Nasa, la aspersión aérea con glifosato llama la atención, pues ejerce una desterritorialización que desarticula los arreglos que dan vida al territorio. El efecto un daño irreversible,

tanto a los elementos ecosistémicos como al bienestar físico y emocional de los pobladores (Meszaros Martin, 2018). Además, si a esto se suma un análisis de los elementos constitutivos de la cosmogonía Nasa, la aspersión con glifosato afecta la integridad de los seres que hacen parte de todos sus espacios cosmogónicos.

En este panorama de múltiples violencias y su efecto, resalta cómo, en la cultura de los Nasa, el cultivo recomponen las relaciones entre los seres humanos y no humanos, mediante el acto cuidadoso de vestir a la madre tierra con policultivos que funcionan como un tejido diverso.

Y es que la parcela indígena está estrechamente relacionada con el *Atx Tul* o “anaco”, que es una falda hecha de lana de ovejo para abrigar el cuerpo de una mujer, al estilo de un abrigo que cubre un armazón. Por lo tanto, la huerta o parcela Nasa se concibe como ese armazón que está cubierto por un abrigo, dónde cultivar es similar a enredar y entretjer para cubrir un cuerpo. En otras palabras, como los Nasa conciben a la Madre Tierra (*Txiwe Nxhi*) como la madre de todos, cultivar es el acto de abrigar el cuerpo de la madre. Más aún, así como el tejido se compone de varios hilos, para los Nasa, sembrar es un acto de entretjer muchos hilos, cada uno asociado a un tipo de cultivo (Yule Yatacué & Vitonas Pavi, 2004). La agricultura Nasa se encuentra ligada la Madre Tierra en la medida en que los procesos de producción están relacionados con la acción de *Uma A'te* (Madre Luna) y *Tay Sek* (Padre Sol), quienes marcan los ciclos de siembra y el tipo de cultivo. Por ejemplo, el tiempo en el que se recolecta la semilla está determinado por la fase de la luna, garantizando, entre otros casos, que cargue la yuca y el plátano no se desbarranque. En menguante se siembran los productos que tienen el fruto por fuera de la tierra; y cuando pasa esta fase, se siembra lo que se produce por debajo de la tierra (Asociación Consejo Regional del Pueblo Nasa del Putumayo, 2008).

La actividad agrícola, además de su vínculo constituyente con la cosmogonía Nasa, está ligada a las prácticas espirituales, como pedir permisos para realizar determinadas actividades (siembra, cosecha, limpieza, entre otros), con tiempos específicos para ello. Un ejemplo está en el ritual del *Sakelum*, espacio donde se bendice, se sana y se protege la

semilla para que haya abundancia y no exista escasez de alimentos en el territorio. Mientras que, para hacer una tumba, es necesario consultar al *Kiwe thë'* (Asociación Consejo Regional del Pueblo Nasa del Putumayo, 2008).

Por otro lado, existen técnicas propias para garantizar el éxito de los cultivos, por ejemplo, la siembra del maíz comienza en el centro del cultivo. Desde allí va ampliándose en forma de caracol o espiral hasta cubrir toda el área: en cualquier cultivo, inmediatamente después de la quema, se deben sembrar las primeras matas en el centro del lote. El espiral, en la cosmovisión Nasa, representa el nacimiento y las etapas de la vida, que continúa sin tener un fin porque se permanece en el tiempo en los diferentes espacios. Así pues, todos los Nasa se reconocen como semillas que, al morir, son sembrados para que luego se tornen en espíritus que germinan y luego son cosechados (Enciso, 2016).

Este conjunto de prácticas que conforman las relaciones de los Nasa con el uso de la tierra, se complementa (y da sentido al ejercicio de construcción de paz) con los cuatro diferentes tipos de arreglos de cultivos existentes en la comunidad de El Descanso (Asociación Consejo Regional del Pueblo Nasa del Putumayo, 2022. p.118-120, citado en Cantor-Ávila, 2024):

§ YU'CE TUL (Huerta de Plantas medicinales):

Es una huerta donde se siembran y se cultivan diversas plantas medicinales propias en las vivencias del cuidado de la salud espiritual y física dentro del ejercicio de la Medicina Ancestral. Este espacio tiene un cuidado especial: son las abuelas y los abuelos quienes hacen los ejercicios de siembra, cosecha y cuidado. Por tanto, no cualquiera puede entrar a este lugar para cosechar o tomar los remedios sembrados.

