



**Presencia y representación de las aves en el Resguardo Indígena de Toribío, Cauca**

Julián Garay Sandoval

Trabajo de grado para optar por el título de Antropólogo

**Tutor(a):**

Sofía Botero Páez

Antropóloga

Universidad de Antioquia  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Antropología  
Medellín, Antioquia, Colombia  
2021

<b>Cita</b>	(Garay Sandoval, J. 2021)
<b>Referencia</b>	Garay Sandoval, J. (2021). <i>Presencia y representación de las aves en el Resguardo Indígena de Toribío, Cauca</i> . [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
<b>Estilo APA 7 (2020)</b>	



Coordinador del Festival de Aves y Saberes del Pueblo Nasa: Jhon Fredy Casamachin UI



Biblioteca Carlos Gaviria Díaz

**Repositorio Institucional:** <http://bibliotecadigitCal.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - [www.udea.edu.co](http://www.udea.edu.co)

**Rector:** John Jairo Arboleda Céspedes.

**Decano:** John Mario Muñoz Lopera.

**Jefe departamento:** Sneider Rojas Mora.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

## **Dedicatoria**

A Vilma, por su entera compañía.

A los amantes de oír, caminar y contemplar

## **Agradecimientos**

Tras la elaboración de este trabajo hubo muchas personas quienes me orientaron, alentaron y llenaron de sentido lo que se iba construyendo. A cada una de esas personas quisiera regalar un mérito propio en estas páginas y que encuentren en ellas, ojalá, algo de vuelta a lo que me otorgaron. A mis padres y mi hermano, mi familia escogida, a mi compañera de vida Vilma, por creer en mí aun cuando yo mismo olvido hacerlo, a Sofía por sus arremetidas y su insistencia, pero también por su entrega, paciencia y disposición, por su mirada aguda que nunca dejó de alimentar las ideas aquí contenidas, por hacer parte incluso cuando muchas veces me vi perdido, a las personas en Toribío que me abrieron las puertas a sus hogares para conocer, compartir y aprender en nuestra constante fascinación por todo lo admirable de la naturaleza, por permitirme ser testigo del paso del tiempo en su cotidianidad y acercarme a sus propósitos y deseos, a Jhon Freddy y a Nico, a Braylen, a Yimer, doña Blanca y Meryi, a don Misael y a Pablo, a Heliodoro y Rosario. A Alejandra por su dedicación en las ilustraciones que dan color al texto. A quienes me prestaron su oído y su palabra, su consejo me mantuvo en pie y convencido, a Laura Bonilla, a Tatiana Herrera, a los hermanos Rosales, a Camilo mi primo, a mi familia en el exterior, a Andrea Mejía y a Ana María S. Su genuino apoyo hizo del trabajo de grado una experiencia memorable.

## Tabla de contenido

<b>Resumen</b> .....	8
<b>Abstract</b> .....	9
<b>Introducción</b> .....	12
<b>Capítulo I</b> .....	16
<b>Práctica teórica en antropología: etnografías y sistemas de clasificación de especies</b>	
<i>Los Antiguos U'wa y las Tijeretas</i> .....	19
<i>Humanización de la Naturaleza: los Makuna y la Ecosofía</i> .....	25
<i>El Caso Embera-Chamí y los Cangrejos</i> .....	31
<i>El Caso Witoto y las Dantas</i> .....	36
<i>Los Indígenas Wiwa y las Aves-ancestro</i> .....	41
<i>Las Comunidades Sinúes y el Ser anfibio</i> .....	46
<b>Grupos de aves, categorías de clasificación para los nasa en Toribío</b> .....	59
<i>Pájaros de dios (Palkuda, Uh Wala Fxideya)</i> .....	62
<i>Pájaros mayores (Jeph dxuus vxiçxak)</i> .....	65
<i>Aves espirituales del tejido (Üth vxiçxack)</i> .....	70
<i>Aves de la noche (Kupe)</i> .....	76
<i>Las Pavas (Fxizx)</i> .....	79
<i>Pájaros del duende (Txiç we'sx vxiçxack)</i> .....	84
<i>Espíritu de la muerte (Uuyakhe)</i> .....	85
<b>Capítulo II</b> .....	89
<b>El Festival de Aves y Saberes: expresión comunitaria de organización territorial nasa</b>	
<b>Memoria y lenguaje</b> .....	91
<i>Componentes “étnicos” en el concepto nasa</i> .....	98
<i>Una síntesis del presente</i> .....	121
<i>Territorio: sustrato material de la identidad</i> .....	133
<i>El camino hacia el norte del Cauca.</i> .....	136

<i>La etnoeducación en la enseñanza rural del Cauca</i> .....	143
<i>El caso de Toribío, San Francisco y Tacueyó</i> .....	149
<b>Capítulo III</b> .....	155
<b>Mensajeros del aire, las señales y el mensaje</b> .....	155
<i>Métodos de escucha: formas para el conteo de especies</i> .....	155
<i>Pregunta y objetivo</i> .....	158
<i>Unidad de área</i> .....	158
<i>Límites de la muestra</i> .....	159
<i>La escala</i> .....	159
<i>Tipos de muestreo</i> .....	160
<i>Presencia de aves en el territorio: muestreo documental de las revistas</i> .....	162
<i>Indicadores de conservación: herramientas para el estudio participativo de especies</i> .....	168
<i>Ecología y diversidad funcional</i> .....	174
<i>Rasgos funcionales anatómicos</i> .....	176
<i>Rasgos funcionales de comportamiento</i> .....	178
<i>El entorno desde las alturas: reconstrucción de espacios de vida/ecosistemas</i> .....	183
<i>Avistamiento de aves: retos de una ¿sostenibilidad productiva o productividad sostenible?</i> .....	187
<b>Consideraciones finales</b> .....	191
<b>La antropología al interior de la clasificación de las especies</b> .....	191
<b>Bibliografía</b> .....	215

### Lista de Tablas

Tabla 1: Clasificación de las aves para los indígenas Wiwa. ....	42
Tabla 2: Clasificación de los animales desde la orfebrería Sinú. ....	49
Tabla 3: Muestreo documental de especies. ....	168
Tabla 4 : Atributos del rasgo dieta. ....	179
Tabla 5: Atributos del rasgo <i>estrategia de forrajeo</i> . ....	180
Tabla 6: Atributos del rasgo estrato de forrajeo. ....	181
Tabla 7, Tabla 8, Tabla 9: Atributos de los rasgos anidación, comportamiento social, estatus migratorio. ....	183

### Lista de figura y anexo

Figura 1: modelo simple de transecto. Fuente: elaboración propia. ....	170
Anexo 1: Notas en el Cauca: diario de una experiencia en Toribío ....	218
El ensueño de montaña.....	218
El maestro Gualberto Guapi .....	220
Toribío... ¿Ciudad perdida? .....	223
La nación nasa: trueque comunitario y caminata por el territorio.....	227

## **Listado de Ilustraciones**

Ilustración 1: <i>Anthracothorax nigricollis</i> /E'ç vxixack/mango pechinegro o esmeralda.....	62
Ilustración 2: <i>Andigena hypoglauca</i> /Thüdx vxixack/paletón o terlaque andino .....	66
Ilustración 3: <i>Cacicus chrysonotus</i> /Üth vxixack/arrendajo de montaña o mochilero .....	70
Ilustración 4: <i>Columbina talpacoti</i> /Slxu tuhme' vxixack/abuelita o tortolita común. ....	74
Ilustración 5: <i>Megascops albogularis</i> /Kupe vxixack/morrocoi o currucutú gorgiblanco...	77
Ilustración 6: <i>Penelope perspicax</i> /pava caucana. ....	79
Ilustración 7: <i>Anas andium</i> /Yu' ës vxixack/pato paramuno.....	82
Ilustración 8: <i>Trogon collaris</i> /Plekuk vxixack/pájaro del duende o trogón collarejo.....	85
Ilustración 9: <i>Streptoprocne zonaris</i> /Kulxis vxixack/golondrina o vencejo.....	88

## **Siglas, acrónimos y abreviaturas**

<b>ACIN</b>	Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca
<b>ANT</b>	Agencia Nacional de Tierras
<b>CIDEA</b>	Comités Interinstitucionales de Educación Ambiental
<b>CNMH</b>	Centro Nacional de Memoria Histórica
<b>CONCERVET</b>	Consejo Nacional de Certificación en Medicina Veterinaria y Zootéc.
<b>CRIC</b>	Consejo Regional Indígena del Cauca
<b>ETCR</b>	Espacio Transitorio de Capacitación y Reincorporación
<b>FARC-EP</b>	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo
<b>FNT</b>	Fondo Nacional de Tierras
<b>IAP</b>	Investigación Acción Participativa
<b>IGAC</b>	Instituto Geográfico Agustín Codazzi
<b>INCORA</b>	Instituto Colombiano para la Reforma Agraria
<b>IVE</b>	Instituto Veterinario y de Ecología
<b>RRI</b>	Reforma Rural Integral
<b>SIG</b>	Sistema de Información Geográfica
<b>UAF</b>	Unidad Agrícola Familiar
<b>UNAM</b>	Universidad Autónoma de México
<b>ZVTN</b>	Zona Veredal de Transición y Normalización

## Resumen

El presente trabajo es el resultado de haber conocido el Resguardo Indígena de Toribío, en el norte del Cauca, para presenciar y participar de diferentes actividades organizadas por la comunidad que habita este territorio. El propósito central de las visitas al resguardo, consistió en conocer personalmente el significado *nasa* de la avifauna que habita su mismo territorio, por medio de la experiencia participativa de un evento anual llamado *Festival de Aves y Saberes del Pueblo Nasa*. Durante el desarrollo del trabajo el lector puede encontrar varias interpretaciones culturales acerca del encuentro de los humanos y los animales en un mismo espacio habitacional. De entrada, se encuentran algunas experiencias etnográficas de sistemas de clasificación de especies, sumadas a la del caso del resguardo. Después una serie de reflexiones de cómo se vive e interpreta el territorio en la historia y en la actualidad por sus habitantes, a partir de algunos autores y experiencias comunitarias. Finalmente, se desarrollan los contenidos del Festival de Aves y Saberes puestos en relación con el marco de análisis antropológico donde se encuentran la población de aves y las poblaciones humanas en la representación, el relato y la significación simbólica. En el cierre algunas notas de la teoría y práctica antropológicas referentes a la díada conceptual naturaleza-cultura, base del paradigma científico occidental, además de un breve compilado de experiencias consignadas en el diario de campo.

*Palabras clave:* territorio, población, especie, sistema de clasificación, ordenamiento, cosmología, mitología, resguardo, Toribío, nasa.

### Abstract

The following work is the result of having known the Resguardo Indígena de Toribío, in the northern Cauca, to witness and participate in different activities organized by the local people along the territory. The main purpose of the visits consisted of personally knowing the nasa meaning of the birds that inhabit its same territory, through the participation experience of an annual event called the *Festival of Birds and Knowledge of the Nasa People*. During the development of the work, the reader can find several cultural interpretations about the encounter between humans and animals in the same living space. To begin with, there are some ethnographic experiences of species classification systems, and the resguardo case added. Then several thoughts on how the territory is lived and interpreted in history and today by its locals, based on some authors and community experiences. Finally, the contents of the *Festival of Birds and Knowledge* are developed in relation to the framework of anthropological analysis where the bird population and human populations are found in representation, story and symbolic significance. In closing, some notes on anthropological theory and practice referring to the conceptual nature-culture dyad, the basis of the Western scientific paradigm, as well as a brief compilation of experiences recorded in the field journal.

*Keywords:* territory, population, species, classification system, ordering, cosmology, mythology, resguardo, Toribío, nasa.

### Comentario al lector

A manera de testimonio, este comentario tiene el propósito de situar personal y profesionalmente el ejercicio de reflexión, de análisis y de investigación propuesto en las siguientes páginas. El aspecto personal se sitúa en una etapa de la vida, podría también argumentarse que consiste más que en algo temporal en una característica permanente en la vida de los seres humanos, donde surgen preguntas encaminadas a la desestabilización de las certezas más íntimas que se guardan, protegen y defienden ante las dudas. Los cimientos que soportan las creencias instaladas a partir de lo perceptible y lo cognoscible, para luego afianzarse en la psique humana mediante el desarrollo del razonamiento ortodoxo o el pensamiento dogmático, lograban moverse en mí a partir de cuestionamientos existenciales o filosóficos, especialmente aquellos relativos al ser. Esto en mi vida se tradujo en preguntas que llevaban a imaginar realidades aprehensibles desde otro ángulo o enfoque diferente al antropocéntrico, o mejor, me llevaban a mirar la realidad que presumimos conocer desde una percepción divergente en términos evolutivos a la del raciocinio humano. Allí se acentuaban con especial interés los relatos que narran el camino de transformación entre lo animal y lo humano, indagando sobre todo en las formas como se manifiesta el canal de comunicación y percepción de cada entidad.

Avivado por el curso de Antropología de las Religiones, la búsqueda personal por conocer los detalles del ser, toma la forma científica -podría decirse fenomenológica- de observar el tránsito como síntesis de la existencia repartida en los dos eventos fundamentales en toda forma del *ser*: nacer y morir. Entre un estado y el otro, la experiencia material o corpórea que atravesamos los seres genera la apertura de un vínculo existencial donde es posible la comunicación no letrada o, en otras palabras, la comunicación como acto simbólico primario entre especies. Lo anterior puede concluir en que la intención de analizar un festival dedicado a la avifauna y su lugar en una comunidad indígena, ahonda como situación para la teoría antropológica en una relación que proporciona cuestionamientos acerca de lo humano, lo animal, la consciencia, lo inmaterial y la unicidad comunicativa que persiste en los entornos constituidos como espacios de vida, espacios habitacionales. Esta relación como se verá es la de cultura y naturaleza.

---

Lo personal y lo profesional tienen un punto de encuentro en esta tesis, que consiste justamente en el interés por un acercamiento al tema de la personalidad como vehículo adaptado para la comunicación entre seres (humanos y no-humanos) que comprenden lo que llamamos *naturaleza*, pero que a la vez toman diferentes caminos de manifestación en tanto son engendrados en diferentes culturas. Así es como se puede interpretar en estos escritos la personalidad de las aves, los mamíferos, anfibios, encantos, etc. Las formas existenciales que componen la realidad en la que nos relacionamos diariamente, a veces, de forma automática y repetitiva. El relacionamiento con el otro que la antropología propone como asunto central en el campo científico, expande sus limitaciones al referirse a ese otro como un ser que trasciende los límites corporales humanos. Situando así dicha experiencia en categorías asociadas a lo divino, lo sagrado, lo mágico, lo metafísico e intrascendente. Ese otro que, inclusive, desde una observación personal estricta no es un *otro* ajeno al *yo* del que cada ser, a su manera, es consciente. El estudio de la antropología para mi caso, de llevarme a proporcionar una explicación científicamente argumentable acerca de la comunicación entre aves y humanos, me dirigió a profundizar en un entramado de preguntas que rodean a la constante transformación del ser, sumando cuestionamientos acerca de la naturaleza de sus relaciones culturales con ese otro que, también desde el paradigma científico de la taxonomía de las especies, se dictamina incapaz de cultura. No obstante, sería apresurado señalar que se hablará en esta tesis por los animales, en lugar de aquella travesía posmoderna, se propone evidenciar la variedad de formas cómo los seres humanos asistimos mediante un sistema de transformaciones a un escenario donde la animalidad es característica primordial entre lo humano, por tratarse esto, lo humano, de un aspecto más de los muchos que posee la personalidad en su función de interpretar la voz del ser para la transmisión de mensajes en su medio.

---

## Introducción

Los humanos y las aves han convivido en la tierra desde hace aproximadamente 1.8 millones de años, tiempo estimado en el cual como *Homo Sapiens Sapiens* o humanos modernos los homínidos han poblado diversos nichos ecológicos en el planeta (Boyd & Silk, 2001). Para el caso de las aves, cuyo origen es mucho más antiguo, la ruta trazada desde las teorías evolutivas presenta a este grupo taxonómico como descendientes de los dinosaurios; es decir, pertenecientes actuales a la clase *Dinosauria* que comparten con los reptiles (Ackerman, 2016). La investigadora y escritora Jennifer Ackerman, al referirse a los estudios de Thomas Huxley como pionero en la asociación evolutiva entre dinosaurios-reptiles-aves (quien además fue colega investigador de Charles Darwin mientras se gestaba la teoría de la evolución de las especies) destaca la metodología utilizada para el estudio de las aves y proporciona una datación que permite ubicarlos cronológicamente. Sobre Huxley, esta investigadora amante de las aves escribe:

[...] contaba con limitados hallazgos fósiles de dinosaurios a partir de los cuales inferir sus observaciones, pero detectó rastros similares a las aves en ellos y rasgos parecidos a los de los dinosaurios en el fósil recientemente hallado de un ave de ciento cincuenta millones de años de antigüedad, la *Archaeopteryx* (Ackerman, 2016, pág. 60)

Aunque es factible que hayan existido antepasados más antiguos al período Jurásico Superior (1.5 millones de años) donde se ubica este registro fósil<sup>1</sup>, su datación ininterrumpida es compleja dada la extensa cronología, la escasa evidencia relacionada y los múltiples puntos de origen de la diversidad de especies que fundamentan la filogenia evolutiva aviar. No obstante, la eficiencia evolutiva de las aves evidente en la variabilidad de las especies y su adaptabilidad genera un constante desafío científico para la teoría evolutiva, que ha asumido la labor de resolver las preguntas que surgen a partir de los avances y las reinterpretaciones de los planteamientos del siglo XIX. En otras palabras, la historia

---

<sup>1</sup> Los registros arqueológicos del sur de Alemania, cuando Europa era un archipiélago de islas, han permitido establecer una cronología de 150 millones de años, que ubican este antepasado de las aves en el período del Jurásico Superior, de la era del Mesozoico (Ackerman, 2016)

evolutiva de estos animales que han sobrevivido y variado en grandiosa magnitud a lo largo del tiempo que lleva el ser humano en la tierra, ha llevado a las poblaciones humanas en diferentes contextos a establecer relacionamientos simbólicos con estos animales: ¿qué significados han atribuido los diferentes grupos humanos a este fenómeno poblacional de las aves? El paradigma científico occidental ha brindado algunas luces al respecto, sin embargo, la intención con los casos proporcionados en este texto es ejemplificar modos de pensamiento científico de origen diverso en torno a este tema. La investigadora Ackerman en su libro *El ingenio de los pájaros* (2016) resume la escena que reconstruye el largo vuelo de las aves en la tierra de la siguiente forma:

En algún punto en la neblina de los tiempos insondables habitó el *überpájaro*, el antepasado común a todos los pájaros [...] Hoy existen unas diez mil cuatrocientas especies distintas de aves, más del doble del número de especies de mamíferos [...] A finales de la década de 1990, cuando la comunidad científica calculó la cifra total de especies de aves silvestres en el planeta, determinó que había entre doscientos y cuatrocientos mil millones de ejemplares. Eso representa en torno a treinta y sesenta pájaros vivos por persona (Ackerman, 2016, pág. 18)

Esta introducción más que interesar por un dato de relación numérica, sugiere el inevitable encuentro constante de ambas poblaciones compartiendo un mismo hábitat: aves y humanos. Son diversos los procesos de interpretación de cómo asimilamos los seres humanos que estos animales ocupan un lugar preponderante en la naturaleza, haciendo énfasis en el hecho que compartieron la tierra con antepasados tan antiguos como el más antiguo de los homínidos. Bajo esta idea se podría afirmar que, por permanencia, las aves han desarrollado procesos de adaptación por mayor tiempo que casi cualquier otro animal en la tierra. El conocimiento albergado en el éxito evolutivo de las aves es revelador para la actualización de las teorías científicas sobre la transformación de las especies por selección natural y la deriva genética. En este sentido, situar una genealogía de las aves dirige la atención a un tiempo remoto anterior a todo proceso de cognición humana, podría anticiparse, a un tiempo primigenio o mítico.

Para este estudio de caso, se pretende entonces enunciar elementos de análisis para la antigua relación entre humanos y aves, en el escenario cultural actual de las comunidades

que habitan el Resguardo Indígena de Toribío, norte del Cauca —. El evento anual conocido como *Festival de Aves y Saberes* —constituye la principal atmósfera de observación para este trabajo. En el marco del festival la motivación consiste en identificar elementos destacados por la comunidad en relación al territorio que habitan, partiendo de los tipos de conocimientos difundidos acerca de las especies de aves de la región.

El tratar una relación territorial, abre el camino para una serie de preguntas que bien pueden empezar por la significación del paisaje. El antropólogo británico Tim Ingold presenta en su texto *Temporality of Landscape* (1993) desacuerdos teóricos con la manera en cómo desde las ciencias sociales se ha leído el paisaje y su relación con los seres humanos que lo habitan. Esbozando el debate entre una perspectiva naturalista donde éste —el paisaje— es asimilado a un medio ambiente neutral que funciona de manera independiente a los seres que lo componen, frente a una perspectiva opuesta en la que los procesos simbólicos con los que éste se ha cargado determinan un ordenamiento cognitivo del entorno, Ingold propone lo que ha denominado una “perspectiva habitacional del paisaje”. Esta forma de análisis presenta el paisaje como un reflejo de los acontecimientos en el tiempo, que son evidenciables a través de marcas o registros duraderos (Ingold, 1993). La construcción del paisaje, entendido como una unidad de análisis, permite identificar referentes en el espacio que marcan una distinción para los seres que lo habitan, interpretan y modifican constantemente.

Como una interlocución con las ciencias biológicas que estudian las relaciones atemporales entre especies animales y humanos (etnozología), este ejercicio investigativo centra su interés en el grupo específico de las aves y los nichos ecológicos que habitan. La intención entonces, es situarse como una temática interdisciplinar cuyos aportes son emitidos desde las ciencias sociales (la antropología social y la arqueología) con asuntos de interés potencial para la biología en lo que podría denominarse *etno-ornitología*. El ejercicio comunitario que ha venido desarrollándose frente a la recolección de información en observación, clasificación, monitoreo y divulgación de las especies de aves en la zona por parte de sus pobladores, constituye una motivación central para este trabajo.

De allí parte la primera pregunta que guía la elaboración de este trabajo, enfocada en reconocer cuáles son los significados que poseen las aves en el conocimiento y la construcción del territorio por parte de los habitantes del resguardo de Toribío. Para el

---

desarrollo de esta pregunta, el objetivo trazado consiste en identificar estrategias de apropiación de espacios y construcción del territorio a partir de las actividades realizadas en el marco del Festival de Aves y Saberes. Se emplea aquí el término “estrategias de apropiación” infiriendo de antemano, y como se ampliará más adelante, que el territorio que comprende el resguardo ha sido y es objeto de disputa, lo cual genera en sus habitantes la necesidad de una apropiación en términos no sólo legales, sino culturales y políticos. De la búsqueda de intersecciones entre los contenidos del festival y las temáticas de interés para la antropología, surge el segundo objetivo: describir, comprender y analizar los sistemas de ordenamiento de avifauna que contienen e integran el pensamiento comunitario en los habitantes del resguardo, a partir de la correlación de poblaciones aves-humanos. Los criterios nasa por los cuales se agrupan y clasifican las aves, contienen la indagación por los fundamentos del sistema de ordenamiento cosmogónico indígena en Toribío, relacionados con las especies de aves con presencia en el resguardo. El tercer y último aspecto a tener en cuenta, enfoca su interés en preguntarse qué relaciones se han establecido entre los habitantes antepasados y actuales del resguardo, a partir de la transmisión de conocimientos relativos al caso de la avifauna toribiana. Para el desarrollo de esta pregunta, se persigue el objetivo de identificar y fortalecer la promoción de herramientas para el aprendizaje de conocimientos vinculados a la tradición, el territorio y la formación de pensamiento autóctono a través de la consolidación de metodologías culturales-pedagógicas, enmarcadas en un modelo etnoeducativo de enseñanza.

## Capítulo I

### Práctica teórica en antropología: etnografías y sistemas de clasificación de especies

*“Como el pájaro viene de estas elevadas regiones es símbolo del pensamiento, de la experiencia religiosa que se genera con sólo ver el cielo nocturno, poblado de ojos ancestrales; elevando al ser humano hasta el padre, permitiéndole ver todo desde esas alturas, con perspectiva de golero, águila o cóndor que ve desde el interior de los cerros hasta los caminos de hormigas”* (Garcés, 2010, pág. 83)

Puede ser que la exposición del fenómeno poblacional que relaciona cronológica y demográficamente las aves y los seres humanos en la tierra, sea útil al momento de puntualizar las razones por las cuales se han considerado estos animales, en diferentes culturas amerindias, como seres sagrados. En este trabajo se exploran algunas ideas de investigaciones que siguen esta línea de análisis. El desarrollo de la teoría del estructuralismo para la antropología ha permitido la realización de estudios comparados entre culturas, mediante los cuales son explorados los modos, las maneras y los fundamentos que sustentan prácticas específicas en casos concretos. Estos casos se convierten en insumo del método científico antropológico que busca comprobaciones del funcionamiento estructural en las diferentes poblaciones humanas.

Justamente, dichos casos exponen cómo la etnografía se ha consolidado a partir de variados estudios como una nutrida fuente analítica donde se confronta y fortalece la teoría antropológica. En especial, para el fenómeno de observación, interpretación y clasificación de la naturaleza y el contenido simbólico presente en las representaciones humanas de los seres que la componen<sup>2</sup>, encontramos de suma importancia los siguientes trabajos etnográficos: el extenso relato monográfico de la antropóloga Lucila Mejía Salazar (1985) titulado *Monografía de Toribío*, describe un panorama detallado de cómo se configuraba el territorio del municipio para la década de los años 80 del siglo XX. Como miembro de la comunidad del Instituto Misionero de Antropología, esta antropóloga en su convivencia de cinco años entre los pobladores nativos se enfoca en temas de geografía, historia, teología,

---

<sup>2</sup> En casos específicos relacionados directamente con el ordenamiento cosmológico, la población de aves y el departamento del Cauca.

economía, demografía, estructura y organización social entre los que conoce como indígenas *paeces*. En este mismo año de publicación, la arqueóloga de origen británico Ann Osborn, mediante su trabajo etnográfico y arqueológico *El vuelo de las tijeretas* (1985), investiga vestigios materiales de un complejo sistema de movilidad y poblamiento entre los indígenas conocidos como u'wa, habitantes antiguos de la extensa región de las estribaciones de la Sierra Nevada del Cocuy, pasando por las planicies cundiboyacenses, hasta llegar a la región de Mérida en Venezuela. Allí ahonda en la relación de parentesco mitológico asociada al poblamiento temprano de los indígenas con las rutas migratorias de las águilas tijeretas (*Elanoides Forficatus*), en una de las narraciones míticas que en formato de canto describe la central importancia de esta especie para las comunidades u'wa.

En el año 1990, bajo la dirección editorial del antropólogo colombo-francés François Correa, se publica el compendio de experiencias etnográficas de variada autoría entorno a la selva húmeda tropical amazónica titulado *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Partiendo de diferentes ejemplos, en este libro se presenta cómo ha sido el manejo y la concepción de un ecosistema selvático adverso por parte de las poblaciones que, adaptándose a sus condiciones, lo han habitado y conocen desde una perspectiva ecológica. Continuando la línea cronológica, la geóloga e investigadora socio-ambiental Cristina Echavarría Usher en trabajo conjunto con un equipo interdisciplinar y un grupo de *mamas* y líderes de la comunidad indígena Wiwa, escribió el trabajo que se traduciría luego en la realización del documental titulado *Cuentos y cantos de aves sagradas* (1994). Basándose en la investigación de Echavarría, C. (1993-1994) este material audiovisual recoge “narraciones sobre aves mediante las cuales se pudiese develar el uso social, ecológico y ritual que éstas tienen en su cultura” (Echavarría, 1994, pág. 4)<sup>3</sup>. De esta investigación se sustrae el contenido etnográfico en cuanto a la memoria genealógica de estos grupos humanos, en relación al conocimiento práctico y esquemático de las aves para la comunidad.

---

<sup>3</sup>Otro propósito inexplorado, desde el abordaje propuesto para el caso del Cauca, que profundiza la investigación preliminar de Echavarría Usher es la búsqueda de "un acercamiento al significado simbólico de las representaciones ornitomorfas de la cultura tairona" (Echavarría, 1994, pág. 4). A su vez, dicha investigación tiene la pretensión de subrayar el universo de preguntas científicas que surgen a partir de la observación y el análisis de las piezas o figurinas orfebres y cerámicas, que hacen alusión o representación de diferentes especies de aves, como temática de interés central para la arqueología en Colombia.

De nuevo aparece otra compilación de investigaciones, de carácter etnográfico pero esta vez multidisciplinario, con edición y participación del historiador Guido Barona y el antropólogo payanés Cristóbal Genneco quienes en el año 2001 publican *Territorios posibles: historia, geografía y cultura del Cauca*, apoyados en la editorial de la Universidad del Cauca. Esta obra que se posiciona como una radiografía histórica, cultural y geográfica del territorio hoy comprendido por el departamento, es una fuente infaltable para toda persona que desee acercarse a conocer sus dinámicas sociales. El recorrido por las fuentes bibliográficas, que por su contenido antropológico soportan este trabajo, se dirige también a áreas de estudio común entre la literatura, la antropología y el arte: *El ser anfibio. Imaginarios acuáticos en el Sinú. Análisis de la fauna mitológica en la tradición oral y la orfebrería Sinú* (2010) trabajo realizado por la licenciada en literatura, con especialización en estudios ambientales Catalina Garcés Martínez<sup>4</sup>. Este estudio entre las comunidades Sinúes o Zenúes habitantes de la región Caribe en la Depresión Momposina, “tiene como propósito mostrar cómo el imaginario mítico sagrado de la cultura Sinú, basado en los ecosistemas acuáticos, está presente en su arte narrativo y metalúrgico” (Garcés, 2010, pág. 11)<sup>5</sup>.

Finalmente, es notable que los casos de estas investigaciones precedentes susciten un interés por las relaciones que se tejen en el marco de un escenario construido alrededor de las concepciones diversas que existen entre naturaleza y cultura. Esclarecer los abordajes metodológicos y teóricos que estas temáticas han adquirido desde la antropología y disciplinas científicas afines, es el objetivo central de este apartado. Además, se pretende brindar para la lectura del trabajo los soportes reflexivos que han guiado su elaboración, sugiriendo una serie de elementos a destacar como es la cronología y también la dinámica convergente de las investigaciones: diferentes en cuanto a su origen y comunes en cuanto a sus temáticas, metodologías y objetivos. La etnografía se establece como una herramienta metodológica para las ciencias sociales en particular, y en general para aquellas áreas de conocimiento científico cuya pretensión sea la investigación de aspectos básicos de la

---

<sup>4</sup> Cuyos estudios fueron en la Universidad del Magdalena y la Universidad del Valle, respectivamente.

<sup>5</sup> Si bien el análisis para la fauna sagrada parte aquí de los seres anfibios, la analogía que presenta sobre el sistema de clasificación de animales mitológicos o míticos se destaca por el uso de la teoría antropológica tanto como por su metodología etnográfica. Se ampliará la relación de este trabajo con los planteamientos propuestos en el propio en las secciones siguientes.

organización social de las poblaciones y su habitar el entorno. La vigencia de la teoría estructuralista en antropología, radica en el conocimiento obtenido producto de su necesaria esencia comparativa que expande sus limitaciones teóricas a medida que se profundizan y amplían sus estudios de caso, se confrontan sus postulados y se enfoca en la complejidad del pensamiento humano. El presente título de este apartado es utilizado como estado del arte dentro del marco de la práctica teórica de la antropología: es un escenario de investigaciones consideradas precedentes para este trabajo, en la medida que constituyen casos ejemplares como modelos metodológicos que logran diferentes aproximaciones a la pregunta por la relación entre cultura-naturaleza. Allí se exploran las posibles características comunes entre el contexto dado por los autores, la pregunta de investigación y el cuerpo teórico-metodológico que han seguido.

Las relaciones intergrupales como intragrupalas que establecen los seres humanos están vinculadas con la forma como se interpreta el orden y sentido lógico de las cosas. La lectura del paisaje, incide de forma directa en la serie de impactos que como miembros de un sistema ecológico puedan ocasionar las especies que lo habitan. Las interpretaciones sobre el cosmos y su orden lógico, adquieren así un carácter teórico tanto como un valor práctico. Bajo esta línea asociativa entre pensamiento y comportamiento, comportamiento e impacto, se han desarrollado algunos trabajos etnográficos que aportan luces a la configuración relacional de la naturaleza y la cultura, lo humano y lo no humano. En una serie de ideas que se exploran hacia el final del trabajo, el antropólogo francés Phillipe Descola (2011) ha propuesto un sistema de *distribuciones ontológicas* mediante las cuales es posible leer los fenómenos de repartición de los seres entre *materialidades análogas* e *inmaterialidades discontinuas*. Una revisión/reflexión de sus postulados donde surgen preguntas que incentivan la exploración de este campo que indaga por lo humano y lo no humano, temática de constante meditación durante este trabajo de tesis, será motivo al cierre. Esta serie de casos inicia entonces, con la investigación arqueológica entre las comunidades u'wa, la Sierra Nevada del Cocuy y las *tijeretas*.

### ***Los Antiguos U'wa y las Tijeretas***

Las conocidas por su nombre común como *águilas tijeretas* (*Elanoides Forficatus*) son una especie migratoria con presencia en varios países de Suramérica, cuyos vuelos

colectivos son apreciables desde las riveras o desembocaduras de grandes ríos que atraviesan la cordillera. La relación que se establece desde este estudio entre esta especie de águila migratoria y los grupos humanos agrupados bajo el nombre de u'wa, tiene como eje transversal el territorio como espacio temporal habitacional compartido. Mediante la enunciación de los objetivos claves de esta investigación, la autora especifica que el texto busca:

[...] localizar los U'wa en el pasado, con base en un texto mítico, "El Vuelo de las Tijeretas" [...] Uno de estos pájaros, U'wa, es sinónimo de la autodenominación de los indígenas [...] El objetivo principal es el de localizar los grupos denominados Tunebos (autodenominados U'wa) en el pasado y profundizar nuestro conocimiento de su cultura (Osborn, 1985, pág. 16)

La dinámica de la investigación está basada en la combinación del método etnográfico con uno de los grupos sobrevivientes entre los u'wa (Kubaruwa) que para el año 1985 habitaba la región de Cobaría, norte de Boyacá, en conjunción con el levantamiento de piezas arqueológicas en sitios estratégicamente señalados por la revisión de un mito central para esta comunidad, presentado en formato de canto con el nombre de “el vuelo de las tijeretas”. De allí se recogen una secuencia de nombramientos que refieren un sitio geográfico determinado, en el cual se ubicaban posibles construcciones estacionales con fines de vivienda de uso ceremonial compartido por varios de los grupos indígenas que comprenden los u'wa, a la vez que significan la nomenclatura para cada uno de estos grupos. Esta secuencia de nombres que aparece interrumpida por estribillos en la narración mítica cantada o “vuelos” -como se denominan en el texto- sirve de índice geográfico para la identificación del poblamiento temprano de un conjunto de grupos humanos (algunos ya extintos) que habitaban la extensa zona geográfica desde el Cocuy hasta Mérida, con referencia específica a ciertos puntos demarcados en el territorio. La demarcación distintiva de estos puntos que la autora identifica como posibles inexplorados yacimientos arqueológicos, es constatable también por la ubicación de las estructuras en piedra conocidas como menhires, que:

Conceptualmente [...] son los soportes del mundo, casas y sitios ceremoniales donde también habitaban shamanes especialistas [...] Las deidades como menhires viven todavía para la gente, pues escuchan sus palabras, soportan el mundo para ellos

y enganchan el mundo de arriba con el de abajo [...] los menhires serían sitios de encuentro para celebrar ritos relacionados con las estaciones, entre grupos U'wa y relacionados (Osborn, 1985, págs. 45-62-142).

La intersección territorial entre la población de estas águilas con los diferentes grupos humanos antiguos, encarna además un sistema de relaciones de parentesco: en el mito del Aya, canto que contiene el vuelo de las tijeretas, se establece que por encargo del Mandamiento las tijeretas son responsables de poblar el mundo mediante su vuelo, recibiendo así la investidura de seres dotados con una labor de carácter primigenio en la tierra. Su función las sitúa dentro del campo sagrado para estos grupos humanos que encuentran, a través de las figuras de los menhires, la representación del territorio sagrado diagramado en sus extensas rutas migratorias. Por ende, es allí donde se instalaban estructuras de vivienda estacionales con fines rituales y presencia de los shamanes de la comunidad. De la narración mítica de los vuelos, con respecto al sistema de parentesco y la relación del *avunculado*<sup>6</sup> la autora describe:

Los protagonistas del canto en discusión son tres clases de tijeretas, llamadas de la más pequeña a la más grande, *U'wa*, *Kwenotha* y *Erata*, de sexo masculino; los informantes insisten que existe un cuarto pájaro, *Bokshowa*, de sexo femenino, el cual sin embargo, no figura en el canto según los mismos informantes, porque no puede volar más alto que los árboles. Otro protagonista es la deidad *Kánwara* cuyo nombre propio tampoco figura en el texto, pues aparece con el término de parentesco Aya, el hermano de la madre para las tijeretas. Ellas, a su vez, responden al término ruka, hijos de la hermana. La relación Aya-Ruka es una de autoridad/obediencia y en este caso, *Kánwara* ordena a sus sobrinos maternos volar por todo el mundo y habitarlo. El pago por parte de *Kánwara* a las tijeretas por cumplir esta tarea de ocupación espacial es en forma de *raiya*: riqueza, en este caso fertilidad y su evidencia material son los blasones (collares) y sus copetes (coronas); para estimular su fuerza, les entrega *akwa* (*nadenanthera macrocarpa*. sp.yopo).

---

<sup>6</sup> El término se refiere en parentesco a una forma de relacionamiento donde el hermano de la madre asume una notable autoridad sobre la crianza y otros aspectos relacionados con los hijos como la herencia. Se suele describir como características de sociedades matrilineales, y su funcionamiento –como lo anota Levi-Strauss (1974)- involucra varios aspectos y miembros de las sociedades donde se observa.

Todavía los grupos U'wa llevan diferentes clases de collares que son símbolos de fertilidad y coronas ceremoniales adornadas con plumas, e inhalan yopo con huesos vacíos de pájaros y otros animales como remedio. También los shamanes lo inhalan para iluminar sus pensamientos y viajar en trance a otros universos (Osborn, 1985, pág. 36).

Del cruce de una serie de variables que, a este punto, la autora sugiere en su investigación, se podría arriesgar a una hipótesis como la siguiente: el movimiento deliberativo que estos grupos humanos realizaron en el pasado, se encuentra demarcado territorialmente por unos puntos específicos que son señalados desde sus narraciones míticas. De forma causal, estas rutas migratorias son también las realizadas por el vuelo de las tijeretas, cuyo territorio comprende una amplia extensión de Suramérica y su vuelo migratorio es dirigido hacia las Antillas y el norte del continente, designadas por una figura sagrada con el propósito de poblar la tierra. Durante esta dinámica de desplazamiento sistemático de la población humana orientada por el vuelo de sus antecesores, las tijeretas, se realizan actividades rituales con los shamanes del grupo tanto como labores propias de la agricultura al pasar de un ecosistema a otro, sumado al proceso cíclico de equinoccios y solsticios presentes en el pensamiento de los u'wa. En relación con este último factor asociado a la sostenibilidad del grupo y el territorio narrado-recorrido se menciona que:

El sistema agrícola practicado por los U'wa era, y es, el de milpa o agricultura itinerante entre diferentes zonas altitudinales. Los U'wa no queman la vegetación y según la estación se encuentran en la misma zona; por estas razones, el término roza y quema es inapropiado en este caso [...] El primer vuelo es por el pie de las montañas, subiendo por el curso de los ríos; el sufijo de los nombres es *kethor*: por el pie de y el comienzo de la montaña. El segundo vuelo es por más arriba y el sufijo es *árara*: al lado, encima de. El tercer vuelo es como un resumen o finalización de los otros dos y el sufijo es *ban*: completo o terminado (Osborn, 1985, págs. 34-35)

El nombramiento que equipara sitios sagrados con grupos humanos (donde la comunicación fue posible por el vuelo de las tijeretas y la representación de los menhires), es una característica destacada en el estudio sobre los u'wa. Hecho notorio dentro de este fenómeno asociativo que vincula especies y territorios, es que una de las tijeretas es llamada

u'wa y de ésta toma el nombre el conjunto de grupos indígenas en cuestión. Similar caso ocurre con el coleóptero, de la familia de los artrópodos, conocido comúnmente como cocuyo; nombre con el que también eran llamados -cocuyos- frecuentemente los pobladores antiguos del actual municipio situado en las estribaciones del nevado que hereda aquel término indígena: Cocuy. Acerca de este fenómeno asociativo para el nombramiento, y en relación con lo dicho en el apartado anterior acerca de la naturaleza de la relación humano y no-humano, se destaca el siguiente fragmento:

[...] existían nombres de animales para los grupos, particularmente de pájaros. La asociación con animales no implica necesariamente creencias totémicas; se relaciona más bien con el movimiento territorial de animales y de gente. Para esta gente, hombres y animales se clasifican de la misma manera; son sus hábitos e historia mítica que los distinguen (Osborn, 1985, pág. 24).

El espacio habitacional compartido constituye una faceta de la relación que caracteriza a estos dos grupos poblacionales situados en la investigación, donde a partir del estudio lingüístico y de la mitología, el nombramiento y la clasificación adquieren el carácter simbólico que se ha expuesto en el apartado anterior. Las aves representan aquí su papel de intermediarios designados como seres dotados de facultades animadas, con comportamientos comunes (como son las rutas migratorias y el patrón de poblamiento) que permiten la vinculación de ambas especies en un mismo grupo dentro de un sistema de clasificación de orden cosmológico. El compartir una interioridad análoga y disentir en una materialidad corpórea es también un elemento presente en la relación naturaleza-cultura recurrente en las narraciones míticas de estos grupos. La permanencia de una sustancia constitutiva de la existencia vital de cada ser, manifiesta en diferentes formas exteriores discontinuas es también una posible interpretación para el caso que se presenta entre estos grupos frente a la concepción de la alimentación-reproducción como actos equiparables. Un ejemplo de este paralelismo puede verse en la siguiente descripción:

El sabor amargo que se extrae (**del alimento de una nuez sagrada**) se presenta como un líquido blanco; la nuez (o semilla) del Kara es el genital masculino y el líquido amargo es su semen. Uno de los mitos principales documenta la llegada del Kara y su contraparte femenina la Kutha (*enterolobium cyclocarpum*), que

llegaron como gente, entre muchos de sus "héroes culturales". Por medio de un rito, *dreo*, se transformaron en árboles para proveer uno de los alimentos principales. La gente y el árbol tienen entonces un origen común. Por esto, antes de comer la nuez extraen el líquido reproductor; de lo contrario el hombre corre el riesgo de volver a uno de sus estados originales (Osborn, 1985, pág. 25).

La diferenciación intergrupala de los segmentos entre los u'wa, consta de factores nominales otorgados mediante prácticas alimentarias, como es notable en este caso. Sin embargo, resulta llamativo el hecho que las divisiones clasificatorias de estos grupos humanos los asocian también con otros seres como los árboles y las aves. Aunque se dan variaciones dialectales intergrupales, el tronco del idioma es reconocido como parte de la familia lingüística chibcha y su lengua es denominada como "Uw'ka: el alma de la gente" (pág. 26). Las dinámicas de relacionamiento simbólico con los seres de reconocida importancia para estos grupos humanos, integran una agrupación semiótica anclada a una ubicación geoespacial referenciando elementos sagrados en el territorio, donde la dualidad naturaleza-cultura transgrede los limitantes semánticos de persona-no persona para los casos del nombramiento, la comunicación e incluso el parentesco. Esta personificación o *humanización* de elementos constitutivos del espacio geográfico habitado, que puede explicarse por medio de las distribuciones ontológicas propuestas por Descola (2011) tratados hacia la parte final del trabajo, es el argumento central para el siguiente compilado de ensayos científicos antropológicos acerca de las relaciones ecológicas que emergen en la selva amazónica interpretadas por los grupos humanos que la habitan.

Antes de cerrar el caso que ha suscitado esta investigación entre los grupos humanos agrupados como u'wa, cabe resaltar lo aportes analíticos que se han identificado en el marco de las implicaciones entre cultura y naturaleza: en cuanto a la metodología que utiliza fuentes etnográficas enfocadas en una cronología que abarca antepasados y actuales, sumando datos arqueológicos de yacimientos excavados, la autora observa un sistema de relación de variables donde la geografía, la mitología y las prácticas rituales se vinculan constantemente. La forma en cómo se estructura la narración de las migraciones, junto a la cultura material que de éstas como forma de organización social va quedando, es la forma como se llega a la consideración de una *geocosmología* del espacio en la cronología propuesta para el análisis

de los u'wa. Los referentes geográficos para estos grupos han dejado testimonios culturales en los vestigios arqueológicos (como el caso de los menhires) tanto como en la composición lingüística (como es el caso del nombramiento geográfico-grupal). La síntesis que hace la autora al final del libro aclara:

En cuanto al vuelo de las tijeretas [...] documenta su territorio en un pasado indefinido, sus grupos sociales en su organización de parejas y las rutas entre estos grupos. A nivel analítico, se puede sugerir que estas aves representan shamanes vestidos de pájaros, pero esto no implica un pensamiento totémico; toman una forma que les permite cubrir grandes distancias para documentar su universo, lo conocido y lo imaginado. El vehículo que hace el vuelo posible, es el yopo, droga que todavía es ingerida y también suministrada por shamanes [...] geográficamente, el centro del mundo U' wa es la Sierra Nevada situada en al norte de Boyacá. Su cosmología se basa en una extensión de ésta y en los movimientos celestes. Este modelo conceptual del espacio en el universo, se utiliza también en lo social. Es decir, la geo-cosmología está estrictamente relacionada con lo social y las relaciones sociales (Osborn, 1985, págs. 135-137).

“El vuelo de las tijeretas” presenta entonces un modelo analítico que permite la conjugación de variables geográficas, mitológicas y de organización social por medio de la relación naturaleza y cultura. Estas variables son apreciables, entre otras cosas, a través de la identificación de puntos referenciales situados por los grupos humanos presentes a consecuencia de la herencia de una tradición mítica y migratoria de grupos poblacionales antepasados. No obstante, estos grupos a los que se hace referencia como primigenios, corresponden a una existencia que puede manifestarse en múltiples formas corporales y animadas: para este caso, las tijeretas en su rol de seres fundacionales de los u'wa.

### ***Humanización de la Naturaleza: los Makuna y la Ecosofía***

Del nombramiento en su función ordinal para los grupos u'wa, se procede ahora con otros casos donde es posible ver el fenómeno de la geocosmología en los sistemas de ordenamiento del mundo: los grupos indígenas makuna familiarizados lingüísticamente bajo el nombre tukano, habitantes de las regiones bajas de los ríos Pira-Paraná y Apaporis en la zona oriental del actual departamento del Vaupés (Arhem, 1990); los embera-chamí,

habitantes principalmente de regiones elevadas de la cordillera occidental, situados en el curso alto de los ríos San Juan y Garrapatas en Risaralda y norte de Valle del Cauca, respectivamente (Vasco, 1990); y el caso de los grupos denominados witoto habitantes del bajo Caquetá-Putumayo quienes comparten aspectos básicos de la organización social (Pineda, 1990) son los que integran el análisis acerca de las *taxonomías nativas* y las formas ecológicas del manejo y la concepción del hábitat y los recursos, como temática central del libro editado por François Correa que ocupará las siguientes reflexiones. En palabras del editor, el libro comprende:

[...] una profunda experimentación en búsqueda de un adecuado manejo de la selva [...] los modelos nativos de manejo ambiental no se refieren únicamente al ordenamiento del paisaje; articulan experiencias y conocimientos con la organización de la sociedad, cristalizando manifestaciones culturales registradas en arquetipos vernáculos, la mitología, el ritual, el chamanismo.

Este libro se propone ilustrar dichas experiencias y conocimientos [...] adicionando precisos datos sobre: [...] la inscripción del medio y el territorio como parte esencial de la organización del cosmos [...] el principio de reciprocidad como presupuesto de las relaciones de la sociedad y la naturaleza; el comportamiento social expresado en la etología de ciertos animales; el chamanismo como intermediario de la relación del hombre y el medio; y la mitología como fuente de experiencia y conocimiento de la relación de la sociedad y la naturaleza (Correa, 1990, pág. 33)

El mencionado *principio de reciprocidad* constituye la materia prima para el establecimiento de un sistema de relaciones que, como argumento central del libro, evidencia entre los grupos humanos un entendimiento de la naturaleza en base a las necesidades de las poblaciones que la componen. En este sentido, la construcción de una ecología del entorno conlleva a priorizar las necesidades que, como requerimientos esenciales, son indispensables para la subsistencia de los grupos poblacionales que habitan e integran los espacios de vida o ecosistemas. A la luz de la reciprocidad, se interpretan las relaciones por las cuales interactúan seres humanos y no-humanos tanto como el lugar común donde logran una comunicación; situación que, como se ha pretendido hacer énfasis, encarna un carácter simbólico e incluso sagrado, en diferentes contextos culturales. Tal es el caso de la primera

narrativa que se retoma de este libro, donde el concepto base de la investigación se conoce como *ecosofía*. El escritor de este artículo, llamado *Ecosofía Makuna*, define este concepto clave como “una actitud moralmente cargada hacia la naturaleza, que informa y guía sus prácticas de manejo de los recursos” (Arhem, 1990, pág. 105). En el origen de esta moralidad regente en las relaciones que existen entre los seres y su espacio habitado, se encuentra el marco analítico que nutre por medio del relato de un chamán de la comunidad las preguntas por la cosmología y la ecología; en otras palabras, el vínculo entre la simbología y la praxis de este grupo en cuestión.

El lenguaje, como vehículo primario de comunicación, permite para este caso contemplar la integración de estas dos dimensiones (simbólica-práctica) como constituyentes semánticos para los indígenas makuna: la distinción que se recoge en el relato del chamán como *lenguaje común* y *lenguaje chamánico* es muestra de cómo mediante esta *ecosofía* se brinda un orden al continuum entre pensamiento-acción, respecto al comportamiento que se adopta en el medio habitado. Si se acepta que el entendimiento precede a la acción cuando esta se encuentra enmarcada por una moralidad que guía su intención, de la concepción de los seres vivos como personas o gentes que interactúan por igual en el medio habitacional compartido, se sigue la responsabilidad consecuente para la conservación de ese medio como el canal vitalicio por el cual existen dichas poblaciones de *gentes*. La siguiente descripción propicia algunos ejemplos acerca la funcionalidad semántica de esta distinción existente en el lenguaje:

[...] Yai, en el lenguaje común se aplica al jaguar (y al “chamán curador”); en el contexto de la clasificación cosmológica significa “aquellos que se alimentan de nosotros”, en donde “nosotros” puede referirse a cualquier forma de vida. La segunda clase, *masa*, en el lenguaje común se aplica a la gente, los seres humanos [...] pero puede utilizarse para cualquier categoría de seres vivientes [...] En el lenguaje chamánico todos los seres vivos (incluyendo las plantas) pueden ser referidos como *masa*, es decir, “gente”; los peces, los animales de caza, los insectos y árboles son gente. Por ejemplo, los peces en su forma aparente tangible son *wai*, pero también poseen una esencia espiritual, intangible; cuando los Makuna hablan de los peces como seres espirituales se refieren a estos como *wai masa*, literalmente “gente pez”.

De manera similar, los animales de caza –y muchos otros animales terrestres y voladores- son referidos en su aspecto esencial/espiritual como *wai masa* (Arhem, 1990, págs. 107-108)

Lo que sigue de la enunciación de los seres vivos como gente ¿acaso no es el trato con el que regimos nuestra conducta los seres humanos? El comportamiento guiado por un precepto moral, entendiendo la moral quizá como una de las *categorías inconscientes* que refería Lèvi-Strauss al tratar el pensamiento humano manifiesto las prácticas de las sociedades, categoriza y por lo tanto ordena el mundo experiencial al que se encuentran sometidos los seres vivientes situados como próximos o equiparables en algún sentido a la propia existencia. El criterio que agrupa a estos seres vivos como personas o gente, apunta a parte de constituir una figura nominal vacía hacia una compartición de prácticas o situaciones por las cuales se equiparan los grupos vivientes: gente de agua (*Ide masa*) o gente pez (*wai masa*), el primero referido a población humana y el segundo a población de peces (Arhem, 1990). Las categorías adquieren así una función contextual que clasifica a sus integrantes dentro de un complejo de alimentación basado en el principio de reciprocidad, donde la condición de “ser alimento de” también implica el “alimentarse de”. De esta manera, se presenta la argumentación acerca de la constitución existencial de los seres donde: “[...] en el pensamiento Makuna todas las formas de vida tienen una forma material y otra inmaterial” (Arhem, 1990, pág. 108).

Se ha visto entonces que entre seres se comparte una condición material (lenguaje común) y cósmica (lenguaje chamánico) que en su medio les permite ser alimento y a la vez alimentarse y que, además, por gracia de dicha condición compartida, es posible una serie de circunstancias en las cuales las corporalidades disímiles expresan un estado fragmentado de una unidad homóloga interior o invisible en los seres vivientes. Para aclarar cómo opera para este caso el principio de analogías y discontinuidades materiales e inmatriciales (Descola P. , 2011), nos acercamos ahora a la descripción makuna en cabeza del chamán narrador frente a las que el autor Arhem clasifica como *conversiones* y *transformaciones*, que tienen lugar en el relato entre seres vivientes en el espacio habitado del *mundo del río* o la selva amazónica:

Aunque los peces viven en el mundo del río fácilmente se convierten pájaros, micos, roedores, cerdos de monte y otros animales que comen frutas [...] En el río la

gente pez se viste como pez, pero en la tierra se visten como animales de cacería. Los peces y los animales de caza son wai masa, “gente (comida) pez”, ellos son la misma gente, solamente cambian de vestido (Arhem, 1990, pág. 111).

A lo que el autor interpreta:

Los animales no sólo son como los hombres; ellos son hombres (gente). En la visión Makuna del mundo parece existir una identidad condicional y contextual entre hombres y animales, que descansa en ciertas cualidades fundacionales compartidas: los animales y hombres tienen “alma”, comparten una esencia espiritual, y tienen un origen mítico común (Arhem, 1990, pág. 116).

El campo comparativo que sitúa en una condición paralela a animales y humanos, encuentra puntos comunes respecto a lo que se lee en la cita como *cualidades fundacionales compartidas*: se ha descrito que el principio recíproco de ser alimento y alimentarse constituye una de esas cualidades entendida desde un ámbito sagrado o un lenguaje cósmico o chamánico; ahora, se presenta la actividad ritual del baile, junto a todo el procedimiento contextual que éste implica, como una cualidad que faculta a los seres para ser considerados *gente*. Las pinturas corporales, las máscaras, los instrumentos del Yuruparí, las intenciones o consecuencias del baile y la utilización o consumo de elementos centrales en la cosmovisión (la coca, el tabaco y el rapé) son actividades que realizan hombres y animales al descubrirse su condición compartida que los faculta con un alma, pensamiento y una ritualidad propia. El espacio en el cual tienen lugar el desarrollo de estas facultades, consiste en la propiedad que tienen los animales para establecer su morada tal como lo hacen los humanos: los peces y los animales de la selva como las dantas tienen sus casas (malocas) dentro de las cuales emerge su condición compartida de *ser*. Estas pueden ser visitadas por el humano en espíritu, más está restringida toda actividad de caza dado que allí se encuentra el origen de la vida material de las especies: el lugar en el río para el desove de los peces como el lugar en el pantano para la crianza de las dantas. La narración makuna lo describe de la siguiente manera:

Cuando los animales bailan, ellos se reproducen y multiplican así mismos. Cuando la gente baila en este mundo, nuestros espíritus también bailan en las malocas de baile de los animales. Nosotros participamos en sus bailes [...] Dentro de sus casas

los animales son gente como nosotros, ellos comen y beben, toman coca y rapé y bailan como lo hace la gente. Cuando dejan sus casas se ponen sus pieles y se convierten en animales (Arhem, 1990, págs. 113-115).

En palabras del autor la situación se lee así:

Las comunidades de animales se definen en el espacio; tienen territorios nominados y conocidos a lo largo de los ríos y la selva, asociados simbólicamente con sus lugares de nacimiento [...] Peces, animales de caza y hombres son diferentes manifestaciones corporales de esa esencia espiritual (Arhem, 1990, págs. 116-117).

Hacia el final de la narrativa del mundo makuna, el interlocutor cuenta que el orden que se ha establecido entre las gentes que habitan el mundo ha caído en decadencia y la cacería de los hombres no discrimina los lugares de baile (¿nacimiento?) de los demás seres que pueden ser comida (wai). Omitir el carácter restrictivo y la regulación chamánica de actividades como el asentamiento humano y la cacería, es motivo de agravantes para la vida de quien irrumpe en este “orden de la naturaleza” y para la vida propia de quienes se ven también implicados por causa de compartir espacialmente sus casas de baile (maloca/universo). De nuevo la explicación conduce aquí al principio de reciprocidad, que adquiere en esta oportunidad una faceta de analogismo: las acciones y comportamiento de los seres vivientes están interconectadas por la condición compartida que se expresa en un lenguaje común materialmente apreciable y en un lenguaje cósmico, ritualmente aprehensible. En las conclusiones, el autor lo sintetiza de la siguiente manera:

Los animales son conceptualizados por analogía con los hombres: lo que estos hacen en este mundo, los animales lo hacen en el suyo [...] Las diferentes clases de seres vivientes constituyen mundos distintos con sus propias formas y características particulares, pero la esencia espiritual parece fluir libremente entre estos mundos, animando las diferentes formas de vida; o, para ponerlo de otra manera, la esencia espiritual circula dentro de diferentes formas del mundo del cosmos Makuna, juntando todos los seres vivientes en un todo inter-relacionado, donde la disparidad de la forma exterior disfraza una unidad interna de esencia espiritual [...] Diferentes clases de seres vivientes son “gente” vestidas con distintas “pieles”; su ser interno

puede tomar variadas formas externas; una clase de ser, fácilmente se convierte en otro (Arhem, 1990, págs. 115-118-120).

El modelo ecológico que el autor ha llamado *ecosofía* interpretado a partir de los relatos acerca de la visión cosmológica del mundo makuna y su sistema de relaciones entre seres vivientes en éste, presenta características que se han señalado anteriormente: facultades animadas que permiten a los seres (variantes en su multiplicidad de formas materiales, pero unificados por un forma esencial inmaterial) la comunicación, el parentesco, el conocimiento geocosmológico y el establecimiento ritual que sitúa cada cosa en su lugar. Este modelo de interpretación entre las dimensiones humanas y no-humanas de la realidad, dirige su atención hacia la complejidad de las relaciones que emparejan las formas vivientes en lugar de distanciarlas. Así, las esferas que se han concebido científicamente eclosionadas por la dualidad de formas, más no de sustancias, recibe un tratamiento que genera un nuevo orden de preguntas: ¿cómo acercarse a la relación entre naturaleza y cultura? ¿Cómo esta relación influye en los modelos ecológicos de utilización del medio material habitado? ¿Cómo la cosmología manifiesta un sistema de clasificación práctico (taxonómico) que guía el comportamiento humano? Una interpretación antropológica para este caso, contiene la siguiente conclusión:

En esta cosmología la disyunción radical –tan característica del pensamiento occidental- entre naturaleza y cultura, hombres y animales, se disuelve. Hombres y animales están íntimamente relacionados por analogía, esencia ancestral y espiritual. Los hombres y animales son miembros de una sociedad cósmica en la que su interacción está regulada por las mismas reglas y principios que regulan la interacción entre gente y sociedad humana. En últimas, todos los seres vivientes son “gente” porque comparten al interior de los poderes primordiales de la creación y la vida (Arhem, 1990, pág. 121).

### ***El Caso Embera-Chamí y los Cangrejos***

Partiendo de esta disyunción enunciada, cuestión principal que ha motivado este capítulo, el siguiente autor de los artículos seleccionados de este libro presenta una postura que difiere en cierta medida con la disolución de la separación epistémica proveniente de la

dualidad constitutiva del modelo de pensamiento occidental: naturaleza-cultura. En su texto titulado *Los Embera-Chamí en guerra contra los cangrejos*, el antropólogo Luis Guillermo Vasco se enfoca en la relación que existe entre los grupos humanos chamíes que habitan en el curso del río Garrapatas y su entorno próximo. Retoma varias de sus narraciones míticas en relación con las actividades cotidianas del grupo, para de esta manera observar cómo se teje el entramado que vincula lo cultural con lo productivo; en otras palabras, el pensamiento simbólico con la praxis del grupo en su medio.

El mundo de los embera se encuentra dividido en un modelo de pensamiento que proporciona explicación para la comprensión genealógica de todo lo existente. Los seres que componen el mundo *del medio*, son equiparables por contener dentro de sí una energía básica que es fundamento de la vida terrenal: los *jai* (Vasco, 1990). Más que consistir en una posesión individual, a lo que parece apuntar el acercamiento a este fenómeno es a una condición inmaterial implícita en todo ser material. Es la energía vitalicia contenida en la materia, por decirlo de otro modo. Así, se explica tanto el origen de todo ser tanto como se sustenta la organización social embera en tanto asentamiento y productividad: un ejemplo para esto es que el curso de los ríos es rastro de serpiente o *camino de culebra* que es aprovechado por los humanos para adecuar su unidad habitacional y transformar el espacio por medio de la rocería (Vasco, 1990). La tesis del antropólogo en el desarrollo del texto, es cómo se conjuga la idea de lo humano y no humano en la intersección que da el nombre al libro *naturaleza humanizada*.

El proceso de humanización de la naturaleza consiste para este caso, en la implementación de acciones que transforman el territorio o, mejor, que implican una territorialización del espacio habitado. La domesticación del maíz puede ser quizá el mayor acto de humanización para los Chamíes, pues la chicha en su utilización ritual es la que permite la conversión en Embera a hombres y mujeres con sus labores pertinentes dentro de la comunidad. De esta manera, se obtiene la síntesis de un proceso de intercambios entre naturaleza y cultura que puede leerse en lo que Vasco (1990) llama *hombres de maíz*. Sin embargo, hay una serie de argumentos que el autor sugiere antes de concluir con esta reflexión. Acerca de lo hasta ahora mencionado de este artículo, la siguiente cita abre algunos temas que se han considerado importante resaltar:

En este mundo, en la tierra de los Embera, no hay diferencias radicales entre los seres y las cosas, todos ellos tienen jai, energías materiales que constituyen la esencia de todo lo existente [...] Los humanos, los animales, los fenómenos naturales, todos tienen jai; entre ellos no se establecen términos de superioridad o inferioridad (Vasco, 1990, pág. 129)

Por medio de esta concepción, de esta presentación particular de *los seres y las cosas*, se entiende también que unos y otros son conferidos de facultades y roles al interior de un entorno relacional donde interactúan constantemente. De esta manera se posibilita entre seres y cosas la comunicación, el parentesco, el trabajo, la transmisión de enseñanzas e incluso, el enamoramiento y la guerra. Es importante señalar que para actividades como la cacería, donde se presume la muerte de una parte de estos seres que componen el entorno de los grupos humanos, existe, para este caso como para el anterior, un preámbulo ritual donde prevalece y antecede a la acción propia de la cacería la manifestación de una intención y la petición de una autorización conferida por parte de los ancestros animales hacia los indígenas quienes se disponen a tomar la vida de algunos individuos para alimentar a su grupo. Este hecho deja entrever la concepción simbólica que rodea una práctica (praxis) concreta que ha sido recurrente entre grupos indígenas habitantes de bosque y selva. Así se lee la unicidad anímica, desde el ejemplo del preámbulo de los cazadores, en la descripción Embera:

Tampoco deberá hablar abiertamente de sus propósitos, pues los jai de los animales de presa pueden escucharlo y esconderse, haciendo inútiles sus esfuerzos por cazarlos [...] Una vez en el monte, y cuando se trata de varios cazadores, tampoco se refieren a los animales por sus nombres propios sino a través de sinónimos que oculten sus verdaderas intenciones (Vasco, 1990, pág. 133).

La manifestación de la intención de tomar la vida de un animal con fines de alimentación, permite ver también el trato homónimo entre seres humanos y no-humanos según se concibe ordinariamente en el paradigma científico de la taxonomía occidental. Aparte de la preparación física de los instrumentos de cacería y del cazador, la cacería debe ser anunciada por el *jaibana* (quien es mediador de los mundos, tratante de los *jai*) ante las “madres de los hijos” que serán cazados; revelando de esta forma, la condición compartida de pertenecer a un grupo familiar situado en un habitar propio del entorno. Las características

compartidas que se desprenden de agrupar en un mismo círculo de relaciones a *los seres* y *las cosas* adquieren también un carácter laboral en el relato Rosa Elvira, una mujer Embera:

*Betata* es figura de una muchacha que llegaba en la noche. Mandaba a todos los animales: ardilla, gurre, guagua, todos, a que trabajaban haciendo rocería. Trabajaban toda la noche. Al otro día, la gente se levantaba y veía esas rocerías tan inmensas.

Por la noche, terminada la rocería, los animales, en figura como de gente, venían y hacían fiesta y tomaban chicha de maíz “fuertiada” en los chokó” (Vasco, 1990, pág. 142).

La alusión a figuras cambiantes o ambiguas, permite quizá establecer una similitud con las conversiones y transformaciones vistas en el caso anterior de los makuna: aquí, personajes como *Betata*, encargada de enseñar a las mujeres la cestería, alfarería y otros oficios, parece tomar una figura humana al tiempo que puede comunicar las labores de la rocería a los animales. Estos, mediante el desempeño de lo aprendido, toman una figura humana pues realizan una actividad circunscrita a la esfera cultural y no de la naturaleza misma. Así, se explica también el que beban chicha (para el caso anterior que toquen los instrumentos del yuruparí, usen el rape y la coca y vivan en casas usando pieles) y celebren de forma ritual como lo harían los humanos. Si para el caso de los makuna los animales en su entorno de río recogen las cosechas que los árboles dejan sobre el agua, desde este fragmento del relato de Rosa Elvira se puede observar que la capacidad de asentamiento en el territorio está ligada al trabajo que se realiza sobre la tierra y que proporciona alimento.

Los oficios como la rocería por medio de la cual se cultiva el maíz o la alfarería por medio del cual se elaboran los contendedores de la chicha (*chokós*), dotan a los seres de una figura humana, es una labor que brinda un carácter *humanizado*. No obstante estos, los seres, pueden tomar una figura humana tanto como una animal o, incluso, su presencia puede prevalecer por generaciones aun cuando no esté presente su figura corpórea; como es evidente en las peticiones que se elevan a *Betata* para que favorezca las cosechas (Vasco, 1990). Podría concluirse entonces, que son considerados ancestros quienes han dejado en un pasado remoto una enseñanza, mientras ocupaban una figura humana o animal que han abandonado sin dejar de estar presente su esencia, para este caso, su *jai*.

La confluencia de diferentes *energías materiales* perceptibles por medio de los *jai* se da en lo que los Embera reconocen como su entorno: la guerra contra los cangrejos es muestra de ello. En uno de los relatos míticos recogidos en el artículo, se narra cómo los Embera se hicieron al territorio que habitan batallando contra los cangrejos con quienes disputaban las orillas de los ríos (Vasco, 1990). Desde aquel mito de origen se establece un ordenamiento de algunos aspectos para el mundo de los Chamíes, quienes desde entonces fueron nombrados de tal manera por ser también habitantes de la selva contigua a los ríos. El habitar la selva como un fundamento de vida, lo interpreta y sintetiza el autor de la siguiente manera:

Para que la selva persista y les permita vivir en ella, deben tratarla como lo que es: un todo cuyos elementos están siempre en relación. Agua, vegetación, animales de selva, río y aire se interfluyen y se transforman unos en otros en un ciclo de intercambios siempre repetido, el de la vida [...] el mundo no es algo inerte; al contrario, está animado: por doquier están presentes los dueños o madres, los monstruos, los *jai*. La relación con el medio pasa, entonces, por la relación con estos seres: se hace necesario conocerlos, respetarlos, temerlos, propiciarlos, aún hasta combatirlos (Vasco, 1990, pág. 144) .

Para cerrar con el caso estudiado por el antropólogo Vasco, se destaca un último elemento de análisis que fue el que abrió también la discusión acerca de naturaleza y cultura como modelo de estudio etnológico. La disolución de la barrera que limita o separa cada una de estas esferas que ordenan el mundo desde diferentes paradigmas en los grupos humanos, se encuentra algo más definida desde la óptica que proporciona el caso de los embera-chamí: el maíz y el trabajo que han empleado los humanos para su obtención periódica, especifica cómo las actividades humanas pueden tomar elementos que encuentran en la naturaleza y *humanizarlos* para su uso. Mediante este caso de domesticación es posible notar la manera en que hay elementos vitales o seres (dotados de *jai*) gobernados por la naturaleza como otros que son intervenidos por la condición humana y por lo tanto se circunscriben a su mundo. La etimología de la palabra embera, como sugiere el autor hacia el final del texto basándose en una narración de una persona de la comunidad, sugiere que el vocablo *Be* el cual se reduciría a sólo *E* se refiere a *maíz* y *embera* a gente (Vasco, 1990), por esto se puede decir que son gente de maíz: habitan la esfera de lo humano al tiempo que reconocen que su esencia

proviene de la naturaleza que ha sido por sus antepasados *humanizada*: “ellos son hombres y no naturaleza, ya que su esencia proviene del maíz, planta domesticada, robada por el hombre de la naturaleza, del mundo de abajo, producida por el trabajo de la rocería” (Vasco, 1990, pág. 144).

### ***El Caso Witoto y las Dantas***

A través de los casos presentados hasta ahora por este libro, se pueden identificar elementos que son recurrentes en la narración acerca de la vida social de los grupos humanos quienes habitan en zonas de bosque húmedo pertenecientes al trópico. De la escogencia de un hábitat se alcanza un sistema de relaciones que se establece entre los humanos y los seres que son identificados en diferentes categorías, las cuales sitúan a las poblaciones en cuestión (como el caso de las tijeretas, los peces, los cangrejos y, el que sigue, las dantas) en un intersticio narrativo que mezcla los mundos de lo natural y lo humano, colindando en clasificaciones que van y vuelven de lo real a lo imaginario, de lo fáctico a lo simbólico, de lo permanente a lo contingente, de lo tangible a lo intangible, etc.

En el universo de lo posible al interior de un sistema de representaciones y categorías que ordenan la vida de los seres que componen un todo heterogéneo, las relaciones se desarrollan en un marco espacio-temporal que presenta unas características determinantes de las dinámicas de quienes integran dichas relaciones. Para el caso del ecosistema de río, se ha identificado que los grupos humanos reconocen el potencial reproductivo que se alberga en uno u otro nicho utilizado como fuente de alimentación: el curso de los ríos para mamíferos y anfibios, los lugares de desove para los peces y los *salados* para *animales de monte* como las dantas. Estos sitios concretamente son equiparables a las malocas para los humanos: allí residen como grupo y asisten como miembros a una comunión universal que los integra a un orden cosmológico y mitológico. En ese escenario se sustentan los fenómenos de la vida social y se da un sentido ritual a las prácticas que como grupo realizan. El siguiente caso titulado *Convivir con las dantas*, aporta una ejemplificación de cómo la identificación de espacios considerados sagrados suministra un complejo dinámico en el cual es necesario, para sobrevivir y llevar relaciones adecuadas, saber y entender lo que sucede de forma ordinaria y también aquello que escapa a la percepción de lo aprehensible. En otras palabras, para una actividad periódica como la cacería de danta se tiene en cuenta el acto mismo de

cazar tanto como la acción tangencial de dar muerte a la *persona* danta, quien, de no ser adecuadamente tratada, tomara venganza contra sus captores.

Como en el caso precedente, en este artículo el antropólogo Roberto Pineda Camacho, se propone explorar la relación que existe entre los indígenas conocidos como witoto y las dantas o tapires, a través un compilado de mitos que orientan actividades como la cacería. Allí, la naturaleza de la relación entre presa y cazador permite observar las concepciones que han existido en estos grupos humanos alrededor del *ser* danta, su lugar habitacional identificado en el *salado* y el complejo mágico que envuelve a los dos anteriores (danta y *salado*) vinculándolos con la vida del ser witoto. En el origen de la relación entre danta y witoto, se encuentra la presencia de la coca como elemento que le permitía a la danta la rectitud en el pensamiento; sin embargo, el uso indebido de esta planta hizo que el poder que otorga su consumo se revirtiera en contra de la danta generando en esta efectos negativos sobre su carácter, su identidad, su personalidad (Pineda, 1990). Sobre su figura retórica recaen aspectos que los indígenas witoto asocian a la maldad, la perturbación y la desdicha para los humanos, pues en un principio despreció la virtud del pensamiento que otorga la coca, característica esencial para los ellos. En palabras del autor:

La danta es, entonces, un ser desestabilizado en su pensamiento por el mal uso de la coca, después por carecer de la verdadera coca, y en este sentido gran parte de su actividad está metafóricamente pensada como de un “carácter destructivo”. En la vida real pisotea, si puede, las chagras y cultivos domésticos; en la vida simbólica, se percibe al hombre-danta como un *aima* (brujo) que asiste a los rituales para desestabilizar el acto, para retar al dueño del baile, para brujear la comida o provocar un verdadero desastre (Pineda, 1990, pág. 164).

Pese a referirse al “carácter destructivo” de la danta, éste debe ser interpretado a la luz del sistema de representación es que propone dinámicas de relación concretas entre los witoto y estos animales, donde existen causas y consecuencias de los males que pueden explicarse a través del *complejo-danta*. Lo primero que llama la atención, es que al hombre-danta se le atribuyen poderes de magia invertida o *brujería* mediante los cuales puede sabotear a los indígenas en sus actividades específicas o en su comunidad en general. La razón de este fenómeno está en su origen mitológico y el consumo de la coca, tanto como en

la práctica de cacería y los hábitos nocturnos del animal: mientras los humanos descansan, la danta puede aprovechar para buscar alimentos entre sus *chagras* y *cultivos domésticos*. La convivencia que presenta como primer elemento la contigüidad de los territorios, implica que los witotos hagan respetar sus malocas tanto como los obliga a respetar las malocas de las dantas, es decir, los salados. La importancia de estos lugares consiste en que allí se gesta la organización social –allí inicia el orden cósmico- tanto en los dominios humanos como en la organización trófica de los animales. Del reconocimiento de estos lugares y las dinámicas consecuentes se tiene que:

La maloca –o casa colectiva- constituye el eje de referencia de las actividades domésticas y rituales, y desde ella parten numerosos senderos que comunican con los ríos o con otras casas en el interior del bosque [...] Los abuelos dicen que los salados tienen –como las casas humanas- sus propios capitanes (o jefes), sus propios chamanes que son generalmente dantas o tapires, aunque las entradas a estas malocas pueden ser controladas por otros animales [...] Las malocas deben protegerse contra el poder del espíritu de la selva y de los animales (Pineda, 1990, págs. 149-150).

Alrededor de estos lugares funciona entonces, un sistema de representaciones simbólicas que soporta la idea de una contraposición constante de los indígenas con las dantas. La relación adquiere así un carácter ritual que se materializa en términos de manejo y control de la energía o, mejor conocida, magia o brujería. La intención que persiguen constantemente quienes se relacionan con las dantas (toda la comunidad que consuma su carne) es evadir la posible conversión en una, pues a través de las narraciones mitológicas que el artículo presenta, no sólo se evidencia un enfrentamiento entre hombres y hombre-danta sino que también se pueden ver las consecuencias de venganzas entre espíritus que pueden tomar uno y otro cuerpo, figura de humano con espíritu de danta, por ejemplo. La relación que puede tornarse en varios momentos de la narración como de competencia o rivalidad, pues tanto dantas como hombres se tienden trampas el uno al otro, esclarece su condición de parentesco al vincular a los grupos familiares en la disputa y transgredir una serie de normas determinadas por antiguas alianzas o compromisos: así pueden darse raptos y sacrificios de infantes, trampas y embrujos para dañar o matar algún pretendiente o, incluso, llegar al nivel de parricidio.

Este complejo circuito de relaciones sociales narradas en la mitología que vinculan a la danta con los indígenas, introduce el elemento común que se ha enfatizado durante el desarrollo del texto con los casos anteriores: el carácter animado de seres considerados desde el paradigma taxonómico occidental como no-humanos, cuya interioridad comprende un continuum esencial en la vida de quienes, por medio de tal analogía, son investidos con capacidades equiparables y conforman un mismo grupo en el ordenamiento cosmológico de lo existente. Las dantas, en este sentido, son considerados seres con un espíritu “divagante” pero retador, con capacidad de desestabilizar la psique de los humanos que omitan ciertos procedimientos necesarios para los witoto que consumen su carne. Sin embargo, al profundizar en el análisis de la relación con estos seres, el antropólogo Pineda argumenta que el mencionado temor y respeto que guardan hacia las dantas consiste en que éstas recuerdan como un testimonio vivo a personas vulnerables de la comunidad que no han seguido a cabalidad los preceptos que rigen esta relación o quienes pueden ser vulnerables en la dinámica trópica de competencia y/o rivalidad. En la figura de las dantas se manifiestan entonces aspectos que pueden para varios casos interpretarse como negativos, que son propios a la conducta de los seres humanos: el detrimento de la salud en personas mayores o la fragilidad de la población infantil, por citar dos ejemplos. En palabras de Pineda la situación se describe así:

La danta –como los hombres- tiene un carácter, una personalidad que moldea considerablemente nuestra relación con ella, aun en el rol de cazadores. Muchos de los modelos culturales de cacería en el mundo y en el Amazonas, conciben este rol como un acto de amor, y de hecho el cazador tiene que ingeniarse por todos los medios la forma de seducir a su presa. Si nuestros argumentos son legítimos, no es fácil enamorar propiamente a una danta; los principios que rigen su conducta condenan al cazador a una relación por lo menos tormentosa, áspera, inesperada en la cual aquel debe comprender el *ethos* de la danta como animal o como gente, pues si quiere interactuar con ella, o tenerla como interlocutora, debe aceptarla así (Pineda, 1990, pág. 165).

Adicionalmente, la danta como *gente* desarrolla su personalidad disfuncional para la comunidad adquiriendo roles que son desempeñados de manera inadecuada y que

representan cierta importancia social: la danta no sólo puede ser *gente*, sino que encarna al interior de un grupo familiar en concreto adentrándose en la forma corporal del padre, el abuelo, el cuñado, la hija, etc. Así, cuando cualquiera de estos personajes distorsiona el actuar dentro de sus comportamientos (con afinidad hacia la soledad, la nostalgia o incluso la vejez misma), se sospecha que su espíritu puede estar siendo seducido o *trabajado* por el espíritu del tapir o la danta causándole malversaciones en su personalidad. El cómo y por qué se dan estas conversiones en danta es un asunto central que se intenta responder:

Los tapires eran en su casa como hombres, pero cuando fueron al salado metieron sus cubiertas negras de corteza en una calabaza, y las cuerdas de algodón que llevaban se convirtieron en sus vísceras [...] Aquellos que comen danta se transforman en danta, excepto si siguen ciertos procedimientos rituales [...] El complejo-danta estructura una serie de comportamientos y representaciones [...] De esta forma la danta puede simbolizar al padre, pero también a los enemigos, los cuñados e incluso algunos individuos del propio grupo.

Los diversos pueblos indígenas del Amazonas no sólo asocian la danta desde el punto de vista simbólico con el carácter y destino de los ancianos, sino que piensan que en la vida real muchos de ellos culminan su vida transformados en danta, adoptando sus “pésimos modales” y asumiendo plenamente esta identidad (Pineda, 1990, págs. 160-161-162).

Finalmente, luego de observar la relación enmarcada en el modelo de análisis naturaleza-cultura que toma este artículo a través de la figura de la danta, cabe hacer énfasis en la presencia predominante de un sistema de relaciones que son en primera instancia, espirituales. Los actos que son llevados a cabo en el mundo terrenal, perceptible a los humanos, son en gran medida consecuencia o reflejo de circunstancias que han tenido lugar en el mundo de los espíritus, al que por lo general accede quien en el grupo es capaz de moverse fluidamente entre campos energéticos constitutivos de la vida como una totalidad y los seres que la componen; esto es, el chamán, el jaibana, el nagual, etc. Son ellos quienes trazan con los espíritus el sistema de intercambios que orienta el curso de quienes participan de las actividades donde son efectuados dichas interacciones: la cacería, la rocería, los cultivos domésticos, los bailes rituales, los casamientos, etc. En cada una de estas actividades

se desarrolla una praxis humana que, sin la presencia de otros seres integrantes de la unicidad espiritual mencionada, no podría llevarse a cabo con la rigurosidad ritual de cada caso. Los intercambios son energéticos como materiales, donde generalmente se acompañan de elementos considerados sagrados y utilizados en forma de ofrenda para suplir el principio integrativo de la *reciprocidad*. Es importante también anotar que los intercambios pueden darse materialmente pero su efecto se busca sobre todo a un nivel de satisfacción a los espíritus: en éste mundo, a veces imperceptible a los sentidos humanos, es donde se desenvuelve el fenómeno que se ha referenciado como *eficacia simbólica*. Así, en la pesca entre los makuna es primordial que el chamán lleve tabaco, rapé y coca a los espíritus de los peces; que entre los embera se asista a solicitar los hijos que caerán en cacería a sus madres implicadas; y, como se evidencia a continuación con la cita que cierra este caso, para los witoto es fundamental eliminar el rastro de la muerte de las dantas tanto como dirigirse primero al espíritu del animal antes que a su persecución en la cacería:

En otros casos, a través del sueño el chamán mata o caza, por ejemplo, una danta o un cerillo, de manera tal que la cacería se facilita, porque el espíritu del animal ha sido previamente “destruido” [...] Las almas de los tapires destruían las trampas; ellas –volviendo del lugar donde habían perecido–, eran las que se habían robado a su hijo. Los collares de dientes de los tapires les ayudaban a reconocer a sus parientes danta que habían muerto (Pineda, 1990, págs. 151-162).

### ***Los Indígenas Wiwa y las Aves-ancestro***

Luego de estos tres casos que permiten tener un escenario de ecosistemas enlazados a través del trópico, la siguiente investigación se concentra en las comunidades wiwa, habitantes del curso medio del río Badillo en derivaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Cuentos y cantos de las aves wiwa (1993-1994)*, busca dar cuenta de cómo estas comunidades *descendientes* de la Sierra conciben la presencia de una selección de aves con quienes comparten –o compartieron– el territorio. La primera parte de la investigación está basada en el análisis de las figuras ornitomorfas que comprenden el complejo arqueológico orfebre agrupado en la categoría *tairona*; de manera complementaria, la segunda parte consiste en una revisión de la mitología del grupo para identificar el lugar que en la cosmología tienen dichas aves. La conjugación de las dos etapas anteriores desemboca en un

esquema de cómo está organizada la comunidad tomando como base un modelo de comportamiento intergrupar de las aves en el entorno.

Mediante la **Tabla 1** se pretende ilustrar mejor cómo el sistema de asociaciones para el ordenamiento cosmológico y ritual toma elementos del territorio que contienen en sí mismos el amplio conocimiento sobre las condiciones de una naturaleza que ha sido *humanizada*, en su función de constituir un referente para la organización en la comunidad. El siguiente es el caso de los wiwa y su relación con la avifauna de la región media del Badillo:

Especie/ Lugar	Origen/Características
Cóndor: padre de las aves. Wijchizhi	Dueño del ganado, es mercedor de rezos y plegarias que lo alejen de arrebatar el alimento a los miembros de la comunidad. Cabo de enfermedades espirituales.
Águila crestada: Magurra, cataneja. Ulubué	En principio era hombre y al recibir consejo del pensamiento creador se convierte en ave. Como mama, aconseja a los hombres dónde buscar alimento, pues es la primera en encontrarlo desde su alto vuelo y aguda visión. Cura (bendice) el alimento sacando los ojos de la presa y lo deja listo para que se distribuya como comida en la comunidad.
Rey gallinazo: wanawana.	Es autoridad mayor de las carroñeras.
Cari-cari: comisario. Kazhikazhi	Esta es un ave de carroña, que es lo mismo que el alimento colectivo. El comisario, al igual que el cari-cari, es quien distribuye el alimento entre los miembros de su especie. El ave que anuncia la muerte.
Halcón lechuza Wanko	Asignado como cabo del comisario para la zona que pertenece al mundo territorial de los wiwa.
Alcaraván: Té	También es cabo del comisario, quien se encarga de anunciar en la noche -a través de su comportamiento marcado de alerta territorial- a las aves de abajo para no atravesar la <i>línea negra</i> : delimitación sagrada de la Sierra para los pueblos indígenas que habitan este complejo geográfico.
Gallinazo: comunidad. Gunamu	Por ser el más común y el que participa de la repartición del alimento, representa la comunidad en general.
Golondrinas: pagamento.	Realizan este acto ritual hacia el agua. Su vuelo es muestra de trabajo continuo y anidan en la parte alta del manantial, para aconsejar al hombre su labor y mostrar su lugar de asentamiento.

**Tabla 1: Clasificación de las aves para los indígenas wiwa.**

Fuente: realización propia a partir del documento y documental *Cuentos y cantos de aves sagradas (1994)*.

Lo que permite ver este caso, es la asignación de lugares y posiciones que se conjugan en un sistema de jerarquías que da orden a la estructura social de la comunidad, a partir de la observación del comportamiento y las características de la avifauna presente en la región. Las aves, como grupo taxonómico establecido biológicamente, en la narrativa genealógica entre los wiwa son acreedoras del consejo que otorgan a los hombres a través de su canto. Su virtud en el nicho ecológico consiste en que con su vuelo contribuyen a la distribución de semillas para la reforestación de bosque, la descomposición de materia orgánica y, además, se les asocia a los seres humanos a partir de una relación de parentesco.

El interés por este estudio y el posterior, como se mencionó en la introducción al capítulo, parten de la observación e interpretación de las figurinas orfebres que son halladas en la región cultural denominada “tairona” y “zenú”, respectivamente. La evocación a una especie determinada manifiesta en una representación bien sea zoomorfa o zooantropomorfa, ha sido temática relevante dentro de las investigaciones arqueológicas que, a partir de la identificación de estilos y técnicas, buscan brindar un contexto a preguntas por el significado y la relevancia de estas representaciones entre los grupos humanos antiguos de las zonas norte del *área intermedia* continental. Para el caso de la Sierra, una referencia a destacar por la notoriedad de sus trabajos es la de Gerardo Reichel Dolmatoff desde mitad del siglo XX. También el establecimiento de tendencias como las observadas en Langebaek (1990) donde persiste la distribución de un modelo de figura de *alas desplegadas*, permitieron a la arqueóloga Echavarría (1994) a través de la memoria oral de los wiwa cruzar los datos arqueológicos con los ornitológicos para la determinación de posibles especies representadas.

Es importante señalar que la distribución porcentual que se evidencia en la investigación acerca de modelos de representación presentes en estas figurinas, muestran dos grandes grupos taxonómicos que son las aves y los anfibios. Los motivos para la representación de las aves en los complejos orfebres de objetos asociados -por las interpretaciones científicas- a cuestiones chamánicas y/o de utilización ritual-sagrada, son citados por la autora referenciando a Domatoff (1988:66):

Las aves vuelan, cantan y bailan; llevan plumajes vistosos, y por eso son animales chamánicos por excelencia. La aguda vista, sus garras, la diversidad de sus picos, junto con innumerables detalles de su comportamiento específico, las asocian

con el mundo chamánico, más que cualquier otro grupo de animales (Echavarría, 1994, pág. 9).

La organización establecida entre los wiwa para las aves establece varios grupos. Las divisiones categorizan bajo criterios de originarias, comestibles, traedoras del buen consejo o del mal ejemplo, las que cantan a la cosecha, las que anuncian la lluvia, la muerte, la tragedia. Etológicamente, los hábitos diurnos o nocturnos, el patrón de dieta, la organización societal y algunas características morfofisiológicas de las especies parecen ser factores tenidos en cuenta para la distribución de los grupos de aves entre los wiwa, condensados en narraciones mitológicas como la de *antes del amanecer* en la cual se explica el origen de la relación de parentesco entre aves y humanos. Una síntesis de la autora lo anuncia de la siguiente manera:

Cada ave tiene "su historia", un mito que se utiliza para aconsejar a la comunidad o a sus individuos, en circunstancias específicas, sobre aspectos del código ético wiwa. Estas historias tienen su lugar y su momento para ser narradas, y cumplen una función social como herramienta fundamental para "coger consejo". Incluyen, además de la moraleja, descripciones detalladas y explicaciones sobre el porqué de características etológicas, ecológicas y fisiológicas de distintas aves, así como su parentesco con otras aves y animales. Se podría decir que los mitos de las aves son una especie de "unidad integrada" de conocimientos ornitológicos y ecológicos, sobre los cuales se entreteje el sistema de valores wiwa [...] Las aves tienen además usos materiales, ya sea como alimento o para fines rituales. Las plumas de muchas aves son necesarias para los ritos de curación de la comida, bautizos, matrimonios y aún mortuorios. Utilizan las plumas de color azul, verde y negro para "curar" el lado izquierdo, y las rojas, blancas y amarillas para el lado derecho. Las plumas son elementos fundamentales de los arreos de un mama cacique (ver figura 8), quien con su atuendo emplumado, baila y canta a las madres y padres de fenómenos naturales y a los pájaros para que no se pierda la cosecha [...] Además de actuar como calendario de referencia wiwa sobre los ciclos naturales de la Sierra y del cosmos, casi todas las aves son mensajeras: unas anuncian amores, o la llegada de nuevos hijos; otras, la presencia de culebras, animales potencialmente peligrosos o el arribo de personas; un ave, shijkua, el pájaro arditá, se considera auxiliar del mama

en la adivinación, ya que dice con su canto si la persona miente o no. Las aves más temidas son la que avisan enfermedad y muerte (Echavarría, 1994, págs. 11-13).

A modo de comparación, dentro de los objetivos trazados con la asistencia y participación al Festival de Aves y Saberes en el resguardo, la división por grupos entre las aves que son identificadas por los pobladores de la zona donde es llevada a cabo –para el primer caso la investigación y para el caso del Cauca, la minga y el festival es parte central del argumento. Estos grupos presuntamente diferenciados han determinado un orden a manera de hoja de ruta para seguir los relatos que se desenvuelven en torno a las temáticas relacionales humano-no-humano, cultura-naturaleza. Los grupos de aves entre los wiwa, surgieron en la investigación a medida que se recogían algunos relatos con los mamos de la comunidad. Inicialmente fueron unos casos principales que se relacionan con el origen y la ancestralidad, en seguida las aves nocturnas quienes son asociadas a ciclos naturales – clasificados como duales por los humanos- de la vida, finalmente los patrones de alimentación pautan un sistema de analogías entre aves y humanos, destacando el consumo de carne animal y de semillas mediante la actividad de la cacería y la agricultura. Las similitudes presentadas de este ordenamiento aviar con el observado en caso del Cauca serán objeto del capítulo tercero. De nuevo, una síntesis de Echavarría presenta que:

Aves nocturnas que precisamente son las que se relacionan con el más allá y con la "adquisición" de la muerte como comienzo y fin del ciclo vital. Luego siguieron las narraciones sobre las aves carroñeras, cuyo comportamiento es epítome de la organización social wiwa, y las aves rapaces, que están asociadas con el poder espiritual y la territorialidad, para terminar con las aves insectívoras, frugívoras y nectarívoras que "le cantan a la cosecha y al aguacero" [...] aquellos que se pueden comer, son quienes roban comida a los humanos. Aquellos nocturnos anuncian enfermedad asociada al mal comportamiento, a quienes no escuchan consejo [...] los relatos de la creación o antes del amanecer, evidencian la relación primigenia que existía entre las entidades creadoras como Siukukué con los seres no humanos que habitaban la tierra-Sierra. A estos les fue dado consejo y aquellos quienes lo siguieron gozan de un prestigio entre los humanos y las otras aves y animales, pues no son considerados como fuente de alimentación (Echavarría, 1994, págs. 6-24-28).

La mirada de esta investigación se ha trazado el doble propósito de tomar como elementos analíticos el conjunto de evidencia material orfebre y cerámica de lo considerado en el grupo “tairona” además de tomar como evidencia intangible las narraciones míticas y el inventario lingüístico de las aves que conocen los habitantes de la Sierra, agrupados en la comunidad wiwa y kágaba. Para cerrar este caso, la aparición del intersticio humano y no-humano es frecuente también entre las aves y los wiwa. El ordenamiento grupal de las aves, además de las representaciones materiales de éstas por grupos poblacionales antecesores o antiguos, es manifestación de la centralidad de estos seres en la vida de los humanos. Los sistemas de transformaciones que se han mencionado, donde se reconfigura la humanidad en conjunción con aspectos de la naturaleza de otros seres, son objetivo central para *El ser anfibio*, que será tenido en cuenta a continuación.

### ***Las Comunidades Sinúes y el Ser anfibio***

En sentido complementario a esta proposición teórica, acerca de cómo los seres humanos imprimen significados al espacio habitado para llegar a configurar el territorio, éste también llega a ser determinante en cómo las poblaciones que lo habitan desarrollan actividades que componen su cultura. Este principio de modificación del territorio sobre las poblaciones, tanto como el impacto de éstas en el habitar el territorio, es el caso que se presenta en la propuesta interdisciplinar entre literatura, arqueología y antropología de Garcés Martínez (2010) desde la Universidad del Valle, titulado *El ser anfibio: imaginarios acuáticos del Sinú. Análisis de la fauna mitológica en la tradición oral y la orfebrería Sinú*. Allí la autora retoma del estudio sociológico de Orlando Fals Borda, *Historia doble de la Costa*, el concepto de “hombre anfibio” que describe el ethos de los pueblos que sustentan su actividad de vida entre la cacería de monte y la pesca en la ciénaga. La condición de intersticio entre lo humano y lo animal, lo divino y lo mortal, las transformaciones que se rastrean en la mitología y la orfebrería -para el caso sinú- llevan a la autora a la ampliación de este concepto del hombre hacia el “ser anfibio”. Se ha visto cómo los sistemas de transformaciones entre seres que van y vienen de lo humano a lo no-humano crean una dinámica de relacionamiento enmarcado en aspectos sagrados, mágicos y rituales para las comunidades que integran diversos territorios.

Esta visión del territorio funda seres emergentes en quienes lo conciben, habitan y transforman. La construcción evocada por un grupo humano de una serie de imaginarios que soportan la idea que lo que se habita es efectivamente un territorio, afianza también el conjunto de prácticas que dicho grupo poblacional realiza en lo que reconoce territorialmente como su espacio geográfico habitacional. Para el caso geográfico de la región inundable conocida como la Depresión Momposina, los imaginarios acuáticos detectados en los mitos desplegaron una amplia producción orfebre donde se encuentran figurinas alusivas a los seres anfibios que configuran, y son configurados a la vez, en ese territorio<sup>7</sup>. Acerca de la naturaleza anfibia la autora describe:

El *ser anfibio* se mueve con fluidez entre el tiempo cotidiano y el tiempo sagrado, los protagonistas de sus relatos son seres que viven las metamorfosis entre lo humano, animal, planta y encanto. Entre lo tangible y los seres de la niebla (Garcés, 2010, pág. 23).

Para proporcionar una explicación de la multiplicidad de significados que pueden albergar las transformaciones del *ser anfibio*, se toman elementos que ayudan a consolidar una narrativa intertextual en la que son posibles, no una sino muchas, lecturas codificadas en el entorno de estos seres. Factores primordiales resultan ser el agua: manifiesta en ríos, mares y ciénagas; los astros: principalmente el sol y la luna por los ciclos que a partir de éstos se establecen; la flora y fauna: en su diverso mundo de la variación de las especies; el oro: mineral predilecto para establecer el lenguaje simbólico, producido por la tierra asociado a la luminosidad y sacralidad del sol; los fenómenos asociados a lo terrenal y/o ambiental: la lluvia, el arcoíris, la niebla, las rocas, el trueno; los sueños y los mitos: géneros oníricos en cuyo desarrollo se mezclan la realidad humana material con el mundo energético-espiritual. La conjugación múltiple de estos factores señalados en el transcurrir de los ensayos que propone la autora, da como resultado el pensamiento mágico-religioso de las sociedades antiguas y contemporáneas habitantes de los complejos cenagosos del río Sinú.

---

<sup>7</sup> Paralelamente, para el caso del territorio del resguardo en Toribío, los imaginarios aviares representados en el chumbe y en algunos términos del nasayuwe podrían hacer alusión a una población caminante que, en sus recorridos a los cuerpos sagrados de agua, observa los seres del aire y escucha su mensaje.

La génesis de lo anfibio se retoma desde *Germinación y narrativa* donde hay una reflexión acerca de la importancia del oro como material prehispánico en la elaboración de figurinas alusivas a creaturas antropozoomorfas. En la serie presentada de la colección de los sinúes, se tienen en cuenta las posibilidades de representación simbólica como la taxonómica: la germinación de una narrativa consiste entonces en identificar que bien se trate de la alusión de un animal en específico o no, existe un trasfondo simbólico cuya función se enmarca en un sistema de representaciones que otorga lugares-jerarquías en la naturaleza y la cultura de estos grupos humanos. En este sentido, la autora describe:

La abundancia y diversidad de estos seres es tan amplia, que solamente un número reducido de dichas especies funcionan como referentes simbólicos para la comunidad. Así se relaciona cada animal o planta con una facultad especial, la ferocidad, la fecundidad, el camuflaje o el conocimiento del clima. Los significados atribuidos a cada especie varían de una comunidad a otra, por lo cual es imposible atribuir a las especies significados absolutos (Garcés, 2010, pág. 28).