§ NASA TUL (Huerta): Hace parte del sistema de producción ancestral Nasa. Es un huerto casero, cuya forma en espiral indica el relacionamiento, el equilibrio entre lo positivo y negativo, la armonía de las energías dentro del territorio y el origen. Se ubica cerca de la *Yat* (Casa), en un modelo a escala de diversificación y asociación de cultivos, tanto medicinales y alimenticios. La Huerta, para los Nasa, muestra una complementariedad de energías que sirven para la protección de las familias,

Figura 1. Sementera con cultivos de yuca y plátano



Nota. Fuente: autores

por tanto, la casa se ubica en el centro representando el *Uus* (Corazón).

§ **NASA EH (Sembrado, sementera o rosal):** Es un sistema de producción de alimentos mixto, para la siembra y cosecha de cultivos asociativos y de ciclos cortos, transitorios y permanentes.

Cabe decir que estos tipos de arreglos de cultivos se combinan con las formas de propiedad colectiva (resguardo), las fincas de los cabilderos, y los terrenos adquiridos comunitariamente, donde se reproducen las lógicas de cultivo propio. En el caso del cabildo de El Descanso, con dineros comunitarios se compraron fincas de propiedad comunal en un área de vega del río Caquetá, parcelándose y asignándose una hectárea a cada familia de la comunidad con necesidades de acceso a tierra cultivable. No sólo la repartición para el uso de la tierra tiene una característica particular y diferente a la lógica de propiedad

capitalista; la administración de dichos terrenos constituye un ejercicio comunitario –por ejemplo la minga–, al igual que el trabajo colectivo, a partir de las tradiciones y prácticas de reciprocidad de la tierra ya exploradas.

El trabajo y estudio de la comunidad de El Descanso, que hizo parte de la tesis de maestría que sustentó el presente escrito, muestra el engranaje continuo de una serie de vivencias, prácticas, y cosmovisiones significativamente distantes de los saberes occidentales. Además, describe la aplicación⁶ de ese engranaje, expresado en formas particulares de organización social, que aplican los principios más elementales de la paz territorial y la armonía buscadas por diversas comunidades indígenas que hacen

6 Entiéndase esta palabra desde una acepción alejada de los estándares modernos de productividad y utilización de recursos capitalista.

parte del sur y suroccidente colombiano, aunque en esta investigación el énfasis haya estado en el caso de los pueblos Nasa.

Conclusiones

La paz territorial más allá de ser un término institucional, y en su concepción más profunda, parte de la ruptura epistemológica y ontológica con la modernidad, e inclusive, con la propia posmodernidad, se enmarca en un terreno de alteridad y diferencia, centrado en políticas de racionalidad radical.

Virar hacia la perspectiva relacional implica dar cabida a la importancia que posee el territorio para comunidades indígenas como los Nasa del Putumayo: como ente/sujeto al cual pedir permiso, o favores, así como el ente que puede ser arropado con el cultivo, o destrozado por la violencia. La paz, vista así, se sale de cualquier abstracción y cobra sentido como la búsqueda de la preservación de la armonía a través de diversas prácticas políticas. Y la resistencia, como forma de arraigo, deja de parecer inocua cuando se descubre la intención protectora y restauradora de permanecer y continuar con formas de agricultura propia agrodiversa.

Por su parte, la agricultura, la ritualidad, y la organización ligada a éstas, facilitan la construcción de la paz territorial para los Nasa. La paz territorial implica garantizar que las formas de existencia humana y no humana puedan reconstituirse a pesar de los daños causados por actores armados. Finalmente, el cultivo no solo representa una actividad económica, sino que representa la seguridad de una vida plena.

Agradecimientos

Agradecimiento al pueblo Nasa de El Descanso y al Programa de Apoyo a la Formación Doctoral PAFD del convenio IDEA -ZEF.

Bibliografía

Allain, M. (2020). Cultivar la «resistencia» en las zonas rurales colombianas: cómo lo cotidiano se vuelve político. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 235(5), 32-47.

Asociación Consejo Regional del Pueblo Nasa del Putumayo. (2008). *Diagnóstico y autodiagnóstico para el Plan de Vida del Pueblo Nasa del Putumayo*.