Adentrándose en la *Escritura ritual Sinú*, de la narrativa que se descifra del lenguaje simbólico plasmado en el oro se provee una argumentación estructuralista donde se articulan aspectos que a través de los anteriores ejemplos se han procurado exponer como interrelacionados. Según la autora: “El mitema unificador de la orfebrería sinú es la transformación chamánica, que a su vez comprende conceptos cosmológicos, procesos psicológicos y normas sociales” (Garcés, 2010, pág. 30). Puede adicionarse que, como sigue el planteamiento de la autora más adelante, el conocimiento de los comportamientos y las características fisiológicas del reino animal son fundamentales para la construcción de la narrativa simbólica expresada a través de las figurinas en oro. La transformación y/o conversión es el proceso presentado como axioma que vincula de forma estrecha el mundo humano y el mundo animal, de manera imbricada, el intersticio entre el producto humano (la cultura) y el entorno natural (la naturaleza). Para efectos del marco conceptual que de la lectura de estos trabajos presentados como antecedentes se obtiene, el sistema de representaciones del caso sinú expone una clasificación que será retomada más adelante para tratar el Festival de Aves y Saberes en el resguardo. A continuación, la **Tabla 2** presenta mencionado sistema:

Categoría	Descripción
<b>Animal cotidiano</b>	Es el animal biológico, con el que el ser humano se relaciona en su vida diaria.
<b>Animal folclórico</b>	Representado en situaciones lúdicas y culturales como El festival del Caimán Cenaguero en Ciénaga, Magdalena; El festival del Hombre Caimán en El Plato, Magdalena y en danzas de relación como Los Coyongos y Los Goleros que encontramos en El Carnaval de Barranquilla. Mediante danzas, décimas y disfraces el ser humano dramatiza su relación con el animal, dotándolo de voz y personalidad; dando lugar a una humanización de la fauna.
<b>Animal sagrado</b>	El cual vemos expresado en la orfebrería sinú, como espíritu guía y protector del chamán en su viaje extático. Aunque se asemeje al animal biológico, no se trata del mismo animal cotidiano. Es el gran espíritu de ese animal, que se encuentra en todos los animales de su especie y que mediante el éxtasis otorga su poder al chamán para transformarlo en parte de ese gran espíritu, entrando en una animalización de lo humano.

**Tabla 3: Clasificación de los animales desde la orfebrería sinú.**

**Fuente:** tomado y modificado de *El ser anfibio: imaginarios acuáticos del Sinú. Análisis de la fauna mitológica en la tradición oral y la orfebrería sinú (2010) pág.37*

El agua, la selva, el cielo, son presentados como sustantivos para hacer referencia a estados o atributos como son la vitalidad, el azar, la altura o superioridad respectivamente, mediante los cuales se configuran un orden al pensamiento –en términos cercanos a lo expuesto, un sistema de ordenamiento- que a través de símbolos conecta el mundo de lo material con un universo sustancial que subyace en toda forma de existencia. Tal es así para este caso, que la relación de los encantos con los humanos deja ver un vínculo íntimo desde el cual se comparte una existencia situada en un espacio geográfico específico, o mejor, en un mismo territorio. En este sentido, se concibe que, en el ecosistema húmedo, selvático o de las regiones elevadas perceptibles por los humanos desde su vida terrena surjan seres dotados de características mágicas que, sin embargo, mantienen intrínsecamente la capacidad de comunicación simbólica con los humanos. Más aún, conservan en su forma exterior aspectos de humano y de animal, los cuales pueden estar ocultos o surgir en circunstancias especiales de tiempo y lugar. La transformación acentuada hacia una u otra exterioridad hace parte fundamental de estos seres, con quienes ciertos miembros de la comunidad pueden entablar contacto al seguir procedimientos estrictos o haber sido favorecidos o delegados con dicha responsabilidad, como son los casos del chamán, el jaibana, o en el caso sinú de los llamados *curiosos* (Garcés, 2010). Como un ejemplo de lo anterior se observa que:

Para los Sinúes el ser físico y espiritual, el manejo de las enfermedades, los amores y la locura no se conciben por aparte. Todo se maneja desde un delicado equilibrio entre lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco, lo masculino y lo femenino. Para curar los cuerpos, el *curioso* debe conocer su ecología interna, su forma de interactuar con los otros seres [...] La serpiente de abajo, es simbolismo del arca, es un encanto acuático, frío, femenino y lunar. El jaguar es un animal solar, masculino y caliente, de los montes y el fuego [...] cuando el componente de las pasiones y los miedos humanos se materializan en plantas, animales y ríos, poniendo al ser humano en constante peligro de fundirse con lo salvaje, que siempre lo atrae y encanta. Pero lo humano (*lo que no es el monte*) lo retiene, aunque no muy eficazmente (Garcés, 2010, págs. 64-65).

De nuevo, la intersección entre lo que es humano y lo que no lo es –al menos no en su completa proporción- es un caudal energético que transcurre entre los seres depositarios de su recorrido. Nombrada de múltiples formas, la vitalidad que alienta la existencia plasmada en un conjunto de seres que componen el entorno aprehensible, está también presente en este caso como elemento central en un sistema de clasificación simbólico y/o ordenamiento cosmológico. “Toda realidad física posee una realidad espiritual que la desmesura” (pág. 79) menciona Garcés (2010) al introducir la temática de los *simbolismos iniciáticos* y los elementos que integran los referentes relatos. La sustancia que antecede a toda forma de la materia, que emerge cuando se hace manifiesto el estado incorpóreo que compone a cada ser cognoscible por las vías de la percepción, es también aquello que ingresa en el cuerpo al nacer e imprime vida a los organismos y aquello que abandona a la materia física con el estertor de la muerte. Aunque el encuentro de los estados materiales o corpóreos del que gozamos como seres vivientes en la naturaleza es lo más cercano al entendimiento humano, el escenario dimensional del encuentro sustancial entre las entidades componentes de los mismos seres parece también estar presente en la consciencia expresada por medio del lenguaje simbólico, del arte de la transformación por ejemplo desde los casos que se han expuesto.

Al referirse a ese impulso energético animador, la autora destaca a un grupo indígena habitante de las orillas del río Magdalena en el actual departamento de Bolívar: los Ette, describen la situación que recién ha sido expuesta a través de figuras mitológicas como *Too*

y *Yaau*. Éste último, padre universal, otorga a cada ser al momento del parto un *soplo vital* llamado *Too*. El transcurrir de la vida afianza el vínculo existencial entre la personalidad – relacionada al concepto de persona- y la energía impersonal – asociada al soplo que concede vitalidad a quien llega al mundo (Garcés, 2010). En el escenario de lo inmanente, es notable el protagonismo de una realidad donde priman el conjunto energético de seres que trascienden sus contenedores corporales, suprimiendo así los límites de lo físico y lo mortal para expandir conceptos como la identidad, la personalidad y el reconocimiento certero de un *yo* diferenciado de un *otro*. En este camino de la disolución del *yo*, materia de estudio para prácticas asociadas a la religiosidad y el chamanismo, se hallan posibles sustentaciones que permiten acercarse a la comprensión de los complejos sistemas de conversiones y transformaciones que han sido materia de revisión: el chamán en águila tijereta (*Elanoides Forficatus*) para los u’wa, el hombre-pezuña para los makuna, la ancestría del *choko* para los embera o de *mamá* Magurra (*Spizaetus isidori*) para los wiwa, la transformación en danta para los witoto o la adopción de pájaro como la nueva forma de *Too* asociada a la muerte, para los seres anfibios del Sinú:

El soplo vital anima toda la creación en sus metamorfosis con el espíritu, en el cuerpo de adentro y en el cuerpo de afuera [...] En la tierra los seres mutaban en distintas formas, corpóreas e incorpóreas, y todos mutamos de ellas [...] Aunque la ilusión del orden como división de la esencia trate de diferenciar entre lo puro y lo mezclado, la vida se transforma de pájaro en musgo, de depredador en presa, de agua subterránea en vapor o agua sutil. De este modo cada mineral, animal, planta o persona conserva en la memoria de su cuerpo el recuerdo de sus anteriores existencias, alimentando en su fuero lo que será [...] Este peregrinar entre las distintas formas hace del mismo soplo vital un ser transformativo [...] Las relaciones entre el cuerpo y soplo vital se estrechan hasta que el soplo se refleja en el cuerpo. Sin embargo, durante el sueño y la enfermedad *Too* sale a pasear, a recorrer otros mundos y regresa al cuerpo. Llega la hora en que sale definitivamente transformándose en pájaro para regresar a *Yaau*. (Garcés, 2010, págs. 68,69,80).

Con este preámbulo donde se presenta cómo interactúan los mundos internos con los mundos externos, las fuerzas intangibles en los factores bióticos que componen el entorno de lo viviente, en el desarrollo del *Ser anfibio* hay un ensayo dedicado especialmente a explorar

la relación aves-humanos. Titulado *Pájaros agoreros: cuando el fuego atraviesa el agua en movimiento*, en este escrito se narran una serie de relatos mediante los cuales es posible notar en la presencia de elementos simbólicos, cómo se ha construido la relación entre ambos órdenes. Cabe recordar que la referencia a un tiempo mítico sitúa esta relación de manera atemporal frente a la historia, en un plano remoto donde humanos y aves son protagonistas de una genealogía para la memoria de quienes transmiten el relato. En aquel escenario mitológico, para fines de la interpretación de lo observado en el Festival de Aves y Saberes, son importantes aspectos recurrentes en varios de los casos expuestos incluyendo el presente: la comunicación, la sacralidad y el parentesco –la ancestralidad- que rodean la relación entre las aves y los humanos en territorios delimitados en el espacio geográfico como en la memoria oral de las comunidades.

Se precisan en este ensayo a partir de las historias narradas con algunas especies de aves en específico, inferencias para la lectura interpretativa de producción material como son los tocados de plumas o el motivo de alas desplegadas de amplia aparición en la orfebrería de la zona norte de Colombia, además de la serie de piezas ornamentales y el estilo decorativo ornitomorfo en utensilios domésticos. La posibilidad comunicativa entre aves y humanos expande las limitaciones propias del lenguaje como un entramado cifrado de códigos cognoscibles únicamente a quien maneja la lengua. Adicionalmente, establece una relación social entre quienes participan de la comunicación situándolos en hemisferios opuestos del canal pero conectados por el mensaje que viaja a través del mismo: las aves, menciona la autora (Garcés, 2010) a partir de su investigación, asisten al mundo elevado de las fuerzas superiores, donde adquieren su aguda visión y a la vez anticipan en forma de emisarios los acontecimientos en el mundo terrenal, tal como en el caso de la lluvia que se origina en el cielo para suceder en la tierra.

Este lenguaje que despliega un entendimiento entre aves y humanos adquiere un carácter sagrado, pues aunque su mensaje es esencial para la comunidad, su interlocución es designio de individuos con características especiales (chamánicas) quienes logran efectivamente dicha comunicación ágrafa<sup>8</sup> con las sustancias, esencias y presencias de la

---

<sup>8</sup> Se utiliza el término ágrafo para describir un lenguaje no contenido en un alfabeto. Sin embargo, en los ensayos de *El ser anfibio* titulado *Germinación y narrativa: el ecosistema en la palabra mítica del ser anfibio* y en *La escritura ritual Sinú*, se ahonda en cómo el lenguaje del oro está cargado de significados simbólicos que

naturaleza. Iniciados en los procedimientos mágico-rituales de esta interlocución, los chamanes experimentan la transformación mediante la trascendencia de su forma humana para existir también como seres no-humanos, encantos o *seres anfibios*. Su condición de mediadores entre los mundos de lo humano y lo no humano, los lleva al manejo direccionado de estas transformaciones que, sin embargo, son propensas a ocurrir en cualquier miembro de la comunidad. Así se aventuran las hipótesis que justifican la identidad chamánica en figurinas antropozoomorfas, o en los cantos/vuelos de las tijeretas. En palabras de la autora:

Comprender el lenguaje de los animales es un indicio de iniciación chamánica, porque cuando el pensamiento vuela ya no se ve limitado por el idioma; el lenguaje se abre a una perspectiva que le permite comunicarse con otras especies y con seres de otros mundos (Garcés, 2010, pág. 84)

En cuanto a las relaciones de parentesco, la filiación entre aves y humanos se presenta en dos escenarios generales: el primero hace referencia a un tiempo genealógico en el cual emergen los fenómenos que antes se han descrito de naturaleza humanizada o desnaturalización de la condición humana: para el primer caso se asiste a una circunstancia en la cual se personifica dotando con características humanas al entorno natural –bien se trate de plantas, animales, minerales, espacios geográficos o fenómenos climáticos- haciendo posible entre éste, el entorno, y los humanos la comunicación donde la naturaleza se equipara al nivel de lo humano; mientras la desnaturalización implica un proceso de regresión de aquellos atributos que caracterizan e identifican a la especie humana: el lenguaje, la motricidad, la cognición, la cordura... Incluso, como se ha querido exponer, la forma corpórea humana en sí, como es el caso de la transformación chamánica, la transformación en danta o en ave. El parentesco pasa, en ambos casos, a formar parte en la relación que se constituye a partir de cada proceso entre las especies antes diferenciadas y, desde la experimentación de cualquiera de estos dos estadios, emparentadas.

De esta breve descripción se parte para detenerse en momentos de cada relato donde se hace explícito que las aves son mensajeras de los dioses para los humanos o que, en un principio, los humanos eran aves quedando ligados a éstas por medio de una antigua relación

---

componen un sistema de comunicación intertextual asociado a la historia y la producción material-simbólica de las poblaciones amerindias.

de ancestralidad o parentesco primigenio. No obstante, el parentesco puede nacer también de una situación que a la luz de la teoría estructural en la lectura de los mitos, resulta ser un patrón de ordenamiento en los acontecimientos narrados (mitema)<sup>9</sup>: el abandono de un individuo adoptado por seres extraños a su especie que lo crían y hacen de éste un ser híbrido<sup>10</sup>. Este vínculo adquiere otra faceta en la que la relación involucra el enamoramiento a manera de encanto, es decir, encuentros cargados con un contenido mágico en el que se atrapa dócilmente la voluntad humana: “En varios relatos iniciáticos encontramos la unión amorosa entre seres de distintos mundos, como un matrimonio que da origen a nuevas formas de existencia” (Garcés, 2010, pág. 92). Aquí la relación de parentesco se materializa en una unión conyugal no permitida o tabú, que al considerarse “imposible” al tiempo que efectivamente se da, despierta la naturaleza de un ser emergente entre dos mundos anteriormente apartados y, de nuevo como en el caso predecesor, a partir de la unión emparentados. Tal como sucede el amorío frenético entre las dantas y los witoto que termina en la muerte de uno u otro o, para el caso de la investigación en el Sinú, la autora retoma varios mitos entre estos el del pájaro golero o rey golero en el cual:

[...] está reflejada la edad antigua en la que no había límites de lenguaje, cultura y perspectiva entre los animales y los seres humanos. Un tiempo en el que “los animales vivían como personas” [...] Entre los Embera Katío que comparten territorio con los Sinúes hay un relato sobre un joven que se encuentra con los gallinazos, con la diferencia de que este quería atraerlos al mundo de los humanos. Al morir su familia, el protagonista queda solo, entonces caza para él y deja los restos a los pájaros carroñeros que vienen a visitarlo por la tarde. De verlo tan solo, las aves se quitan la camisa que las hace volar y se dejan ver como personas. Hablan, comen, pasan la noche en el tambo del muchacho y al amanecer parten de nuevo a su mundo (Garcés, 2010, págs. 90,91).

En el desenlace del mito, el joven se enamora de una de las visitantes carroñeras y la convence para que abandone su abrigo de pájaro y no vuele de vuelta, sino que se quede junto

---

<sup>9</sup> Aunque hasta este punto no se ha mencionado este concepto, el mitema resulta ser un elemento principal para la interpretación de los mitos en la teoría estructural propuesta por Claude Lévi-Strauss en varios puntos de su estudio etnológico y antropológico sobre la mitología.

<sup>10</sup> Por referenciar sólo dos casos cercanos a la cultura occidental antigua y contemporánea de similar situación, se puede observar el mito de Rómulo y Remo criados por una loba o el hombre-mono criado por gorilas.

a él formando un nuevo núcleo familiar. Lo que sigue a la temática de parentesco, son una secuencia de historias que se presentan a manera de creencias populares donde las aves de la región tienen protagonismo en su relación con las comunidades que interpretan su presencia y canto en diversas formas: una mención especial recobra la música como lenguaje y danza aprendidos directamente de las aves, las vestimentas alusivas a sus plumajes, los cantos y los pasos como imitación de una secuencia de movimientos iniciáticos en el vuelo, son características de ritmos tradicionales como la cumbia en la zona norte del país. Una síntesis de las historias mencionadas se lee en el siguiente fragmento:

El ser anfibio lee los mensajes musicales y alados que atraviesan cielos y ríos. En la región Caribe las aves son el reino animal más diverso. Enseñan a volar a las personas mediante el lenguaje de la música [...] Las comunidades ribereñas han aprendido a identificar cada canto de pájaro con un mensaje. Así como el gallo anuncia el nacimiento del día, el pájaro bujío trae desgracias en su pico. Cada vez que el Yacabó baja de los montes, es seguro que la muerte anda rondando por el pueblo o por la casa en la que se asienta. El Yolofó es símbolo del engaño, pues deja sus huevos en nidos ajenos para que otros pájaros los críen. Cuando el pichón ha crecido, abandona a los pájaros que lo criaron para unirse a su verdadera familia. Una mujer que se bañe con el nido o el hueso del fecundo pájaro de “Mucua” amarrara a su lado al hombre que desee<sup>121</sup>. La paloma es uno de los símbolos más bellos del amor, pues teje y cuida su nido con cariño. Es el corazón puro que se entrega por completo y que en cada nuevo amor hace un nuevo nido [...] Ciertos pájaros también son augurio para pueblos enteros, como los Coyongos de Mompox y el río Chicagua. El Coyongo es un ave zancuda del África, que emigró a América posiblemente en busca de agua. La mayor parte del tiempo vive en los árboles de la Sierra Nevada de Santa Marta, pero baja a pescar a los playones del Magdalena. Desde tiempos coloniales los Coyongos han muerto a manos de los cazadores mientras pescan. Por eso son símbolo de la opresión por parte de la clase dominante con sus armas de fuego.

Al llegar a Mompox la noticia de la independencia de Cartagena, que significaba la independencia del departamento de Bolívar repicaron las campanas de la iglesia y los Momposinos salieron bailando, imitando a los Coyongos, como gesto de emancipación del oprimido por el imperio español. La danza se extendió por todo

el departamento de Bolívar, hasta que llegó a Palomino, donde la familia Sosa Noguera de forma creativa aportó los trajes, la coreografía y otros elementos que hicieron llegar esta danza al carnaval de Barranquilla,<sup>123</sup> lugar en donde convergen las décimas y bailes de la costa interior y litoral. Las aves también legaron a los antiguos el lenguaje ritual de la danza. Enseñaron a volar a las cumbiamberas en sus bailes espirales como el golero, o triangulares como el vuelo de varias gaviotas, que abren sus blancas polleras desde norte invernal hasta las cálidas ciénagas tropicales en donde arriban para enamorarse. El pájaro es quien enseña al ser anfibio a expandir las alas y elevarse hasta las luminosas regiones. Estos sueños conscientes renuevan el tiempo y la relación entre la comunidad y el territorio; así bajan la palabra, los cantos sagrados, rituales, danzas, medicina, tejidos, decisiones personales, comunitarias y todos los saberes vitales que solo pueden ser aprendidos desde la totalidad cósmica que vive el hombre o mujer - pájaro en su despertar (Garcés, 2010, págs. 95,96).

Finalmente, este último caso que presenta la figura del ser anfibio ha permitido considerar puntos de reflexión importantes a tener en cuenta al momento de observar lo sucedido en el festival de Toribío. El primero consiste en cómo el entorno modifica y configura los seres que lo habitan, quienes a su vez componen un conjunto interconectado de relaciones físicas, místicas, espirituales y materiales. La noción de lo híbrido equiparable con lo anfibio encaja así con la descripción del espacio intermedio o intersticio que surge de unir la esfera de la naturaleza y la condición humana, cada ser hace parte y es parte de la *ecosofía* en la que se desenvuelve y en él habitan también las fuerzas que son exteriores a su materialidad física. Un segundo elemento clave es el concepto de intertextualidad: a través de este enfoque es posible notar las aristas diversas que un mismo fenómeno presenta en una realidad de múltiples interpretaciones. Lo que sugiere la intertextualidad entonces es hacer evidentes las lecturas que surgen de elementos materiales, prácticas rituales, narraciones orales y /u otro fenómeno que se observe en el escenario cotidiano de las comunidades. De la forma en que se materializa la cosmovisión del sol en la producción orfebre, allí la intertextualidad permite entender cómo el oro en su utilización como materia prima es considerado un material sagrado dotado de ciertos poderes que lo contraindican en un sistema mágico-religioso de las poblaciones artesanales orfebres, mientras en las poblaciones mercantiles pasa a ser metal principal para el valor de cambio comercial. A través de la

intertextualidad es posible notar cómo se contraponen, superponen, entrelazan y transforman situaciones y acontecimientos que bajo la luz de la historia aportan múltiples perspectivas, mas no por lo mismo fragmentadas, de lo que se construye como realidad: es una mirada caleidoscópica que permite a la par del movimiento en tiempo y lugar, descifrar nuevos matices de una totalidad. Para el caso del resguardo de Toribío, como se verá más adelante, esta herramienta interpretativa permite una lectura entre lo sincrónico y lo diacrónico, lo situado y lo contextualizado, lo particular y lo histórico que habita al mismo tiempo en fenómenos como la escritura por medio del chumbe, la utilización del *nasayuwe* o la situación del cultivo de coca.

Después de retomar la germinación del *ser anfibio* a través de la narrativa intertextual del oro, la mitología y los cantos costumbristas, continua una descripción del sistema de clasificación mediante el cual se categoriza la presencia de los animales en tres vertientes: lo cotidiano, lo folclórico y lo ritual. La diferenciación desde este caso, establece un orden de sacralidad que permite identificar la importancia subjetiva que la comunidad otorga a ciertas especies en la lógica de sus clasificaciones, encaminando la reflexión hacia posibles inferencias de una lógica mayor –estructural o arquetípica, si se quiere- donde las clasificaciones se traducen en patrones distribuidos en el tiempo y los lugares que han ocupado y ocupan diversas culturas amerindias. Casos representativos de lo anterior pueden ser el cóndor como ave mayor de los carroñeros y el colibrí como ave mayor en la marcación de los tiempos/ciclos de siembra-cosecha, lluvia-sequía. Los llamados por la autora como *simbolismos iniciáticos* pueden, en un análisis comparado de alta rigurosidad y definición, ser la puerta de entrada a nuevas investigaciones acerca de elementos recurrentes en la mitología de América e incluso otras latitudes, como el continente Asiático<sup>11</sup>. Elementos como la serpiente, el arcoíris, el trueno, el sueño, el ojo de agua o las criaturas encantadas suscitan especial interés en este punto de lo iniciático, donde la etnografía como herramienta metodológica e interdisciplinaria cobra un amplio sentido. Con el cierre de la autora (Garcés, 2010) finaliza este recorrido por los trabajos antecedentes de la búsqueda por el continuo

---

<sup>11</sup> La revisión de esta empresa, emprendida en el siglo XX por Lévi-Strauss en *Mitológicas* (1964), presenta aún preguntas vigentes bajo el enfoque de los contextos emergentes.

relacionamiento ente lo humano y lo no-humano, lo frecuentemente referido como cultura y naturaleza:

Sería muy positivo que este propósito de curación del ecosistema a partir del universo narrado por la comunidad que lo habita, se multiplicara en varias regiones, pues se trata de fortalecer las redes de conciencia ambiental en torno a la recuperación de los valores culturales ancestrales. Para eso es necesario abrir los caminos narrativos hacia los lugares sagrados, recuperando la tradición de narrar mientras recorremos el territorio (pág.122).

## Grupos de aves, categorías de clasificación para los nasa en Toribío

*“El mundo tal y como lo percibimos obedece por definición a las reglas de nuestra lógica, puesto que no es más que la refracción de una realidad incognoscible a través de la arquitectura de la mente”*

- Levi-Strauss, C. (1993).

Lo que a continuación se presenta es información recogida de la participación en el III Festival de Aves y Saberes realizado por la institución educativa Sesteadero. Se han utilizado también como fuentes de información materiales pedagógicos elaborados por algunos miembros de la población promotora y gestora de las actividades que se enmarcan en el festival. El festival como festividad consiste en una serie de recorridos, bailes, canciones, comidas, representaciones y pruebas que en nasayuwe se interpretan a través de la *Yinkana*: un circuito que involucra la participación de miembros y asistentes en la celebración desde el movimiento: en las estaciones donde se detiene ese movimiento se escucha el mensaje que cada grupo de aves tiene por ofrecer. La clasificación de las aves se sustenta en nueve grupos que reúnen, bajo un criterio descriptivo comportamental, a diferentes especies en categorías tipo *Aves de la noche* o *de pareja*. Las características utilizadas para la selección de grupos y su respectivo nombramiento en castellano, están sujetas a breves explicaciones que orientan al observador tanto hacia la identificación de datos para la especie en cuestión como a su relación con aspectos considerados de importancia destacable para la población indígena en su ejercicio de pensamiento nasa. Para seguir en el ejemplo, las *Aves de pareja* aportan un modelo de cómo los seres se juntan para conformar una unión que marca sus vidas a través de la convivencia, modelo que se obtiene a partir de una detallada observación etológica de los hábitos de algunas especies representativas del grupo, como son las populares torcazas (familia *Columbidae*).

Si bien el tema principal a tratar es el sentido tácito, la lógica, que hay tras la clasificación propia que el resguardo sostiene de las aves y los contenidos que en sí la fundamentan, siguiendo la dinámica del festival y para facilitar un diálogo con los lectores/asistentes se hace referencia a la taxonomía que clasifica a partir de orden, familia, género y especie. Proceder de esta manera, hace que exista un puente común con el cual

llegar a la misma referencia de ave independientemente de si se ha iniciado desde la orilla científica de la taxonomía o la de los grupos del resguardo. *Aves y Saberes*, justamente, invita a que el festival sea una propuesta para acercarse a un conocimiento conjunto donde se encuentren perspectivas científicas y comunitarias: una ciencia de carácter participativo y/o una comunidad en busca de hacer del conocimiento un bien de interés común. La puesta en escena de tipos de nombramiento diferentes, es decir de clasificación, permite así una metodología comparativa que robustece la complejidad de las categorías: puede ser para los conocedores de la taxonomía científica un desafío imaginar al cóndor asociado en una misma categoría al colibrí. Cabe recordar, sin embargo, que los límites de las variables que determinan las categorías, son la suma de criterios arbitrarios donde toda ley o norma que, fuera de la lógica donde ha sido elaborada, es por sí misma abstracta. El consenso de la llamada *ciencia universal* se utiliza para casos como éste a manera de interfaz, mediante la cual obtener datos comparativos aportando una perspectiva teórica referente a la práctica (para este caso participativa) de la observación de las aves.

Otro camino que junta la ciencia con el Festival de Aves y Saberes del Pueblo Nasa es la metodología. Aunque la clasificación que aporta la taxonomía de las aves puede entenderse como una síntesis teórico-metodológica, es decir, no existe una teoría de clasificaciones sin la comprobación aplicativa de unos métodos concretos, para fines prácticos se menciona aquí la metodología como el conjunto de métodos, utilizados y potenciales, que se implementan y proyectan para el desarrollo del festival. Luego de pasar por los grupos de aves, una revisión a la metodología brinda soporte a lo observado mediante las clasificaciones: de hecho, el sentido de las mismas está sujeto a la identificación que se obtenga, luego de juntar varios métodos, de un ordenamiento lógico que sustenta un sistema de creencias acerca de lo considerado como perteneciente a una cultura. Para la síntesis que se presenta en las agrupaciones de aves nasa, ha sido necesario recurrir a la memoria oral de la narrativa de las personas mayores de la población en el resguardo. En esta medida, como elemento clave para la construcción metodológica se destaca la relevancia del *nasayuwe* como mecanismo de acceso al *pensamiento propio* que busca rescatarse, considerando las enseñanzas que guardan para la cultura dichos relatos.

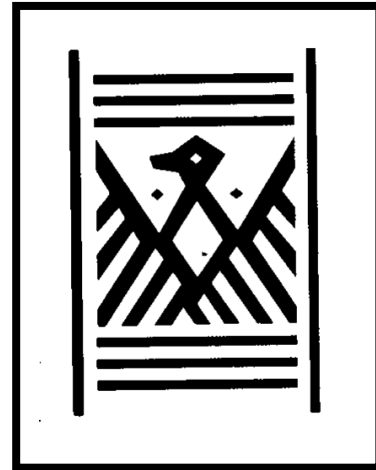
La generación de un diálogo que integre y reconozca otras formas de saber, conocer y entender el amplio mundo de las aves implica para la población indígena de Toribío la

---

implementación de técnicas que llevan a sustentar un consolidado científico como el nombramiento taxonómico en las categorías ya mencionadas como son el orden, las familias, los géneros y las especies. Con esto, la sumatoria de clasificaciones despliega nuevos horizontes de participación y proyección para situar el Festival de Aves y Saberes en su labor estratégica de autonomía y pedagogía para el territorio. La participación intergeneracional constituye también un aspecto novedoso en la consideración metodológica del festival: la implicación de población infantil y juvenil con la población mayor estrecha las distancias sociales entre generaciones, base del tejido social, que tienden al aumento cuando se presentan situaciones de alto riesgo como la violencia causada por el conflicto armado en el territorio. Agregando que la recuperación y conservación, asociadas al medio ambiente y al medio cultural por igual, implican una proyección cuyos alcances para el territorio sugieren un impacto a largo plazo en diversos aspectos. Por lo cual la sostenibilidad se traza como ruta y llegada para el componente estratégico y de proyección que se realice para el territorio, acudiendo a la idea de relevo que se gesta en las generaciones menores.

Al ser este el último apartado de lo que ha sido esta experiencia de acercamiento teórico y práctico a la región del Norte del Cauca, se presentan unas apreciaciones que cierran el trabajo de investigación que ha tenido como escenario lo vivenciado en el marco del III Festival de Aves y Saberes del Pueblo Nasa. Los párrafos que a continuación desarrollan el capítulo en su reflexión metodológica son una transcripción narrada de la información recogida por los protagonistas del festival, en diálogo con el conocimiento que aporta a grandes rasgos la ornitología en Colombia.

*Pájaros de dios (Palkuda, Uh Wala Fxideya)*



**Ilustración 1: Anthracothorax nigricollis/E'ç vxixack/mango pechinegro o esmeralda  
Pintura en acuarela: Alejandra Noreña. Símbolos (Festival de Aves y Saberes, 2019)**

El primero de los grupos lleva en su nombre la palabra *dios*, lo que sugiere dirigir la atención a considerar en éste relato una narración mítica que habla acerca de los orígenes o de un tiempo primigenio donde el orden que habría sido desde entonces establecido, se dio a conocer. En este grupo está representado el *espíritu guardián del territorio* y se integra a partir de dos tipos de ave: la primera y gran protagonista es el cóndor. Éste en sí mismo es la figura material o corporal donde observar el mencionado espíritu, descendiente de la luna,

quien anteriormente encarnaba una persona con atributos de guía y orientador de los caminos que van entre la vida y la muerte. El relato así lo cuenta:

El cóndor era en un principio persona. Andaba el territorio comiendo lo que encontraba: desde el ganado hasta los seres humanos. Las aves guardianas se reúnen para desplumarlo y que éste no pueda seguir volando y matando lo que encuentra a su paso. El cóndor reúne una figura ambivalente entre el bien, mediante la labor de recorrer el territorio, y el mal a la comunidad, por comer seres humanos y su alimento (Festival de Aves y Saberes, 2019).

La dinámica de enfrentamiento que despierta el espíritu que habita en la figura de cóndor y las demás aves pequeñas que componen el grupo, suscita un relacionamiento territorial de rivalidad<sup>12</sup>, donde hay unas alianzas estratégicas de un sector cuyo criterio de agrupación es el propósito común de lograr una tarea conjunta de dificultad mayor, frente a otro sector copado por un ser antiguo quien ejerce una soberanía en el territorio y genera una sensación en la comunidad de respeto y temor, tal como sucede con algunas divinidades en religiones como las judeocristianas. El primer sector lo componen los conocidos comúnmente en el resguardo como *Águilas* (familia *Accipitridae*) *Aguilillas* y *Garrapateros* (familia *Falconidae*) *Gallinazos* (familia *Cathartidae*) *Pellares* (familia *Charadriidae*) *Toreadores* (familia *Tyrannidae*) y *Esmeraldas* (familia *Trochilidae*). Los individuos de cada sub-grupo, cuyas familias taxonómicas se han enunciado en paréntesis, no implican la vinculación del taxón completo al grupo de estas aves de los dioses, es decir, de todas las especies. Quizá el caso más representativo de esta condición diferencial, para tratar al otro protagonista del *espíritu guardián del territorio*, es el cóndor: compartiendo en taxonomía la familia con los gallinazos, éste se diferencia de ellos en jerarquía y comportamiento. El factor que incide, como se ha mencionado ya, en la definición de pertenencia a este grupo de *Aves de dios* es justamente la acción de desplumar al cóndor. Allí la estrategia de las aves frente al cóndor se junta con la de los nasa, quienes, en reconocimiento de su importante labor, dicen que: “Para que los pájaros tengan fuerza de desplumar al cóndor hay que ofrecerles semillas y/o animales con el espíritu del compartir u ofrenda(r)” (Casamachin, 2019, pág. 13).

---

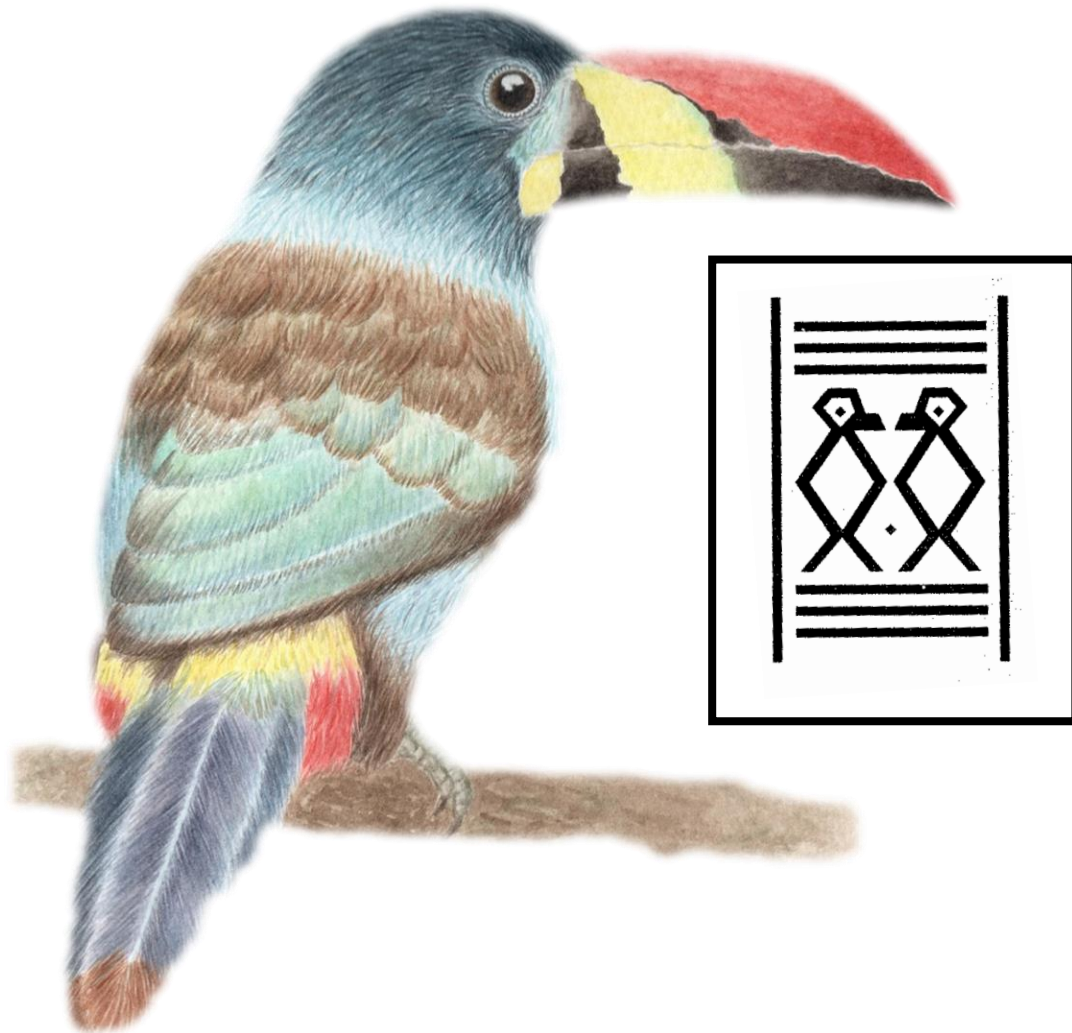
<sup>12</sup> Similar relación a lo ocurrido en el caso referenciado de *Los Embera-chamí en guerra contra los cangrejos* (Vasco, 1990)

Las esmeraldas o colibríes, como el popular habitante andino (*Amazilia saucerottei*) o la (*Ensifera ensifera*) quien posee en relación a su cuerpo el más largo de los picos, son un tipo de ave (*Eç vxiçxack*) destacada en este grupo: la velocidad característica de su vuelo hace que sean considerados pioneros en la labor de azuzar al cóndor para quitarle sus plumas. O la familia de los toreadores (*Tyrannidae*) quienes reciben esa nominación popular por su comportamiento retador y desafiante ante aves que los superan en tamaño por disputar el territorio, coraje y valentía que los sitúa al interior de la dinámica de este grupo. Precisamente, a manera de dato llamativo, estas dos familias son las que mayor número de especies cuentan entre las aves: los toreadores (*Tyrannidae*) 212 y las Esmeraldas (*Trochilidae*) 158 (McMullan, 2021). Aunque se debe cuidar caer en afirmaciones ausentes como el decir que esta relación de rivalidad representa una guerra en cuestión, la reunión de estas aves frente al cóndor sí significa una misión conjunta de evitar que éste traiga *el mal* al territorio en forma de muerte prolongada del ganado o las personas. Lo cual no equivale a afirmar que la intención es erradicar la presencia del cóndor de los que han sido sus hábitats naturales, pues hay que subrayar que éste es el primero en aparecer en el relato como la figura del *espíritu guardián*. Para dar continuidad a la clasificación nasa de las aves en el resguardo, el siguiente es un fragmento que recoge el relato que vincula el primer y segundo grupo:

Dicen que las aves van a visitar al REY DE LOS CÓNDORES, un ave muy grande que existe en las montañas, antiguamente llegaba al territorio y se comía a los animales y la gente. Las autoridades rituales en ese tiempo hicieron rituales de espantar corazón y lo ahuyentaron a una gran montaña alrededor del nevado. Ellos utilizaron aves de toda clase y los hicieron desplumar a este gran animal, en esta lucha murieron muchos animales, pero lograron dejarlo sin plumas. Por eso cada año hay un día especial en donde estos animales se dirigen a desplumar a este Rey Cóndor, es el mes de septiembre u octubre. Entonces la gente hacía un ritual y fiesta de ofrecer y tirar semillas a estas aves que pasan por el territorio, después las vuelven a recoger para sembrarlas, de esta manera se tiene buena producción (Yulé & Vitonas, 2012, pág. 119)

### *Pájaros mayores (Jeph dxuus vxiçxak)*

Este grupo de aves puede ser considerado por los toribianos, según la clasificación nasa, el más diverso en su composición: con 18 familias es el que más cuenta con estas agrupaciones taxonómicas juntas bajo un mismo criterio. En este sentido, la heterogeneidad en formas, colores y tamaños es amplia. Si se toma al colibrí junto al cóndor del grupo anterior, esas tres categorías no serían una novedad como sí lo es la característica comportamental que une las diferentes familias de los *Pájaros mayores*: en bandadas de numerosos individuos o grupos pequeños, las aves de este grupo comparten el hábito de reunión para entonar cantos colectivos. En horas de la mañana anuncian la llegada de un nuevo día, haciéndolo de forma análoga en la tarde para anunciar el término del mismo: podrían describirse de forma ambigua como aves solares. Más que constituirse en los conocidos en ornitología como *hábitos diurnos*, lo que interesa aquí son los momentos precisos de transformación del espacio por la salida y el ocultamiento del astro solar, regente natural de las jornadas de actividad para los seres terrenales, dicho en un verso del escritor y poeta Jorge Luis Borges “ya el hombre se levanta a la voz del ave”. Aunque el intersticio entre día-noche, luz-oscuridad, puede ser tenido en cuenta en el avistamiento como intervalo de alta actividad en sí, que se puede presenciar en momentos determinados como los mencionados, lo esencial de este grupo parece destacarse en el acto del canto como forma de congregación, motivada por el acontecimiento que significan estos dos momentos del tiempo para la tierra y sus habitantes. La cultura aquí como un acto de ofrecimiento ante una situación considerada *natural*, en el sentido de externa a las voluntades humanas, ejemplifica en el comportamiento de éstas aves un patrón seguido por la población nasa que determina el *espíritu de la comunidad*.



**Ilustración 2: Andigena hypoglauca/Thüdx vxixack/paletón o terlaque andino  
Pintura en acuarela: Alejandra Noreña. Símbolos (Casamachin, 2019)**

Si bien alrededor del mundo pueden observarse gran cantidad de prácticas espirituales-religiosas como reverencia ante este fenómeno solar, el factor incidente para este grupo -como ya se mencionó- es el canto. Ese *diálogo* aparentemente inteligible para los humanos que los *Pájaros mayores* entablan en esos momentos que marcan el día y la noche, sitúa la comunicación como acción primordial de las poblaciones, como se ha reflexionado, de humanos y no-humanos. Su mensaje es interpretado por los nasa como el acto reflejo, en el sentido de vocalización imitada de lo audible (nasayuwe), de la vida misma en comunidad o convivencia con *el otro* con quien se comparte el hábitat. Según lo expuesto, en esta

categoría se observa: “Variedad de aves que en la mañana y al atardecer se reúnen a cantar. Simboliza la comunicación y el trabajo permanente en la familia y la comunidad como práctica de la unión. Representa convivencia pacífica a través del diálogo” (Casamachin, 2019, pág. 46). Llama la atención que, en el símbolo representativo de este grupo, se observan dos aves enfrentadas, posición que podría entenderse a la luz del énfasis en la comunicación como acto de encuentro. La proporcionalidad en ambas sugiere efectivamente el establecimiento de unos parámetros que equiparan a los seres en el diálogo, casi como un principio explícito de igualdad.

En contraste con el grupo de las *Aves de dios*, es llamativa también la relación de comunidad, encuentro y/o reunión. La motivación que se entrevé en este grupo para llevar a cabo la acción del canto en conjunto y de forma sincrónica por diversas especies, dista de la relación de rivalidad entre el cóndor y el resto de aves quienes lo despluman donde el enfrentamiento presenta un escenario de confrontación. En los *Pájaros mayores*, como se observa desde el símbolo, ese encarar es una acción que equipara capacidades y comportamientos generando un ambiente distinto, de comunidad, de diálogo y recibimiento. A continuación, se destacan las especies o individuos, con algunas menciones a aspectos de la taxonomía y las agrupaciones emergentes.

De los 88 registros que se cuentan de los *Pájaros mayores*, 74 pertenecen en taxonomía al orden *Passeriformes*, que por su etimología se descompone en aquellas aves pequeñas con forma de *passer*: *gorrión* o *pájaro*. Es notable cómo, bien se trate de la agrupación ornitológica occidental o la propia del nasayuwe, este conjunto es el que mayor número de familias abarca: 32 en el orden *Passeriforme* y 18 en la clasificación de, según lo registrado en McMullan (2021) y en Casamachin (2019) respectivamente. La congregación o el sentido de la unión es un hecho que puede observarse claramente en esta numerosa distribución de familias de los *Passeriformes* o *Pájaros mayores*. Aunque éstas dos categorías de grandes grupos no son completamente homologables, la gran mayoría (74 que equivale a un 84%) de registros que hacen parte de los *Jeph dxxus* pertenecen a éste orden taxonómico. El 11,3% restante, unas 10 especies, pertenecen a los *Piciformes*, el otro 4,5% repartido entre las familias *Cuculidae* y *Psittacidae*, de órdenes *Cuculiformes* y *Psittaciformes* respectivamente, cuentan cada una con dos especies registradas.

La unificación que suscita este grupo puede también observarse a una escala mayor en el caso de los comúnmente conocidos en Toribío como *pacungueros* o *Çku'z vxiçxack*: con este nombre se registran 41 especies en castellano y en nasayuwe por igual, todas pertenecientes a los *Passeriformes*, como se mencionó, a este orden. Es decir, de los 74 registros de aves *Passeriformes*, más de la mitad (un 55,4%) lleva el mismo nombre en castellano y en nasayuwe para la región de Toribío<sup>13</sup>. Una buena parte de los 33 restantes permanecen en anonimato (17 registros que equivalen a un 51,5%) frente a estos dos nombramientos (el nombre común para Toribío y el nasayuwe). Estos vacíos aparentes, señalan preguntas que continúan abiertas para su futura exploración.

La categoría de especie como escalón cuasi-cumbre en la secuencia taxonómica, es menospreciado como dato en la clasificación nasa de Toribío para las aves: si se ponen en paralelo los sistemas de ordenamiento y clasificación para los carpinteros, se vería que para el caso de la taxonomía como el lenguaje científico de la biología, los conocidos comúnmente como carpinteros (nombrados así por su hábitos de perforar los árboles) se posicionan en el orden *Piciforme*, en la familia *Picidae* y de ahí en adelante en una diversidad de 42 especies con presencia en Colombia, identificadas y nombradas de manera singular. Para la clasificación nasa de Toribío, éstas mismas aves pertenecen al grupo de *Jeph dxxus* (*Pájaros mayores*), que a su vez diferencia a los carpinteros por el nombre de *Äza vxiçxack*, común a toda la diversidad de carpinteros por igual.

La pregunta que sigue a esta comparación podría ser si la especificidad del conocimiento, medida en ciertos casos por el nombramiento y fraccionamiento de conjuntos o taxones como en este caso, es un indicador de desarrollo inequívoco. Es decir, si el hecho de que en nasayuwe se suprima la categoría con mayor efecto de individualización como es la *especie*, sugiere o no un límite en los alcances del conocimiento que sobre un tipo de ave se tiene. La identificación grupal frente a la individual como círculo más íntimo de los seres, parece indicar que la prioridad de esta lengua se circunscribe con mayor ahínco en las categorías *colectivas* más que *personales* o, de manera inversa, que hace de la identificación colectiva un carácter personal. Como se ha reflexionado, la categoría de *persona* en diferentes casos adquiere connotaciones de interacción entre seres o miembros que, siguiendo el

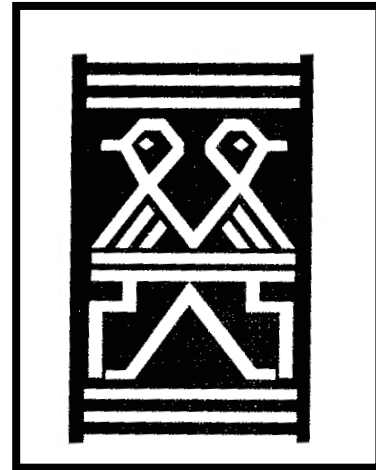
---

<sup>13</sup> Cabe enfatizar que la información relacionada en estos datos es obtenida como fuente primaria de lo observado durante el festival en Toribío y que, para asociaciones de escala mayores que cobijen otras regiones como el norte del Cauca, son requeridas nuevas indagaciones.

---

lenguaje de la taxonomía, pertenecerían a campos semánticos (géneros) distintos. El nombramiento como acto simbólico de representación y abstracción consiste desde esta perspectiva en fijar con la denominación una forma concreta de experiencia: en esto, el lenguaje común para nombrar a las aves en castellano se asemeja a lo observado en el nasayuwe: *esmeralda* son llamadas todas las aves cuyo plumaje es iridiscente, tienen el pico como una aguja y el aleteo de mayor velocidad. La experiencia de estar en presencia de una de estas aves ha hecho que sean nombradas como *esmeraldas* o *E'ç vxiçxack*, sin tomar en cuenta las diferencias en color, tamaño y demás hábitos que puedan existir entre una y otra. Diferencias en cambio, que son asumidas como características observables destacables para la definición de una u otra especie en taxonomía. El comportamiento del canto enunciativo, visto a la luz de la teoría del origen de las especies, es una conducta adquirida con el paso de numerosas generaciones que fueron, en la práctica, afianzando esta acción para el desenvolvimiento óptimo en su medio. En esta acción, como carácter notable del comportamiento de cierto tipo de aves, puede entonces sintetizarse el establecimiento de relaciones funcionales para quienes se ven involucrados en el campo sonoro de este llamado. Una explicación más detenida de esta tesis, se pretende en el tema de la sección final del capítulo dos mediante la *ecología funcional*.

*Aves espirituales del tejido (Üth vxiçxack)*



**Ilustración 3: Cacicus chrysonotus/Üth vxiçxack/arrendajo de montaña o mochilero  
Pintura en acuarela: Alejandra Noreña. Símbolos (Festival de Aves y Saberes, 2019)**

Mediante la información suministrada durante el Festival de Aves y Saberes del Pueblo Nasa y a través de la revista de aves producida en el marco del mismo, se puede saber que *Üth vxiçxack* (*Cacicus chrysonotus*) es un ave representativa de este grupo. De hecho, es el único ejemplar registrado; silencio que conlleva a una serie de preguntas acerca de otros individuos, especies, integrantes, representantes, etc... Del grupo. Conocido en el territorio

de Toribío como *Mochilero*, este animal logra la fabricación de nidos colgantes en los que resguardar a las generaciones más vulnerables, en un ejercicio de crianza colectiva. La familia *Icteridae*, del orden de los *Passeriformes*, está integrada por varios géneros que cuentan un total de 42 especies, dentro de las cuales procedemos a destacar dos tipos de aves: el género *Psarocolius* junto al *Cacicus*; la razón es que son principalmente los que siguen esta característica de los nidos colgantes. De nombre común *Oropéndolas*, estos ictéridos (*Psarocolius*) son los de mayor tamaño en el territorio colombiano y son fácilmente distinguibles entre los humanos pues, al parecer como estrategia de escudo contra potenciales predadores, ubican sus colonias de nidos en árboles circundantes a las poblaciones humanas (McMullan, 2021). Junto a los grupos de estas aves pueden a veces encontrarse los *mochileros* o *arrendajos* pertenecientes al género *Cacicus*, quienes de primera impresión aparentan ser oropéndolas de menor tamaño. Si bien para la clasificación del grupo *Aves espirituales del tejido* hay únicamente registro de una especie entre éstos dos géneros de la familia de los *Icteridae*, la construcción de estos llamativos nidos por su exposición a la visibilidad de otras especies, la crianza colectiva, la notoriedad de su canto y la cercanía a poblaciones humanas parecen ser características determinantes en la constitución de un grupo determinado del cual, como sucede con el resto, se ha descifrado un mensaje para la población nasa en Toribío: “Aves que viven en pareja y tejen. Espiritualmente nos enseñan a ser responsables de criar y cuidar los hijos, de enseñar a trabajar en familia y no abandonar como parejas a nuestros hijos” (Casamachin, 2019, pág. 126).

Al sentido colectivo de la crianza, se adhiere el tejido como actividad primordial para que exista “comunidad”. Como se mencionó antes, en la jigra, que se teje como parte de una iniciación en este oficio heredado de generaciones anteriores, se configura una analogía con el vientre femenino como espacio de gestación natural. En el “cuerpo social” nasa, es notable como la acción de tejer tiene también un vínculo con otras actividades relativas al ejercicio de la autonomía como es la agricultura:

La semilla se relaciona con DUU YA’JA “jigra de parir” útero de la mujer porque la mochila es para guardar semillas [...] cultivar es similar a enredar, entretejer hilos sobre un telar para cubrir un cuerpo. Como Nasa TXIWE es concebida como TXIWE NXHI’ “Madre Tierra”, entonces el cultivar es el acto de entretejer y abrigar el cuerpo de una mujer, que es nuestra madre.

Como el tejido se compone de muchos hilos, por eso cuando se siembra es similar a organizar y entretelar muchos hilos, si es para tejer un chumbe serán hilos de varios colores, y así mismo cuando se va a sembrar se asocian variedad de cultivos. (Yulé & Vitonas, 2012, págs. 101-106)

El acto de tejer conlleva así a la interacción entre una producción material y una intencionalidad espiritual: mediante la elaboración de nasatul o la “parcela nasa” como un espacio de siembra y cosecha, se promueve a la vez una red (un tejido) de relaciones entre seres que conviven y obtienen beneficios comunes al ofrecer y recibir alimento, siguiendo el ordenamiento propio de una cadena trófica:

Debe permanecer en la huerta el lagartijo, la culebra cazadora, la avispa, la lombriz de tierra, la rana y pájaros [...] debe organizarse y asociarse en parejas, en plantas frías y calientes. En la huerta los espíritus viven en familias. Ellos ayudan a cuidar los cultivos [...] (Yulé & Vitonas, 2012, pág. 110)

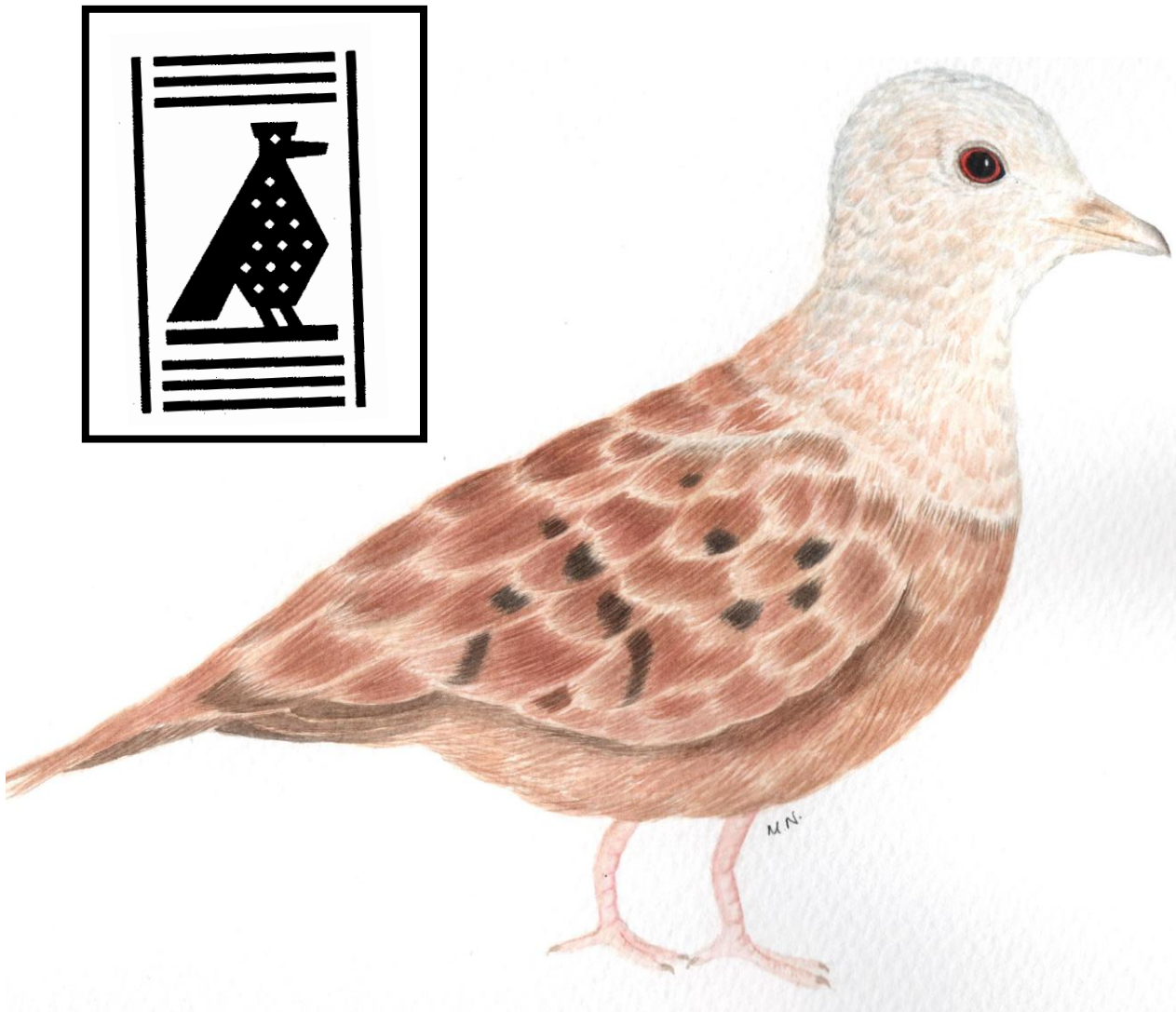
Aunque no de forma explícita, podría observarse entonces que el *mochilero* como ave caracterizada por sus cualidades como tejedora mantiene una cercanía con actividades de suma importancia para los nasa en Toribío, como cultivar/tejer. El compartir su hogar, el nido en el árbol escogido por la colonia o grupo, con otras especies afines también es un acto que sugiere una relación de colectividad en su personalidad, característica que, según se ha descrito en citas anteriores, es interpretada por los nasa del resguardo como un patrón guía en la crianza de los hijos. La “jigra de parir” o DUU YA JA’ es una semejanza entre los hogares de *Üth vxiçxack* (*Aves del tejido*) y las mochilas nasa donde se depositan y transportan las semillas, utilizadas en intercambios o como ofrenda en diferentes situaciones.

De la presencia única del *C. chrysonotus* en este grupo de aves, pueden sugerirse varias interpretaciones: existen otras especies que comparten el elemento del tejido de nidos colgantes y su patrón de distribución en el territorio nacional puede situarlos en la zona donde se encuentra Toribío y sus alrededores. Tales son los casos, dentro del propio género *Cacicus*, de *C. pacificus*, *C. uropygialis*, *C. vitellinus*, mientras que en el género *Psarocolius*, las llamadas *oropéndolas*, son probables habitantes de regiones como Toribío o circundantes las especies *P. angustifrons*, *P. decumanus* o *P. wagleri*, con menor probabilidad éstas dos últimas. Su silencio en los registros obtenidos mediante el proyecto de Festival de Aves y Saberes y sus actividades conexas, puede ser motivo de continuación, intensificación y

tecnificación de métodos de búsqueda para datar la presencia de estas especies y contribuir así a un diagnóstico en su estado de riesgo. Esta interpretación, sin duda, debe llevarse a una justa evaluación mediante el análisis detenido acerca de la relación especies-poblaciones-espacios de vida y/o hábitats. Acciones como el monitoreo participativo de especies, propuesta central engendrada en la Institución Educativa Sesteadero, se perfila como una estrategia para alcanzar dicho diagnóstico y seguimiento científico. Reflexiones que vinculen estas y otras variables a partir de los observado en el festival ocupan las temáticas a presentar luego de abordar los grupos de aves.

### *Aves de pareja (Peetamunxi)*

A este grupo de aves pertenecen unas especies que podrían considerarse de relativa facilidad para su observación, dado que comparten estrechamente espacios cotidianos con los seres humanos. La historia de las palomas es a la vez, quizá, la historia de domesticación conocida más antigua de un grupo de aves. Pueden venir a la mente narraciones literarias de palomas llevando mensajes que atravesaron países enteros, llegando a su destino trazado con las emisivas correspondientes; las colecciones de palomas que detallaba Darwin en sus observaciones para diferenciar la variabilidad de las especies; cúpulas de catedrales y campanarios llenas con su abundante presencia; el despegue masivo en las plazas públicas cuando las campanas marcan el final de la tarde; niños y perros corriendo tras su vuelo; peatones sentados migando para éstas algún pedazo de pan; hasta competencias prometedoras para sus “amos” y entrenadores quienes ven, aún en la actualidad, en su prodigiosa memoria de vuelo, una oportunidad excelsa de lucro, prestigio y divertimento.



**Ilustración 4: Columbiga talpacoti/Slxu tuhme' vxixack/abuelita o tortolita común.  
Pintura en acuarela: Alejandra Noreña. Símbolos (Festival de Aves y Saberes, 2019)**

La historia de las palomas en Toribío tiene, no obstante, matices diferentes: los aspectos de su comportamiento que son tenidos en cuenta para el mensaje que transmite este grupo son la alimentación y la reproducción y/o formación de familias, denominada desde las teorías evolutivas como selección sexual. Se destaca entonces, por ejemplo, la alimentación concentrada en los cultivos de *Zenaida auriculata* que por su dieta basada en granos como el frijol recibe en Toribío el nombre común de *frijolera* (*Tu'ku vxixack*). La distribución de esta especie es bastante amplia, abarcando toda Suramérica, siendo la más abundante entre las palomas (McMullan, 2021). *Columbiga talpacoti* por su parte, se observa

por lo general en parejas; posicionándose esta especie *abuelita* (*Slxu tuhme' vxiçxack*), quizá por ésta característica, como la más representativa del grupo. De hecho, uno de los obsequios del Festival de Aves y Saberes, que resaltan algunos toribianos como una costumbre, es una pequeña paloma ornamental hecha con materiales de aula con dos huevos pequeños en su nido. Cuando una pareja en la población ha decidido juntarse para formar un nuevo hogar, reciben este obsequio y deben cuidar conservar los huevos y no extraviarlos, pues está dicho que, si llegasen a perderlos, equivale a perder también el compromiso que se había adquirido formando la nueva pareja. Casamachin (2019) menciona al respecto que *Peetamunxi* representa “espiritualmente símbolo de compromiso y respeto en la unión de las parejas o familia” (pág. 129).

La orientación que brindan estas aves tiene también un relato conocido entre los nasa en el resguardo de Toribío:

Cuenta de una niña que todo el tiempo se la pasaba peinando, no le gustaba ayudar en los oficios de la casa, la mamá la dejaba a cargo de la casa, pero cuando ella llegaba encontraba todo igual, solo se dedicaba a peinarse. Entonces, un día la mamá se puso muy brava y le dijo: andarás recogiendo gusanitos en el monte. Entonces, ella se convirtió en torcaza (Festival de Aves y Saberes, 2019).

Es posible notar entonces el vínculo entre éstas aves y el ámbito doméstico de la población toribiana. En este último relato, el vehículo de unión entre ambas especies (estadios o formas corpo-materiales) es, como se ejemplificado anteriormente, la transformación: la conversión de un humano hacia un no-humano, conservando una relación de parentesco que implica en la comunidad una división social del trabajo. Al omitir su responsabilidad frente a las labores domésticas, la niña recibe una lección que le hace ceder su forma corporal humana sin abandonar así el compromiso con su hogar, ya que, en su nueva forma de torcaza, debe también cumplir una responsabilidad impuesta por la que permanece como su madre. Lo que se busca es la modificación de un aspecto en su personalidad, un cambio en su comportamiento donde se adquieran disciplina y diligencia reemplazando vanidad y negligencia; en suma, aprender del comportamiento de las palomas hábitos de compromiso grupal (como el de los mayores con las crías) para poner su oficio al servicio de la comunidad.

### *Aves de la noche (Kupe)*

Este grupo encierra el fenómeno muchas veces interpretado de la noche como muerte. Cuyo sentido puede quizá encontrarse al equiparar el día, especialmente el sol, con la vida, pues a través de éste se desarrollaron los procesos fotosintéticos necesarios para el establecimiento de la biología orgánica, posicionando a la muerte como la noche, por venir inmediatamente después del día, de la vida. Esta asociación simbólica tiene hondas raíces en diferentes culturas si se observa, por ejemplo, las narrativas míticas del origen del cosmos, el universo, la creación y la vida: *en el principio todo era oscuridad...* Siguiendo esta asociación, los seres que habitan en la noche, aquellos quienes dado su comportamiento nocturno han desarrollado capacidades extraordinarias frente a los seres diurnos, son situados en un ambiente igualmente extraordinario frente al resto: conocedores en la oscuridad, *ven* aquello imperceptible para el ojo acostumbrado a ver en plena luz. Su naturaleza invertida es una licencia para explorar los misterios trascendentes de la existencia, como en efecto es el acontecimiento de la muerte.

Este grupo presenta entonces una serie de testigos que con su llegada impregnan, anuncian y personifican en sí mismos la existencia de un mundo soterrado. Su presencia advertida por los humanos sugiere una epifanía que es vista en términos de anunciación de eventos trágicos o de malestar en el entorno donde es recibido su mensaje: “Espiritualmente pronostican y previenen hechos negativos que pueden ocurrir personalmente, en la familia o comunidad. Esta función la realiza principalmente en la noche” (Casamachin, 2019, pág. 132).



**Ilustración 5: Megascops albogularis/Kupe vxixack/morrocoi o currucutú gorgiblanco.  
Pintura en acuarela: Alejandra Noreña. Símbolos (Festival de Aves y Saberes, 2019)**

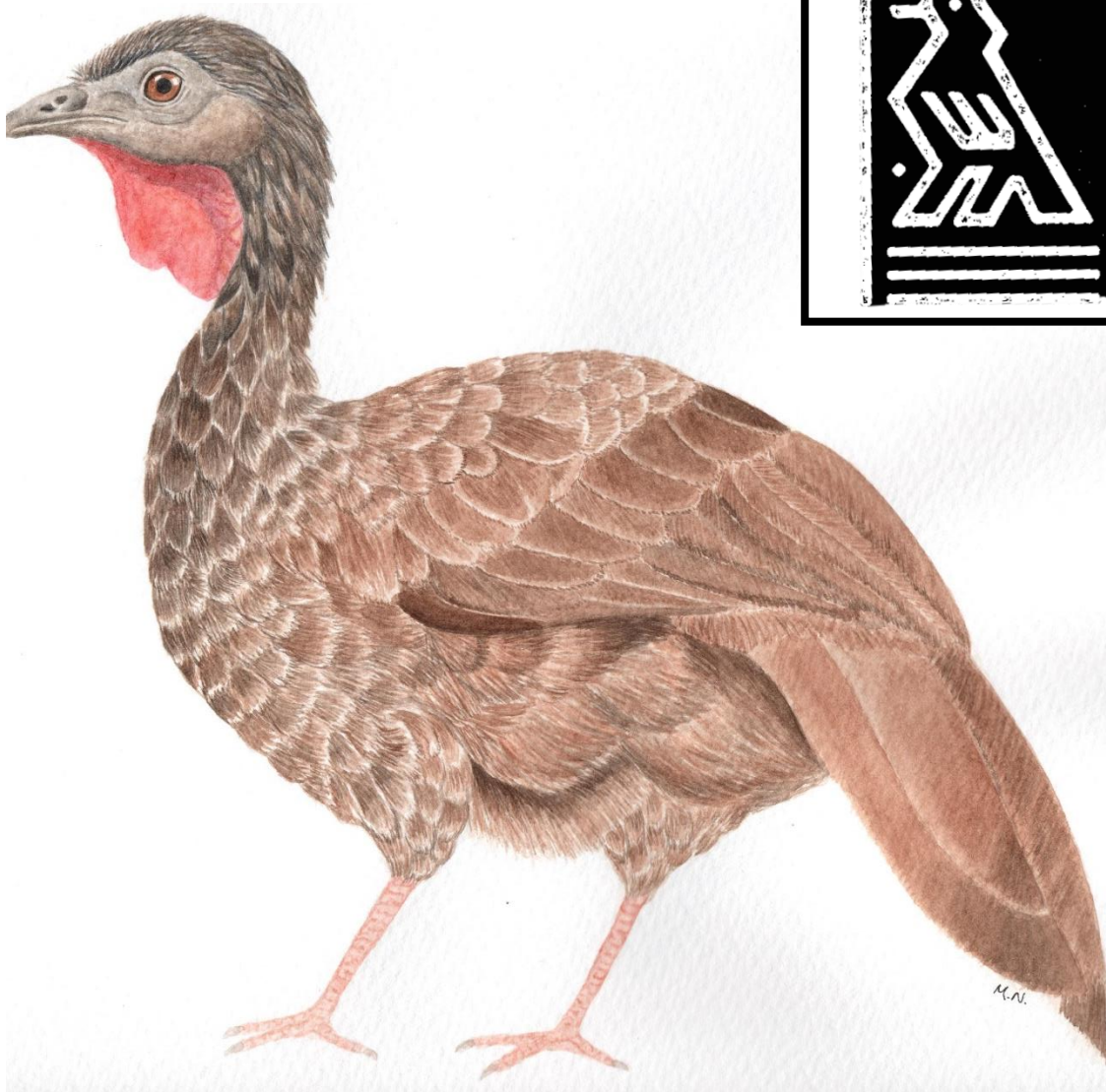
La composición de aves en el grupo se encuentra distribuida, desde la organización taxonómica, en dos órdenes diferentes: *Caprimulgiformes* y *Strigiformes*. Antes de una descripción a mayor detalle, cabe resaltar que en el primer orden se encuentran también el tipo de aves que son asociadas en un grupo posterior al *Espíritu de la muerte*, reforzando la asociación de la noche y la muerte. Al interior de este orden, se relacionan con la noche las familias *Caprimulgidae* mediante el género *Uropsalis* y la especie conocida en Toribío comúnmente como *dormilón* o *Vixack dezx* (*Uropsalis segmentata*); y *Nyctiibidae* a través

del género *Nyctibius*<sup>14</sup> y la especie *Eeçx teel* (*Nyctibius griseus*). Su identificación y avistamiento son complejos por dos razones principales: localizarlos en la noche presenta la dificultad de la escasa iluminación presente y, por otro lado, durante el día mientras duermen permanecen inmóviles, casi imperceptibles, gracias a las tonalidades crípticas de su plumaje que los confunde hábilmente con el entorno.

El orden de los *Strigiformes* abarca para este grupo la familia *Strigidae*, con los géneros *Megascops* destacando a la especie *M. albogularis* o *Kupe vxiçxack*, aves que para los toribianos es *Morrocoi* y “canta cuando va a morir algún familiar o algún vecino” (Festival de Aves y Saberes, 2019). Por otro lado, del género *Glaucidium* se registra la especie *Asio stygitus*, fácilmente distinguible por sus largas orejas, más es huérfano de nombramiento común o en nasayuwe. Otras historias presentan la misma ausencia de correspondencia con un registro de avistamiento en la zona, según lo expuesto en el festival: tales son los casos del *Perico ligero* que “canta a media noche cuando van a suceder fracasos en la vereda”, el *Peresoso* que “aletea y silva cuando va a suceder un fracaso en la familia” y la *Lechuza* “canta martillando, como armando un ataúd, cuando va a morir una persona” (Festival de Aves y Saberes, 2019). Una continuación de esta investigación que abre la posibilidad de explorar conceptos como el fracaso, la muerte y el presagio entre los nasa de Toribío sería de suma importancia para ahondar en lo presentado por las *Aves de la noche*.

---

<sup>14</sup> “Tradicionalmente se reconoce un solo género, *Nyctibius*, sin embargo, según los últimos estudios de la osteología del cráneo de *N. bracteatus*, se propone un nuevo género, *Phyllaemulor*” (McMullan, 2021, pág. 38)

*Las pavas (Fxixx)*

**Ilustración 6: Penelope perspicax/pava caucana.**  
**Pintura en acuarela: Alejandra Noreña. Símbolos (Festival de Aves y Saberes, 2019)**

Este grupo de aves está compuesto, como el anterior, por dos órdenes diferentes: *Tinaniformes*, de única familia *Tinamidae*, con la especie registrada (*Nothocercus julius*) *Fxi'l vxiçxack* o *Pava congona*. Fuera del nombramiento popular de Toribío, esta ave recibe, entre otros, el nombre común de *Tinamú*, homónimo de un género paralelo al *Nothocercus* en la misma familia. Cabe entonces la pregunta por las motivaciones que han llevado a su

clasificación nasa al interior del grupo *Fxizx* traducido como *pavas*, dado que, según taxonomía, los *Tinamús* constituyen un orden diferente. Aunque estos “saltos” entre taxones se han registrado hasta ahora, únicamente para este grupo hay un préstamo de nombramiento como el observado en este caso: algo equivalente, para otro grupo, sería nombrar comúnmente *Urraca* o *Azulejo de montaña* (*Spetxitx vxiçxack/Cyanolyca armillata*) a una especie de los *Falconiformes* como la *Aguililla* o *Cernícalo* (*Uhphih vxi;cxack/Falco sparverius*) por su cercanía en tamaño, alrededor de 30cm. En otras palabras, nombrar como *Pava* a un ave que, desde la taxonomía y desde el lenguaje común, no se clasifica como tal, sugiere la necesidad de una indagación por las condiciones y/o características que hacen posible tal vínculo en la clasificación nasa de Toribío. Inclusive la diferencia entre una y otra “pava” se marca también en el nombramiento en nasayuwe por escasas letras: *Fxi'l*, *Fxizx* y *Pçxitçx*.

Para el segundo orden (*Galliformes*), el de las pavas para efectos de taxonomía, la familia de las especies registradas es *Cracidae*, mediante el género *Ortalis*, con avistamiento e identificación de *Fxizx* (*Penelope montangii*) junto a *Pçxitçx* (*Chamaepetes goudotii*). Ambas especies habitan el bosque andino a diferentes altitudes llegando, la primera de éstas llamada en Toribío *Pava del duende*, hasta ambientes de páramo a los 3700 msnm. La *Pava de montaña* o *cari azul*, en cambio, presenta un rango de hábitat entre los 800 hasta los 3000 msnm. Los hábitats presentados como habituales para su observación en el bosque son los bordes, la alta montaña donde hay neblina, el secundario, el sub-andino y el húmedo tropical. De amplia distribución por Suramérica (Festival de Aves y Saberes, 2019), la presencia de las pavas sugiere la consideración de éste tipo de ave como frecuente o común.

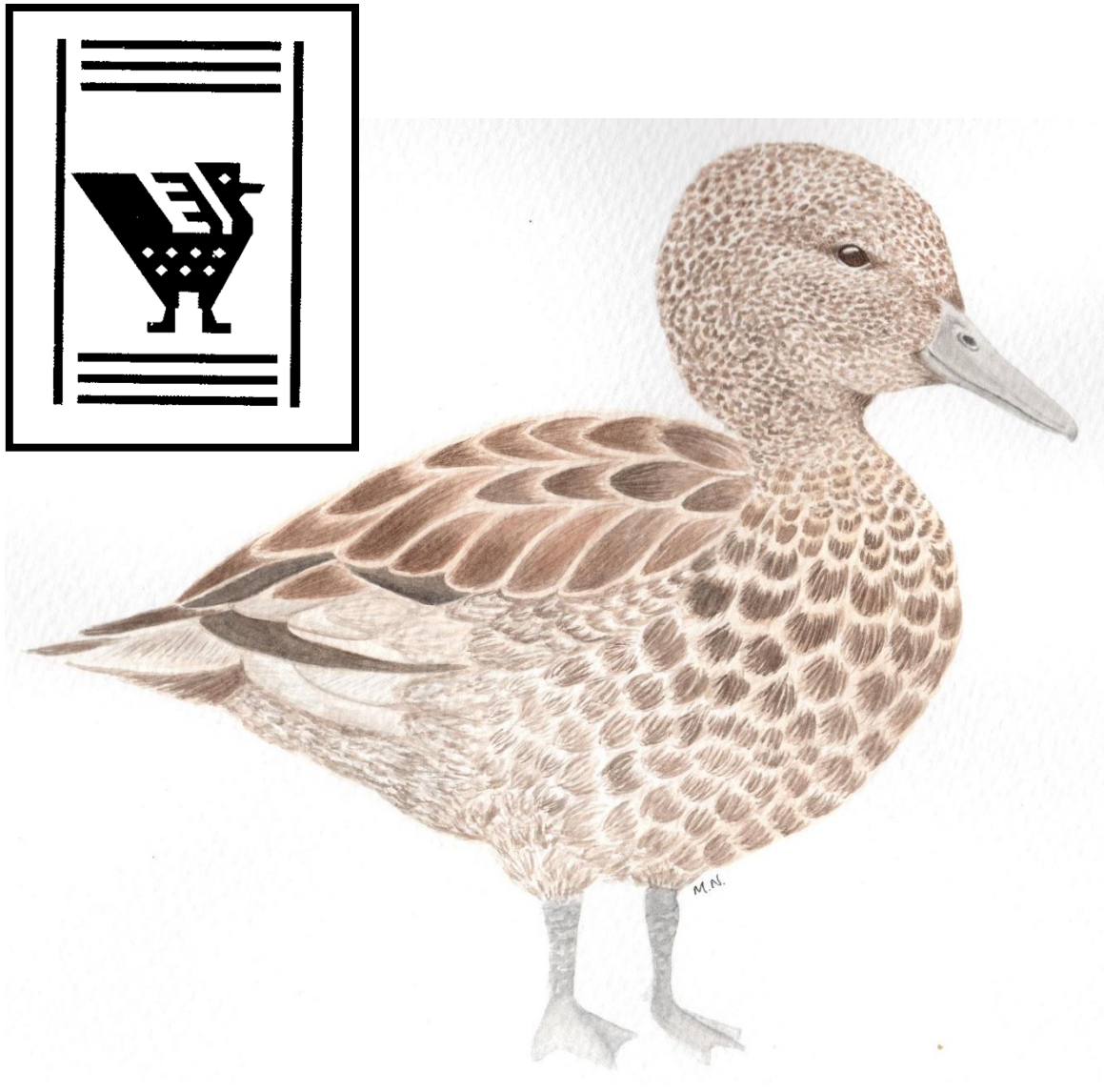
Por su espacio habitacional continental (Venezuela, Ecuador, Colombia, Perú, Bolivia y Argentina) puede ser objeto en diferentes poblaciones de interpretaciones simbólicas diversas, como es el caso, por ejemplo, de la costa norte en el Caribe de Colombia donde hay registros materiales de figurinas que aluden a algunas de estas aves (*Crax alberti*, probablemente) evocando un tiempo temprano anterior a la conquista. Tomándose como una fuente para el registro, la memoria oral de los mayores entre los nasa de Toribío, sumado el cruce de información con los datos suministrados por los materiales científicos de divulgación, pueden mostrar qué especies han disminuido en su aparición en la región norte del Cauca. Precisamente, las pavas han sido protagonistas de una asociación simbólica entre

su comportamiento alimenticio y la disponibilidad de agua en los espacios de vida: durante el Festival de Aves y Saberes, es narrado cómo al escarbar la tierra con su pico, *Fxizx* está “jalando” el agua a la superficie. Este llamado vital interesa de sobremanera a los nasa, en el relato presentado, ya que encierra la disyuntiva clave para el abastecimiento del espacio de vida entre abundancia y escases. Es considerada fundamental la labor que ejercen estos seres con su presencia en el mantenimiento de la armonía del territorio/hogar, por esta razón son invocadas a través de una danza que imita el cortejo de dos de estos seres (macho y hembra) en cercanías a fuentes de agua. En esta lógica y siguiendo un principio de correspondencia ecológica, la presencia de la pava es directamente proporcional a la disponibilidad de fuentes hídricas en el ecosistema o, mejor, en el espacio de vida.

### ***Piojo del agua, espíritu del arco iris (Yu'ës)***

De este grupo se ha recogido información copiosa en relación al encantamiento que rodea a los *patos*. Principalmente, se trata de la familia *Anatidae*, con registro en dos especies para la zona (*Yu'ës vxiçxack*): *Anas andium* y *Dendrocygna autumnalis*. Aparte de los casos de esta familia, se registran también en éste grupo dos especies pertenecientes, en taxonomía, a otras familias y órdenes diferentes: *Cinclus leucocephalus* (orden: *Passeriforme*; familia: *Cinclidae*) y *Phalacrocorax brasilianus* (orden: *Suliformes*; familia: *Phalacrocoracidae*). De la familia *Scolopacidae* se registran dos especies homónimas al nombramiento del grupo, pero diferentes en su nombre común para la zona: *Piojo de agua* son llamados *Actitis macularius* y *Tringa solitaria*. Del orden *Grallariidae* se registra única especie *Txuu-txyu* o *Compra pan* (*Grallaria quitensis quitensis*).

Sin duda lo que comparten las especies de este grupo es su presencia en cuerpos de agua como lagunas, estanques, arroyos, pozos, etc. Estas son algunas de las características mencionadas durante el Festival de Aves y Saberes para estas aves:



**Ilustración 7: *Anas andium*/Yu' ës vxixack/pato paramuno.**  
**Pintura en acuarela: Alejandra Noreña. Símbolos (Festival de Aves y Saberes, 2019)**

Patos de laguna y río: está clasificado como un ave de sangre fría. Para nuestros mayores el pato posee presagios buenos o malos dependiendo de la hora tiempo, el ruido, el canto y el vuelo [...] Cuando uno ve subir al pato, estando en un ritual en la quebrada o río, es porque está sosteniendo el espíritu de esa persona, y si baja es porque es mala señal o presagio. Por esto, depende de cómo está la persona

espiritualmente, o tiene dificultad en la salud espiritual [...] Otro presagio si el pato baja, es porque se está llevando el espíritu de la persona quien lo ve en ayuna. También puede ser que el río crecerá [...] Desde la parte cosmogónica para algunas familias los paticos representan señales o avisos de orientación [...] Los patos de laguna representan dueños espirituales bien sean de arco y duende, estos lugares tienen misterios y son espacios encantados, permanecen constantemente en corrientes de agua caudalosas. Culturalmente se tiene un respeto porque muchas veces es el mismo Arco iris o duende que se convierte en un hermoso pato de colores brillantes, por tal razón hay que tener respeto al ir al río a bañarse o pescar.

La naturaleza castiga a los hombres que desobedecen al coger los patos, pero estos no se dejan, ellos empiezan a nadar en círculos haciendo remolinos, es así como las personas llegan a ahogarse, porque el río empieza a llenarse [...] Si la persona se llega a salvar o sale vivo queda enfermo, con fuertes dolores en el cuerpo o se le tuerce los pies, el cuello, llegando también a sufrir dolores fuertes de cintura. Asistir donde un mayor para mejorarse porque sino se puede morir [...] Hay lugares donde han pasado cosas que en sí no se han podido explicar. Cuando se han querido coger los patos se llevan la sorpresa del lugar que les llueve con granizo, trueno, esto es una señal de castigo. Estos anuncios son de una misma naturaleza que se manifiesta así (Festival de Aves y Saberes, 2019).

Es notable la existencia, alrededor de estas aves, de una serie de relaciones las cuales conllevan a circunstancias concretas que pueden ir en favor o en detrimento de quien las presencia. Basta con recordar cómo el *arco iris* es representativo de una entidad con grande poder dentro de la cosmología originaria de los antiguos pobladores de la región. Sobre éste fenómeno, como sobre el trueno, descansan significados genealógicos que ordenan el cosmos y los comportamientos de los seres que lo componen. Entre estos seres, está el duende, *dueño espiritual* de aguas encantadas, con quien debe procurarse una relación de respeto y evitar circunstancias que pueden, bajo instrucciones concretas, ser causa de molestia atrayendo consecuencias negativas para el considerado agresor, generando un desequilibrio en la armonía del territorio. Como las pavas llaman al agua, los patos pueden significar en ciertos casos la presencia del duende, quien puede aparecer utilizando diversas formas corporales y encarnando diferentes humores. Sin embargo, desde el siguiente grupo, la presencia espiritual

del dueño de las aguas se manifiesta con mayor fuerza utilizando los ojos testigos de aves reconocidas fácilmente por los habitantes nasa en Toribío. La magia, como procedimientos regulados por una serie de pasos específicos con los cuales pueden explicarse resultados perceptibles en la realidad, se hace “más visible” en estos grupos en relación con la comunidad, quienes, entendiendo el territorio como ese espacio habitacional compartido con otros seres, identifican en el conocimiento de estas relaciones territoriales una parte fundamental para lograr un equilibrio mantenido del espacio de vida.

### *Pájaros del duende (Txix we'sx vxiçxack)*

Como habitantes de zanjas y cuencas son presentados los pájaros que pertenecen a este grupo. Emergentes de la tierra, se deslizan hábilmente entre linderos de rocas donde el agua nace, corre y recrea constantemente la vida. Hay comportamientos de estas aves que pueden despertar interés en el observador: en *Turuk-turup* (*Momotus aequatorialis*) y en *Plekuk* (*T. collaris* & *T. personatus*) puede notarse con frecuencia un temperamento letárgico, de bastante quietud y en ocasiones de escasa vocalización. Una actitud casi meditativa con la cual su presencia parece invitar a la contemplación. De hecho, por el tipo de encuentro con el llamado *Pájaro del duende* (ambos trogones), estas aves reciben también el nombre de *soledades*. Si bien difieren con el *Barranquero* (*Turuk-turup*) en orden taxonómico, *Trogoniformes* los primeros y *Coraciiformes* el segundo, tienen en común características fácilmente perceptibles: de colores llamativos y brillantes, cola larga de plumas colgantes, hábitos alimenticios basados en frutas y artrópodos, habitantes frecuentes de estratos medios-bajos lo que facilita su observación y, finalmente, su anidación en hoyos en tierra (barrancos) del barranquero o en troncos viejos y/o nidos en desuso en el caso de los trogones (McMullan, 2021).



**Ilustración 8: Trogon collaris/Plekuk vxixack/pájaro del duende o trogón collarejo. Pintura en acuarela: Alejandra Noreña. Símbolos (Festival de Aves y Saberes, 2019)**

### *Espíritu de la muerte (Uuyakhe)*

Con este grupo finaliza el recorrido por la presentación de la clasificación de las aves según el pensamiento nasa, visto desde la óptica territorial del resguardo de Toribío. Lo que no termina son las preguntas que van surgiendo con la exposición de este sistema de clasificación. Varias de esas preguntas sugieren una ruta de investigación que es pertinente andar si el objetivo es la recuperación cultural de valores en la tradición nasa y la

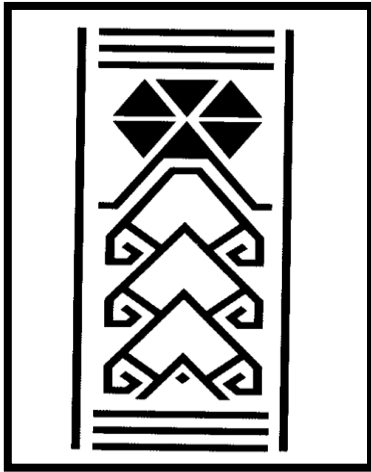
conservación de los espacios de vida que han gestado esta tradición. Se trata de conocer e identificar para recuperar a través de la memoria y conservar a través del compromiso y la participación. El tema expuesto han sido las aves, más que nada, entendiendo a este amplio grupo como una posibilidad de explorar al interior de la extensa red de relaciones que como seres humanos construimos con el entorno, como base material de la realidad. Por este motivo, hablar de aves indica a la vez una serie de temas implicados en la conciencia de los grupos a los que se puede (y debe) acceder, en principio básico, por el lenguaje como sistema de representación simbólica. Aunque éste no ha sido precisamente un ensayo o tratado lingüístico que procure el conocimiento riguroso y metódico del *nasayuwe*, su intención ha sido la de exponer cómo el Festival de Aves y Saberes es una iniciativa en marcha por redescubrir en el lenguaje una forma de pensamiento propio, un puente de comunicación entre seres que comparten un mismo espacio de vida.

Uno de los temas adyacentes de suma importancia que ha surgido al hablar de las aves es de la muerte: los múltiples significados y emociones que éste acontecimiento trascendental genera son motivo en diversas culturas de procedimientos rituales de estricto cumplimiento. De las primeras preguntas que pueden venir a la mente según el lugar que ocupa la muerte en el pensamiento de un grupo, es ¿cómo se nombra a este acontecimiento? ¿Qué tipo de acciones y/o actividades convoca en un grupo? En el mundo de las costumbres que es la cotidianidad, ¿Qué lugar hay para la muerte? La personificación de éste fenómeno que ha acompañado a la conciencia del ser humano desde sus orígenes, es un recurso atractivo para el estudio de las poblaciones humanas y sus relaciones constitutivas. Para este caso, la palabra *Uuyakhe* encierra el concepto *Espíritu de la muerte*. Como la cigüeña (*Ciconiiformes/Cinonidae*) ha sido profusamente asumida como metáfora del nacimiento humano, existen cantidad de diferentes asociaciones entre algún ave en particular y la muerte. Para el caso del resguardo en cuestión, son las *Golondrinas* quienes traen con su presencia a *Uuyakhe*: “espíritus que avisan que la muerte está rondando” e indican que “es el momento oportuno para ofrendar y recordar a los seres que han fallecido” (Casamachin, 2019, pág. 154).

Con su vuelo precipitado y por lo general masivo, estas aves anuncian la muerte al estropearse contra estructuras humanas como algún vidrio o paredes de la casa (Festival de Aves y Saberes, 2019). A continuación, se describe de forma breve la clasificación

---

taxonómica de las especies que se han registrado para este grupo, acentuando en el caudal de información que está pendiente por investigar. Conocida como *Kulkis vxiçxack/golondrinas* las aves identificadas son *Pygochelidon cyanoleuca* y *Stelgidopteryx ruficollis*, de la familia *Hirundinidae* y de orden *Passeriformes*. Mientras que por el orden *Caprimulgiformes*, registrado primero en *Palkuda* con *Trochilidae* y luego en el grupo *Kupe (Aves de la noche)*, la familia *Apolidae* presenta una única especie para la clasificación de aves en el resguardo son los *Streptoprocne zonaris*, conocidos en otros lugares como *Vencejos*, con un collar blanco alrededor del cuello éste ejemplar.



**Ilustración 9: *Streptoprocne zonaris*/Kulxis vxixack/golondrina o vencejo.  
Pintura en acuarela: Alejandra Noreña. Símbolos (Festival de Aves y Saberes, 2019)**

## Capítulo II

### **El Festival de Aves y Saberes: expresión comunitaria de organización territorial nasa**

Esta segunda parte del ejercicio investigativo que indaga por las interacciones entre humanos y aves, consta de las siguientes estaciones: inicialmente se retoman algunas implicaciones de interpretar los conceptos territorio, cosmovisión y transformación. A partir de estas indagaciones las temáticas siguientes se sitúan en el contexto norte del departamento del Cauca, en el resguardo de Toribío especialmente. Allí se mencionan algunos elementos para el análisis sobre la geografía, la historia y las gentes que lo han habitado y transformado. Investigaciones que se han realizado en esta indagación, como el caso de la propuesta por Guido Barona y Cristobal Genneco (2001), quienes han recopilado una serie de trabajos etnográficos sobre el Cauca en su libro *Territorios posibles: historia, geografía y cultura del Cauca*; el relato monográfico de la antropóloga Mejía Salazar (1985) titulado *Monografía de Toribío*, describe un panorama detallado de cómo se configuraba el territorio del municipio para la década de los años 80 del siglo XX. Como miembro del Instituto Misionero de Antropología, esta antropóloga en su convivencia de cinco años entre los habitantes de esta región profundiza en temas de geografía, historia, economía, demografía, estructura y organización social entre los que conoce como indígenas *paeces*.

Con la intención de enfocar las preguntas en el contexto territorial del resguardo de Toribío, se acentúa en esta segunda parte la faceta auto-analítica a partir de las siguientes referencias integradas como parte de la *voz nasa* que, si bien es múltiple y diversa en territorio y perspectiva, se agrupa diferenciadamente de los antecedentes de este trabajo para distinguir, complementar y comparar el lugar de enunciación de los sujetos alrededor de las dinámicas propias del resguardo. Con este preámbulo se presentan los siguientes autores que guían las reflexiones de esta tesis, su producción responde a una creciente tendencia del método etnográfico como forma de escritura hacia la propia cultura los miembros que la componen, con las implicaciones generadas por lo que ha sido descrito como el fenómeno del “etnógrafo nativo” (Valencia, 2015): dinámica que sitúa esta herramienta metodológica, la etnografía, como una posibilidad de autoconocimiento por parte del investigador. El primer caso consultado es el de Abrahám Quiguanás Cuetia (2011), licenciado en etnoeducación por la Universidad del Cauca y comunero nasa, quien titula su investigación *Los tejidos propios:*

*simbología y pensamiento Nasa. Veredas El Epiro y Guayope, Resguardo y municipio de Jambaló, Cauca.* En su trabajo etnográfico se recogen experiencias de festividades rituales de los habitantes del resguardo, junto con la memoria oral y los tejidos de las mayores de la comunidad que habitan estas veredas de Jambaló, norte del Cauca.

El siguiente trabajo es elaborado por el licenciado etnolingüista toribiano Marcos Yulé Yatacué junto con la investigadora Carmen Vitonas Pavi (2012), titulado *La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa*. En este libro se recogen varios relatos míticos narrados en la voz de *mayores* de la comunidad, rescatando descripciones genésicas del cosmos, el ser humano, las plantas, los animales y demás seres, mostrando de ésta manera la columna vertebral del pensamiento cosmogónico de antiguas poblaciones habitantes del territorio, sumado a una reflexión continua de los autores acerca del devenir de su población en éste. El último libro presentado en esta serie de trabajos reconoce en su autoría al licenciado en letras y filosofía por la Universidad Nacional sede Bogotá, Víctor Daniel Bonilla Sandoval (2015)<sup>15</sup>. Caleño de nacimiento, de raíces y crianza caucano. Protagonista activo de la historia de la organización política y social nasa, articulada en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), escribió en el año 1977 su libro *Historia política de los paeces* con reedición del año 2015 bajo el título de *Historia Política del Pueblo Nasa*. De este recorrido histórico se toman los aspectos principales de los mobiliarios políticos nasa, sintetizados en *Uma Kiwe* o Liberación de la Madre Tierra. En la búsqueda por el establecimiento de un contexto sociopolítico que enmarque históricamente las temáticas a tratar alrededor de la realización del Festival de Aves y Saberes, se tendrán en cuenta aspectos tomados del Informe del Centro de Memoria Histórica para la población en cuestión titulado *Nuestra vida ha sido nuestra lucha: resistencia y memoria en el Cauca indígena* (2012).

Para la segunda parte la temática a tratar consiste en las Instituciones Educativas como espacios de congregación actuales en la dinámica de las poblaciones habitantes del resguardo. Por medio de los encuentros que estas instituciones se posibilitan, los habitantes del

---

<sup>15</sup> Si bien podría clasificarse como "no-indígena" a este autor por varios motivos, la decisión de agruparlo como miembro de la comunidad nasa consistió fundamentalmente en su papel como "colaborador" con el movimiento indígena que hacía la década de los 70 del siglo XX encontró asidero en la organización política y de masas que empezaba a forjarse en el país, cuyas luchas y movilizaciones desembocarían en la Constitución Política de 1991 y cuya estructura organizativa se mantiene vigente en varios aspectos. Para conocer más sobre el movimiento de los "colaboradores" y los "solidarios" en la historia de la Antropología en Colombia y particularmente en el Cauca véase (Caviedes, 2002).

resguardo reconocen, enseñan y promueven prácticas pedagógicas entre la población acerca de los valores considerados tradicionales como una estrategia educativa, además de construir ejercicios de soberanía en su territorio. De la observación de estas prácticas y el componente étnico-educativo que se aspira lograr en los estudiantes, sigue la tercera parte donde se reflexiona a partir de dos temas centrales en los procesos observados: la memoria y el lenguaje como axiomas instructores para la conservación de valores tradicionales y la integridad de los sujetos, como de la población misma. Las estrategias de conservación que atraviesan las iniciativas como el Festival de Aves y Saberes, giran también en torno a estos dos ejes, mediante los cuales el modelo etnoeducativo puede efectivamente lograr una autonomía en la enseñanza donde se dirija a los miembros de la población hacia una vocación de servicio comunitario en y para la población indígena nasa.

### *Memoria y lenguaje*

*“Para el pueblo nasa, el futuro está en el pasado”*

-Tejedoras nasa, vereda Epiro, resguardo Jambaló, norte del Cauca.  
Tomado de: Quiguanás (2011).

Las apuestas políticas de las comunidades nasa organizadas en el CRIC como plataforma de participación y unidad, tomaron durante las últimas tres décadas del siglo XX un carácter reivindicativo frente a la recuperación de tierras, el fortalecimiento de las autoridades tradicionales y el restablecimiento del nasayuwe como lengua madre de la comunidad (Peñaranda, 2012). En este contexto político con reflexiones acerca de la identidad, abordadas desde distintos niveles, es posible situar una tesis que apoye la realización del Festival de Aves y Saberes del Pueblo Nasa como estrategia política de territorialización para los habitantes del Resguardo, en concordancia con las motivaciones base de la organización política amplia contenida en los objetivos o ejes programáticos del CRIC.

Los componentes de la memoria y el lenguaje son quizá lo más cercano a una definición sucinta de lo que representa la metodología del festival. La versión que se ha descrito, basa su aporte más significativo, en términos de conocimiento socializado en la

memoria oral que llena de contenido los diferentes grupos de aves y el sistema de clasificación nasa para estas. Son a la vez recursos y objetivos, si se tiene en cuenta el creciente interés de la población por la recuperación de la lengua nativa entre los miembros de la comunidad, entendiéndolo que la empresa de alfabetización suministra el sentido que brinda el lenguaje al ordenamiento lógico del cosmos y la mecánica del pensamiento.