- Behr, H. (2014). *Politics of difference. Epistemologies of peace*. Routledge.
- Biset, E. (2020). ¿Qué Es Una Ontología Política? *Revisita Internacional de Pensamiento Político*, 15, 323–346. ISSN 1885-589X.
- Björkdahl, A., & Buckley-Zistel, S. (2016). Spatializing Peace and Conflict: An Introduction. En A. Björkdahl & S. Buckley-Zistel (Eds.), *Spatializing Peace and Conflict. Rethinking Peace and Conflict Studies*. https://doi.org/10.1057/9781137550484_1
- Bregazzi, H., & Jackson, M. (2018). Agonism , critical political geography , and the new geographies of peace. *Progress in Human Geography*, 42(1), 72–91. <https://doi.org/10.1177/0309132516666687>
- Cancimance, A. (2014). *Echar raíces en medio del conflicto armado : Resistencias cotidianas de colonos en Putumayo*. Universidad Nacional de Colombia. [Doctorado en antropología]. Universidad Nacional de Colombia.
- Cantor Avila, V. (2024). *Territorio para la paz y paz para el territorio: la experiencia del pueblo Nasa de El Descanso en Puerto Guzmán, Putumayo, Colombia*. [Maestría en geografía]. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/87056>
- Collo, V.J. L. (2019). *El saber del Kiwe Thé y la cosmovisión del pueblo Nasa para la defensa de la vida y el territorio* [Tesis de maestría]. Universidad del Cauca
- De la Cadena, M., & Starn, O. (2009). Indigeniedad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa*, 10, 191–223.
- Enciso, O. (2016). Sembrando difuntos, cosechando espíritus: Rituales de muerte y vida en los Nasa Wesx del centro de Colombia. *Boletín Antropológico*, 34(91), 75–85.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra : nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones ANAULA. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escposunaula/20170802050253/pdf_460.pdf
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25–38.
- Escobar, A. (2020). Política pluriversal: lo real y lo posible en el pensamiento crítico y las luchas latinoamericanas contemporáneas. *Tabula Rasa*, 36, 323–354. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.13>
- Fulfer, K. (2013). The Capabilities Approach to Justice and the Flourishing of Nonsentient Life. *Ethics and the Environment*, 18(1), 19–38
- Lasso, J., Dizzú, P., & Chocué, J. (2020). *Sentidos de la ritualidad nasa miradas desde los adolescentes de la Institución Educativa Chimicueto, Jambaló Cauca* [Maestría en Educación desde la Diversidad]. Universidad de Manizales.
- Laurent, V. (2022). 50 (y más) años de resistencia indígena desde el Cauca, Colombia. De la lucha por la tierra hacia la construcción de otro mundo. *Colombia*

- Internacional*, 111, 3–29. <https://doi.org/10.7440/colombiaint111.2022.01>
- Lederach, A. (2019). “El campesino nació para el campo”: un enfoque multiespecies hacia la paz territorial en Colombia. *Maguaré*, 33(2), 171–207. <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86200>
- Lyons, K. (2019). Ríos y reconciliación profunda: la reconstrucción de la memoria socioecológica en tiempos de conflicto y “transición” en Colombia. *Maguaré*, 33(2), 209– 245. <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86201>
- Meszaros Martin, H. (2018). ‘Defoliating the World’. *Third Text*, 32(2–3), 230–253. <https://doi.org/10.1080/09528822.2018.1486526>
- Rosa, C. (2022). Ontologías relationales: un desafío para la interculturalidad. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*.
- Ruiz-Serna, D. (2017). El territorio como víctima. Ontología política y leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 85–113. <https://doi.org/10.22380/2539472X.118>
- Ruiz-Serna, D. (2023). *When Forest run amok. War and its afterlives in indigenous and afro-Colombian territories*. Duke University Press.
- Ruiz-Serna, D., & Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, 55, 193–204.
- Van Dexter, K., & Ingalls, M. (2022). Sowing peace: Violence and agrobiodiversity in the Colombian Amazon. *Geoforum*, 128, 251–262. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2021.11.008>
- Yule Yatacué, M., & Vitonas Pavi, C. (2004). *Pees kupx fxi'zenxi: nasa üsa's txi'pnxi. La metamorfosis de la vida: cosmovisión Nasa*. Cabildo Etnoeducativo Proyecto Nasa, Municipio de Toribío y la Zona Norte del Cauca.