El licenciado en Etnoeducación Abraham Quiguanás Cuetia (2011), inicia su tesis *Los tejidos propios: simbología y pensamiento del Pueblo Nasa. Veredas el Epiro y Guayope, Resguardo y Municipio de Jambaló, Cauca*, haciendo una breve descripción del lugar de la mujer nasa como tejedora de la simbología y el pensamiento. Llama la atención especial en la *jigra*, como elemento iconográfico entre los nasa diciendo que: “La *jigra* está relacionada con la matriz de la mujer (*duu yaja*), por ello se debe tener mucho cuidado con las niñas cuando empiezan a tejer su primera *jigra*, de ello depende su normal desarrollo como niña” (pág. 8). La abstracción que utiliza este concepto, se circunscribe a su función de engendrar. La analogía que se obtiene proviene de la observación del trabajo que realiza el conocido comúnmente en la zona como *Chicao* (*Icterus chrysater*) o el *Mochilero* (*Cacicus chrysonotus*) para la construcción de los nidos colgantes, donde deposita sus huevos. La *jigra* es entonces dadora de vida, el elemento donde está contenida la vida.

La relación con una de estas especies de ave en particular, presenta otra condición a destacar en función del lenguaje y la observación de las aves como característica del conocimiento nasa: la palabra *chicao* es una imitación a un sonido particular (onomatopeya) que emite el ave; de igual forma sucede con la palabra *Sxkitx*, nombre en nasayuwe designado a esta especie de *Turpial*, *Pájaro toche* o *Chicao* como también al color amarillo, por ser característica primordial del ave. Caso que podría considerarse cercano como una comparación similar en castellano es el del *Thraupis episcopus* que por la tonalidad de su plumaje se conoce como *Azulejo común*, o una significación de orden menos comparativo y más metafórico puede ser la familia *Cardinalidae* conocidas comúnmente en castellano como *cardenales* (*Cardinalis phoeniceus*) quienes, por sus tonalidades rojizas, son asociados a la jerarquía sacerdotal de la Iglesia católica. Caso destacado éste último, pues la especie en sí es homónima exclusiva o monoespecífica (por el *Cardinalis* dentro de *Cardinalidae*) de la

familia que comparte con otras especies. Del castellano al nasayuwe, la genealogía de esta lengua materna presenta como condición fundacional esta figura literaria:

Los animales antes eran humanos como nosotros, ellos se comunicaban en Nasa Yuwe como nosotros [...] de ellos heredamos el idioma del Nasa Yuwe y demás expresiones del lenguaje. Por eso muchos sonidos y palabras son herencia del habla de animales y de los espíritus guardianes (Yulé & Vitonas, 2012, pág. 104).

El nasayuwe como resultado de la escucha y la imitación de sonidos presenta algunos ejemplos que sugieren una forma concisa para la comprensión de cómo habla a los humanos el canto de las aves. Aparte del *Icterus chrysater*, hay una descripción también del *pájaro pollo* (*Sericossypha albocristata*), ave poco común cuyo sonido se asemeja en alto grado al piar de los pollos; de un par de especies que comparten, en taxonomía, la familia *Cuculidae*: el comúnmente conocido en Toribío *Chocolatero* o *Cuco ardilla* (*Piaya Cayana*) y el *Cuclillo migratorio* (*Coccyzus americanus*) quienes son asociados a la risa y el regaño en una dinámica de azar y presagio; otro orden que podría mencionarse son los *Passeriformes*, con algunas especies en géneros asociados a la elaboración de nidos con chamizos abultados sobre ramas cuya “onomatopeya de [kushweskushwes..] significa *guasca de vagina*” (Yulé & Vitonas, 2012, pág. 104) en probable analogía al espacio de gestación, como ya se mencionó con el ejemplo de la *jigra*, donde se relacionan el aparato reproductor de la mujer como dadora de vida y el nido para el desarrollo de nuevos individuos.

Algunos relatos permanecen en la memoria de pobladores de resguardo, quienes identifican comportamientos y características de las especies en relación con acontecimientos notables por suceder en las personas que los atestiguan: el contenido de lo que suele denominarse como “creencia popular” puede dirigirse a evidenciar los caminos de cómo entre humanos se ha interpretado lo considerado como una comunicación con lo no-humano, en este caso, los seres de la *esfera* de la naturaleza con quienes el puente de interlocución no es mediante el lenguaje articulado ni alfabético. Aunque existen aún personas mayores entre los habitantes del resguardo, quienes recuerdan varias de estas historias en nasayuwe con un escenario de fondo genealógico, éstas son columnas que estructuran la clasificación de los grupos de aves como contenido principal del festival. Antes de la descripción de dicha temática que ocupa la tercera parte de este ejercicio de investigación, cabe resaltar algunos

relatos en castellano asociados más a la *memoria popular* que a un orden cosmológico, que son también de mayoría protagonistas. Más que una descripción, pasando del tema de los relatos y las historias, la mitología queda como una incógnita que en sí misma ha sido objeto de la antropología al ser considerada puente entre la comprensión y el análisis que se trace la ruta de investigación y el logro de sus objetivos propuestos. La referencia a lo tratado en el marco del Festival de Aves y Saberes, consiste apenas en una ventana abierta a la exploración de la memoria, la praxis y la cultura de la población del resguardo. Por lo pronto, la narración de uno de sus pobladores cuenta que:

Según como él [*cucarachero*] cante por la mañana de eso depende la visita que va a llegar: si es buena visita que va a llegar o la visita es mala... Él lo anuncia. Es como saber entender lo que él anuncia por la mañana [...] No canta de una sola manera, tiene varios.

La del carpintero si es una historia. Supuestamente era una persona muy, muy muy... O sea, mantenía a toda hora des-armonizando la comunidad [...] Era un mayor, un mayor, algo así. Y coge las niñas, y abusaba de las niñas, y bueno. Ese señor tenía poderes, entonces la comunidad no lo podía atrapar así tan fácil. Y él, le gustaba mucho la chicha, la única bebida era la chicha, pues. Según la historia, que lo habían emborrachado, lo invitaron a una minga y lo emborracharon. Cuando ya estaba bien borracho lo quemaron, pero como él era tan poderoso, se logró salvar; se escapó. Pero si no estaba preso, lo lograron capturar, invitaron a los mejores carpinteros del territorio. Hicieron un ataúd bien grande y lo enterraron vivo. Y entonces cuando lo iban enterrando, hecho la maldición y toda la gente que participó haciendo el ataúd, todos se convirtieron en pájaros carpinteros. Y como el man era tan poderoso entonces explotó y rego semillas, como era violador y las mujeres en ese entonces no utilizaban interiores, una pepa de zapallo brincó y engendró a la mujer otra vez y volvió a salir él, o sea que de todas maneras no lo pudieron vencer. Esa la contaba era el mayor, el mayor... Julio Tenorio. En eso tenía 84 años. Esa historia la contaban, en la investigación que hicieron allá en Sesteadero (Vereda Sierra Blanca, Toribío, conversación personal, julio 2019).

Como se ha procurado poner en evidencia a través de los ejemplos planteados, el nombramiento, ya sea científico, común o en lengua vernácula, lleva implícito un criterio particular el cual pasa por un proceso de consenso para llegar a establecerse como verídico o legítimo. Cada nombramiento sugiere también una lógica de representación, abstracción en algunos casos, y clasificación de acuerdo con características tanto observadas (como el color del plumaje) como atribuidas (como el cardenal). La construcción de un conocimiento, en este caso frente a la observación y clasificación de las aves, sugiere entonces una serie de pasos como: identificación de propiedades y comportamientos, atribución de condiciones y características y, finalmente, sublimación del nombramiento como parte primaria de la divulgación indicativa de los dos pasos precedentes. Recordando la idea de una simbología-praxis, el nombramiento involucra aspectos de cultura-naturaleza donde son la observación, la abstracción y la clasificación pasos sucesivos en el proceso de ordenamiento humano del entorno. Situados en el acercamiento al caso de los habitantes del resguardo, la relación *pensamiento-idioma* conlleva a definir el nasayuwe como la lengua traducida de la comunicación entre lo humano y no-humano: la vocalización de sonidos percibidos en el medio, emitidos por seres *mayores* en el sentido de *anteriores* habitantes del mismo espacio, conduce a la imitación en un ejercicio de gramática dinámica e intuitiva donde las reglas son aplicadas en la medida que observadas del medio.

En cuanto a la memoria, más que un depositario inmóvil de historias y relatos del pasado, cobra un sentido de (re)significación de la cultura; pues contiene también el pensamiento, la herencia y los discursos que permanecen en generaciones mayores y emergen con distintas perspectivas en generaciones jóvenes. Este entramado que constituye los procesos de memoria frente al tema tratado, conlleva en sí un sentido y un propósito o, mejor, puede conllevar a múltiples interpretaciones y usos en cuanto a su objetivo y forma. Un caso breve que permite mostrar mejor cómo la memoria que se va instalando en generaciones menores hace parte de procesos dinámicos que caracterizan la cultura de los territorios, es el siguiente relato corto que con tono fabulesco y con estirpe de recitador cuenta un niño de ocho años asistente al Festival de Aves y Saberes del Pueblo Nasa:

Ustedes se preguntarán por qué la cabeza del gallinazo no tiene plumas... Entonces es que yo leí un libro que un caballo estaba así durmiendo y el garrapatero le estaba sacando las garrapatas.

El gallinazo vino y preguntó: - ¿está muerto?

- No... -dijo el garrapatero- Está vivo, sino que está dormido. El caballo seguía, pero el garrapatero se fue.

- Está muerto y me mintió- pensó el gallinazo.

Como el caballo dormía con el culo abierto, la metió [la cabeza] en el culo para sacarle los testículos y el caballo despertó, apretó el culo fuerte y salió corriendo. Entre más aleteaba el gallinazo, más corría el caballo. Al final se liberó del caballo y dijo:

- ¡Caballo te juro que nunca más voy a comer por el culo, sino que voy a picotear los ojos del animal a ver si está muerto! (Vereda Sierra Blanca, Toribío, conversación personal, octubre, 2019).

La memoria, involucrada como agente activo en los procesos de aprendizaje, tiene también un desempeño en la unión espíritu/materia, metafísica/corporalidad, individuo/comunidad. Dentro del orden mitológico recogido en la investigación sobre *La metamorfosis de la vida* (Yulé & Vitonas, 2012) existen variadas menciones a cómo se manifiesta esta relación de unión: el sabio creador que dormía y mediante el uso de unas piedras genera el fuego que despierta y da forma a la vida. Precisamente mediante el sueño como acción que engendra en sí una visión, pues consiste -en una de sus formas- en una visita al *espacio o la casa de los espíritus*. La comunicación con estas figuras de guías, compañeros, dueños, entre otros calificativos, representan una evidencia de la relación que permanece entre humanos con el mundo energético que se abandona temporal y espacialmente al tomar formas materiales o terrenales. Por ello, siguiendo esta lógica, es necesario respetar y fortalecer el diálogo con esta idea de *lo trascendente* de la materia, con lo metafísico, pues allí se pertenece de forma precedente a la realidad material que se percibe como humanos,

*transformados de la tierra*, para el caso referido, como *nasanas*<sup>16</sup>. De hecho, este término *nasanas* hace alusión directamente a los seres *humanos*, pues sin el sufijo *nas*, la traducción de *nasa* en *gente* es equivalente a decir *nasa* igual a *seres*. Así, la identificación de los habitantes de este resguardo como *nasas*, desde esta perspectiva, involucra a el resto de seres con quienes comparten el espacio habitado dentro del conjunto en su condición de pobladores.

La memoria ritual, es decir, la memoria que guía prácticas que buscan fortalecer y mantener este vínculo mencionado, como el enterramiento del cordón umbilical bajo el fogón de la *tulpa* (hogar)<sup>17</sup> o el envolvimiento del neonato en chumbes, puede indicar acciones y decisiones que son tenidas en cuenta en la cotidianidad de la población: tal es el caso, de una mujer quien a través del sueño logro aprehender y heredar el conocimiento, la forma correcta de *sobar* para convertirse en partera. Su diálogo con el duende quien entonces la instruyó como guía, trascendió de los sueños a su cotidianidad en la comunidad en varios momentos de su vida, incluso en la resolución de conflictos que caracterizan fundamentalmente a los humanos en su diario convivir (Yulé & Vitonas, 2012). Extenso es el tema y mucho podría ahondarse en cómo está presente esta relación en los procesos educativos y de memoria en la población del resguardo, mas con lo expuesto como preámbulo, la tercera parte de este ejercicio investigativo se centra en la metodología utilizada durante el festival para la construcción de un relato a partir de categorizaciones recogidas por varios miembros de la población, además de presentar propuestas estratégicas que logren avanzar el proyecto etnoeducativo hacia un porvenir sólido en medio de un escenario de incertidumbre a causa de la guerra.

---

<sup>16</sup> Aunque es únicamente una mención, el tema de cómo los seres humanos son *continuidad de la tierra*, abre paso a la descripción anatómica del cuerpo, la curación de enfermedades, la composición geomorfológica del manto de la tierra, la estratigrafía de los suelos, entre otros temas que evidencian la relación entre lo humano y no-humano en varios mitos narrados en Yulé & Vitonas (2012).

<sup>17</sup> La tulpa se trata en realidad de un concepto mucho más complejo que referirse únicamente a su acepción como espacio físico de vivienda. Una mirada a dicha complejidad puede verse en el trabajo audiovisual realizado por el Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH (2020) titulado *Revitalización del Plan de vida: Proyecto Nasa* (2020).

### *Componentes “étnicos” en el concepto nasa*

Centrando la atención en la significación simbólica del territorio, para las poblaciones habitantes del resguardo de Toribio existen elementos en la intersección entre los conceptos territorio y cosmovisión para los nasa: las estrellas, el arcoíris y el trueno, cada uno asociado particularmente con el agua. Este elemento, el agua y sus relaciones con el entorno, conjuga la idea del territorio como espacio de identificación simbólica de los grupos humanos que lo habitan, al aparecer en la narrativa mítica que refiere a un ordenamiento primigenio del cosmos, la naturaleza, o el medio material inmediatamente perceptible con el cual se identifican los seres habitantes. Este concepto en particular procura reunir los elementos históricos y/o heredados de las tradiciones, junto con las transformaciones que ha tenido el ejercicio de pensamiento colectivo acerca de los fenómenos que posibilitan la vida en la complejidad de sus relaciones. Aunque no aparece de forma explícita en algunos documentos, es posible rastrear elementos constitutivos de esta categoría que, para este caso, reúne una historia mítica acerca del origen de las cosas con presencia actual de estas, mediadas por el continuo ejercicio de pensamiento en la comunidad. En otras palabras, la cosmovisión se configura con las dinámicas actuales en las que se ve envuelta la comunidad y no únicamente con la herencia de pensamiento de los mayores sobre cuestiones fundamentales de la vida entre las poblaciones habitantes del territorio. La identidad entonces es entendida como un asunto de praxis.

La praxis de la identidad en el Cauca ha sido observada a través de los elementos constitutivos de la vida en comunidad: Faust (2001) se detiene justamente en el significado de la etnicidad como centro de pensamiento y reflexión para observar al Cauca. En su texto *El Cauca indígena* destaca la diversidad de grupos étnicos –representados por las familias lingüísticas- presentes en el Cauca: coconucos, guambianos, paeces, eperas, yanacoas e ingas. La historia étnica en la región del Cauca estuvo marcada por las diferentes epidemias que llegaron al continente con los europeos, pero viajaron al Cauca más rápido que ellos mismos. Por las condiciones que encontraron en esta zona suroccidental del país tomando como epicentro Santa fe de Bogotá, los conquistadores arribaron cuarenta años después de haber anclado en América, contexto en el cual surgieron algunas circunstancias que el autor destaca: la emergencia de la institución del resguardo con el aparente fin de protección a la

población indígena por los tratos hostiles y las enfermedades; la llegada de nativos africanos por la región del Pacífico y la descendencia indo-europea que caracterizó mayoritariamente la población de las generaciones descendientes de los procesos de conquista y, en suma, la institucionalización del territorio bajo figuras jurídicas que ante la Corona permitían una más eficiente clasificación y administración de los recursos para el régimen de trabajo pretendido.

La combinación habitacional de estos grupos étnicos repartidos entre las zonas altas de las cordilleras occidental y central, los enclaves que conectan las cadenas montañosas y las riveras y valles que van dejando los ríos, fueron escenario de relaciones muchas veces conflictivas por la dominación que ascendía trepando por el brazo occidental del continente ejercida por el antiguo Tahuantinsuyo, llamado luego gran imperio Inca (Faust, 2001). El resultado de la aparente tensión que existía entre las zonas gobernadas por las autoridades incas y los grupos humanos que se mantenían al margen de su control, se observa por ejemplo en la expansión del quechua, como lengua oficial del imperio, que llegó a ser dialecto con presencia en algunas zonas del compendio geográfico ya mencionado que incluye centros poblados circundantes a Tierradentro, el río Magdalena y el río Cauca.

Otra consecuencia, quizá más compleja de rastrear, es la cruzada que se forjó a la llegada de los españoles por lograr la dominación territorial del Cauca: de esta guerra abierta contra los diferentes grupos, se menciona la participación de población indígena en ejércitos conquistadores como también es popular la resistencia de grupos como los andaquíes (pijaos) que buscaron refugio estratégico en las zonas altas de la cordillera, en el nacimiento paramuno de las aguas. La migración de estos grupos<sup>18</sup> a causa de este conflicto fue tal, que terminaron mezclándose lenguas y poblados, dando origen, por ejemplo, a los contemporáneos nasa o Misak. Frente a este carácter polisémico de la etnicidad caucana y el contexto bélico que se ha vivido en la región, la desatada *gran guerra* como la llama Bonilla (2015) que alcanzó su punto culmen con la persecución “inca-europea”, consolidó un proceso de aglomeración que se venía gestando en el Cauca mediante la anexión de estas *tribus dispersas*. La reorganización territorial se reconocería con el paso de la historia bajo el nombre de cacicazgos: período protagonizado por la disputa política por la tenencia de tierras

---

<sup>18</sup> Bonilla (2015) identifica los siguientes grupos involucrados en el conflicto por la redistribución espacial: “Yalcones, Andaquíes, Guanacas, Apiramas y Pijaos del Valle de Magdalena, así como la de los Paeces, Tunibíos, Calocotos, y otros del oriente caucano” (pág.13).

colectivas de los indígenas frente a la creciente pujanza de los conquistadores por la obtención de las mismas bajo figuras institucionales impuestas desde la Corona. En relatos como *SA 'TWE 'SX TXI BOLIVARYAK "Los Caciques y Bolívar"* (Yulé & Vitonas, 2012) puede leerse cómo estos conflictos de tierras fueron dirimidos a la vez que se organizaba el territorio diferenciando el asignado a los colonos frente al de los indígenas, donde surge, además, la figura de *Francisco* quien parece haber mediado en este contexto beligerante para que posteriormente, en un lenguaje casi metafórico, fuese asignado al río como límite divisor (mediador del espacio por antonomasia) el nombre de aquel *San Francisco*. Nombre también, no sobra recordar la asociación, de uno de los resguardos actuales en Toribío. Durante esta época de cacicazgos en la región del antiguo Cauca, se reconocen también algunos nombres que representan diferentes momentos de la disputa entre indígenas y autoridades coloniales, incluso, aunque se tratase de aquellos promotores de la campaña independentista: el caso de Bolívar sintetiza lo que fueron las dinámicas de este conflicto entre los cacicazgos: son recordados nombres como el Cacique Waynas, Cacique Coyaimo, Cacique Vitonás y el Cacique Kalarká. Como representante de los *hombres blancos* o los *ingleses*, Bolívar encarna la figura del colono quien viene en busca de una negociación que, a ojos de los diferentes caciques, genera la disyuntiva que desemboca en el conflicto: el intercambio propuesto de bienes fue recibido por el Cacique Vitonás pero rechazado por el Cacique Waynas, quienes enfrentados reunieron a su gente para la *gran batalla* o *gran guerra*. Se crearon alianzas entre quienes estaban a favor de tratar con los invasores y quienes optaban por rendirlos en batalla, así quedaron juntos cacicazgos de Vitonás y Coyaima, frente a la resistencia de los pijaos y paeces reunidos en los linajes de Kalarcá y Waynas. En los relatos narrados en *SA 'TWE 'SX WAYNAS KALARKA BOLIVARTXKA PUYINE 'TX, "La pelea de Waynas y Calarcá con Simón Bolívar"* (Yulé & Vitonas, 2012) se cuenta cómo la conformación de la disputa consistió también en una organización planificada del territorio como estrategia de enfrentamiento para escapar a la persecución se presentan enterramientos de indígenas "vivos con sus pertenencias" (pág.50), hundimiento en las lagunas, creación de caminos subterráneos, destrucción de poblados, entre otros. La condición de los indígenas en resistencia está matizada en el relato por un hálito mitológico que los sitúa en un escenario metamórfico, donde hay una conexión, por ejemplo, entre el submundo donde habitan los indígenas enterrados -vivos y muertos- y el mundo terreno donde el oro emerge a la

superficie en forma de armadillo rojo-amarillo, esquivo antes los codiciosos que desean agarrar fortuna. Los enterramientos bajo el dominio del mundo de abajo son vigilados por los pijaos del mundo del medio, liderados por el cacique Kalarká quien conjura con médicos tradicionales y plantas de conocimiento un entrampamiento para que estos enterramientos renombrados como guacas no sean descubiertas y el territorio no pueda ser saqueado. En estas *vueltas de tierra* se destacan lugares importantes como los caminos o túneles que utilizaban los indígenas para desorientar y eliminar rastro a los colonos, las lagunas y caídas de agua como E'c Txi'na “la chorrera del colibrí” donde se pactó el enfrentamiento conocido como *KALARKÁ VITUNÁS SA'TWE'SX PUYITX* “La pelea de los Caciques Vitonás y Kalarká” (Yulé & Vitonas, 2012) y en general los sitios reconocidos donde se cuenta existen los enterramientos y las minas que albergan el oro, las esmeraldas y el cobre, como representación de la abundancia del territorio y la disputa que ha existido por éste. Una referencia a ésta búsqueda, persecución y resistencia como constante del territorio, está dada en la visita a este lugar E'c Txi'na y el testimonio actual de la memoria de uno de los lugareños del resguardo, será presentada más adelante. Como dato de interés dentro en éstos relatos, durante un asalto perpetuado por Coyaima en alianza con los invasores a un poblado indígena en resistencia, los emboscados dormían mientras dos cocineros preparaban remedio y, estando despiertos, logran escapar a la muerte convertidos en una pareja de aves – *periquillos*-.

En una fase de la historia más reciente, a partir de esta disputa por la tierra, los derechos y la identidad como sustrato, se hacen memorables figuras como la de Manuel de Quilo y Sicos, Juan Tama de la Estrella, La Gaitana y Manuel Quintín Lame. El siguiente es un resumen de cómo se originó la organización política actual del territorio y los grupos que lo conforman:

Este proceso iniciado tiempo atrás fue acentuándose con la política de los caciques. Iniciando, como dijimos antes, con las alianzas entre las mismas comunidades paeces durante la gran guerra, se fue profundizando y consolidando, integrando los restos de las tribus llegadas de los llanos del Magdalena y del Cauca quienes, huyendo de los encomenderos, venían a refugiarse entre la gente de Tierradentro. Allí se fueron fundiendo unas con otras para constituir la nueva

nacionalidad nasa de hoy en día, porque las diferentes costumbres y lenguas que habían traído las tribus recién llegadas, fueron desapareciendo poco a poco, para terminar contribuyendo al aumento de población y adoptar, paulatinamente, la lengua del territorio, dando paso al actual idioma nasayuwe. El proceso de mestización de paeces, yalcones, guayaberos, pijaos y demás en Tierradentro tomó tiempo. Como prueba existe el testimonio de Don Juan Tama de la Estrella quien afirma en un documento que en su cacicazgo hay gentes que no se entienden unas con otros y que hablan diversas lenguas. Igualmente existen textos de investigadores y viajeros que resaltan las diferencias físicas existentes entre los nasa según las regiones que ocupan, lo que sería prueba de la mezcla de sangres del mestizaje operada en torno de la formación de su pueblo [...] las dispersas tribus de antes de la conquista siguieron unificándose, llegando algunos paeces traídos por su encomendero desde Tóez, formaron el cacicazgo principal de TORIBÍO, que comprendía las parcialidades de San Francisco, Toribío y Tacueyó y la hoya del río Palo (Bonilla S., 1997, págs. 21-22)

La figura de Juan Tama encarna un personaje de proporciones mitológicas, aun cuando la actividad política constituyó durante su vida un continuo esfuerzo por la titulación de tierras para el resguardo de los indígenas que se agrupaban luego de la guerra en unidades que empezaban a ser repobladas, observando quizá a medida que se regeneraban la idea de una nación nasa. En esta dinámica de asociación es posible entonces, como se intenta destacar a continuación, notar cómo se relacionan aspectos de prácticas políticas concretas con fundamentos simbólicos antiguos. De la reorganización poblacional de estos grupos, se sigue también una forma de ordenamiento cultural que parte de cuestiones básicas de entendimiento como un nombramiento común del espacio: el *lugar* y el *nombrar* coinciden en los propósitos de movilización indígena en las luchas del Cauca como la lengua y la tierra. La recuperación de ambos elementos se emplaza históricamente desde el surgimiento de la noción identitaria *nasa*, quedando plasmados como momentos clave en las confrontaciones de estas poblaciones contra la Corona primero, luego contra la República y el Estado.

La imagen de Quintín Lame como *el indio que lucha por la tierra*, debe acercar al hecho que la necesidad de leer y escribir el castellano estaba irremediabilmente ligada a lo

imperativo de las herramientas jurídicas para la recuperación de la tierra a nombre de sus labriegos –guiado por el fundamento de la Ley Mayor-, la superación del terraje mediante la supresión del peonazgo y la fundación de un movimiento unificado de las poblaciones que se agrupaban, como se ha pretendido ubicar, territorialmente bajo la condición unánime de explotación. Podría entonces relacionarse el nasayuwe con ese intento de unidad entre pueblos que compartían esta movilización política presente en Quintín Lame o Juan Tama. Una breve referencia histórica de esta lengua se puede ver en las siguientes líneas de Vásquez Beatriz (2001) del departamento de Lingüística de la Universidad del Cauca. En su texto titulado *Diversidad lingüística*, la investigadora Vásquez (2001) realiza una clasificación de las regiones donde es hablado el nasayuwe en el departamento y fuera de éste. Para el Cauca, donde se encuentra ubicada la mayor parte de los nasayuwe hablantes, se basa en la distribución geográfica de los municipios tomando como referencia las formaciones geomorfológicas andinas y, además, retoma la clasificación lingüística del nasa (gente) yuwe (boca, palabra o idioma) dentro de las lenguas en Colombia en base a los estudios léxico-estadísticos recopilados por varios autores; a partir de los cuales sitúa al páez, análogo al caso de guambia, como “perteneciente a una estirpe de lengua única” (Vásquez, 2001, pág. 231). Una muestra que tuviese como propósito rastrear, a manera de datos cronológicos, la adopción del nasayuwe cotejado con la distribución en base a la reorganización de estos grupos, en ese determinado momento posterior a la guerra, permitiría plasmar geográficamente el mapa de la evolución de este dialecto en la región del Cauca y posteriores. El siguiente apartado podría ser un punto de partida:

Páez e Inzá (en Tierradentro, sobre la vertiente oriental de la cordillera Central); Caldonó, Caloto, Toribío, Corinto, Miranda, Santander de Quilichao, Silvia, Jambaló y Totoró (en la vertiente occidental de la cordillera Central); y Buenos Aires y Morales (en la Cordillera Occidental) [...] El nasayuwe aparece relacionado con las crónicas desde 1630 por misioneros que catequizaban o tenían intención de catequizar a los paeces [...] La lengua páez es hablada hoy en día por más de cien mil personas dispersas por la geografía de varios Departamentos [...] Algunas comunidades nasa han conservado el uso de la lengua y sus habitantes son bilingües en mayor o menor medida; en otras el nasayuwe ha sido reemplazado por el español (Vásquez, 2001, pág. 231-233).

A un poco más de dos décadas de la producción de esta cartografía del nasayuwe, y en vista de la implementación de políticas de bilingüismo como directriz del Proyecto Nasa en las instituciones educativas de los resguardos, un revaloración de las cifras presentadas en esta cita brindaría un panorama más cercano a la realidad actual de la lengua, pues, como hecho a rescatar, es notorio observar que dentro de la población las personas que hablan el nasayuwe son generalmente mayores e infantes, dejando una franja generacional de adultos como intervalo. Lo cual podría sugerir, a simple vista, un efectivo funcionamiento de las estrategias de conservación de la lengua como el pensamiento. El Festival de Aves y Saberes en sí, es considerado una estrategia pedagógica de recogimiento de la población hacia la memoria de los mayores y la reutilización de los nombres de las especies en la lengua nasa.

## II

En paralelo, en la historia de la organización territorial en los resguardos aparecen figuras representativas de orden mitológico como el mencionado Juan Tama de La Estrella. Indagando por cómo este personaje puede contener aportes al entendimiento de la cosmovisión de estas poblaciones en cuestión, se observa que hay un relacionamiento recurrente entre éste y el ordenamiento primigenio del territorio; en otras palabras, la historia reciente de la adjudicación o restitución de tierras por las motivaciones histórico-contemporáneas del conflicto étnico entre poblaciones y actores armados –inicialmente parte del establecimiento y luego fuera de este- tienen un precedente en la organización de la distribución de la tierra luego de la reacomodación de estos grupos que, más tarde, la narrativa histórica juntará en la imagen del *pueblo nasa*. La convergencia histórica y cultural que caracteriza algunos de estos pueblos se encuentra entonces en ideas síntesis como “Indoamérica simboliza el agua como una culebra” (Faust, 2001, pág. 262). De acuerdo con la relación enunciada ya entre lo humano y lo no-humano en la raíz misma de la vida, entre el símbolo y la práctica- para el contexto caucano surgen también seres anfibios como la *sierpe*, criatura entre serpiente y pez, o los *tapanos*. Faust continúa diciendo:

Tanto el agua como la culebra madre agua tienen su residencia en un océano subterráneo donde, además, se localizan todos los poderes que no obedecen a la voluntad humana [...] Es la misma culebra-agua que nos abrió la entrada a la filosofía amerindia y que une las etnias del Cauca entre ellas pero también con los demás

amerindios del continente y con muchos pueblos mestizos [...] No obstante, cada etnia tiene su mito que la identifica. Entre los paeces es Juan Tama, el héroe cultural que los reorganizó después de la conquista y que nació de la unión de la luz astral con la laguna en el páramo (Faust, 2001, págs. 262-263)

El agua presente en Juan Tama, está representada como líquido vital que alienta a la comunidad tanto como la ordena: a partir de ésta se reconoce el territorio, se nombra y se constituye la “gente del agua”. El conjunto de creencias que involucran de diferentes formas al agua, tienen un origen en relatos originarios de estas poblaciones. La presencia de cuerpos geomorfológicos como volcanes, páramos, lagunas y cascadas es muestra de cómo lo frío y lo caliente se fusionan, mezclan y equilibran en la visión del cosmos que se observa como un telón en el fondo del pensamiento y las costumbres de lo que podría afanosamente definirse como *tradiciones indígenas*. Una perspectiva que aporta a los contenidos que pueden verse dentro de la figura de Juan Tama, es la de la antropóloga Mejía (1985) quien siendo miembro de una comunidad religiosa realizó durante años su labor misionera entre los habitantes que reconoció como paeces y dividió la información a este respecto en “mitologías, religión y creencias”. Argumentando entonces que, aunque de confesión producto de la fuerte propaganda de evangelización en el Cauca, los indígenas se advierten en su mayoría católicos, cuentan como comunidad con una serie de creencias que narran el origen de sus pueblos, sus ancestros, supersticiones, lugares y fenómenos sagrados, entre otros aspectos. Ella se basa para la síntesis de la información, en quienes señala como personajes destacados en el campo religioso-mítico para los indígenas como son Manuel Quintín Lame y sus textos -que bien podrían homologarse como litúrgicos- los cuales describen el ordenamiento del universo según la clasificación de los dioses y el personaje mítico que es Juan Tama. En palabras de la autora se lee que:

Podemos concluir, que su religión es una compleja mezcla, leyendas superstición, tradición, lecturas bíblicas, conocimientos adquiridos en los sermones de los sacerdotes y enseñanzas de las religiosas, pero todo converge al conocimiento de un ser superior, increado, incontaminado, redentor, salvador y providente.

Creen en el arco iris y en el poder que posee para causar el mal, sobre todo a la mujer en cinta. Están convencidos que al pasar por debajo del arco iris se

encuentran culebras y se les llena el cuerpo de granos. Dicen con frecuencia: “A este lo mío el arco iris”.

El rayo es considerado como “Padre grande (Tata Wala) y le llaman con cariño “amigo”, es él quien señala a los yerbateros y les muestra el poder de las plantas (Mejía, 1985, pág. 93)

De algunos datos descriptivos que la mirada de la autora, como miembro de una comunidad misionera del evangelio y por lo tanto del orden religioso católico, deposita sobre el fenómeno de las creencias y visiones que los indígenas mantienen pese a los procesos de imposición religiosa puede inferirse que reconoce en la cosmovisión un conjunto integrado de creencias dadas por la identificación, definición y explicación de los fenómenos naturales, sustento de prácticas culturales que predominan en la memoria de la población, haciendo presencia actual en las comunidades y el territorio. Para ejemplificar cómo la definición de cosmovisión se manifiesta en los argumentos de esta antropóloga, la siguiente cita muestra el papel que tiene Juan Tama como aquel “ser superior, increado” en las comunidades indígenas. En el relato se recoge la historia mítica del ordenamiento político-administrativo tanto como las directrices que fundamentan una práctica ritual en un lugar sagrado para las poblaciones que habitan el territorio, quienes reconocen en su identidad la labor que desempeñó Juan Tama en su vida y muerte de la siguiente forma:

Era muy fuerte, gran caminante, no se cansaba, era como encantado. Recorría los extensos territorios (hoy resguardos del Cauca), en un día descansando al otro lado del páramo del Peñón; ya siendo viejo, pensó en su gente; dejó bien marcados los títulos de cada pueblo así:

Vitoncó, Lame, Pitayó, Quincaya, Pueblo Nuevo, Caldono, Pioyá, Jambaló, San Francisco, Toribío y Tacueyó, para que en adelante no hubiera más peleas.

Antes de morir, pidió que llevaran su cuerpo a la laguna y lo sepultaran y muy cerca del alto lo enterraron, por eso hoy se llama el Alto de Juan Tama. Todos los haberes que eran de oro, los echaron a la laguna donde nació (la Laguna de Pátalo).

En su recuerdo y en su honor y como un rito, hoy se lava el bastón de mando del cabildo en esta laguna, cada año, todas las noches con mucha ceremonia (Mejía, 1985, pág. 92)

Aparte de la práctica concreta de la renovación del bastón de mando, de la ubicación de puntos de referencia en la geografía del territorio (como el cerro y la laguna), este fragmento contiene de manera explícita una relación de los pobladores con el ordenamiento territorial y las divisiones administrativas. La figura del resguardo, siguiendo la cita, fue encomendada por Juan Tama para asignar un territorio específico a cada grupo de pobladores con el fin de evitar las disputas entre éstos o con los invasores, que están probablemente relacionadas con el pasado étnico en el Cauca. Una investigación aparte amerita el profundizar en el sentido que adquieren estos límites trazados desde una narrativa asincrónica, las concepciones fronterizas de los resguardos o su sentido de unidad en el espacio geográfico como territorios indígenas. El hecho que se rescata para la categoría de cosmovisión a partir de estas descripciones, es su relación indisoluble con las condiciones dadas a los paisajes (míticos como la figura de Juan Tama caminando los resguardos y físicos como la figura del rayo o el arco iris) que se habitan, interpretan y construyen continuamente por las generaciones pobladores del territorio. Sin embargo, otra versión recogida de los habitantes de Jambaló apunta hacia la historia genealógica de Juan Tama, quien presenta un cuadro de parentesco mítico introducido por los relatos del chumbe de la siguiente forma:

Ella se llamaba Yu' "agua" ella vivía en lo alto de las montañas, y vivía quieta en forma de laguna; cuando el señor estrella empezó a conquistarla ella comenzó a esquivarse del hombre, desde ese momento el Yu' "agua" empezó a correr pero su cuerpo quedaba en la laguna. Al pasar el tiempo se entendieron a maravillas, hubo mucho amor entre la pareja; el señor estrella desprendió una de sus puntas y la penetró en el ojo del agua y desde ese instante la señora agua quedó en embarazo, a los nueve meses nació el primer niño, este era el Cacique Nasa, Juan Tama de la Estrella defensor del pueblo Nasa. (Quiguanás, 2011, pp. 29).

Siendo primogénito del agua, Juan Tama se posiciona como ancestro de principal entre la 'gente de agua' –Misak- al tiempo que, por el relato de su obra en vida frente a la recuperación de tierras para los indígenas se constituye como fundador de la existencia nasa

que perdura en la memoria de los pobladores del Cauca. Para acercarse a la comprensión entonces del sentido que se les otorga a los elementos físicos (observables en el espacio) y míticos (rastreables en la memoria), es necesario mencionar que los relatos donde estos elementos aparecen combinados, hacen referencia a los orígenes como proceso genealógico de la cosmovisión. De esta manera es como se denomina a partir de la investigación *La metamorfosis de la vida* (Yulé & Vitonas, 2012) cuando en el primer capítulo del libro se titula a la cosmovisión “la posesión de nuestro pensamiento” y se procede a narrar diversas formas de origen: *origen de la vida y del mundo; el origen de la tierra, de los seres y del hombre*. A partir de este texto y el trabajo de la antropóloga Mejía, L. (1985) puede inferirse que, en las formas de narrar el origen de la vida, el universo y los seres que lo integran, existe un lugar destacado para elementos como el arco iris, los reptiles y en especial la serpiente y los infantes; también como se observará posteriormente, los grupos utilizados para la clasificación de las diferentes aves están asociados a narrativas de origen y ordenamiento del universo y sus componentes.

En el chumbe, forma de escritura en varios lugares de la región del antiguo Cauca, la serpiente y el arcoíris componen una asociación simbólica que vale la pena mencionar. Esta relación es justamente la metamorfosis de la vida. Siguiendo algunos relatos de la memoria oral de habitantes de los resguardos de Caldono y Toribío, Yu “agua” y A’ “Estrella” conforman una unión resguardados en el consejo de Ksxa’w “Gran Sueño” y de allí, un linaje de caciques nasa surgieron: “ellos recibían el nombre de Sa’t “Cacique”, entre ellos recordamos a Weytana, Juan Tama, Calambás, Weynas, Kilo, Sikus, Muymuys, Chirimuskay, etc”. (Yulé & Vitonas, 2012, pág. 34). Se narra cómo la estrella desciende a la tierra y a su paso engendra nacimientos de agua, lagunas, ríos... Hasta encontrar en el mar el ascenso de nuevo al firmamento, pues allí, en la inmensidad de aquellas aguas ambos mundos se tocan, se juntan el cielo con la tierra; en el mito de Yu’Luucx “Hijo/a del agua” se cuenta lo siguiente:

Dicen que la tierra cría, pare hijos [...] Se forma una tempestad con aguacero, viento y trueno y con esto hay deslizamiento de tierra en el nacimiento de agua, laguna o río, estos se desbordan y ocasionan grandes avalanchas. Dicen que delante de esta avalancha en medio de árboles derribados va un niño fajado con chumbe en una cuna

de ramas y chamizos de árboles, muchos dicen que oyen el llanto del niño/a [...] Dicen que el niño/a que cogían, de la cabeza al cuello era persona (de carne y hueso) y lo demás que estaba fajado con un chumbe estaba compuesto de tierra, arena, hojas de árboles, huesos de animales [...] Por eso debía dejarse al niño en las macas y no se podía dejar en el suelo porque se volvía agua y desaparecía en forma de renacuajo. Los niños (as) que se cogen van al mar y allí se vuelven sierpes KLAWCX (Grandes lagartos –Cocodrilos, caimanes). El chumbe dicen que es el mismo arco iris. Para cuidar y la crianza del niño se elegían mujeres ancianas, ellas eran voluntarias que amamantarían al niño/a. Estas mujeres después morían, porque dicen que como este niño es el arco iris él les chupaba toda la sangre (Yulé & Vitonas, 2012, pág. 33)

Varios aspectos de estos relatos resuenan con los temas tratados anteriormente y con la asociación que se ha enunciado como parte central de la cosmovisión: la del agua y las estrellas. Esta unión principal resulta de tal magnitud, que como consecuencia del acontecimiento se engendra la vida, el nacimiento de las aguas y los seres humanos a la vez. Las crecientes que desbordan los cauces son previstas en algunas circunstancias por gracia del consejo de Ksxa'w “Gran Sueño” a los caciques. De ahí se organizan actividades de armonización en los lugares de nacimientos para que éstas aguas no causen desastres en la comunidad. En lugar de esto, del aparente caos por el desbordamiento energético de esta abundancia hídrica, que podría traer avalanchas e inundaciones, emerge la oportunidad del nacimiento de un nuevo ser que, para llegar a *ser* humano, nasa, requiere también pasar por unos pasos considerados de importancia vital siguiendo lo narrado en el relato. No sobra recordar aquí la similitud con el sistema de transformaciones y conversiones presente en la literatura de algunos lugares del Amazonas, Vaupés, la Sierra Nevada del Cocuy, el alto Sinú y demás poblaciones referenciadas, donde es característica la idea de una existencia vital ininterrumpida, que exploran los seres mediante cuerpos testigos del tránsito por los intersticios de lo humano y lo no-humano. La regresión en este caso consiste en pasar de un estado semi-humano, de un ser anfibio, a un estado primigenio de los componentes vitales como el agua.

En el otro caso, la metamorfosis consiste en que mediante la utilización del chumbe como cinturón de vida primero y después mediante el remplazo de la leche materna por leche

de ganado y alimentos con sal después el ser alcanza su estado de humanidad íntegro. El arco iris es entonces causante de vida y muerte a la vez y en éste puede identificarse también a la serpiente de agua: representado en el chumbe el nuevo ser se cubre con el poder que le confiere el *arco iris* para resguardarse de la posibilidad de volver a un estado preliminar a la vida humana, pero esta carga energética es la que luego se transmite en forma de detrimento a las lactantes que lo alimentan llevándolas a la muerte (Mejía, 1985) (Yulé & Vitonas, 2012). La ingesta de sal y la lactancia colectiva podrían ser interpretados como mecanismos de socialización del individuo en la población, principio de iniciación dentro de las lógicas y dinámicas de la comunidad. La sal, como dejan ver (Sevilla & Achicué, 2007), es un elemento histórico que ha significado el bautizo, el ingreso del cristianismo como bastión de la colonización y consumirla podría ser leído como una metáfora de los componentes que se han introducido con el paso del tiempo en estas poblaciones.

Otra analogía que puede extraerse de esta narrativa tiene que ver con la vara de autoridad o el bastón de mando –*la chonta*– y el ‘*Gran sabio del espacio*’ ËEKTHË’ WALA, el trueno. La presencia del agua en esta relación, consiste en qué el elemento de la chonta es depositaria de una autoridad que confiere a su portador: la guianza y protección de los pobladores que se encuentran entonces bajo su jurisdicción. Este objeto preciado con un prestigio de mando, fue cedido por ËEKTHË’ WALA a los hombres para la defensa del territorio ante amenazas externas, y el poder de su utilización por estos, los hombres, está subordinada a la renovación del mando que otorga el ‘*Gran sabio del espacio*’: en efecto, la chonta es portadora de la voz del trueno, que dota a su poseedor para establecer orden a través de la transmisión de ésta poderosa voz en el gobierno de los mortales en la tierra (Yulé & Vitonas, 2012). La virtud del trueno, vista desde esta perspectiva, es brindar luz donde yace oscuridad mientras su sonido se expande por la tierra con la caída o el ascenso vertiginosa/o del/al cielo. Para continuar con la relación asociativa del agua y estas poblaciones nortecaucanas, cabe notar aquí que como fenómeno natural el trueno une el cielo con la tierra y, además, se genera o bien por el choque de cuerpos contenedores de agua, en este caso las nubes, o por la sobrecarga energética que se engendra en algunos puntos del suelo con las fuertes lluvias. En ambos casos, lo que subyace es el agua presente mediante sus estados de transformación, o mejor, de metamorfosis.

Entre el espacio del cielo y el espacio de la tierra es notable entonces cómo se conjugan características culturales que se imprimen al *espacio habitado*, como también lo son las interconexiones cognitivas que construyen sus habitantes entorno a dicho espacio. En síntesis, dos elementos podrían catalogarse parte del *paisaje mítico andino* (Portela, H. 2001) como son las estrellas y el agua. La relación de estos dos componentes con las poblaciones, habitantes de la región Norte del Cauca en este caso, da origen a un vínculo de parentesco establecido por asociación simbólica donde la estrella representa una figura paterna mientras el agua la figura materna, o viceversa, de varios de estos grupos. Siguiendo esta asociación simbólica y el lugar que ocupa tanto la observación de las estrellas como la relación con el agua, Portela (2001) afirma que:

En el suroeste de Colombia, la estrella fluvial que, como un gran corazón, distribuye el vital líquido por gran parte del territorio y en zonas aledañas de gran riqueza acuática se encuentran las comunidades guambianas, paeces, coconucos y yanaconas que están en condiciones de hacer grandes aportes en este sentido, gracias a su convicción de que lo esencial no es sobrevivir sino perdurar. Esta convicción está guiada por una cosmovisión en la que el agua ha sido de gran importancia en la búsqueda de la comprensión del mundo, en tanto líquido esencial cargado de virtudes y energías (Portella, 2001, pág. 275)

Como parte constitutiva del paisaje, el agua es un elemento vital de continua reflexión y conceptualización dentro de los significados culturales del cosmos para las poblaciones indígenas que habitaron y habitan la región descrita como la *estrella fluvial*. De la presencia abundante y diversificada de este elemento, surgen clasificaciones en categorías, rituales, mitologías y creencias que rodean el pensamiento o la *cosmovisión del agua* en sí. Por ende, el relacionamiento de las poblaciones con el agua se encuentra guiada por una serie de procedimientos que permiten ver, en esta relación, una dinámica de poder entre los seres y el agua, pues se debe una devoción hacia ésta y se le atribuyen también manifestaciones en favor o en contra de las poblaciones que se nutren de ésta. El agua es entendida también como vehículo que transporta (energía salvaje-indómita, seres) a través del mundo de abajo a la tierra y asciende al mundo de arriba, por lo que su tránsito significa un puente, como el arcoíris o el trueno, entre las diferentes manifestaciones vitales del cosmos:

La concepción sobre el agua (detenida y almacenada en altas lagunas, asociada con piedras, peñascos y rocas, como fuente de vida, poder y saber) se encuentra difundida en estas comunidades indígenas y en toda la región andina y evoca los lugares de origen de los seres humanos, de los pueblos [...] el agua está en todas partes porque el territorio de guambianos, paeces, coconucos y yanacunas tiene como base espacial un medio geográfico en el que predominan los ecosistemas frágiles de gran riqueza acuática. Sin embargo, los textos indígenas aseveran que por la presión sobre sus tierras y por la expansión de la frontera agrícola y ganadera, especialmente sobre el páramo, el agua poco a poco se ha alejado, <<está desapareciendo>> (Portella, 2001, págs. 280-292)

De la procedencia del agua, es decir, de rastrear si su origen está en los dominios subterráneos, terrenales o celestes, se procede con la clasificación que hacen estas poblaciones entre *calientes* y *curativas*, *dulces* y *saladas*, *ariscas*, *quietas* y *en movimiento*, *en estado líquido*, *sólido*, *gaseoso*. Aunque estas categorías permiten esquematizar algunas nociones ecosistémicas y físicas del agua, como atributo genérico para estas poblaciones ésta posee un poder curativo que se relaciona directamente con la altura a la que se encuentra: a mayor altura, mayor su poder curativo. Portella presenta una analogía entre el agua y la vida que explica esta relación presente con el origen de diversas manifestaciones de la existencia en la tierra:

En el lenguaje concreto de las parteras paeces [...] el inicio de la vida en el vientre materno se identifica con el término <<la mujer se detiene>>; es decir, cuando no vuelve a correr agua de su cuerpo, cuando no menstrua. El término para la menstruación en nasa es *kakwe yu' vyaa*, de /*kakwe*/: cuerpo, /*yu'*/: agua y /*vyaa*/: aparecer, correr. Es muy ilustrativo que la menstruación aparezca como un estado del agua, ya que dentro del pensamiento paéz, guambiano, yanacuna, cononuco y totoró se la considera un estado delicado, como si fuese un estado frío (no concepción, no vida) que, de aumentar su grado, corre el riesgo de congelarse, morir la madre. En estas consideraciones se evidencian dos analogías: <<mujer detenida>> y <<agua detenida>> son análogas a la vida, mientras que <<menstruar>> y <<agua que corre>> son análogas a no-concepción, no dar-vida, como un desequilibrio a favor

del frío con tendencia al hielo, a la muerte, razón por la cual es un estado de mucho peligro para los indígenas (Portella, 2001, pág. 296)

En síntesis, la cosmovisión situada en contextos de poblaciones relacionadas por la mitología está fundamentalmente integrada por nociones animadas de elementos que podrían considerarse “parte de la naturaleza” o el “paisaje”. Dentro de éstos elementos un lugar constitutivo ocupa el agua. Como la sangre a los humanos, el agua transporta como líquido vital lo necesario para que exista la vida en múltiples formas a su vez relacionadas entre sí, por mantener un vínculo común que puede identificarse a través de la presencia del agua en dichas entidades orgánicas. Como fundamento abstracto, el agua adquiere poderes y se le atribuyen propiedades capaces de incidir en la vitalidad de estas entidades, en otras palabras, es una sustancia que puede manifestarse inmaterial en forma de enfermedad –por ejemplo, los casos del agua estancada y la retención de líquidos en el cuerpo- hechizo, encanto, fortuna, etc. La personificación, que éste autor en particular ha llamado *vivificación*, es un fenómeno que parte del nombramiento para establecer relaciones de sacralidad con el agua y es por medio de este relacionamiento que la vida puede balancearse entre estados de desequilibrio-armonía modelando consecuencias y/o resultados. Expuesta así, como *médium vital* para las diferentes formas de la existencia, el agua genera un puente de comunicación con lo sagrado y es, en suma, elemento con-sagrado dentro de la ritualidad:

Los indígenas caucanos andinos sitúan los lugares sagrados en las partes altas, con preferencia en los sitios con alta presencia de agua: montañas (Nevado del Huila y Pan de Azúcar, cadena volcánica de los Coconucos; volcanes de Puracé y Sotará); páramos (Guanacas, Las Delicias, Moras y Barbillas), estrella fluvial de Colombia; lagunas sagradas (Piendamú, Páez, Juan Tama, San Rafael). Aunque habitan los sectores medios, menos fríos y menos cálidos, y aunque realizan actividades agrícolas en zonas más cálidas y más frías sus desplazamientos son temporales, previos rituales de refrescamiento para evitar desequilibrios por exceso de calor o de frío.

Los seres espirituales que moran lugares templados y cálidos difieren de los ubicados en las partes medias y, a su vez, se distinguen de los que habitan en las partes frías y de páramo. Los seres espirituales que afloran con el agua son los dueños de la sabiduría y el poder; además, son los dueños de lo que existe en la naturaleza y se

desplazan por la cosmografía indígena en formas diferentes según los espacios, situaciones y roles a desempeñar en la sociedad. Estas clasificaciones hacen parte de la cosmovisión y ordenan, siguiendo un sentido vertical, los tres mundos en donde todo tiene vida: el cerro tiene vida, el volcán ruge, la tierra es brava o es mansa, el arcoíris camina, el agua es arisca, es fuente de vida. No existe elemento estático o muerto; al contrario, todo tiene vida, tanto como los mismos seres humanos. El sustrato espacial de las comunidades indígenas y todo lo contenido en él ha sido vivificado mediante un proceso de semantización (territorialidad). Para ellas no existe mundo inanimado. Todo tiene vida y la relación del indígena con su medio es de ser vivo a ser vivo.

En la cosmografía indígena circulan categorías que dan cuenta de las expresiones vitales de los seres y las cosas. Entre ellas se distinguen hielo, fresco, señas, hieloso, pulsos, espíritus, virtud, poder, *auca* y *pta'nz* que hacen referencia a la trayectoria, circulación e intensidad de energías. Frío y calor, especialmente, expresan un sistema dialéctico que denota estados opuestos y complementarios, aunque interdependientes y constituyentes de una unidad (Portella, 2001, pág. 303)

Los lugares destacados como referencias puntuales en el territorio del resguardo, entre Toribío y San Francisco principalmente, son en varios casos cuerpos de agua que colindan los límites entre un sector del resguardo y otro. Algunas cascadas y lagunas paramunas están presentes en la memoria de los pobladores como sitios de acontecimientos de importancia reciente, como la instauración y operación de una mina de oro en unas vetas moldeadas al interior de la cortina de agua generada por “La Chorrera del colibrí”. En una visita a este lugar, Jhon Fredy Casamachin UI, quien fuese guía y acompañante, nacido en Toribío, profesor de la institución educativa Sesteadero, conocedor amplio en ornitología, organizador y promotor de las actividades que dan origen al Festival de Aves y Saberes del Pueblo Nasa, recuerda la historia que enmarca esta extracción minera en la cascada de la siguiente forma:

Encontraron en la roca un hilo fino muy brillante, un cordón muy brillante, que eran piedras preciosas, como oro, por ejemplo. Entonces toda la comunidad aquí fue esclavizada por los españoles para extraer el oro. Al lado de arriba de la Chorrera hay un túnel hecho por los esclavos que prácticamente le daba la vuelta así,

extrayendo oro y otras piedras preciosas [...] Es un sitio muy espiritual desde la cosmovisión, pero tiene una historia política muy triste: muchas muertes, mucha esclavitud y extracción de oro y probablemente esmeralda. Cuando los rayos del sol pegan así, la peña brilla como una esmeralda. El nombre del lugar en nasayuwe es E'c Txi'na (Jhon, F., comunicación personal, octubre 04 de 2019).

El valor histórico de este relato es la evidencia implícita de cómo el territorio, visto desde puntos de importancia referencial para los habitantes de Toribío, ha sido y es una cuestión de disputa. Las que se han mencionado anteriormente como *estrategias de apropiación*, se ubican en medio de una serie de actividades contrapuestas y actores enfrentados en el escenario de la apropiación del espacio para el desarrollo de sus ideales de territorio. El debate que persiste de fondo es la extracción o utilización de los recursos naturales que se encuentran disponibles en la zona: en este caso, la extracción de minerales. Los nombres aquí sugieren también una relación a tener presente: siguiendo las referencias mencionadas, esta región parece contar con la presencia de minerales preciosos de los cuales uno, la esmeralda, es también nombre común asignado a la familia *Trochilidae* (colibríes, quindes, tucusitos, etc), que dan nombre además a la “chorrera”. Sugiere pensar que el *hilo fino muy brillante* que se menciona en la cita, puede ser a su vez una forma de homologar por características, como el color, entidades con clasificaciones distintas como la roca y el ave. Su nombramiento común contiene en la unificación sintáctica contenidos de orden representativo donde *esmeralda* puede leerse simbólicamente como *abundancia*, teniendo como clave la frecuencia de estas aves en el territorio y lopreciado de los minerales como recurso. Las temáticas actuales de conservación medioambiental sugieren la disyuntiva entre extracción y conservación, siendo éste quizá el riesgo de afectación ecológica mayor en el territorio del norte de Cauca, aunque no el más notorio en la actualidad: el área geográfica conocida como el cañon de Micay, convergencia de los ríos Cauca y Naya, situado en la región noroccidental partiendo desde la capital del departamento con salida marítima hacia el océano Pacífico, es actualmente una de las regiones de Colombia con mayor presencia de cultivos de hoja de coca y marihuana. El conflicto armado que ocupa éstas dos regiones del Cauca, la noroccidental en su conjunto, se ha instalado en las diferentes zonas municipales y regiones veredales de los resguardos indígenas presentes en el departamento, lugar principal de los nasa en el territorio de Colombia.

El tema de los cultivos presentes en los resguardos con fines de transporte, transformación y comercialización de drogas presenta una serie de preguntas cuya resolución es motivo indiscutible de controversia: aunque con mucha dificultad una argumentación a favor o en contra de una solución a esta problemática puede sobrevenir las críticas y objeciones que lleguen de opiniones contrarias, es claro que más que encontrar una solución los modelos que desde el Estado colombiano se han planteado postergan el problema: la política de guerra contra las drogas y el narcotráfico que destina presupuesto nacional –e internacional- a favor de estrategias como la erradicación forzada, la militarización de los territorios, la persecución de *laboratorios*, la aspersión aérea de glifosato, entre otras, lleva desde el Plan Colombia, a inicios del presente siglo, un reiterativo intento por bajar a cero los índices de hectáreas cultivadas en el territorio nacional, bajo el supuesto que, al llegar a erradicar por completo la materia prima para la obtención de las drogas ilícitas, las situaciones conexas a los procesos de la economía del narcotráfico en consecuencia desaparecerán también.

Las limitaciones de este enfoque no se reducen únicamente al balance de resultados, pues las cifras pueden presentar un patrón oscilante de subidas y bajadas continuado en el tiempo y el espacio, sino a la evaluación de la metodología en sí misma: los cultivos de oportunidad, conocidos en la historia del país como *bonanzas*, representan para muchas familias que se han dedicado a un modelo de agricultura intensiva familiar una alternativa consistente para la satisfacción de necesidades en general<sup>19</sup>. Lo que muestran diferentes casos como el del café, el tabaco, la caña, o algunas especies de flor (legales o no) es que la tendencia al crecimiento exponencial de los cultivadores y proveedores llega a un punto máximo a partir del cual se produce una depreciación a causa del desequilibrio en el mercado causado por una sobreoferta. En este punto, el mercado tiene a grandes rasgos dos opciones: el recogimiento o la expansión. La ampliación de esta lectura sobre los casos de éstos cultivos que han cooptado un renglón significativo de la capacidad de producción agrícola de miles de familias en el país, podría servir de insumo para establecer una dinámica de funcionamiento más correspondiente con la situación operativa del mercado del narcotráfico.

---

<sup>19</sup> Más que clasificar si se trata de necesidades básicas u de otro orden, lo que interesa señalar es que representa una opción de economía familiar rentable por las condiciones del cultivo más que del mercado, por los riesgos que éste implica.

Los resultados parciales de erradicación lo que generan es un mecanismo de control para que el mercado no llegue al mencionado punto de depreciación y la rentabilidad de la economía se mantenga. Incluso, llevado al otro extremo, lo que podría describirse a sabiendas de éste funcionamiento de la economía del narcotráfico es un fenómeno de especulación que genera una mayor rentabilidad (y competencia) por efecto de producción de escases en el mercado. Sin embargo, es necesaria la aclaración que en la cadena de producción-transformación-comercialización la determinación de precios, como factor incidente en la rentabilidad dada por la relación costo-beneficio, en un mercado ilegal está sujeta al concepto del intermediario comercializador quien ostenta esta capacidad de regulación por el componente bélico que le caracteriza. Análoga situación podría observarse en la cadena productor-comercializador en casos donde la comercialización no presenta condiciones de acceso para el cultivador.

Lo anterior sirve de preámbulo para apuntar variables que deben, a juicio de una postura alterna a la política antidrogas del Estado colombiano, ser tenidas en cuenta al momento de una planeación institucional que brinde opciones viables para la sustitución de este mercado de economías letales que involucra poblaciones locales de los territorios donde se han introducido con éxito estos cultivos: en el caso concreto de la región noroccidental del Cauca, como permite ver el análisis de Ruíz (2001), la etnicidad es un componente clave para explicar la permanencia de estas economías pese a la guerra que dirige sus esfuerzos hacia los eslabones de forma desintegrada. Para su análisis contenido en el artículo *Cultivos ilícitos y etnicidad indígena*, el autor parte de una descripción teórica del territorio que permita acercar al lector a un entendimiento de la noción de *territorialidad* bajo la perspectiva indígena del Cauca, reuniendo como pilares tres componentes necesarios a tener en cuenta en la construcción de dicha territorialidad. En palabras del autor:

El territorio es un fenómeno social inestable y cambiante, producto de múltiples interacciones humano-espaciales en las que concursan tanto las condiciones físico-ambientales como los tipos de organización social, las relaciones de poder, las tradiciones, las expectativas de los sujetos; no obstante, siempre [se] comporta como una dimensión mensurable, bien sea como ideal, realidad fáctica o representación social alrededor de tres parámetros elementales: satisfactores o ventajas comparativas

de pertenecer a un territorio; noción de frontera o límite; y control efectivo (simbólico, político, social) de los asuntos internos (pág. 235).

Tomando como caso de análisis los cultivos de uso ilícito, entendidos como aquellos que constituyen la materia prima para la elaboración y comercialización de drogas proscritas por el Estado (amapola, marihuana, coca), el autor presenta mediante estos tres componentes territoriales cómo las poblaciones han tramitado el ingreso, el rechazo, la permanencia o la expulsión de prácticas asociadas a las economías que se fomentan con este mercado. Los satisfactores están relacionados con las ideas de progreso, bienestar y realización que se forman en un ambiente de vida colectiva al interior de un grupo, en otras palabras, la identidad como mecanismo de planeación de la vida en sociedad. Allí, los procesos de mestizaje muestran una fuerte influencia en el transcurrir del grupo, marcando consecuencias diferenciales en la toma de decisiones frente a estos mercados que propone la llegada de una *modernidad* a los territorios. Las diferencias radican también en el segundo componente constitutivo del territorio que es la *noción de frontera*: para el caso de esta región específica el autor describe, de nuevo, tres categorías útiles para construir una idea que ayude a entender más de cerca las situaciones que se presentan al interior de los territorios indígenas: son representativas las fronteras “a) como espacios de resistencia; b) como espacios de recuperación social y cultural; y c) como espacios de conservación y protección” (Ruíz, 2001, pág. 328). Identidad y frontera suman dentro del proceso de territorialización indígena en el Norte del Cauca llegando al tercer elemento resultante que es un control efectivo de los asuntos internos de la población en cuestión de cada caso. Rupturas en torno a la lengua, la propiedad colectiva de la tierra, las creencias espirituales y por ende el acatamiento de las autoridades tradicionales, son características que posibilitan el ingreso y la permanencia de prácticas asociadas a este tipo de cultivos y mercados al interior de los territorios. Por otro lado, procesos asociados a la etnicidad, la recuperación de costumbres y tradiciones, los pleitos político-jurídicos por el reconocimiento del *derecho mayor* de las comunidades y la planeación para la conservación medioambiental, han generado una confrontación más directa con lo albergado en las prácticas ilícitas de los cultivos y el mercado del narcotráfico.

El marco de legalidad que se introduce con la dirección de la Constitución Política de Colombia del año 1991, permite a las poblaciones indígenas un tratamiento diferencial

quienes, en teoría, gozan de cualidades específicas sobre su territorio. A la vez, la política de guerra anti-drogas del Estado genera intervenciones que omiten el anterior marco normativo especial pero que son, en todo caso, parciales y se limitan a operativos militares que no apuntan a un restablecimiento de condiciones propicias para la superación de la economía del narcotráfico. Es decir, el fenómeno de intervención parcializada que practica el Estado en los territorios indígenas con presencia de cultivos de uso ilícito hace que se genere un ambiente de alta permeabilidad de violencia, por la confrontación armada entre los actores que persiguen y los que protegen el mercado de drogas. El restablecimiento de unas condiciones óptimas en el territorio tiene un punto central en la sustentabilidad y soberanía de las poblaciones, donde ambos conceptos hacen parte de una relación ya enunciada de producción e identificación territorial con el espacio habitado. Para el autor, el planteamiento de estos arriesgados negocios ha echado raíces entre estas poblaciones según este panorama:

Esta laxitud política al interior de las comunidades evidencia una escisión primaria entre el proyecto político étnico y un pensamiento económico que, por lo visto, se ha dejado a merced de otro tipo de lógicas y relaciones. Dicho en otros términos, las formulaciones étnicas indígenas no han tenido un consecuente desarrollo en el plano económico que las habilite para hacer de la identidad una clara garantía material de vida (Ruíz, 2001, pág. 333).

El escenario del Festival de Aves y Saberes es justamente la disputa que genera el estar inmerso en dinámicas de enfrentamiento político, militar e ideológico a causa del debate que se abre con la instalación de los circuitos del mercado ilícito de drogas. Como se va haciendo evidente, el territorio bajo esta disputa es un espacio para la consolidación de unas prácticas sobre otras: la racionalidad económica puede llevar a las poblaciones a implementar opciones viables en el corto y mediano plazo, omitiendo la externalización de los altos costos a largo plazo que estas opciones pueden acarrear: entiéndase para este caso, la entrada en la cadena de producción del mercado de drogas ilícitas para el Estado-nación moderno que, aunque diferencialmente como se ha hecho énfasis, acoge a estas poblaciones y por lo tanto intercede en el devenir de su territorio. También es notable, que el enfoque para tratar esta problemática ha sido limitado en varios aspectos, haciendo necesaria una visión que contemple un proyecto identidad-productividad diferente, donde el ingreso a esferas

económicas instaladas con la modernidad sea de participación amplia y como sujeto colectivo, más que buscando exclusivamente un desarrollo propio de ventajas lucrativas individuales. Para concluir, las palabras de cierre del artículo respecto a los temas tratados son, para el año de publicación del mismo, premonitorias:

Sobran motivos para creer que, en el mediano plazo los cultivos ilícitos seguirán teniendo una presencia significativa en las comunidades indígenas del Cauca, no sólo por el efecto global de un mercado de drogas que no repara en fronteras ni en condiciones culturales, sino porque al ser apropiados en el juego sistémico de las comunidades liberan demandas reprimidas que no han podido ser tramitadas dentro de unos conductos que fortalezcan las bases identitarias (Ruíz, 2001, pág. 334)

### III

Una revisión profunda merecen las prácticas cuya breve relación histórica se ha procurado exponer, concretamente las quemas y la siembra de la coca, ya que viendo el panorama presente de la región observada en este trabajo de tesis parecen adquirir un revés de riesgos crecientes para las poblaciones directamente involucradas: la amplitud de conceptos como *lo indígena* o *lo ancestral*, lo llamado por Ruiz (2001) como *legalidad positiva*, hacen susceptibles de instrumentalización estas prácticas poniéndose al servicio de economías letales como el narcotráfico que operan en la región. Días antes de la realización del III Festival de Aves y Saberes del Pueblo Nasa, por ejemplo, se habían desatado en algunas Veredas como el Sesteadero quemas iniciadas en horas de la madrugada sin participación aparente de personas conocidas en el sector. En la opinión de don Misael, mayor de la comunidad, desconocidos son los motivos de estos sucesos que más parecen tener como finalidad asonar o sofocar a la gente, provocando pérdidas económicas en el menor de los daños y el debilitamiento del ecosistema en un escenario de difícil asimilación. En el otro caso, según su testimonio, también es notoria la diferencia cuando se trata de una utilización de los cultivos para la población local, los rituales y la elaboración del *mambe*, y cuando dichos cultivos –sumados el de marihuana y amapola– son la base que sostiene los circuitos de drogas proscritas que ubican en alto riesgo a la población habitante del Cauca y el Pacífico en general.

---

*Una síntesis del presente*

La historia política de las comunidades nasa en el departamento del Cauca, ha tenido como uno de sus lugares recordados en la historia reciente al resguardo de Toribío. La organización indígena del departamento ha surgido paulatinamente de este punto, el cual se ha referenciado por haber concebido la consolidación del CRIC, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) y del Proyecto Nasa conjuntamente (Peñaranda, 2012; Yule, 2012; Gros, 2019; Jimeno 2020). Estas instituciones promueven una mediación de diálogo entre la organización de las comunidades indígenas en la zona Norte del Cauca con el Estado colombiano.

A través del CRIC y el Proyecto Nasa como mecanismos de construcción del Plan de Vida Comunitario en el resguardo, se brindan instancias participativas para el ejercicio de representación política en las diferentes regiones del departamento, en cumplimiento de las funciones establecidas en la Constitución Política de Colombia de 1991, art. 329, 330, 1991). El Proyecto Nasa surge en el año 1980 dentro de las posibilidades organizativas establecidas por las comunidades habitantes del resguardo, que comprende desde entonces la agrupación de tres resguardos indígenas reconocidos como pertenecientes al municipio de Toribío: San Francisco, Tacueyó y Toribío. Por medio de la participación en el Cabildo, siguiendo los lineamientos del Proyecto Nasa, las comunidades del resguardo en cabeza de la planta docente de las diferentes instituciones educativas han organizado un número de festivales artísticos de carácter pedagógico, vinculando a la comunidad y algunos invitados de otras partes del país y el continente suramericano. Por mencionar los principales, se realizan anualmente en diferentes veredas del resguardo el Festival de Música y Arte o Minga muralista Álvaro Ulcué Chocué, La Minga de Saberes y el Festival de Aves.

Para el año 2019, se tomó la decisión de unir estos dos últimos en un sólo evento llamado entonces *Festival de Aves y Saberes del pueblo Nasa* que, como se ha mencionado antes, lleva por título seguido “las aves son los mensajeros de la madre tierra”. Este evento recoge una serie de actividades organizadas con las instituciones educarivas del resguardo, donde se busca como objetivo primordial “hacer ciencia participativa” (Casamachin, JF. Comunicación personal, julio 2019). Justamente, el ir tras la consecución de este objetivo ha permitido desarrollar estrategias pedagógicas que logran vincular a la comunidad en dos

caminos: uno, en el vínculo intergrupal entre los resguardos de San Francisco, Tacueyó y Toribío que componen el Proyecto Nasa mediante sus instituciones educativas y dos, un vínculo intergeneracional al promover el diálogo entre los mayores en la comunidad y la población escolar, principalmente.

Como se ha mencionado, la actual Constitución Política de Colombia (1991) brinda un espectro de autonomía indígena en el territorio del resguardo salvo una serie de condicionantes para sus habitantes. Sin embargo, las instituciones indígenas que evidencian una organización social que el Estado posteriormente reconoce desde la ley, son muestra de la existencia de un plan de vida comunitario que busca ejercerse en el territorio del resguardo. Hacia la década de los años 80 del siglo XX, ese Plan de Vida Comunitario tomó forma con el CRIC, el Proyecto Nasa y posteriormente la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, que se convirtieron en formas de resistencia indígena ante las inconformidades con el Estado y ante la violencia producto del conflicto armado interno que desde entonces se ha vivido en el departamento y el territorio nacional. En el centro de la atención y, por ende, de la tensión que se ha vivido en esta región del país, se encuentra la discusión sobre el uso y la tenencia de la tierra, donde es necesario también una actualización de la información que lleve a un balance evaluativo correspondiente con la realidad de la *Reforma Rural Integral* planteada desde los Acuerdos de paz firmados en el 2016, como política alternativa para proporcionar soluciones eficaces a los problemas históricos del campo colombiano. Dicha reforma rural aunque con renovada propuesta, es una apuesta histórica impulsada por algunos sectores agro-productores de la sociedad civil cuyo eje fundamental gira en torno a titulación, vocación, restitución, adjudicación y estímulos o incentivos para la producción y comercialización. En el texto *Estructura de la tenencia de la tierra*, el economista de la Universidad del Cauca Juan Paz (2001) realiza una exposición de datos acerca de la tenencia de la tierra en los resguardos indígenas, evidenciando inconsistencias en la producción de información y, por lo tanto, en la interpretación de resultados por parte de algunas entidades como Cámara y Comercio, el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC), el entonces Instituto Colombiano para la Reforma Agraria INCORA frente a los datos suministrados por el CRIC. Ésta última, organización de carácter democrático amplio integrada por los diferentes resguardos indígenas del Cauca, inicia con la misión de trazar la cartografía social del Cauca con datos de censo de población, titulación de tierras y demás

aspectos que permitieran tener aproximaciones a la situación real de los indígenas en el Departamento. Por ende, Paz (2001) para finales del siglo XX, cuenta de la situación regional del Cauca lo siguiente:

[...] el CRIC, la entidad que posee la mejor información al respecto, ha señalado que existen resguardos en los municipios de Buenos Aires, Morales, Páez, Inzá, Caldon, Silvia, Piendamó, Totoró, Caloto, Toribío, Santander de Quilichao, Jamabaló, Popayán, Puracé, El Tambo, Santa Rosa, Almaguer, La Vega, San Sebastián, Sotará, La Sierra, López de Micay, Timbiquí y Guapi. Estos resguardos, en los que habitan 170.095 indígenas (13.3% de la población total del Cauca estimada en 1.277.129 habitantes para el año 2001), ocupan una extensión de 682.628 hectáreas, 22,5% de la superficie departamental que es 3.038.800 hectáreas (2001, pág. 209)

La Unidad Agrícola Familiar (UAF) como medida promedio que estima el número de hectáreas que debe corresponder a cada familia para conservar una proporcionalidad en la distribución de la tierra garantizando el sostenimiento de la economía para los miembros de la familia, arroja para la región del Cauca un promedio de 13.48 h. La reforma agraria para el caso del Cauca presenta inconvenientes frente a la distribución de la tierra en relación a la UAF que, según el mismo autor, corresponde a 28.76 hectáreas por núcleo, donde un aproximado en número de hectáreas destinadas para la adjudicación en el Departamento correspondería a 2'022.000 en un período de 20 años, distribuidos equitativamente con el valor de las unidades agrícolas familiares entre los grandes, medianos y pequeños propietarios. Una revisión al programa de la Agencia Nacional de Tierras frente al proceso de adjudicación al momento presente (año 2020) muestra que el número de hectáreas adjudicadas en el Departamento es de 12.629,73 (Agencia Nacional de Tierras, 2020). Valor que representa un porcentaje por debajo del 10% si se tomará como meta lo establecido según Paz (2001). Adicional a la concentración y acumulación de tierras, la adquisición mediante mecanismos de base ilícitos como el narcotráfico, la extorsión y el desplazamiento forzado terminan por agravar la formalización y adjudicación de tierras en base a la medida de las unidades agrícolas en el Departamento. Las promesas de la política de inicio de siglo parecen cobrar vigencia con la actualización del catastro rural integral, el Fondo Nacional de Tierras

que, como apéndice de los Acuerdos de paz, encuentran nuevamente obstáculos para la implementación de una reforma agraria efectiva. De los más notorios en la disputa por la tierra, que anteriormente parecía responder a un interés por las áreas improductivas o con destinación para la ganadería, se destacan hoy en día la exploración para la mega minería por la presencia de metales preciosos, el interés por la instalación de proyectos a gran escala como hidroeléctricas y la confrontación por los cultivos de uso ilícito.

Si bien existe en la Constitución Nacional de 1991, para el caso de las poblaciones indígenas reglamentaciones especiales que, bajo la figura de entidades territoriales, presumen el gobierno bajo autoridades propias, la administración general de sus disposiciones, entre otros asuntos (Art. 287) la ampliación de los resguardos, la consolidación histórica del *fuero indígena* resultado de las demandas encausadas al problema estructural de la tierra ha demostrado que las necesidades son parcialmente satisfechas con la simple titulación o ampliación de los territorios colectivos, dependencia asignada al gobierno nacional por concepto propio y con participación de los representantes de las entidades territoriales (Art.329). El factor de la autonomía territorial, por ejemplo, cobra vital importancia en la definición de la planeación que se prioriza en las regiones: dispuesto así por el artículo 330, el gobierno propio de las entidades territoriales conduce los manejos de recursos tanto como la planeación o proyección territorial de su población, sin embargo, puede ser problemático para el ejercicio de la autonomía ser categorizados bajo la idea de una “representación del Gobierno Nacional”; su proyección económica, política y social debe estar alineada con el Plan Nacional de Desarrollo y se les insta la “colaboración con el mantenimiento del orden público dentro de su territorio de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional” (Art.330, CPC). En palabras de la antropóloga Myriam Jimeno Santoyo, quien ha dedicado años a evidenciar, estudiar y comprender la relación de las poblaciones indígenas en el Cauca bajo el ordenamiento territorial colombiano:

Ahora son cuatro los pilares de la organización indígena *Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía*. El ejercicio de la autonomía es la piedra de toque de la ola de violencia que los sacude. En estas décadas de lucha desde 1971 lograron recuperar cerca de 150.000 hectáreas en lo que ellos llaman “el proceso de recuperación”; afirman “el derecho mayor” o justicia propia, y se empeñan en forjar la economía y

el pensamiento propios. Así, lograron enunciar y poner en marcha una política cultural de identidad y reconocimiento, construida en medio de tensas relaciones interétnicas y de poder (Jimeno, 2020, pág. 98)

En sus análisis propuestos en el artículo compilado en *El proceso de paz en Colombia en encrucijada* (2020) y en su testimonio de los vivenciado trabajando para el INCORA, presenta una línea de evolución del movimiento social indígena agrupado en el CRIC y de la conformación progresiva de los resguardos indígenas como respuesta a las demandas articuladas mediante dicho organismo: para inicios de la década de los 60 del siglo XX, se registraban 81 resguardos titulados como propiedad colectiva de las poblaciones indígenas en Colombia, número que paso a más de 154 con 12'000.000 de hectáreas adjudicadas por el artículo 94 de la entonces Ley de tierras (Ley 200 de 1936), llegando a 700 resguardos con 31'000.000 de hectáreas en el año 2014 (Jimeno, 2020). *Tierra* hacia la constitución geográfica de las poblaciones indígenas en el país que, por lo expuesto por la antropóloga, no se traduce automáticamente en el restante de pilares de la organización indígena en la actualidad: *unidad, cultura, autonomía*.

La encrucijada que llevan las poblaciones agrarias en el Cauca es en sí un capítulo aparte. La violencia por el conflicto armado interno del país que se emplazó de forma repetida entre las poblaciones del Cauca, muestra hoy la compleja situación que enfrenta a miembros de la conocida *guardia indígena* con milicias armadas que controlan el mercado del narcotráfico. Frente a esta situación la autora comenta:

Hacia 2007 revivieron una vieja tradición de resguardo del territorio: la organización de hombres - ahora también mujeres - que lo recorren en señal de respeto y protección, vestidos con los símbolos de la autoridad tradicional. A raíz de la agudización del conflicto interno colombiano, entre 1995 y 2005, cuando paramilitares de extrema derecha y guerrillas de varios credos se disputaron el Cauca, la guardia revivió como mecanismo de protección civil. Sin armas, tan solo con un corto bastón de madera encintado con los colores que representan la identidad del movimiento indígena, verde y rojo, invocan la inviolabilidad del territorio y se han enfrentado a delincuentes, secuestradores y muchos invasores. Esa guardia es el

principal, pero no el único blanco de las masacres ocurridas desde agosto de este año, cuando ya se cuentan 126 indígenas muertos (Jimeno, 2020, pág. 99)

La discusión acerca de la mediación con el Estado, el rechazo a la militarización y el reconocimiento de las autoridades de autogobierno como la Guardia Indígena, son factores determinantes al momento de interpretar el territorio y las relaciones que al interior de éste se van presentando. La persistencia de los grupos armados en el territorio del resguardo, organizados en guerrillas o diferentes órganos militares de operación para el narcotráfico, se contraponen a las actividades que, como el Festival de Aves y Saberes, pretende como objetivo inmediato la apropiación del resguardo como lugar habitacional de población mayoritaria indígena, libres de la presencia de estos grupos armados, bien sean o no, parte del Estado. Lo importante a señalar entonces, consiste en situar cronológicamente la novedad de la organización de los grupos armados (legales o no) con el propósito de lograr un control en el territorio frente a la soberanía y el carácter organizativo que la población indígena ha procurado en los resguardos. La cultura, cosmología y las formas comunitarias de socialización territorial es lo que está presente en el escenario del festival que, a manera de antesala, presenta un complicado contexto histórico donde la violencia ha hecho presencia. Para introducir y conocer el origen, el funcionamiento y los horizontes posibles que vienen con el Festival de Aves y Saberes, uno de sus principales organizadores cuenta que:

En el 2015 empezamos [...] con las salidas de campo, un grupo de chicos de once. Y pues nosotros antes del 2015 no podíamos salir como colegio a nuestro territorio; no podíamos salir con una cámara, con unos binoculares, seríamos declarados objetivo militar, de una. Pero a partir de la concentración de los grupos armados en los puntos, empezamos a caminar, a salir, a los páramos, a los caminos de los viejos, y salió la locura de empezar a ver aves, y empezar a clasificarlas desde la taxonomía científica. (Casamachin, J.F., julio 2019, conversación personal)

El primer hecho que se destaca del Festival de Aves y Saberes, es entonces que propone el territorio como una primicia; como algo inexplorado que recién se empieza a dar a conocer, a causa de las negociaciones de paz. Las Zonas Veredales de Transición y Normalización y los Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación pactados en los Acuerdos de paz, han despertado en diferentes sectores rurales de Colombia un fenómeno

similar. A la sensación de estar “redescubriendo” el país, se suma el interés por su geografía, sus especies de flora y fauna que han sido testigos silenciosos del conflicto. De forma análoga a como se desarrollaron la Expedición Botánica o la Comisión Coreográfica casi dos siglos atrás, lanzando misioneros, botánicos, naturalistas, ilustradores e incluso nativos y lugareños acompañantes para registrar los llamados *Territorios Nacionales*, han venido emergiendo estas nuevas expediciones al territorio que después de décadas de enfrentamiento armado entre diferentes grupos demuestran la magnitud del aislamiento, la compleja realidad de quienes permanecen expectantes ante la posibilidad del final de un largo ciclo de violencia.

Estas nuevas empresas que se han emprendido en varios departamentos como Caquetá, Meta, Antioquia y el Cauca, por mencionar algunos, llevan en sí un propósito científico claro. Pese a que pueden existir diferencias sustanciales entre una “razón científica” y otra, la experiencia del Norte del Cauca con la concentración de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo (FARC-EP) en el municipio de Miranda, posibilitó los recorridos comunitarios en los resguardos sin lograr una reincorporación mancomunada ni una sustitución efectiva de cultivos de uso ilícito que sustentan un sistema de economías ilegales en la zona; y que, por lo tanto, son un factor que determina la continuación del conflicto armado en territorios del municipio de Toribío y sus alrededores cercanos como Santander de Quilichao, Caloto, Corinto, Jambaló, Suárez, Miranda, entre otros. Algunas tesis planteadas por sectores políticos en la sociedad, donde se sostiene que el obstáculo para el desarrollo de los territorios es la presencia de la guerrilla, son constantemente re-evaluadas con la agudización de problemáticas que enfrentan las comunidades y la población de ex-combatientes acogidos a los Acuerdos.

No obstante, casos como los de “Bio-Anorí” ó “pajareando con Farc”, promovidos por el biólogo egresado de la Universidad de Antioquia Diego Calderón (quien fue secuestrado años atrás por la guerrilla en cuestión) evidencian cómo se han unido estos dos intereses mostrando resultados óptimos: la desmovilización y reincorporación efectiva de excombatientes brindando un servicio de reparación ante la sociedad y, por otro lado, los avances científicos y de desarrollo social en zonas anteriormente imposibilitadas por la guerra. El escritor colombiano Juan Álvarez es editor de una serie de relatos donde excombatientes de esta guerrilla presentan sus recuerdos de numerosos encuentros con la

fauna silvestre en las zonas que, en parte a causa del conflicto, permanecían sin una colonización sistemática: bajo el título ejemplar de *Naturaleza común* estos personajes, protagonistas de las historias auto-representadas, dan vida a la relación humano y no-humano que incide de forma constante y en múltiples direcciones en los ecosistemas. Paralelamente, otro caso que ejemplifica este fenómeno es justamente el que expone el profesor Jhon F. Casamachin como la oportunidad que se abre para la realización del Festival de Aves y Saberes y los recorridos que éste implica. El doble propósito de este evento, visto desde esta perspectiva, consiste también en afianzar una dinámica territorial de paz con un contenido comunitario de participación.

El saber acerca de las aves que se observan en el territorio del resguardo es un tema que abarca varias generaciones en el pasado de la comunidad. Éste hecho ha servido como catalizador para la implementación de la metodología que para el festival recupera como elementos constitutivos la memoria, el lenguaje y las aves. El camino en el que se pretende avanzar es la consolidación de un sistema etno-educativo enfocado hacia la etno-ornitología, como herramienta que utiliza los sistemas de clasificación para las aves que subyacen en la memoria grupal de la comunidad, además de nutrirse de los nombres comunes y las taxonomías científicas del sistema educativo occidental e instrumentos adecuados para su estudio. Las actividades que se vienen realizando en el marco del festival desde su primera edición en el año 2015, buscó despertar el interés general de la comunidad por salvaguardar las formas prehispánicas, comunes y científicas de relacionamiento con las aves, los bosques y el pensamiento nasa.

De las realizaciones previas del Festival de Aves y Saberes, se ha obtenido una revista que contiene fotografías tomadas por los estudiantes y profesores de las especies de aves que han sido registradas en los avistamientos y monitoreos. La pedagogía empieza entonces, por el manejo de los instrumentos como la cámara, grabadoras, guías y binoculares para la identificación de las especies en los recorridos. Continúa con la participación de las personas en el contenido interactivo de la revista, donde queda espacio para los nombres comunes de las aves en castellano y los nombres en nasayuwe. En este aspecto, el profesor Casamachin manifiesta que:

Los nombres en español -que ese sería un buen tema de antropología [...] desde el enfoque de los pueblos indígenas- es que lastimosamente, el aviturismo trae mucho extranjero y muchas personas de otros países, y ellos traen sus nombres en inglés, y esos nombres en inglés están casi que pasados literalmente a español. Por ejemplo, acá al *Turdus fuscater* le llaman “chiguaco”, acá los abuelos le han llamado así. En nasayuwe tiene otro nombre, pero si vos ves el libro proaves para nosotros no es chiguaco, es la “mirla patiamarilla” [...] Entonces el aviturismo se puede convertir en una aplanadora cultural para los nombres comunes, este espacio en español es fundamental para que la gente rescate sus nombres. Cada región tiene los nombres... Y el de nasayuwe pues sí, es fundamental (Toribío, casco urbano, conversación personal, julio, 2019).

La clasificación por nombres comunes de las especies reitera un campo abierto de investigación que se evidenció en los antecedentes. El carácter asociativo de las clasificaciones que expone la antropología desde un paradigma estructuralista, realza la importancia de los nombres que adquieren las especies -en este caso de aves- localmente para las comunidades quienes les otorgan un espacio dentro de su cotidianidad, desde un plano elemental del ordenamiento del cosmos. Para procurar una ejemplificación de este punto, cabe hacer una breve mención del concepto de YAT WALA o la *Gran Casa*, recogido por Yulé & Vitonás (2012): allí se menciona el espacio habitado como una unidad de interrelación y convivencia entre diferentes entidades y/o especies, a partir de la cual se constituye la noción de vivienda o lugar habitacional donde se presenta relacionamiento continuo y fundamental. Como facultad de esta unidad se observa la nomenclatura como acción por medio de la cual se identifican y ordenan las especies y su lugar que, siguiendo a Lévi-Strauss (1964), es lógico, racional (relacional) y científico al interior de un sistema de clasificaciones como método operativo del pensamiento humano. Los procesos cognitivos necesarios para cargar con un sentido simbólico propio los nombres y significados de las entidades o especies que se relacionan es estas unidades o *espacios de vida*<sup>20</sup>, son un indicador del lugar asignado dentro del funcionamiento y la estructura grupal de la población que nombra. Varios son los casos que pueden citarse como referencia al acto asociativo

---

<sup>20</sup> Término utilizado por los pobladores del resguardo en lugar de *ecosistema*.

simbólico del nombramiento, aunque en seguida sólo se mencionan dos, una reflexión más detenida acerca de los usos del lenguaje como evidencia de las constantes cadenas tróficas que se presentan (e interpretan) en el espacio se propició en la argumentación en el apartado *Memoria y lenguaje*. Para sintetizar esta reflexión generada por el nombramiento de las especies o entidades, de forma general primero para luego pasar a las aves en particular, la descomposición de YAT WALA permite tomar el concepto en YAT como *casa* mientras WALA representa ese amplio *conjunto* donde moran estas entidades o especies. Así, la conjugación de YAT genera combinaciones a partir de la entidad o especie que se sugiere para la relación. Mediante la explicación del autor se obtiene que:

La tierra por ser espacio en donde se desarrolla, en donde se recrea la vida y por ser el lugar donde vive todo ser (hombres, vegetales, animales y minerales) es HABITACIÓN, HOGAR, VIVIENDA. En Nasa Yuwe se expresa con la palabra YAT WALA “La gran Casa”. Es la representación de la primera casa donde vivió el ËEKTHË WALA “Mayor, sabio del espacio”, Abuelo que creó a Nasa Txiwe, quien nos creó. También se le dice NEH “Creador”.

La casa es como una gallina que abriga a sus polluelos. Es una persona que tiene kwekwe “cuerpo”, cxiida “pies”, tab “costilla”, yafx “ojos”.

Por eso la tierra en su origen se construyó, se armó al igual que una casa: tiene una base y forma un cuerpo, se armó por escalas, que son las etapas, las épocas en qué se crean los seres.

Como Nasa Txiwe es NUESTRA CASA, HOGAR DE TODO SER, por eso cuando vamos a denominar el Territorio se utiliza la palabra YAT “Casa” (Yulé & Vitonas, 2012, pág. 91)

Para concluir con los nombramientos del territorio, el espacio o la casa en el sentido expuesto, el autor proporciona la siguiente lista de ejemplos:

UL TXIWE YAT “Casa de la culebra”

//culebra/Tierra/Casa//

Casa, Territorio de culebra

Son los lugares agrietados

NEGA TXIWE YAT “Casa de la sal”

//sal/tierra/casa//

Casa, territorio de la sal

Son las fuentes saladas

CXAVX TXIWE YAT “Casa de los venados”

//venado/tierra/Casa//

Casa, Territorio del venado

Son los lugares donde frecuenta el venado

KXTHÜS TXIWE YAT “Casa del arco iris”

//arco iris/ tierra/Casa//

Casa, territorio del arco iris

Son los lugares pantanosos y los nacimientos de agua

KWETAHD MAB TXIWE YAT “Casa del mármol”

//Caliza, mambe/tierra/Casa//

Casa, territorio del mármol

Lugares donde hay calizas

KLXUM TXIWE YAT

//duende/tierra/casa//

Casa, territorio del duende

Son las cuencas de los ríos, quebradas, peñas, árboles frondosos

ËEKTHE’ WALA TXIWE YAT “Casa del trueno”

//trueno-Grande/tierra/casa”

Casa, territorio del trueno

Son las lagunas y las cimas de las montañas

SEK TXIWE YATA “Casa del sol”

//Sol/tierra/Casa//

Casa, territorio del Sol

Los lugares desérticos (tierras calientes)

Por eso al perro se le dice Pá’ pa yat “Casa de la pulga” (pulgoso) [...] Nus Yet “Casa de la lluvia” se le denomina a las montañas en donde permanece con nube y llueve permanentemente (Yulé & Vitonas, 2012, pág. 92).

Un ejemplo que se expondrá más adelante de esta forma singular de asociación entre los seres y Yat Wala, es el de la *Pava andina* (*Penelope perpicax*), el agua y los nasa, donde permanece la necesidad de conservar la relación de estos tres seres en su entorno vital. Un caso ilustrativo que destaca la importancia de nombres comunes que las comunidades dan a las especies de aves, es el trabajo de investigación realizado por el licenciado en biología Yeison Ricardo Cárdenas (2018) titulado *Diálogos bioculturales entre aves y campesinos de Lerma-Cauca: volando por la paz*. Su trabajo expuesto en la versión III del Festival de Aves de Medellín, en el año 2019, tiene por objetivo “identificar el sistema de clasificación por nombres comunes albergado en la memoria de los campesinos en el municipio de Lerma, al sur-orientado del Cauca”. La metodología que emplea como licenciado e investigador, consiste en lograr un censo o muestreo simple lo más amplio posible de nombres comunes vinculando las aves a través del canto y la fotografía con las historias de los campesinos y los infantes de la comunidad. A partir de esto, se esclarece una relación en varios de los nombres comunes con prácticas antiguas de la comunidad, en este caso relativas a la cacería o la interferencia de las aves con los cultivos y el conocimiento de algunas especies. La labor pedagógica allí se remite entonces, a la identificación de cómo algunos comportamientos han sido nocivos para las especies de aves, por consiguiente, para el equilibrio ecosistémico, y se han reproducido en la población infantil haciendo que los juegos tradicionales sean la cacería de pájaros por entretenimiento, para la identificación por especie y los rasgos taxonómicos como el color de las plumas, tamaño, pico, proyección primaria, arcos superciliares, etc. Muestra de ello es la colección de cadáveres que se observaba en los recorridos de avistamiento por las veredas del municipio. Con este antecedente observado como práctica cultural en la comunidad, el objetivo se tornó en lograr el cambio de las caucheras utilizadas por los

binoculares y la cámara. Adicional al registro de nombres comunes agrupados y conjugados con la taxonomía científica de las especies de aves, se procedió a la visualización de un panorama comparativo que diversifica los contenidos científicos con la realidad local de los territorios. Como se ha expuesto entonces, los sistemas de clasificación provenientes de la interpretación propia que los grupos humanos hacen de su hábitat, se enmarcan en un ordenamiento cosmológico que otorga a cada unidad constitutiva, para este interés un grupo de aves determinado por su actividad: chupahuevos o trepatroncos, por ejemplo, un sentido con el tipo de relación que establece con los seres humanos.

Si bien en este trabajo investigativo que observa el Festival de Aves y Saberes como escenario central no se ahonda en la representación contenida en los nombres comunes de las especies, si se hará mención a algunos de ellos cuando exista una similitud conocida con el significado que existe para determinada especie entre su nominación en nasayuwe y en castellano, para la comunidad del resguardo. En este campo, como reclama el profesor Jhon F. Casamachin UI, hay una serie de oportunidades para la investigación antropológica que se sumerge en el universo de los significados sintácticos guardados en la memoria popular de los grupos humanos, con mayor ahínco en aquellas poblaciones trilingües (si se tiene en cuenta que en el resguardo se imparte el inglés como lengua alterna). Como se ha esbozado brevemente, la metodología con la cual se desarrolla el festival se nutre de la información obtenida de la conversación con los mayores de la comunidad, recogida, interpretada y presentada por los miembros de las instituciones educativas del resguardo. Los mecanismos utilizados para lograr la participación articulada de población intergeneracional de la comunidad, es el argumento principal a desarrollar mediante la exposición del panorama educativo y su importancia en el contexto regional del Norte del Cauca.

#### *Territorio: sustrato material de la identidad*

En el libro compuesto de ensayos en geografía, historia y cultura en el Cauca, se destaca la distinción sobre los procesos asociativos dicotómicos entre la cultura y la naturaleza en cuanto a las lecturas y transformaciones del espacio habitado. En otras palabras, su análisis acerca de los procesos culturales que construyen a partir de un espacio determinado un territorio o, para el caso del Cauca, múltiples territorios, son la base para presentar una serie de trabajos etnográficos, entre esos éste, que buscan por la misma línea

identificar y profundizar en la importancia de dichos procesos para la apropiación del espacio habitado por parte de sus pobladores. Esta *humanización* de las condiciones enfrentadas por las comunidades es una perspectiva analítica reiterativa que sugiere también desafíos conceptuales y teóricos para brindar una definición de *naturaleza y cultura*, desde las miradas que se han tenido en cuenta para el capítulo anterior. De acuerdo con los editores de este tratado acerca del Cauca, el proceso de conversión espacial hacia el significado de territorio consiste en que:

El espacio humanizado se transforma en territorio y el despliegue de las estrategias culturales sobre él se transforman en territorialidad [...] Las poblaciones humanas no se adaptan a su medio ambiente a través de sus instituciones sino que estas instituciones simplifican, incorporan, apropian, usan y humanizan selectivamente los recursos. El ambiente natural está siempre, y necesariamente, mediado por las capacidades cognitivas y la cultura de los individuos [...] Así el espacio es tanto una entidad natural como un artefacto cultural una vez se transforma en territorio por el sentido que le atribuyen los seres humanos (Barona & Gnecco, Territorios posibles: historia, geografía y cultura del Cauca, 2001, págs. 9-10)

Lo que se podría extraer de ésta cita como la dimensión cultural y la dimensión natural del espacio son variables transversales para la lectura del paisaje del resguardo. Lo que en la introducción de este libro los editores llaman una *perspectiva adaptacionista*, como la forma en que se ha dado explicación a los comportamientos culturales en los que se hace referencia a los fenómenos naturales del entorno en el cual se circunscribe la población (Barona & Gnecco, Territorios posibles: historia, geografía y cultura del Cauca, 2001), establece la idea de separación entre una y otra dimensión (cultura y naturaleza), aislando también el carácter y desarrollo de estos dos conceptos con relación a la población. Las condiciones naturales como factores determinantes en la activación de patrones culturales, es un precepto teórico que divide dos procesos cognitivos de un mismo campo semántico: naturaleza-cultura. La perspectiva relacional del territorio en conjunción con los organismos que lo habitan y codifican, es matriz central del libro y los ensayos del Cauca que presenta.

El espacio habitado por la población indígena al norte del Cauca en los resguardos que integran el municipio, Toribío, San Francisco y Tacueyó, es visto a través de las características históricas y culturales que presenta. La categoría *territorio* implica justamente,

como se ha mencionado, la relación de los lugares con las actividades que dentro de éstos se llevan a cabo, con el propósito de reforzar el vínculo generado desde esa relación *espacio habitado*. El territorio resume entonces una dimensión cultural en un espacio geográfico, como mencionan los autores, en la construcción del espacio social como mecanismo mediante el cual ver más allá de los límites adaptacioncitas que suelen enmarcar la relación entre cultura y naturaleza:

[...] en este libro consideramos que la dicotomía se puede resolver a través de una consideración sinérgica e histórica de esa relación. El territorio es un espacio cargado de significados culturales y tiene un valor histórico, político y cultural construido por las sociedades. El territorio se significa por la sociedad que lo habita y sobre él existe no tanto una pertenencia como una identificación [...] un medio ambiente hecho... transformado y estructurado en el pasado, no tanto por la actividad productiva de sus ancestros cuanto porque estos le infundieron significado simbólico (Barona & Gnecco, Territorios posibles: historia, geografía y cultura del Cauca, 2001, págs. 10-11)

Para estos dos autores que han reconstruido, junto a los autores del compilado, parte de la historia del departamento del Cauca en su complejidad, uno de los factores que enlaza los ensayos presentados en el libro es la diversidad de relaciones territoriales de cada caso, incluso, a nivel interno del departamento. Por esta razón el título que lleva es *Territorios posibles*. Como eje transversal a la categoría de territorio se encuentran los procesos de identificación, ligados a las concepciones culturales heredadas, adaptadas, reproducidas e interpretadas generacionalmente. Por ende, la diversidad que allí se observa es geográfica, histórica, poblacional y cultural. Aunque desde la cita se lee que, en cierta forma, prima el sentido simbólico sobre las actividades productivas en la significación de un territorio, al cruzar en este caso el Festival de Aves y Saberes como parte del plan de vida comunitario del resguardo, y los conflictos territoriales relativos a la productividad –ilícita especialmente- de la zona del norte del Cauca, es posible notar cómo en la idea de los pobladores del resguardo, específicamente quienes desarrollan el interés colectivo por el avistamiento, la investigación y clasificación de las especies y las actividades productivas representan un papel principal de discusión frente a la concepción del territorio. En la balanza económica entre la productividad volcada hacia el mercado y las actividades integrativas hacia la

comunidad, la carga simbólica de significación del territorio parece adquirir un lugar secundario en la identificación que se explicita desde la cita. Desde un enfoque dialéctico, puede la identidad territorial guiar las prácticas productivas, tanto como éstas modificar la identidad con el territorio. No obstante, lo importante es señalar que, por uno u otro camino, la productividad como relación de producción con la tierra y el simbolismo como mecanismo de identificación con el territorio, son dos escenarios que entran en cuestión al preguntarse por las dinámicas presentes en el resguardo. Recogiendo y sumando a los argumentos expuestos en la primera parte, simbología y praxis como fundamentos territoriales de planeación.

*El camino hacia el norte del Cauca.*

Para llegar al resguardo, al menos si se viaja desde Medellín, hay que tomar un microbús en la terminal de buses de Cali con destino de Santander de Quilichao y de allí, a Toribio en una chiva/escalera u otro bus de aquellos que prestan también servicio de transporte escolar. Esas fueron las recomendaciones recibidas para llegar sin mayor dificultad al resguardo. En el trayecto de salir de Cali por la zona sur de la ciudad, y de paso del Valle del Cauca, se pasa por el municipio de Jamundí, límite notorio de la frontera entre departamentos. El contraste del paisaje por carretera es evidente sobre todo si se toman como referentes para la comparación la zona del sur de Cali como *Pance* y los primeros municipios del norte del Cauca como Santander de Q.: parcelaciones de grandes extensiones en el primero, abundante comercio de plaza distribuidos en circuitos de mercados populares en el segundo. En trayecto total hasta el resguardo es aproximadamente 43.8 km en esta ruta, que tarda de tres a cuatro horas por las condiciones de la carretera. El investigador independiente Gustavo Wilchez (2001) en su ensayo *El Cauca en todos los sentidos*, narra cómo el panorama para el viajero que ingresa al departamento por la Valle geográfico del río Cauca evidencia la fertilidad de los suelos, hoy reducida al cultivo de la caña por los ingenios azucareros que, pasados los primeros años del siglo XX<sup>21</sup>, vieron en la región su potencial

---

<sup>21</sup> Para conocer la historia de la llegada e instalación de la economía azucarera en esta zona del país puede consultarse el trabajo de Mejía, E.; Moncayo, A. (2019) titulado *Origen y formación del ingenio azucarero industrializado en el Valle del Cauca*.

económico a partir de las condiciones inundables anteriormente menospreciadas. En palabras del autor:

Hoy, debido a su potencial para la siembra industrializada de caña de azúcar, a su cercanía a la ciudad de Cali y a los alicientes tributarios que existen para las empresas que se establezcan allí bajo el amparo de la llamada <<Ley Páez>>, y a pesar de que la zona representa un ejemplo extremo de <<erosión genética>> o pérdida de biodiversidad de especies animales y vegetales, en esa región están ahora las tierras agrícolas más costosas del Cauca (Wilches, 2001, pág. 27)

En un sentido diferente de la concepción de territorio como categoría de análisis, la antropóloga y miembro de una hermandad religiosa, Lucíla Mejía Salazar, describe en 1985 el territorio de resguardo en términos estrictamente geográficos. Utiliza para este fin, las siguientes variables: situación geográfica, hidrografía, orografía, topografía, población, clima, ecología, flora, fauna, recursos minerales, economía, industria, comercio, historia, entre otras. De manera implícita esta descripción territorial detallada permite entrever la concepción que la escuela de esta antropóloga promueve, o lo hacía para la época. El territorio, como se ha querido enfatizar, contiene elementos además de geomorfológicos o terrestres, culturales variables según la población; hecho que permite enfatizar que la composición del espacio trasciende una descripción fenoménica de la morfología terrestre, donde se conjugan también actividades que dentro de este *espacio social* se realizan y las características de los pobladores que las protagonizan. La siguiente cita es un ejemplo de la presentación de estos datos descriptivos para el municipio y aporta una nítida imagen de la geografía donde se enmarca el resguardo:

Se encuentra situado en la parte nororiental del Depto. del Cauca [probablemente con punto de origen en Buenaventura], enclavado en las faldas de la cordillera central y el casco urbano del municipio entre las confluencias de los ríos San Francisco e Isabelilla [...] Los principales ríos que bañan las tierras del municipio de Toribío son: el río Isabelilla que pasa por la margen izquierda de la población. Las cataratas de Santa Bárbara (de 60 metros de altura sobre el nivel del mar) los pozos salados de Betulia y los termales del Tablazo. En San Francisco, el río que lleva su mismo nombre. En Tacueyó, el río Santo Domingo que nace en la laguna de la

Castellana, conocida con el nombre de muela, rica en pesca de trucha; el río Palo también el río López que nace en el páramo de Tinibíos, o de San José. Las quebradas la Muela, la Selva, la Valluna, Rionegro, Frisoles que llevan sus aguas al río Cauca.

Esta es una zona de grandes elevaciones pertenecientes a la cordillera central. La cordillera de los Andes Centrales, atraviesa el territorio del municipio de sur a norte, dejando contrafuertes y hondonadas, que dan paso a las aguas que en ella nacen y descienden al río Palo, sirviendo de límite con el Depto. del Huila (Mejía, 1985, págs. 38-41)

Efectivamente la descripción geográfica de esta antropóloga acierta en presentar los cuerpos de agua como formas de importancia destacada para la organización espacial de las poblaciones indígenas agrícolas: para ubicar la realización del Festival de Aves y Saberes y entenderlo como *estrategia de territorialización* (Barona & Gnecco, Territorios posibles: historia, geografía y cultura del Cauca, 2001) es relevante el sitio geográfico del sistema de microcuencas del río Isabelilla: a partir de este sistema hídrico fragmentado por el complejo de numerosos relieves de la cordillera de los andes centrales y su ramificación occidental, se generan los circuitos de recorridos que dan el sentido de congregación a la comunidad. Es decir, el sistema de microcuencas puede verse como una serie de barreras geográficas de las cuales se obtienen divisiones naturales al superponerse los cuerpos de agua con las numerosas montañas que establecen los límites municipales de Toribío, Jambaló y el complejo arqueológico de Tierradentro (departamento del Huila, tierra del Nevado y los antiguos grupos pijaos)<sup>22</sup> además de constituir también los límites internos del resguardo entre Toribío, San Francisco y Tacueyó. La cita guarda su riqueza también en sugerir tácitamente cómo las lagunas y los páramos están presentes en la geografía del territorio nasa que, en efecto, son considerados por algunos pobladores como sagrados y constituyen importantes nichos ecológicos, lo cual conlleva una serie de actividades rituales que allí se realizan e implica también que se trata de lugares identificados con significados simbólicos.

---

<sup>22</sup> Para acercarse a los imaginarios que circundan esta destacada región y la proximidad de sus antiguos pobladores para los nasa de Toribío, puede leerse el ensayo de Sevilla & Achicué (2007) *Los Nasa de Tierradentro y las huellas arqueológicas: primera aproximación*.

La descripción de esta antropóloga misionera explora, además, cómo los argumentos de una economía del territorio impulsan actividades humanas concebidas como estrategias para el aprovechamiento de los recursos en el espacio habitado, sumando al debate referenciado acerca del horizonte productivo y simbólico del territorio:

Los indígenas acostumbran quemar antes de la siembra con el fin de destruir las ratas que fabrican sus nidos dentro de la tierra y afectan la cosecha. La improductividad de algunos terrenos se debe al anterior cultivo de cabuya, la cual esteriliza por mucho tiempo el terreno (Mejía, 1985, págs. 50-51)

De esta forma se comprende que las acciones y los pensamientos que giran en torno al territorio, no significan en todos los casos un bienestar para los terrenos y las especies involucradas en un sentido retórico del discurso ecologista asociado recurrentemente a las poblaciones indígenas en la realidad contemporánea y con notoria, podría decirse distorsionada, representación de los grupos humanos indígenas antepasados. Vale mencionar aquí, sin embargo, que en la historia de ésta práctica se encuentra también un concepto, desarrollado según el trabajo etnográfico *El agua en la cosmovisión indígena nasa* del antropólogo Hugo Portela (2001), integrado al entendimiento de los ciclos vitales de estas poblaciones: el amansamiento. La intención que se observa mediante la descripción de los procesos en los que se intervienen los suelos para su aprovechamiento, tanto como para su conservación en el tiempo, es identificar el patrón que rige la frecuencia de esta práctica de las quemas controladas asociadas al conjunto de pasos necesarios para la obtención de los alimentos y/o el sustento familiar por medio de la agricultura:

Las comunidades andinas poseen sus propios conceptos sobre el ordenamiento cronológico: diferencian los ciclos climatológicos (régimen de lluvias, de secas), las temporadas de actividad, de contemplación y, haciendo parte de éstas, también los tiempos de los ancestros y los seres espirituales. En consecuencia con ese ordenamiento desarrollan sus actividades cotidianas y agricultura: preparan los terrenos e incluyen la deforestación cuando las necesidades lo exigen, siembra, deshieran y cosechan los cultivos (plantas domesticadas), constituyéndose esta actividad en un proceso de <<amansamiento>> de <<este mundo>> (Portella, 2001, pág. 281)

Identificación e intervención, simbología y praxis, son acciones mediante las cuales se otorga un sentido lógico y práctico al espacio habitado. La productividad y la representación son características que se observan constantemente asociadas, como también en contradicción. La búsqueda de un sistema de relaciones que guarde, el mencionado anteriormente, *principio de proporcionalidad* en el espacio habitado, está vinculado para este caso con la identificación del ordenamiento en tres mundos, para el mantenimiento de la vida en sus distintas expresiones. Así, la afirmación *los duendes existen y viven como encantos en las lagunas que se forman en los páramos* se encamina con el propósito de conservar unas condiciones vitales mínimas de estos lugares que son, a su vez, fuente de suministro de agua para la población local. La argumentación de tal idea consiste entonces más que en una defensa a ultranza de la tradición, en una *estrategia de territorialización* en el sentido que se ha expuesto. La representación simbólica de estos lugares pretende generar un circuito de acciones que tomen como punto de partida el principio básico de *correspondencia*, donde su transgresión, evidente desde los diferentes relatos narrados, es fuertemente sancionada por las entidades que los gobiernan.

La relación humano-no humano es notable aquí para la explicación de veneración, retribución, y comunicación en general que manifiestan las poblaciones en sus relatos con seres del mundo de arriba o abajo, los *genios tutelares*, dueños del misterio y la niebla, pero también personalidades como el sol y la luna regentes así de los ciclos que deben respetarse para los tiempos de la agricultura. Acerca de esta relación entre entidades habitantes (caciques, dueños) de los lugares y regentes de los ciclos vitales con los pobladores nasa, desde el trabajo de Yule Yatacué, M. & Vitonas, C. (2012) se permite ver desde el concepto *Nwe'sx* "*La familia*" el carácter parental de este relacionamiento:

En toda casa, en su rincón habita o conviven familias, estas familias son los vegetales, animales, minerales, astros y los humanos. Cuando se creó Nasa Txiwe, nacieron estos seres llamados NASA. Después nacieron los humanos de la relación A'WE'SX "las estrellas" con el YU' "agua" [...] En cada rincón de la casa donde viven las familias hay un jefe o Reyna llamado SA'T "Cacique" es quien se encarga de regir a su grupo y a preservar la especie. (2012, pág. 93)

El territorio (Nasa Txiwe), animado por las entidades que lo habitan, entendido desde la asimilación de *casa, vivienda, hogar, tierra*, será tema de mayor detenimiento al tratar el acto simbólico en sí del nombramiento de las cosas. El reconocimiento de estas entidades expone la identificación como proceso simbólico de representación con el entorno y las actividades que sobre éste son realizadas, son entonces procesos asociativos que pueden condensarse en dos campos de la interacción descrita entre cultura y naturaleza: el chamanismo y la agricultura, fuertemente ligados entre sí. El territorio, como ese espacio amplio de relacionamiento, llamado por (Portella, 2001) en este caso *paisaje mítico andino*, consiste en la “semantización que los grupos humanos hacen del espacio físico-geográfico en el que viven” (pág. 285). Justamente, entre los identificados como grupos étnicos que componen la población del Cauca, el antropólogo Franz Faust (2001) destaca dos tendencias en chamanismo y agricultura. Las escuelas chamanísticas se caracterizan a modo general por ver y sentir la relación entre lo controlable y lo incontrolable de las fuerzas que mueven al universo: *ver* está asociado con la *Banisteriosis caapi*, de cuyo bejuco se extrae el yagé o pildé; mientras *sentir* se vincula con la *Erythroxylum coca*: bajo el influjo de la coca el chamán logra percibir las manifestaciones energéticas de lo incontrolable en las corrientes de los cuerpos. El para qué de la coca entre estas poblaciones queda explícito según Portella (2001) de la siguiente manera:

La coca es la planta sagrada más importante para los médicos tradicionales; las hojas tostadas son <<mascadas>> con mambe extraído de las rocas calizas para liberar los <<principios activos>> que elevan los niveles de sesno-percepción [...] desde la perspectiva etnobotánica la coca es una <<planta de conocimiento>> porque permite sentir y escuchar la naturaleza, es decir, <<recibir señas>> (pág.279).

Conceptualizada como un vehículo para la comunicación entre humanos y otros seres, dueños del bosque y del agua, del cerro, el trueno y la laguna, la coca permite al iniciado establecer un puente de relación con lo perteneciente a un orden alterno a las vías de la cognición-racionalización humana. Lo gobernado en los confines del mundo de arriba o abajo entra en contacto con los mortales del mundo del medio, nosotros humanos, mediante experiencias extáticas de personajes encargados concretamente de esta conexión y, en especial, a través del afianzamiento de un discurso (prácticas e ideas relacionadas) con dichos

mundos y sus habitantes. Esta forma de chamanismo *asistido* perdura entre los paeces y el cultivo de coca se vincula con este contexto ritual.

Para el caso de la agricultura, se identifican dos tradiciones que hacen presencia en el Departamento: la agronomía andina y el modelo amazónico. Las condiciones del continente de América hicieron de su agricultura un modelo particular cuando ésta, luego de la última glaciación hace 10.000 años, surgió como actividad productiva en varias partes del mundo. La utilización de varias especies de plantas hizo, de acuerdo con las condiciones del suelo, una agricultura de mayor densidad y diversidad. La estratigrafía de los terrenos andinos frente a las selvas amazónicas marcó su principal diferencia en cuanto a la extensión necesaria para los cultivos, siendo las barreras, que demarcaban el área cultivada en el contexto andino, artificiales mientras que en el contexto selvático fueron el inicio del bosque mismo. De nuevo, como entre las escuelas chamánicas, en el Cauca ambas formas de cultivo se mezclan (Faust, 2001). Caminando entre las veredas del resguardo, son notables los cultivos familiares que utilizan un sistema vertical de agricultura con emplazamientos en forma de terrazas para el cultivo de diferentes especies como el maíz, el frijol, el café, la coca y la marihuana. También en zonas altas de la montaña que semejan un ecosistema de sotobosque, es posible conseguir moras en estado silvestre que, aunque no cultivadas, crecen en cantidad y son aprovechadas por animales y pobladores. Podría decirse que, grosso modo, dentro de lo observado en materia de cultivos predomina un modelo familiar de agricultura intensiva en pequeños predios.

Estos puentes que conectan lo simbólico y la producción material, también son manifiestos en circunstancias como el arcoíris y el trueno, que une el mundo de los mortales con los seres del submundo y los espíritus. Extensa es la descripción del antropólogo Portela (2001) a este respecto, más vale recalcar que: “La fuerza vital de <<este mundo>> adquiere múltiples apariencias [...] La naturaleza toma cuerpo viviente y los seres se vuelven animales, fenómenos atmosféricos o personas que guardan reverencias, normas, limitaciones” (pág. 279). Parece inevitable entonces la referencia al concepto de ecosofía, donde esas *reverencias, normas, limitaciones* sugieren un marco de relacionamiento consensuado que al ser transgredido trae consigo consecuencias en detrimento de la persona, de las poblaciones. En el caso del Cauca, expuesto por estos dos autores, de forma

generalizada podría argumentarse que la idea que da estructura al pensamiento de la cosmovisión –como relato considerado central en la transmisión intergeneracional, que se dirige al origen o la genealogía del cosmos- consiste en que la existencia animada por una vitalidad energética mínima a todos los seres es transferible y oscila entre escenarios de relacionamiento, dotándolos de carácter frío y caliente, manso y bravo, gobernado e ingobernable (Faust, 2001) (Portela, 2001).

### *La etnoeducación en la enseñanza rural del Cauca*

Para enunciar algunos puntos de cómo las instituciones educativas se han convertido en espacios de socialización para los pobladores de los diferentes resguardos de Toribío, se procede ahora con algunas definiciones de la educación, el desarrollo de la etnoeducación y la Ley General de Educación donde están los contenidos principales que dan forma al modelo educativo en poblaciones indígenas en Colombia. Una mirada al panorama general del Cauca y su región norte, es aportada por los ensayos *Educación y Educación alternativa* de los autores Danilo Reinaldo Vivas, matemático de la Universidad del Cauca, y Martha Elena Corrales & Cristina Simmonds (2011) respectivamente, licenciadas en etnoeducación por la misma institución. Previamente se destacan algunos aspectos que norman y aportan el espíritu legal de la etnoeducación como paradigma diferencial de poblaciones étnicas en Colombia, en su devenir republicano caracterizado por la multiculturalidad y la pluriétnicidad, con el fin de sintetizar estas ideas en el caso de Toribío y el Festival de Aves y Saberes.

El capítulo 3 de la Ley 115 de 1994, conocida como Ley General de Educación, se considera a partir del Artículo 55 que: “la educación para grupos étnicos debe estar ligada al ambiente, al proceso productivo, al proceso social y cultural” mientras se define dentro de sus *Principios y fines* enunciados en el artículo 56 el “afianzar los procesos de identidad, conocimiento, socialización, protección y uso adecuado de la naturaleza, sistemas y prácticas comunitarias de organización, uso de las lenguas vernáculas, formación docente e investigación en todos los ámbitos de la cultura”. Un espacio propio merece el tema de la *Lengua materna* que a través del artículo 57 dice que: “en sus respectivos territorios, la

enseñanza de los grupos étnicos con tradición lingüística propia será bilingüe, tomando como fundamento escolar la lengua materna del respectivo grupo”. Elementos como autonomía, identidad, socialización y lengua son el trasfondo intencional de una serie de acciones desarrolladas durante el Festival de Aves y Saberes y otros casos etnoeducativos. Se muestran estos aspectos legales con el fin de evidenciar cómo la ley ha reconocido, al menos así está dicho en la carta constitucional, las motivaciones de movilización de los grupos étnicos que bien pueden equipararse para fin de esta reflexión con el caso de las poblaciones en el Cauca. No obstante, al observar y establecer en los elementos destacados en este modelo teórico normado llamado etnoeducación, como paradigma emergente diferencial de poblaciones al interior de la idea de *nación*, lineamientos de una ruta metodológica que permita puntos de partida (y llegada) despierta también preguntas operativas de cómo concretar prácticas pedagógicas de legítimo reconocimiento e interlocución con el Estado colombiano y su política pública de educación. Por ejemplo, que la ley reconozca la autonomía de los grupos étnicos dista del que ésta se lleve a cabo en las prácticas educativas de los entes territoriales, para este caso, los resguardos. Se proponen ahora definiciones y contextos que pretenden aclarar cómo la ley se materializa en las políticas de los territorios.

Se argumenta el reconocimiento de esta Ley General de Educación ante las demandas o búsquedas políticas de los grupos étnicos, dado que en los inicios del proceso educativo plasmados en los puntos clave para la organización indígena que se gestaba como promotora del pacto constitucional de los años 90 se encuentran varias causas comunes con la Ley 115. Las instancias administrativas para la gestión educativa en los territorios indígenas del Cauca tomaron forma con figuras cercanas a un modelo de política pública para la región. Algunas de estas instancias, su funcionamiento y desarrollo, además de un breve relato acerca de los orígenes coincidentes de la ley colombiana en correspondencia con las cuestiones indígenas, se encuentran sintetizadas en el siguiente fragmento:

En el caso particular de las comunidades indígenas caucanas el proceso educativo formal se inició en la década de 1970, teniendo como horizonte básico los siguientes criterios: que el profesor tenga arraigo sobre la problemática de los indígenas, que la comunidad se apropie de los procesos educativos, y que el diseño de currículos sea pertinente y que responda a sus costumbres, valores, tradiciones y,

fundamentalmente, al cultivo de la lengua. Con la aparición de la Ley General de Educación y el Decreto 1860 de 1994 las comunidades indígenas decidieron no asumir la tarea de construir los Proyectos Educativos Institucionales (PEI) y resolvieron atreverse a construir los Proyectos Educativos Comunitarios (PEC) [con] participación de las comunidades; así, iniciaron este proceso con la elaboración de un diagnóstico y con la afirmación de la cosmovisión indígena sobre problemas centrales como tierra, religión, creencias y lengua. Los PEC son marcos de referencia para el desarrollo educativo de las comunidades y no, documentos elaborados y terminados; de hecho, son documentos en permanente construcción. Los programas de estudio no se centran en asignaturas, como en el sistema educativo tradicional, sino en núcleos temáticos como territorio, naturaleza y producción; organización social y política; formación de valores y desarrollo; lengua comunidad y expresión; y bienestar comunitario e identidad (Vivas, 2001).

Pese a que en este ejercicio de investigación no se indagó por los Proyectos Educativos Comunes como documento guía en las directrices de la educación en Toribío, si es notorio el funcionamiento de una estrategia educativa que reúne varios de los elementos ya mencionados<sup>23</sup>. Los surgimientos del Proyecto Nasa junto con la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca se han convertido en formas institucionales de tramitar las necesidades o movilizaciones políticas de las poblaciones, incorporando en los territorios acciones encaminadas a la consolidación del llamado *apego a la tierra* como característica fundacional del territorio (Yulé & Vitonas, 2012). Algunas de estas acciones, que bien podrían clasificarse como íntegras del proyecto educativo común del sector que agrupa las instituciones educativas del sistema de microcuencas del río Isabelilla: resguardos de Toribío, San Francisco y Tacueyó, son representativas de una “posesión, control y manera colectiva de andar el territorio” y su realización puede notarse en actividades propiciadas por los personajes de liderazgo educativo, quienes vinculan a los adultos, mayores e incluso a personas de fuera como el caso mío, a estas dinámicas en principio institucionales pero de carácter amplio y comunitario: las caminatas grupales de un resguardo a otro como una

---

<sup>23</sup> En la población del resguardo de Moscoso, en el municipio de Páez, Guegia Hurtado, J.P (2017) sintetiza la formación conjunta de un Sistema Educativo Indígena Propio (SIEP) y la política pública de infancia y adolescencia para el territorio.

manera de “mirar la tierra” (*Txiwe Thegya*) o “visualizar el territorio” pues de esta manera se vigila mientras “con la observación se delimita el espacio en distancias”. El caso expuesto anteriormente de los cuerpos de agua como marcadores territoriales, está ligado a esta lógica de delimitación espacial donde:

Uno puede delimitar el territorio como espacio físico cuando se observa desde un filo y hasta donde alcance la mirada es lo delimitado, y espiritualmente es hasta donde llegue su referente espiritual al cual acude: Volcán, laguna, cerro, concebidos como sitios sagrados, en donde habitan los espíritus. De esta manera delimitamos y posesionamos hacia adentro y hacia afuera (Yulé & Vitonas, 2012, pág. 115)

Otra de las acciones que pueden aparentar un sentido básico pero que engendran una estrategia de apropiación y valoración del espacio es “andar” (*U'jya*), el “desplazamiento en el territorio”. Siguiendo lo que implica llevar a cabo un desplazamiento en el territorio, en éste se trazan puntos, líneas y polígonos que estructuran la forma de organizar y orientar el espacio en una entidad territorial como el resguardo, en el cual se encuentran contenidos y significados –simbólicos- como referentes de la población habitante. *U'jya* puede ser entendido como base para la instalación de actividades como la *yamcha* o los monitoreos de aves, desarrollados y expuestos en el Festival de Aves y Saberes respectivamente. Teniendo presente la relación naturaleza-cultura como una metodología de ordenamiento humano, el espacio como territorio recuerda aquí el vínculo que existe entre lo humano y lo no-humano, sentidos que más que opuestos, complementan e integran la interacción territorial de la *Gran Casa* o *Casa de los seres* entendidos éstos en forma material como humanos y, en forma sustancial o metafísica, como espíritus.

También cabe mencionar aquí que, como se ha destacado para el contexto del resguardo de Toribío, acciones como andar, observar, vigilar, controlar o delimitar cargan en sí una connotación política enfática dado el habiente de violencia y hostilidad que protagonizan los grupos armados con presencia en esta región desde hace varias décadas. Este atenuante hace, sin duda, que las dinámicas propuestas por la Ley General de Educación como alternativa para los grupos étnicos encuentra obstáculos que, en circunstancias extremas, son saldados con la vida misma de los pobladores de los resguardos. Es pertinente al ingresar a la dimensión política de la educación en su función activa dentro de la sociedad,

tomar como referencia la definición que aportan las licenciadas en etnoeducación Martha Elena Corrales y Cristina Simmonds (2001) frente al tema de la educación:

[...] la educación es entendida como el proceso social, político, cultural e ideológico mediante el que se aprenden y apropian valores, saberes y comportamientos propios del contexto sociocultural al cual se pertenece [...] La educación es un espacio en que la cultura no sólo se crea, transmite y reproduce, sino un medio por el cual se re-crea, dinamiza, enriquece, transforma y mantiene. Así, es una de las principales formas de socialización de las nuevas generaciones pues a través de ella se reciben, elaboran y re-elaboran los valores que el grupo sociocultural considera necesarios para el desarrollo de su individualidad y su contexto (Corrales & Simmonds, 2001, pág. 425)

*Valores, saberes y comportamientos* son lugares comunes para organizaciones de carácter institucional que persiguen apuestas políticas de consolidación y reafirmación comunitaria de los pueblos étnicos, agrupado por ejemplo en el CRIC y las instituciones educativas de los resguardos en cuestión, como mecanismos de acción integrantes de un proyecto educativo regional o PEC, como se ha descrito. La dimensión política de la educación no es una fórmula que se homologue con la instrumentalización de ésta (la educación) a través de organizaciones y/o instituciones de carácter abiertamente político: con esto se acude a la reflexión de Reinaldo Vivas (2001) donde los inicios de la educación formal en el Departamento están marcados por una tendencia hacia el adoctrinamiento y la instrucción normativa emitida desde un Estado colombiano cuyo poder central elevaba banderas de nacionalismo con características hegemónicas para las culturas de las regiones. Justamente, el paso hacia adelante que la educación como proceso formativo indica en el Cauca, tiene que ver con la descentralización de su cátedra y metodología de enseñanza en instituciones sólidas, como la Universidad Departamental Pública, o en instancias administrativas locales conectadas a un programa educativo y pedagógico común entre entidades territoriales y grupos étnicos, como las instituciones educativas de los resguardos. En suma, se observa emergente un fenómeno de convergencia causal entre organizaciones políticas y las herramientas institucionales educativas que se posicionan como mecanismos para ir en busca de la realización de dichas causales. El *Programa de Educación Bilingüe e*

*Intercultural* construye sus escenarios como el primer proyecto educativo llevado a cabo por una organización indígena en el Cauca, en este caso el CRIC. la siguiente citación involucra la dimensión política del proceso educativo en el Cauca mencionando que:

Dentro de su [del CRIC] plataforma de lucha y organización planteó siete objetivos: el sexto de ellos se refirió a la defensa de la historia, la lengua y la cultura indígena, y el séptimo planteó formar profesores indígenas que impartieran una educación de acuerdo con la situación de los indígenas y en su lengua (Corrales & Simmonds, 2001, pág. 425).

Pasando de la educación básica en la población infantil hacia la superior en población juvenil y adulta, la estrategia ha seguido la ruta de la descentralización y el fortalecimiento de interconexión recién descrito. Varios son los casos de resguardos mencionados por estos artículos para las instancias educativas en un nivel superior en el marco de los PEC en algunos lugares del departamento, en articulación y diálogo con los objetivos trazados en un plan de vida comunitario y/o programa de lineamientos para la proyección territorial: Jambaló, López Adentro, Chimán, Juan Tama, Totoró, La Peña y Las Delicias; en estos *centros pilotos* de la política educativa bilingüe e intercultural, se desarrollaron programas como *Kapiyani' Kwe'sx Üus Ki' pni'* traducida al castellano como la *Universidad de Nuestro Pensamiento*, cuyo objetivo es la cualificación del personal en *Administración y Gestión Propia*, en homónima Facultad; la profesionalización de maestros capacitados en enseñanza de lenguas maternas (indígenas, mestizos y afrocolombianos); y la experiencia de la *Licenciatura en Pedagogía Comunitaria* en Caldon (Corrales & Simmonds, 2001) (Vivas, 2001). El programa de *Licenciatura en Etnoeducación* es un caso ejemplar de cómo se juntan los principios rectores que han moldeado el paradigma reconocido por la Ley 115 entre las comunidades del Cauca: su aparición en el año 1996 en el municipio de La Sierra, ha involucrado paulatinamente otros municipios como Toribío y Silvia (1997) formando profesionalmente a sus egresados a través de un perfil de “formador de formadores” que busca llevar a cabo una educación descentralizada al tiempo que correspondiente con las necesidades de cada contexto:

Algunos de estos principios son la perspectiva constructivista del aprendizaje teniendo la investigación-acción-participativa (IAP) como fundamento; la propuesta

de nuevos modelos de comprensión lectora y expresión escrita y oral; y nuevos modelos de gestión y administración educativa [...] la investigación formativa como eje del conocimiento, de manera que la investigación [...] abre sus espacios para que grupos y personas investiguen y reconozcan su propia realidad (Corrales & Simmonds, 2001, pág. 433).

El propósito de la *ciencia participativa* en el Festival de Aves y Saberes como mecanismo de vinculación de la población con el espacio habitado, como estrategia de *territorialización*, tiene un importante eco en estos principios. La metodología de la Investigación Acción Participativa cobra un sentido práctico para los profesionales, en formación y en ejercicio, cuando la influencia o los alcances de su investigación tienen un impacto deseado en la población y el territorio. El incentivo en el nasayuwe, en la memoria oral de los mayores, en el conocimiento de las especies, los espacios de vida y, en definitiva, el reconocimiento de las dinámicas sociales, productivas y culturales de su propio grupo y territorio enmarcan las actividades del festival en un *Proyecto Educativo Comunitario* con vigencia absoluta en una zona que permanece en medio de un conflicto armado interno.

#### *El caso de Toribío, San Francisco y Tacueyó*

Como rasgo destacable de las actividades observadas para la realización de este trabajo, vale decir que sobresalen de forma general en la comunidad la población infantil y juvenil sobre los adultos y mayores. Además, en las instituciones educativas se imparte desde los primeros cursos en primaria la lengua materna nasayuwe, por lo que es común encontrar *nasayuwe* hablantes entre niños y adultos mayores, quienes han resistido en mayor número la castellanización que los adultos jóvenes. Aunque estos datos no pueden tomarse como indicadores hasta no tener un censo poblacional que arroje una proporcionalidad, el hecho de indagar por nombres pertenecientes al nasayuwe desde el colegio hace que se genere una conversación entre mayores e infantes, en muchos casos. Por este motivo, la investigación que precede a la información socializada durante las actividades del Festival de Aves y Saberes, comprende como un paso integrativo para la comunidad las conversaciones sostenidas con los mayores en casa acerca de unas preguntas que llevan los infantes desde el colegio.

Estas preguntas a su vez, son un trabajo de investigación documental adelantado por jóvenes de la Institución anfitriona, pues el FAS ha hecho una rotación para su locación anual entre las distintas veredas donde se encuentran ubicadas las IE que, desde diversas fuentes, buscan significados relativos a la cosmovisión nasa en representación alusiva a diferentes especies y grupos de aves, disponibles algunos de éstos últimos en el chumbe. Precisamente éste, el chumbe, es interpretado como la herramienta donde signar los sistemas de representación que sintetizan el ordenamiento de los seres y las cosas contenidas en el sentido del cosmos para los antiguos nasa. Como se ha mencionado en el marco teórico, algunos de sus símbolos mantienen ese sentido dentro de la comunidad que los sitúa en una esfera ritual (quizá sagrada). Durante el Festival de Aves y Saberes del Pueblo Nasa, son utilizados en los trajes para los bailes que armonizan las actividades tanto como en la clasificación de los grupos de aves, que serán materia de la tercera parte del trabajo. Los bailes, más que como un acto de espontaneidad, son vistos desde la perspectiva organizativa de las poblaciones indígenas en congruencia con una demarcación espacio-temporal de los ciclos propios de la naturaleza. Como parte de las acciones mediante las cuales lograr la “pertenencia, posesión, control y manera colectiva de andar el territorio Nasa” el “tiempo de bailes” *ku'h a'te* constituye una ventana hacia tradiciones cargadas usualmente de ofrendas rituales, donde evidenciar de forma clara la relación cultura-naturaleza, humano y no-humano:

Hay rituales con danzas para controlar a los animales dañinos como la chucha y la Guagua, para educar como la danza del Gallinazo [...] para ofrecer al sol como el baile KUTX WAHWA A'TE “Baile del maíz caspio”, el baile del caracol, de la culebra, entre otros bailes (Yulé & Vitonas, 2012, pág. 120)

La experiencia evidenciada en el Festival de Aves y Saberes para este respecto, fueron bailes y escenas teatrales de los más pequeños hasta dramatizaciones tipo “sainete” de los profesores. Los jóvenes más involucrados participan en certámenes regionales donde concursan con estilos populares como *la saya*<sup>24</sup> y trajes de grandiosos con coloridos

---

<sup>24</sup> Sin aventurar una clasificación musical de este ritmo, es posible decir que existe una similitud con la cumbia que también se reconoce como popular en algunos países andinos como Bolivia, Ecuador y Perú, según lo comentado por algunas personas en el Festival de Aves y Saberes.

ornamentos. Casi en forma de retribución a los bailes, éstos tuvieron que ser interrumpidos en varias ocasiones por la lluvia que se instalaba en medio de la danza.

La unión del Festival de Aves con la Minga de Saberes que se realizó para esta oportunidad, hizo que dentro de las actividades estuviera presente también la socialización de los proyectos que se adelantan en las diferentes IE participantes con los miembros de su comunidad. En este sentido, el recibimiento inaugural de los eventos inició con la presentación de algunas IE y su apuesta etnoeducativa mediante la implementación de programas donde se vincula a la comunidad con el compromiso por la realización de cada proyecto. Por mencionar algunos, la IE del Congo realiza el día de *mama Kiwe* donde las actividades se enfocan en la importancia del agua, la tierra y los árboles de la región. Mediante estos tres elementos se trabaja el cuidado de la Reserva de Altamira, ubicada en la vereda que lleva el mismo nombre donde se encuentra la Institución. Se realizan jornadas de recolección y selección de residuos sólidos (limpieza de *mama Kiwe*), en contraste con la inexistencia de un servicio de recolección por parte del gobierno local. Además de un recorrido territorial anual por sitios sagrados según lo considerado tradicional.

En la IE Eduardo Santos se adelantan proyectos de pedagogía ambiental en conjunto con los Comités Interinstitucionales de Educación Ambiental (CIDEA) SIG municipales, sumado a estrategias de educación en temas de consumo y sexualidad responsables. Mientras tanto en el resguardo de San Francisco, en las instituciones educativas Natalá, existen programas que incentivan la vocación agrícola de la unidad familiar promocionando la siembra de pan coger para la transformación y comercialización, de productos a partir de la materia prima cultivada en la huerta familiar (como los muffins de zapallo) con ánimo de sustitución de la siembra de coca y cannabis. Se adelantan también inventarios de flora y fauna en las veredas con la motivación de la instrucción en la botánica y la biología, además de la socialización con las familias pertenecientes a los espacios de vida.

Finalmente, como último caso, la institución educativa de la vereda El Sestadero, anfitriona del Festival de Aves y Saberes, ubicada en el resguardo de Toribío, hizo énfasis especial en cómo mediante los recorridos territoriales los espacios de vida, los caminos de servidumbre que conectan los valles en el resguardo -el bosque nativo de palma- con la alta montaña desde donde se observan al noroccidente los farallones de Cali y al suroriente la

antigua ruta a Tierradentro, *tierra de los pijaos*, son transformados pasando de ser corredores estratégicos para la guerra en lugares para el aprendizaje y la socialización de la comunidad. Se destacan allí la ruta del oso andino y el puma, trazando una travesía que pasa por ecosistema de páramo, incluyendo la laguna mencionada en los antecedentes como lugar del ritual sagrado para la renovación anual de bastones de mando de las autoridades de la comunidad.

La preparación del Festival de Aves y Saberes, es un proceso en coordinación con distintos niveles escolares de la institución educativa anfitriona, sumando la participación de personas nasayuwe hablantes, conocedoras de la tradición oral nasa. Con la investigación previa acerca de la división por grupos de las especies de aves reconocidas por los mayores como habitantes del territorio del resguardo, se asignan a cada curso un grupo específico de aves donde su labor principal será la recolección de información acerca de este grupo en sus hogares y lugares frecuentados. Esta recolección de información se socializa en clase, compartiendo las experiencias individuales para así ampliar el panorama integrado de información sobre el grupo de aves en específico o el sistema de clasificación en general. Se coteja entonces el ejercicio de investigación documental con la memoria oral transmitida de los mayores, obteniendo como resultado la distribución de los nueve grupos seleccionados de aves entre los once niveles escolares de la Institución. Como parte de los preparativos, se realizan las ambientaciones en cada salón en referencia a los espacios de vida que son hábitat de las especies pertenecientes a cada grupo: allí se destacan máscaras, vestuarios, bailes, sonidos, fotografías, maquetas y el símbolo representativo que en el chumbe se asocia a la característica principal del grupo de aves. A medida que los visitantes pasan por cada estación, que tiene asignada un grupo específico, se acompaña de una explicación, recital, canción, representación o baile alusivo a la información compartida.

La intención de hacer explícito el proceso metodológico del Festival de Aves y Saberes, es situar las instituciones educativas como agentes dinamizadores al interior de la comunidad del resguardo, llamando la atención sobre el alto número de población infantil y juvenil que asiste a estos organismos del sistema educativo adoptado por la población indígena. No obstante, como sistema educativo propio, las instituciones educativas despiertan una serie de cuestionamientos relativos a la autonomía de las comunidades, el

contenido de sus enseñanzas, la incorporación en un sistema educativo nacional, y la implementación de metodologías alternativas de pedagogía para comunidades rurales. Como parte de un sistema de políticas que direccionen la educación hacia modelos etnoeducativos, el Festival de Aves y Saberes es un evento que fomenta la organización indígena con el protagonismo de las bases de la población (la infancia y adolescencia) sumado a la integración de población mayor en su función de conocedores de aspectos vitales para el proyecto de recuperación y defensa de una *identidad* nasa.

En síntesis, en las instituciones educativas se materializan espacios de congregación comunitaria en torno a temáticas artísticas, como las escuelas de formación en canto, baile y teatro, labores ocupacionales agrícolas y proyectos comunitarios de sensibilización y debate alrededor de las principales problemáticas que rodean a la población del resguardo y la comunidad nasa del norte del Cauca en general. Quizá el ejemplo de mayor contundencia, es el objetivo común de los recorridos territoriales y la recuperación de la vocación agrícola familiar, donde se pretende derribar el obstáculo central identificado en la pérdida de la soberanía territorial a causa de los grupos armados y su directa relación con las economías de tráfico de narcóticos ilegales hacia el exterior del departamento, el país y otros lugares fuera de este.

La transformación con el surgimiento de este tipo de negocios, puede implicar el paso de una economía de intercambio comunitario sustentado en la producción agrícola de unidades familiares, a la individualización de las rentas que se obtengan por las transacciones con agentes externos. Aunque prácticas como el trueque se resisten a desaparecer, la división que genera el fenómeno de la participación en los circuitos comerciales de la droga entre miembros de la comunidad del resguardo es notable: pasando por la desaprobación general de las autoridades *Keke nwguel*, hasta llegar a ocupar cierta predilección entre los ideales de vida en jóvenes por la facilidad aparente de las rentas de los cultivos de coca, marihuana y amapola, pese a las condiciones de alto riesgo del negocio. Se desintegran así, además de los lazos de principios políticos comunitarios como la soberanía indígena, la autonomía y la cohesión como grupo étnico, los pronósticos de proyección formativa en cuanto al sistema educativo y su integración con el sistema nacional de educación superior, pues ante la posibilidad de la obtención de mejores resultados económicos mediante estas economías,

parte significativa de la población juvenil adopta como proyecto de vida la participación en el negocio del tráfico ilegal de drogas a través de los cultivos.

### Capítulo III

#### Mensajeros del aire, las señales y el mensaje

##### *Métodos de escucha: formas para el conteo de especies*

En su propósito de hacer ciencia participativa, el Festival de Aves y Saberes ha reunido, como recién se ha evidenciado, información sobre las aves que agrupada en grupos forman un sistema de clasificación propio o local. Como parte de una metodología secuencial e integrativa, por trazar una hoja de ruta y por integrar diferentes formas de conocimiento, la producción de una revista de divulgación es una muestra de cómo se han llevado a cabo acciones que se sujetan a este propósito fundamental que con el festival se persigue. Como un paso en este camino, de la utilización de las revistas como herramientas científicas, deviene la necesidad de dar continuidad a las búsquedas que, mediante la información allí contenida y la triangulación con otras fuentes, se abren: la siguiente es una propuesta de sistematización para el grupo de aves *Palkuda, Uh wala fxideya* donde a través de los casos de especies registradas se pretende una caracterización general tanto de la especie como de su hábitat, en base al suministro de algunos datos obtenidos de la *Guía de Campo de las Aves de Colombia*, McMullan (2021).

Lo que puede lograr una mirada a estos y otros datos, además claro de la continua profundización en las metodologías propuestas y desarrolladas por el Festival de Aves y Saberes es encaminar el estudio de las aves hacia una ecología de poblaciones en el territorio de Toribío y, por qué no, el norte del Cauca, el complejo biogeográfico de Tierradentro o el cañón del Micay. La definición del área es una de las variables que delimitan próximos estudios y dependerán, por consiguiente, de las preguntas que surjan para cada caso. Por lo pronto, interesa mediante la tabla presentada **Tabla 3** conocer las condiciones óptimas en las que se desenvuelven mejor las diferentes especies registradas. Algo así como ubicar, a una escala más detallada, los muebles sobre los que descansan las aves en su hogar, siguiendo la representación del territorio como la *Casa grande* o *Yat Wala*. Se observan la altitud en la que se mueven las aves registradas, aspectos generales de su espacio de vida –ecosistema, para fines de sistematización-, hábitos de alimentación y migración, presencia-ausencia en el país y la frecuencia con la que puede observárseles en Colombia, según la medición de

abundancia presentada por el informe científico de McMullan (2021). El compendio de datos correspondiente a estas variables referidas, es tomado de esta *Guía*. Para lograr una lectura interpretativa de la tabla 3, se hacen algunos apuntes descriptivos acerca de qué son, cómo se obtienen y cómo son funcionales categorías como las presentadas en abundancia y su relación con el resto de variables. También se hace referencia a qué implica un ejercicio de muestreo<sup>25</sup>, de aves en este caso, para las poblaciones en cuestión: lo humano como sujeto de (auto)investigación y las aves como mecanismo para el conocimiento de las relaciones ecológicas, como objeto de estudio. Vale diferenciar entonces, algunas nociones que permitan una mayor claridad acerca de las posibilidades de ejecución en el resguardo. Al hablar de poblaciones en aves, se hace referencia a “individuos de la misma especie que ocupan el mismo lugar geográfico en un mismo tiempo”; mientras que el término comunidades se refiere a “poblaciones de especies que viven en una misma área geográfica al mismo tiempo” (Monitoreo de Aves, 2021). Es importante tener en cuenta que la delimitación del área geográfica, tanto como lo que es considerado parte de una población, ya que las agrupaciones de especies cambian según se trate de la clasificación nasa para Toribío o la taxonomía, depende de la metodología a utilizar y esta, a su vez, de las preguntas y objetivos que orienten la investigación. Por esta razón lo siguiente a definir son las diferencias entre una y otra metodología.

El conteo, registro, avistamiento e identificación de aves puede guiarse para una sistematización de información en tres métodos distintos: el censo, el muestro y el monitoreo. El censo abarca un conteo “completo o total de una población”; el muestro en términos generales consiste en la obtención de “elementos de una población para hacer inferencias de la población total”; y el monitoreo es un “conteo u observación de elementos de la población a largo plazo” (Monitoreo de Aves, 2021). Entendiendo que la población en el caso de las aves no atenderá voluntariamente a un ejercicio de conteo como es el censo, este mecanismo queda descartado, ya que puede presentarse omisiones o repeticiones en el registro. En cuanto al muestro, se trata de una metodología que presenta gran cantidad de variaciones y

---

<sup>25</sup> La mayoría de definiciones acerca de conceptos técnicos que irán siendo referenciados son tomadas de profesionales en el área de Biología como Marilyn Muñoz Castillo, Elisa Platas Valle y la Dra. Paula Lidia Enríquez Rocha, quienes a través de sus presentaciones en el Curso de Monitoreo de Aves 2021, organizado por el Instituto Veterinario y de Ecología (IVE) y el Consejo Nacional de Certificación en Medicina Veterinaria y Zootecnia (CONCERVET) de México, aportaron con su conocimiento y experiencia a esta tesis.

adaptaciones que responden a las necesidades particulares de cada caso. Como primer paso, estas posibilidades que brinda el muestreo son las que ahora serán atendidas, para en el siguiente bloque de temas observar la técnica del monitoreo.

El alcance que puede tener un proceso de inferencia implicado en un muestreo de una población, cobra sentido si se mantiene como propósito el sostenimiento estable de una comunidad. El interés en una población en particular se une al interés mayor, como recién se mencionó, por las relaciones ecológicas que se crean entre diversas especies y que sustentan la vida de una comunidad. Así se resalta, por ejemplo, en el manual de *Técnicas de muestreo para manejadores de recursos naturales* de coproducción entre la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el Instituto de Geografía y el Centro de Estudios en Geografía Ambiental, donde se explicita la necesidad de “realizar muestreos poblacionales que reflejen por medio de estimaciones o índices, el estado real de la población [...] Asimismo, es necesario conocer las características físicas y parámetros biológicos tales como el patrón de actividad diaria y estacional” (UNAM, 2011, pág. 352). Como se ampliará más abajo, la escala es en el muestreo un factor a determinar para trazar una ruta efectiva que permita alcanzar resultados esperados. Ocuparse del estudio de una población requiere una escala determinada y abarcar una comunidad puede responder a otra. Aun así, es importante identificar que los objetivos de un muestreo en una unidad de área concreta deberían sugerir una continuación del estudio hacia una comunidad en la mencionada unidad de área, a pesar que puede variar la escala entre ambos estudios.

Antes de describir sus elementos, sirve observar cuál es el objetivo principal de los muestreos, de aves y mamíferos concretamente, de acuerdo a este manual:

estimar la riqueza de especies (número de las especies presentes) y la abundancia de la(s) especies (número de individuos de cada especie) dentro de un área en particular. Pero la información obtenida también es necesaria para cumplir otra serie de objetivos, como son aquellos que pretenden comparar la biodiversidad entre diferentes áreas y justificar el establecimiento de un área protegida o la conservación y manejo de poblaciones de especies (UNAM, 2011, pág. 345)

### *Pregunta y objetivo*

Es importante entonces que, al trazar una metodología de conteo, bien se trate de un muestro o monitoreo, exista una pregunta que lleve a lograr un objetivo. Como se ha mencionado al describir los propósitos observados en el marco del Festival de Aves y Saberes, a la recuperación del lenguaje y la tradición oral se suma la construcción de un territorio donde prime la autonomía y el autogobierno de las poblaciones locales del resguardo, en medio de un contexto de violencia a causa de la presencia de diferentes grupos armados con intereses económicos de mercados ilegales en la región. La conservación, la recuperación y la sostenibilidad de los espacios habitados, y esto incluyendo claro sus diferentes poblaciones, constituyen objetivos en sí mismos, que con acciones como estas metodologías de conocimiento y seguimiento se muestran más accesibles. El objetivo de acercarse a éstos tres destinos es un primer elemento clave del muestreo.

### *Unidad de área*

Como se trató de forma breve en la parte inicial del trabajo, el resguardo lo conforma un sistema de microcuencas que alimentan tres ríos principales que bañan con sus aguas el resguardo: el río San Francisco, el río Palo y el río Isabelilla. En su recorrido por el territorio, estos cuerpos de agua distribuidos a diferentes alturas y en diferentes concentraciones, forman parte esencial de los espacios de vida. La nutrición de los suelos, que los habilita para el cultivo de los pobladores, depende en gran medida del proceso de hidratación disponible mediante el hidrosistema fluvial de la región. Cultivos que sirven de alimento a los humanos, o sustento de sus modos de vida, y que son en algunos casos visitados por aves como lo registra el cuadro, además de observarse en la experiencia del territorio. También, cabe recordar que algunos cuerpos de agua son vistos como sitios habitados por personajes como el duende y aves como la golondrina (*Pygochelidon cyanoleuca*) o el mirlo blanco (*Cinclus leucocephalus*). De nuevo, el cuadro identifica en los cuerpos de agua y sus alrededores, espacio concurridos por muchas de las aves registradas. Las características en común del territorio que posibilitan la delimitación de un espacio de vida son fundamentales al momento de definir para el muestreo lo que se conoce como *unidad de área*; segundo elemento clave para esta metodología.

### *Límites de la muestra*

Una vez definida el área que interesa al estudio, la población de aves protagonista del muestro puede seleccionarse en un universo amplio a través de una serie de datos previos a tener en consideración: a) una revisión bibliográfica de estudios anteriores, b) realización de listas de especies (selección por interés del estudio), c) muestreo previo o prospectivo (UNAM, 2011). Para el ejemplo que se utilizará como caso ilustrativo de la puesta en marcha de algunos de éstos elementos en base a lo observado en el marco del Festival de Aves y Saberes, las listas de muestreo encajan en el ejercicio de registro realizado a través de las revistas. Para la elaboración de la **Tabla 3**, apenas se ha tomado la población del grupo *Palkuda, Uh wala fxideya*. Con esta lista de muestreo asumida como la población de interés (estadística, por consistir en una porción de una parte entera), puede en efecto proyectarse una inferencia de una población mayor o biológica. Es decir, si tomásemos cada grupo como una lista de muestreo en sí, se estaría frente a un muestro de poblaciones. Al tomar cada muestreo de cada grupo y juntar los resultados, se estaría frente un caso de estudio de comunidades que apunte, por ejemplo, a un modelamiento de factores medioambientales tal como se mencionó al inicio. Un ejercicio científico como este puede ser la base para conocer fenómenos como la pérdida de hábitat de diferentes especies y así, proyectar acciones que permitan disminuir esta pérdida al mínimo.

### *La escala*

Para que lo recién descrito sea factible, es necesario tener en cuenta que la naturaleza de los datos debe ser comparable. Para esto, la escala es una medida fundamental que se mueve en dos ejes: uno espacial y otro temporal (Monitoreo de Aves, 2021). Por lo tanto, permite situar el estudio o la investigación en un lugar y un momento determinados. La escala temporal que se fragmenta en horas, días, semanas, temporadas, entre otros, puede remitir un muestreo de aves, por ejemplo, a la descripción del comportamiento reproductivo o migratorio. Mientras que la escala espacial aporta cuerpos de interés para la observación: un árbol, un valle, una laguna, una región, entre otros (Monitoreo de Aves, 2021). También la escala es una medida útil en la presentación de los datos cuando se soporta en una de estas

tres categorías que aportan características particulares a la información: nominal, en rangos y en intervalos o cantidades:

- Escala nominal: puede referirse a atributos como sexo, edad o especie. Por ejemplo, el número de machos y hembras de colibríes en un páramo.
- Escala en rango: presenta variables cuantitativas en clases de rangos. Por ejemplo, los vuelos migratorios en rangos de ruta o rango de edad en los individuos migrantes.
- Escala de intervalos y cantidades: útil para aportar unidades de medición como cm, kg, km, etc. Por ejemplo, medir la distancia de la unidad de área del estudio.

La escala brinda entonces una proporcionalidad numérica a los datos que, en forma de medidas, permiten una sistematización de la información que se recoja mediante las metodologías directas de conteo. Esta proporcionalidad consiste en medidas al individuo cuando se trata de datos continuos, como la envergadura del ave o el tamaño de alguna de sus partes, y en datos discretos cuando son medidas que involucran el entorno estudiado, como el número de miembros de una camada o de flores en una plantación (Monitoreo de Aves, 2021).

### *Tipos de muestreo*

En su forma más básica, la toma de una muestra de un todo con un fin analítico busca lograr el entendimiento, la comprensión y el conocimiento general del conjunto en base al estudio de una de las partes que lo integran. En la distancia que hay entre una parte aislada y la parte entera, se gesta una probabilidad de equivocación en la lectura que se conoce bajo el nombre de margen de error. Aumentar la precisión en el muestreo consiste en reducir el margen de error a su mínimo posible, sin llegar a su eliminación total, pues se entiende que el comportamiento de una parte no determina el comportamiento del conjunto o, también, que una representación artística de un florero no es un florero como tal. Aun teniendo este hecho presente, todo muestreo se enmarca como un proceso inicial en el ensamblaje de una metodología que pretende elaborar modelos de comportamiento de la realidad que se estudia, para este caso, por ejemplo, la información que se pretenda conocer sobre el comportamiento

poblacional de las aves y sus relaciones ecológicas al interior de una comunidad. Existen mediciones para calcular el margen de error de un muestreo que son previstas al desarrollo de la metodología en sí, no obstante, en este espacio nos limitamos a mencionarlos.

La muestra que se extrae para conocer una población, se ordena mediante lo que se conoce como *unidad de muestreo*. La sumatoria de estas unidades luego del muestreo, permiten una mayor claridad en la interpretación que logre el estudio acerca de la información recogida. La unidad de muestreo se compone entonces de la población estadística, es decir, el conjunto de elementos de referencia sobre el que se realizarán las observaciones, más variables escalares en términos de tiempo-lugar (Monitoreo de Aves, 2021). Por ejemplo, una unidad de muestreo podría para el caso del Festival de Aves y Saberes consistir en la presencia de *pacungueros* durante el período migratorio de octubre a mayo, en algunos puntos de la vereda *El porvenir*. La selección del sitio de la muestra, caracteriza si el muestro se llevará a cabo de forma aleatoria o sistemática. Es decir, si los sitios o puntos de los que veremos se conoce como *transecto*, son seleccionados de acuerdo a las características preconcebidas del lugar o si se busca la profundización en el conocimiento de dichas características a partir de la selección de los puntos. Tenemos entonces que las posibilidades son un muestreo *aleatorio simple* o *sistemático estratificado* o *estratificado aleatorio*. Los estratos se refieren en términos prácticos, para este tipo de muestreo, a las condiciones en que se encuentra el ambiente donde es tomada la muestra, es decir, donde es observada el ave. Los elementos que constituyen un estrato pueden ser, por ejemplo, desde el tipo de vegetación hasta la presencia de cuerpos de agua. Cuando un estrato en medido, espacialmente, puede estar asociado con la altitud en la que se encuentra un punto de muestreo. La aleatoriedad o sistematicidad se refiere a la distribución de los puntos de observación, dentro de la unidad de área seleccionada. Si se proyecta una imagen de cómo se traza un muestreo siguiendo un patrón aleatorio frente a uno sistemático, en el primer caso tendríamos una serie de puntos con una apariencia “desordenada” a lo largo de la unidad de área; mientras en el segundo caso tendríamos una distribución ordenada en un patrón de cuadrícula donde se abarque la totalidad de la unidad de área. También estos dos criterios, para un estudio de muestreo de aves, pueden referirse al momento de la observación: aleatoria si se realiza sin un criterio premeditado y sistemática cuando se escoge deliberadamente una

época/tiempo para la observación, de acuerdo a características previamente analizadas como la migración para reproducción y/o alimentación, por ejemplo.

### ***Presencia de aves en el territorio: muestreo documental de las revistas***

El ejercicio de participación comunitaria que representa la realización del Festival de Aves y Saberes, mediante la información expuesta demuestra un proceso de investigación que sigue unos criterios propios en la toma de decisiones frente al interés por las aves del territorio y aspectos culturales del universo que se ha llamado *pensamiento nasa*. Más que procurar indagar cuáles han sido los criterios que han otorgado una hoja de ruta a esa investigación socializada durante el festival, lo que se propone a continuación es evidenciar cómo los pasos metodológicos de un muestreo de aves recién descritos pueden ser (y seguramente fueron) seguidos por un ejercicio de ciencia participativa y comunitaria. Si se toma como caso de lo que previamente se ha descrito como la metodología de muestreo para acercarse a conocer cuáles son las aves que hacen presencia en el resguardo de Toribío, el planteamiento de la investigación de acuerdo a las variables sería de forma general el siguiente:

- *Pregunta y objetivo:* ¿Qué significados tienen las aves para los nasa en el resguardo de Toribío, norte del Cauca? Este cuestionamiento busca identificar en primera medida cuáles son las aves que efectivamente son y han sido avistadas por los pobladores de la región, pasando luego a nombrarlas por su nombramiento común e indagando luego su nombramiento (agrupamiento) de acuerdo a los criterios recordados por los mayores, transmitidos en forma de relato e historias.

¿Cómo es posible identificarlos y/o diferenciarlos? Aquí se busca juntar el conocimiento que surge en torno a este grupo de seres vivos, proveniente de diferentes vías: la ciencia de la taxonomía y la ornitología y la profundidad del conocimiento basado en la experiencia empírica del constante encuentro con estos seres. La interpretación de ambos mensajes cifrados en lenguaje científico y en nasayuwe, da como resultado una superposición de categorías que enriquece el conocimiento construido alrededor de, ya no exclusivamente las aves, sino las representaciones que se han elaborado del relacionamiento entre las poblaciones que integran un espacio habitado compartido, un territorio, un mismo hogar.

- *Unidad de área:* justamente, el lugar habitacional que alberga las diferentes poblaciones que, como se mencionó, comprende una comunidad es la unidad de área en la que se desarrolla el estudio. Mirando más detenidamente, esta unidad que se entiende como el resguardo de Toribío, está compuesta por varias zonas (veredas) que a su vez albergan una cantidad determinada de espacios de vida (ecosistemas). La selección de algunos de estos sitios entre la cantidad total de posibilidades, responde a criterios de interés de la investigación por avistar algunas especies en particular, en el caso de un muestreo y/o monitoreo.

- *Límites de la muestra:* una vez circunscrita el área donde tienen lugar las observaciones, los límites de la muestra están dados por el conocimiento de la existencia de un sistema de clasificación de aves correspondiente a lo que se ha considerado como pensamiento nasa, esto es, una forma tradicional de saber (representación-acción) que ostentan las personas mayores de la población quienes conservan la lengua del nasayuwe y son una fuente primaria en la investigación. Los límites de la muestra entonces son para este caso los que a su vez dividen las unidades de muestreo: una población estadística agrupada por unos criterios locales en nueve diferentes categorías: *Pájaros de dios (Palkuda, Uh Wala Fxideya)*; *Pájaros mayores (Jeph dxuus vxiçxak)*; *Aves espirituales del tejido (Üth vxiçxack)*; *Aves de pareja (Peetamunxi)*; *Aves de la noche (Kupe)*; *Las pavas (Fxizx)*; *Piojo del agua, espíritu del arco iris (Yu'ës)*; *Pájaros del duende (Txiç we'sx vxiçxack)*; *Espíritu de la muerte (Uuyakhe)*. Las aves observadas, identificadas y clasificadas dentro de lo entendido como la muestra, son ubicadas según las características fundantes de cada grupo que se obtienen de los relatos. Constituyendo así el muestreo de una división en nueve unidades de muestra al interior de la muestra completa, que sería la población de aves en general.

- *Escala:* teniendo en cuenta que la escala consiste en una serie de medidas utilizadas para lograr una relación de proporcionalidad entre una representación medible de la realidad de un fenómeno y el fenómeno mismo observado como realidad: una referenciación espacio-temporal de la unidad de área del estudio, una representación del movimiento migratorio de una especie, o del desplazamiento a su lugar de alimentación predilecto, un emplazamiento de su sitio

de anidación en relación altitudinal con los espacios de vida... Cada uno de estos ejercicios de observación precisa de un Sistema de Información Geográfica (SIG) que permita el suministro de herramientas para la representación espacio-temporal de un fenómeno en constante movimiento, como el comportamiento de las aves y la dinámica con el entorno. El mapa, como una pintura de la realidad, alberga en los elementos que componen el paisaje instrumentos de acercamiento a la comprensión de fenómenos que se pretende identificar, medir y representar, mediante la utilización de las herramientas suministradas por el SIG.

Además, la escala de medición sitúa también a los individuos en un sistema jerárquico donde son equiparables sus valores para lograr un resultado comparativo susceptible de cuantificación. El éxito reproductivo, por ejemplo, es un factor que garantiza en una especie su adaptación a las condiciones del medio en el que se desenvuelve; el número potencial de predadores constituye para una especie un factor de riesgo para su supervivencia, la disponibilidad de una familia de herbáceas es una variable que influye directamente en la alimentación de los colibríes/esmeraldas... Las anteriores situaciones representan elementos de ese paisaje que pueden significar insumos en la representación territorial precedente a cualquier plan de ordenamiento y/o proyección de plan de vida, en términos de lo que técnicamente se conoce bajo el nombre de “manejo de recursos”.

La intención con la realización de esta tabla que, bien se recuerda, se obtiene de cruzar informes científicos en ornitología desde distintos ángulos del conocimiento, es procurar una propuesta de sistematización de datos agrupados y guiados por una pregunta para que puedan suministrar información relevante a la biología de poblaciones o las relaciones ecológicas que se originan en el territorio. La pregunta que ha motivado esta organización de información es ¿cómo pueden contribuir las prácticas observadas con la realización del *Festival de Aves y Saberes* a una planeación para la conservación de los *espacios de vida*? Aunque pueden presentarse varios argumentos, lo cual se ha intentado con el desarrollo de este trabajo, en este espacio se busca aportar a una respuesta desde el ejercicio que hemos querido llamar un *muestreo documental*. Consiste entonces en la generación de nuevas preguntas para potenciales investigaciones que surgen del cruce de variables escogidas en la

**Tabla 3.** Además, las observaciones que puedan tomarse de la información allí contenida son insumo principal para la reconstrucción documental de algunos espacios de vida que propician el encuentro espontáneo entre aves y humanos, panorama presentado para la región donde se ubica el resguardo en el apartado *El entorno desde las alturas*.

Nombre común, en nasayuwe y científico	Rango de altitud	Hábitat en ecosistema/ Espacio de vida	Hábitat en recursos: alimentación y migración	Distribución geográfica en Colombia	Grado de abundancia
-Aguililla -Uhphih Vxiçxack - <i>Rupornis magnirostris</i>	<2850 msnm	Bosque Áreas abiertas	Mamíferos pequeños Aves de corral	En todo el territorio	Abundante
-Águila -Uhphih Vxiçxack - <i>Buteo albigula</i>	2000 - 3400 msnm	Bosque subtropical Bosque templado	Aves más pequeñas Invertebrados	Nodo cordillera central y estribaciones Migratoria aus.	Raro
-Águila -Uhphih Vxiçxack - <i>Buteo platypterus</i>	<2800 msnm	Bosque montañoso, borde de bosque	Animales pequeños	Zona norte hacia zona occidental sur	Común Sep. Mayo
-Gallinazo -Uhphih Vxiçxack - <i>Coragyps atratus</i>	<3600 msnm	Ciudades Vertederos Borde de bosque Humedales	Carroña Desperdicios humanos	En todo el territorio	Abundante
-Pellar -Uhphih Vxiçxack - <i>Vanellus splendens</i>	<3800 msnm	Zonas de páramo	Sin datos registrados	Restringido a los Andes De Nariño-Putumayo a Tierradentro	Raro
-Pellar -Uhphih Vxiçxack - <i>Vanellus chilensis</i>	<3000 msnm	Pastizales Céspedes Ciudades Parques	Sin datos registrados	Todo el territorio excepto el Golfo de Urabá y el Valle del Cauca	Abundante
-Aguililla -Uhphih Vxiçxack - <i>Falco sparverius</i>	<3200 msnm	De la zona tropical hasta páramo. Puede verse en ciudades	Roedores, insectos, lagartos, serpientes aves	Orinoquía, zona norte y occidental hacia el sur	Abundante
-Garrapatero -Uhphih Vxiçxack - <i>Milvago chimachima</i>	<2500 Msnm	Áreas abiertas y zona subtropical	Carroña y presas ocasionales	Todo el país, excepto en bosques cerrados de la cordillera	Abundante
-Águila -Uhphih Vxiçxack	2500-4000 msnm	Tierras altas y de páramo	Cadáveres, carroña	Cordillera central de Putumayo hacia Tierradentro	Raro

<i>Phalcoboenus carunculatus</i>					
-Esmeralda -E'ç vxiçxack - <i>Aglaeactis cupripennis</i>	2900-3600 msnm	Elevaciones altas, bosque templado, andino y páramo	Flores terrestres, bromelias y <i>puya</i> .	Atraviesa el país de las zonas altas andinas a las elevaciones de la Orinoquía	Poco Común
-Esmeralda -E'ç vxiçxack <i>Aglaiocercus kingii</i>	1500-2900 msnm	Borde de bosque, áreas abiertas andinas	Corolas de flores, caza insectos	Las cordilleras hacia Nte. De Stder.	Común Casi endé-mica
-Esmeralda -E'ç vxiçxack - <i>Amazilia saucerottei</i>	<2300 msnm	Bordes de bosque, plantaciones y jardines	Sin datos registrados	La cordillera hasta su fin en el norte. Valles interandinos	Abundante
-Esmeralda -E'ç vxiçxack - <i>Chaetocercus muslant</i>	1500-3200 msnm	Bosques subtropicales, templados, pantanos boscosos	Sin datos registrados	La cordillera hasta la Orinoquía	Común
-Esmeralda -E'ç vxiçxack - <i>Coeligena lutetiae</i>	1700-3700 msnm	Bosque templado húmedo y altoandino	Flores bajas y epífitas terrestres	Zona suroccidente por cordillera central hacia el Urabá	Raro
-Esmeralda -E'ç vxiçxack - <i>Colibri coruscans</i>	1400-3500 msnm	Bosque montano, jardines en tierras altas	Sin datos registrados	Habitante andino desde el surocc. Hasta el nororiente	Abundante
-Esmeralda -E'ç vxiçxack - <i>Coeligena torquata</i>	2000-3500 msnm	Zona subtropical, templada, hasta páramo	Epífitas, enredaderas y flores colgantes	Habita las tres cordilleras de inicio a fin	Poco común
-Esmeralda -E'ç vxiçxack - <i>Dorifera ludovicæ</i>	500-3200 msnm	Bosques subtropicales y bordes	Insectos en riachuelos y flores colgantes	Habita las tres cordilleras de inicio a fin	Común
-Esmeralda -E'ç vxiçxack - <i>Ensifera ensifera</i>	2400-3200 msnm	Bosques templados y jardines	Passiflora, Fucshia. Insectos	Habita las tres cordilleras de inicio a fin	Poco común
-Esmeralda -E'ç vxiçxack - <i>Heliangelus exortis</i>	2000-3300 msnm	Bosque subtropicales, bordes y templados.	Flores bajas en matorrales en áreas abiertas	Habitan las cordilleras occidental y central	Común
-Esmeralda -E'ç vxiçxack - <i>Heliomaster longirostris</i>	<1500 msnm	Plantaciones de banano, flores terrenas	Insectos, áreas abiertas Helechos, telarañas.	Zona sur y centro, laderas andinas y norte	Común
-Esmeralda -E'ç vxiçxack - <i>Lesbia nuna</i>	2200-3300 msnm	Hábitat húmedo y boscoso	Floraciones de <i>Inga</i>	Cordillera central, parches occ. y oriental	Poco común
-Esmeralda -E'ç vxiçxack	2000-3600 msnm	B. abiertos templados, áreas arbustivas	Bromelias, <i>Escallonia</i> ,	Habitan las cordilleras	Poco común

<i>-Metallura tyrianthina</i>			<i>Eucalyptus, Berberis</i>	occidental y central	
-Esmeralda -E'ç vxiçxack -Ocreatus <i>underwoodii</i>	1200-2600 msnm	Estribaciones superiores y subtropicales	Árboles de <i>Inga, Erythrina, Clusia</i> . Enredaderas y epífitas	Cordillera oriental y zona suroccidente en el límite andino con Ecuador y Perú	Poco común
-Esmeralda -E'ç vxiçxack -Phaethornis <i>guy</i>	800-2700 msnm	B. húmedos hasta zona subtropical	Sotobosque: <i>Heliconia, Columnea, costus</i>	Las tres cordilleras y el límite montañoso con Panamá	Común
-Esmeralda -E'ç vxiçxack <i>Ramphomicron microrhynchum</i>	2000-3500 msnm	B. húmedos, secos templados. Páramos, ecotonos forestales	Flores andinas, frailejones, insectos. Trampero	Cordillera central. Del centro hacia el nororiente y cercanías al Chocó.	Raro
-Toreador -Speetxat Txwisnas -Anairetes <i>parulus</i>	2200-3600 msnm	B. templado seco, matorrales y bordes. Elevación alta	Copas de árboles. Insectos al vuelo o en forrajeo	Área muy focalizada en el suroccidente, pie amazónico	Raro
-Toreador -Speetxat Txwisnas -Elaenia <i>flavogaster</i>	<2400 msnm	Bosque y bordes arbolados, parques y jardines	Atrapa moscas. Insectos	Ausente en amazonia en general y en las alturas de la cordillera	Abundante
-Toreador -Speetxat Txwisnas -Mecocerculus <i>leucophrys</i>	2500-3600 msnm	B. andinos, templados y matorrales bajos	Forrajero de superficies	Presencia tímida en las cordilleras y en la Serranía del Perijá y S.M.	Abundante
-Toreador -Speetxat Txwisnas <i>Ochthoeca cinnamomeiventri</i>	1600-3000 msnm	Arroyos, cascadas en bosque montano y bordes	Sin datos	Habita las tres cordilleras excepto hacia el alto Magdalena	Poco común
-Toreador -Speetxat Txwisnas -Myarchus <i>cephalotes</i>	1500-2500 msnm	Borde de bosque, claros y plantaciones. Ambiente húmedo y alto	Atrapa moscas. Insectos	Habita las tres cordilleras y bordea el pie de monte oriental	Poco común
-Toreador -Speetxat Txwisnas -Ochthoeca <i>fumicolor</i>	2500-3600 msnm	Matorrales templados, páramo tupido y bosque enano	Atrapa moscas. Insectos	Nudo de la cordillera central-occidental. Oriental alta	Común
-Toreador -Speetxat Txwisnas <i>Myidynastes chrysocephalus</i>	1000-2900 msnm	B. montano, bordes y claros de montaña	Frutas, insectos, cercanía a luz artificial para cazar	Habita en las tres cordilleras de inicio a fin	Común
-Toreador -Speetxat Txwisnas	2600-3200 msnm	Subdosel y borde de B. templado. Rodales de bambú	Insectos, atrapa moscas	Nudo de las cordilleras central-	Poco común

<i>-Ochthoeca rufipectoralis</i>				occidental. Zona alta oriental	
-Toreador -Speetxat Txwisnas <i>Pyrocephalus rubinus</i>	<2800 msnm	Áreas abiertas y secas. Pueblos, jardines, plantaciones	Forrajean en superficie, cazan en vuelo	Migratorio austral, presencia extendida y común	Abundante
-Toreador -Speetxat Txwisnas - <i>Tyrannus melancholicus</i>	<2800 msnm	Zonas templadas, boscosas, abiertas, plantaciones...	Atrapa moscas e insectos	Todo el territorio	Abundante
-Toreador -Speetxat Txwisnas - <i>Myiozetetes cayennensis</i>	<2250 msnm	Áreas boscosas abiertas y exteriores	Atrapa moscas e insectos	Todo el territorio, exceptuando las cordilleras elevadas	Abundante
-Toreador -Speetxat Txwisnas - <i>Pyrrhomyias cinnamomeus</i>	1500-3000 msnm	Montañas, bordes y claros. Paredes y ramas	Forrajea, atrapa moscas e insectos	Nodo de la cordillera al suroccidente hacia el Perijá	Abundante
-Toreador -Speetxat Txwisnas - <i>Todirustrum cinereum</i>	<2200 msnm	Hábitats secundarios, rastrojos, plantaciones y bordes	Atrapa moscas, insectos. Forrajeros	Tierras bajas hacia zona subtropical.	Abundante
-Toreador -Speetxat Txwisnas - <i>Tyrannus tyrannus</i>	Sin datos	Ríos, islas fluviales, común en los Andes	Buscan frutales	Todo el territorio de oct-abr. Transeúnte boreal común	Común
-Toreador -Speetxat Txwisnas - <i>Serpophaga cinerea</i>	500-3200 msnm	Riachuelos rocosos. Vegetación ribereña, matorrales	Atrapa moscas e insectos	Especialmente en la cordillera	Común

**Tabla 4: Muestreo documental de especies.**

**Fuente:** elaboración propia en base al grupo de aves Palkuda Uh wala fxideya

### *Indicadores de conservación: herramientas para el estudio participativo de especies*

El primer apunte en la interpretación de la **Tabla 3** es que se han resaltado las abundancias con clasificación en *poco común* y *raro*. Esto se debe a que, como se explica en la descripción de indicadores más abajo, son consideradas categorías sugerentes en la medida de representar una dificultad o una frecuencia inusual en lo referente a la observación del ave. El evento anual llamado *Colombia Birdfair* reúne experiencias de diferentes partes del mundo mediante instituciones y personas interesadas y dedicadas a conocer, estudiar,

difundir y conservar las aves en la biosfera. En su edición 2021, de la cual hizo parte una ponencia sobre el caso del resguardo de Toribío y el Festival de Aves y Saberes del Pueblo nasa a cargo del profesor Jhon F. Casamachin UI, el tema principal que ambientó las conversaciones fue el fenómeno de la extinción. Apartándose de un drama de matiz apocalíptico, la extinción como fenómeno biológico puede ser interpretado en su dimensión de medida para conocer el estado de la relación entre poblaciones, teniendo presentes cada uno de los factores ambientales mencionados como constitutivos de la vida del entorno donde se desenvuelven estas poblaciones. Aunque la escasa visibilidad de algunas especies de aves no se traduce necesariamente en un factor de alarma por riesgo de extinción, la pérdida de hábitat, las condiciones para su reproducción y su régimen de alimentación, pueden ser parámetros para conocer la dinámica de poblaciones en general y así estar relacionadas con la abundancia de especímenes en los diferentes territorios donde normalmente se encuentran. Bajo esta hipótesis se formulan las siguientes preguntas.

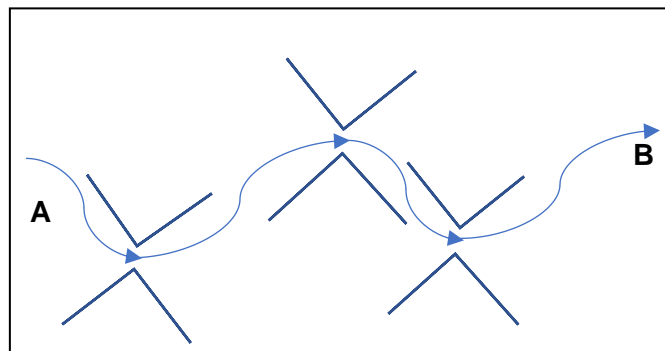
¿Hay en el resguardo de Toribío casos de especies cuyo registro visual<sup>26</sup> por parte de la población ha disminuido con el tiempo? ¿Cómo es posible establecer de forma veraz este tipo de información guiados por los métodos de conteo? ¿Hay nuevos registros? ¿A qué se debe el fenómeno de reducción, aumento o mantenimiento (de avistamiento) de poblaciones de aves en una comunidad? Iniciando por la abundancia en el territorio de distribución de las especies, pueden relacionarse algunos datos mediante los cuales aportar a las respuestas. La estimación de la distribución y la abundancia de las especies son preguntas centrales en muchos estudios ecológicos. Datos considerados relevantes en cuanto a distribución pueden ser el tamaño del área habitada por la especie, en variables como distribución *restringida* o *amplia*, la temporalidad habitacional, en variables como *migratoria*, *estacional*, y la presencia nacional frente a la continental o incluso intercontinental, que son la base de categorización para la clasificación en especies *endémicas* o *casi endémicas*: Las especies endémicas gozan de presencia exclusiva en el territorio de un país o región limitada, mientras las *casi endémicas* suman a esta distribución principal (del 70% o más) registros en otras jurisdicciones o países (McMullan, 2021). El fenómeno evolutivo del aislamiento geográfico,

---

<sup>26</sup> Como parte de un método indirecto para el conteo de especies de aves puede ser útil también un registro auditivo, de aquellas especies que por sus condiciones de vida se presentan de manera ocasional a encuentros con humanos.

ha sido motivo de reflexión científica para tratar temas de especiación, variabilidad por deriva genética y adaptación especializada.

De la distribución general de una especie puede profundizarse el muestreo mediante indicadores como la densidad: con éste cálculo se suelen observar (dentro de la dinámica de conteo) nidos, vegetación, suelo, disponibilidad de alimentos a manera de información complementaria (Monitoreo de Aves, 2021). El método común para medir la densidad consiste en el establecimiento de una unidad de área para la observación, formada como cuadrante que puede ser una circunferencia, un cuadrilátero u o polígono. Al interior de esa área delimitada se trazan los recorridos de observación conocidos como *transectos* (**Figura 1**): desplazamientos marcados por puntos de observación (las flechas) a partir de los cuales se crea una ventana (área marcada a partir de las flechas) para el registro de la especie en cuestión y los datos asociados recién mencionados. Visto en un plano simple, el establecimiento de un transecto refleja una métrica para la observación y toma de muestras, datos y registros con las que sistematizar el cálculo de la densidad:  $D_z = nz/A$ , donde  $D$ = densidad para la especie  $z$ ;  $nz$ = número total de individuos de la especie y  $A$ = área total muestreada (Monitoreo de Aves, 2021).



**Figura 1: modelo simple de transecto. Fuente: elaboración propia.**

La densidad como medida se apoya en indicadores de *abundancia relativa* cuando se compara la densidad de una especie frente a la población de la familia a la que pertenece, en una misma unidad de muestreo. En términos *absolutos* la abundancia se refiere a la cantidad de individuos registrados de la especie expresado por unidad de área (100 ind. en 2.5 ha = 40 ind/ha) (Monitoreo de Aves, 2021). Aunque la densidad, por las condiciones técnicas para la observación, puede tener un margen de error amplio, los índices de abundancia conjugados con otras variables pueden ayudar a señalar situaciones que puedan estar incidiendo

directamente sobre la vida de las poblaciones en un contexto determinado. Las estimaciones que del uso de estos indicadores se deriva son importantes al presentarse fenómenos como la pérdida de hábitat, la introducción de especies invasoras, el cambio en la composición de los suelos y en general las actividades productivas desarrolladas por las poblaciones humanas que tienen un impacto en el entorno.

La proyección de la distribución de las especies que se ha registrado en el cuadro, parte también de un ejercicio de estimación: a partir de registros obtenidos de forma *asilada*<sup>27</sup> se ha modelado un patrón de hábitat que considera los hábitos alimenticios de la especie tanto como la estabilidad del hábitat en cuanto disponibilidad de alimentos (lo cual varía si es una dieta basada en semillas y néctar, frutos, artrópodos, etc) y las capacidades de vuelo para poder o no realizar trayectos migratorios a zonas con condiciones similares (McMullan, 2021). Basados en este modelamiento del hábitat de las especies, puede llevarse a cabo un indicador de utilidad para la observación, el avistamiento e incluso el muestreo y monitoreo de especies de aves: el *pronóstico de avistamiento* se refiere para el caso de análisis propuesto a todas aquellas especies que, por la distribución suministrada a través de la *Guía de Campo* de McMullan (2021), pueden hacer presencia en el territorio del resguardo mas no han sido efectivamente registradas. En este *pronóstico* son importantes datos como el número de especies que en el género del caso propuesto para el indicador comparten la distribución geográfica para la zona o región donde se sitúa Toribío, además de los hábitos alimenticios de la especie para evaluar el caso de posibles movimientos migratorios o hábitats relativamente estables. Los límites del indicador lo señalan las variables de pronóstico *alto*, *medio* y *bajo*. Donde el *pronóstico alto* se presenta cuando la especie que se encuentra efectivamente identificada en la lista de muestreo (McMullan, 2021) comparte el territorio con dos o más especies del género correspondiente, estando registradas, éstas últimas, en la lista de la clasificación de Toribío (Casamachin, 2019). El *pronóstico medio* se presenta con casos de especies cuya presencia ha sido registrada en las listas de la *Guía de Campo* (McMullan, 2021) con apenas una especie con territorio común en registros de la

---

<sup>27</sup> Este aislamiento se refiere a que son datos obtenidos de forma espontánea por los usuarios observadores de aves que actualmente nutren de información y participan en las plataformas de libre acceso sobre ornitología. Un comentario al final del trabajo presentará de forma breve el panorama que estos softwares libres abren al ámbito científico.

clasificación de las aves nasa del resguardo (Casamachin, 2019). Se califican con *pronóstico bajo* aquellas aves que presentan una distribución geográfica que incluye al territorio donde se encuentra el resguardo de Toribío, mas no se cuenta con su registro dentro de las listas presentadas por las revistas del Festival de Aves y Saberes. Para ejemplificar esta última situación se presentan al final un par de casos. El registro *Dorifera ludovicae* se ha resaltado por presentar la distribución altitudinal más amplia de la tabla (500-3200 msnm), lo cual es un dato fundamental para definir rasgos como su comportamiento migratorio que será tema a tratar más adelante.

De las especies categorizadas por McMullan (2021), para el grupo de aves seleccionado (*Palkuda, Uh wala*), un total de diez especies que representa un 25% son catalogadas como *poco comunes*, mientras en cinco especies la abundancia es igual a *raro* (12,5%) Esta pequeña muestra, al interior de una lista de muestreo mayor, puede seleccionarse como objetivo en un propósito de monitoreo mediante el cual proyectar un seguimiento al desarrollo del ave como representación de su especie en una escala espacio-temporal determinada. Iniciando por éstas últimas, las de avistamiento *raro*, dos pertenecen a la familia *Trochilidae* (*Coeligena lutetiae* & *Ramphomicron microrhynchum*). Estas *esmeraldas* comparten espacios entre los 2000 hasta los 3500 msnm. Una dieta alta en calorías obtenida del néctar de flores presentes en sotobosque, epífitas terrestres y flores bajas como *Fuchsia* y *Bomarea*. El *R. microrhynchum* toma el alimento incluso de la flor de *Espeletia* con presencia exclusiva en zonas paramunas. Su registro dentro de las aves de Toribío, como dato relevante, corresponde a una hembra, pues presenta ausencia de plumas color morado que caracterizan a los machos de esta especie. Además, realiza movimientos estacionales y no visita bebederos de néctar artificiales (McMullan, 2021). En Colombia se les observa con menor dificultad en la cordillera central principalmente y en segmentos interrumpidos de la cordillera occidental y la vertiente de la cordillera oriental hacia la Orinoquía sector norte (en *C. lutetiae*). Al interior del género *Coeligena* se cuentan nueve especies de estos colibríes conocidos también como *incas*. Llama la atención que, según los datos presentado por McMullan (2021), todas las especies de *Coeligena* son calificados como *poco comunes*, *raros* y hasta *muy raros* para el caso de la especie *endémica* de Frontino, Antioquia *C. orina*. Junto con ésta, otras dos especies (*C. prunellei* & *C. phalerata*) son consideradas *endémicas* y otras tres más (*C. wilsoni*; *C. bonapartei*; *C. helianthea*) casi

*endémicas*. Todas ellas, por lo tanto, con distribuciones muy específicas en el territorio y probablemente con hábitos especializados en correlación evolutiva con algunas especies de flora, como el caso de la *Fuchsia*. El pronóstico de avistamiento en la familia *Coeligena* partiendo de estas dos especies es alto para *C. wilsoni* cuya distribución se ubica a lo largo del pie de monte de la cordillera occidental hacia la Costa Pacífica, especialmente en bosques subtropicales con disponibilidad de flores epífitas, enredaderas y varias especies del género *Fuchsia*, además de insectos habitantes de sotobosque abierto (McMullan, 2021). Dieta que es compartida con otras especies de *Coeligena* y que hacen de la zona un hábitat estable para la especie. Mismo pronóstico presenta *C. coeligena*, que se ubica en una distribución más extensa incluyendo cordillera central y oriental hacia el nudo de los pastos, la ventana amazónica del Putumayo y la Serranía del Perijá. Ambas especies de abundancia *poco común* y *C. wilsoni* es considerada *casi endémica*.

Siguiendo con los casos al interior de esta familia *Trochilidae* o el grupo *Palkuda*, *Aglaeactis cupripennis* es única especie en su género *Aglaeactis*. Sin embargo, dadas sus características (habita “elevaciones altas en borde de bosque templado, bosques altos andinos, especialmente páramo abierto y rocoso. Se alimenta de una variedad de flores incluidas bromelias terrestres y *Puya*” (McMullan, 2021, pág. 66)) se encuentra asociado estrechamente con los géneros *Haplophaedia* y *Eriocnemis*, los primeros en elevaciones menores (1200 a 2200 msnm) y los segundos desde 2000 hasta los 3700 msnm. Razón que explica el nombre común de *Parameros*. Se menciona este dato pues, aunque según la indicación algunas de estas especies presentarían un *pronóstico bajo* de avistamiento para Toribío, la cercanía en régimen alimentario y de distribución con *A. cupripennis* y con *Metrallura tyrianthina* (ambas con registro en Casamachin (2019)) aumenta las probabilidades y el interés por el nuevo registro para la zona de especies como *Haplophaedia aureliae*, *Helechero común* con abundancia *poco común* y con presencia principalmente al interior del bosque subtropical andino; los *parameros* *E. derbyi*, cuya presencia se amortigua en el corredor central de la Cordillera con algunos avistamientos en la zona occidente y con un grado de alerta por *casi amenazada*, y *E. mosquera*, con presencia similar pero de tendencia mayor hacia los Andes occidentales. Ambas especies de abundancia *raro* y distribución territorial *casi endémica* (McMullan, 2021).

*Ensifera ensifera* es otro caso para mencionar: al igual que *Aglaeactis*, el género *Ensifera* en aves presenta esta única especie que, como característica particular, posee el pico más largo en relación a su cuerpo dentro de todos los registros del planeta. Su morfología se asocia a una manifestación de un fenómeno co-evolutivo entre éste y algunas especies con flores de corolas largas como *Pasiflora*, *Fuchsia* y *Datura* (McMullan, 2021). Se distingue fácilmente por el largo de su pico, que lo hizo meritorio de la portada de la Revista del Festival de Aves y Saberes 2019. Su distribución es general en las Cordilleras con preferencia al bosque templado y su abundancia es *poco común*. En relativa cercanía a algunas de estas características está *Ocreatus underwoodii*. A menores elevaciones, esta ave prefiere estribaciones subtropicales entre los 1200 y los 2600 msnm y posee, como rasgo distintivo, una cola bifurcada con terminación en pequeñas plumas oblicuas. Para el territorio nacional, ésta especie es la única que hace presencia dentro del género *Ocreatus* con distribución paralela en las tres cordilleras.

### ***Ecología y diversidad funcional***

La presencia-ausencia de las aves en Toribío se ha descrito utilizando una serie de técnicas y datos escogidos de diferentes fuentes, cuya combinación aporta un resultado parcial en el proceso de análisis de la información propuesta en el marco del Festival de Aves y Saberes del 2019. Para complementar este ejercicio, adicional a los recursos obtenidos de las experiencias mencionadas, se presenta el documento *La ecología funcional como aproximación al estudio, manejo y conservación de la biodiversidad: protocolos y aplicaciones*, preparado por el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt en el marco del plan operativo anual 2014 con el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible y el Proyecto Insumos Técnicos para la Delimitación de Ecosistemas Estratégicos: páramos y humedales. La ecología funcional centra en la diversidad un objeto de estudio escalar y multidimensional mediante el cual los espacios de vida se construyen y recrean constantemente a partir de un complejo sistema de relaciones entre sus componentes constitutivos. Los rasgos funcionales en las especies toman como inicio características propias de los individuos para establecer mediciones en poblaciones, comunidades y ecosistemas. Es un enfoque escalar, dado que el conocimiento va desde aspectos particulares,

a escala de los individuos, hacia tendencias generales, a escala colectiva en los diferentes ambientes donde se desenvuelven dichos individuos. Es multidimensional ya que cada parte, cada particular, suministra elementos que configuran la diversidad vista como una totalidad heterogénea y funcional. Por estas razones, la ecología es analizada en este estudio desde los rasgos particulares de plantas, aves, anfibios y peces, logrando la identificación de patrones de distribución y funcionalidad de cada parte inmersa en la dinámica del ecosistema.

Aunque de forma breve, la aproximación al enfoque funcional de la ecología permite en este ejercicio de investigación una metodología para la escucha del mensaje que puedan aportar las aves acerca del entorno en el que se desenvuelven, tanto éstas como las poblaciones humanas con quienes comparten el territorio. El propósito de entendimiento implícito en la medición de rasgos funcionales se dirige hacia la elaboración de procedimientos estandarizados mediante los cuales interpretar la utilización que el ser humano hace del ambiente, a partir de la observación guiada por la misma pregunta en otras especies. El panorama hacia la investigación del entorno, la diversidad, las poblaciones y comunidades es amplio, y emerge de la observación de rasgos funcionales como caracteres adquiridos por los individuos y las especies. Una síntesis de los autores para abrir el tema dice que:

[...] la ecología funcional propone, a través de la incorporación de rasgos funcionales de fácil medición y con aproximaciones costoeficientes, describir las diferentes estrategias de vida de las especies y escalar a otros niveles de organización biológica para predecir la respuesta de las especies a los cambios ambientales e inferir su posible impacto en la estructuración de las comunidades y en los procesos de los ecosistemas [...] La propuesta en este libro es cubrir la necesidad primaria de generar protocolos estandarizados para la obtención de rasgos funcionales de diferentes taxa animales y vegetales para explorar en un futuro las interacciones de diferentes grupos de fauna y flora y sus impactos sobre los procesos de los ecosistemas (Salgado & Paz, 2015, pág. 25)

Lo recién mencionado como *dinámica en el ecosistema*, se refiere a cómo las comunidades de presentan cambios en sus atributos -entendidos bajo índices de morfometría, fisiología, fenología y comportamiento (Salgado & Paz, 2015)- en relación con los cambios evidenciados en su hábitat por razones multicausales. Estos atributos, insumo primario de los

rasgos funcionales, son leídos bajo un esquema efecto-respuesta: efectos ambientales, respuestas comunitarias son entendidos a través de rasgos de respuesta; mientras éstas respuestas pueden ocasionar a su vez cambios en la composición medioambiental, entendidos como rasgos de efecto (Salgado & Paz, 2015) ambos fenómenos con incidencia mutua o correspondencia recíproca. Los rasgos pueden clasificarse en cualitativos y cuantitativos a partir de la naturaleza de los datos: los primeros categorizan las especies –animales en este caso- según su sexo, edad, alimentación, hábitos, etc; mientras los segundos son mediciones continuas en base a conteos discretos, como son el muestreo simple y el monitoreo. Aunque se presentan aquí discriminados, la integración cuantitativa y cualitativa de los rasgos es indispensable en el enfoque metodológico de la investigación en ecología funcional.

Del individuo al ecosistema el ensamblaje vincula, a través de la introducción de conceptos como la variabilidad intraespecífica, la plasticidad fenotípica, la adaptación local, los gremios alimentarios y las cadenas tróficas, escenarios en los cuales la resolución de situaciones complejas requiere de la implementación de estrategias evolutivas que se acoplan internamente en la especie y externamente en su entorno. Los rasgos funcionales anatómicos hacen explícita la relación entre la historia evolutiva del ave y el desarrollo de las condiciones medioambientales en su hábitat biogeográfico.

#### *Rasgos funcionales anatómicos*

Las mediciones del pico en sus rasgos funcionales presentan varios aspectos de interés u observación: la relación entre el ave y la elaboración de nidos, el desempeño en cortejos para la selección sexual, las vocalizaciones en la comunicación, las estrategias de defensa contra predadores, el acicalamiento de plumas y la estimulación de la glándula uropígea (oleósa) (Monitoreo de Aves, 2021) y, principalmente, la información que puede suministrar su estructura en cuanto a descifrar su dieta. Mediante este último aspecto, el alimenticio, las aves son clasificadas en grandes grupos de análisis conocidos como gremios tróficos y se vinculan de forma preferente a cierto tipo de hábitats de acuerdo, en parte, a las disposiciones identificadas en su pico. Para el estudio que parte de la morfometría del pico hacia una diversidad funcional, se recomiendan (López, Stiles, & Parra, 2015) las medidas de Alto del pico (AP; mm); Ancho del pico a la altura de las narinas (AnP; mm); Ancho del pico entre las comisuras (APc; mm) y Curvatura del pico (CP; mm-1 o grados). En cuanto a longitudes

se mide la Longitud del Culmen Total (LCT;mm) y la Longitud del Culmen Expuesto (LCE; mm).

En el complejo de las alas, las plumas ocupan una función central siendo un distintivo característico de las aves entre los animales. Retomando el protocolo propuesto para la ecología funcional en aves, las plumas se dividen en dos grupos de acuerdo a su función: el grupo de las plumas de vuelo, distribuidas entre alas y cola, y el grupo de plumas de contorno, distribuidas en el resto del cuerpo. Mediante el Área alar (AA; mm) es posible estimar varios aspectos del vuelo del ave: relación volumétrica del área con la capacidad de *deflectar* el aire y el levantamiento corporal, las fuerzas aerodinámicas presentes como el empuje, el arrastre y la elevación, y los patrones de movimiento según la posibilidad de dispersión por vuelos largos y estacionales. Las longitudes en términos de trayectorias de vuelo se asocian a las medidas de la Cuerda del ala cerrada (CA; mm) y la Distancia entre plumas primarias y secundarias (Dist. 1-2; mm) mediante las cuales se estima que formas “largas y puntiagudas están relacionados con una alta capacidad de dispersión, mientras que alas cortas y redondeadas se relacionan con aves de vuelos cortos” (López, Stiles, & Parra, 2015, pág. 102). La proporcionalidad de las alas respecto a la masa corporal se estima en una medida de dinámica de vuelo –*razón de aspecto*, utilizada incluso en estudios de aviación- calculada a partir de la *envergadura* y puede aportar a la estimación de datos en ecomorfología (López, Stiles, & Parra, 2015).

Aunque la toma de medidas en las patas parece un asunto limitado y poco práctico, la distribución de los dedos y la disposición del dedo uno o *hálux* son rasgos que tratan de forma directa aspectos funcionales de la historia evolutiva de las aves. Como extremidades, las patas aportan en las aves, entre otros usos, posición o *percha*, movimiento de escalada, movimiento bajo el agua, herramienta de caza, herramientas para el forrajeo. Se registran actualmente ocho tipos diferentes de patas en aves y, sobre cada una de estas categorías, se han realizado estudios en el campo de la dieta, el hábitat o lugar de anidación y la filogenia (López, Stiles, & Parra, 2015). Las mediciones recomendadas por el protocolo de rasgos funcionales en aves (2015) para el complejo de patas son: Longitud de la uña de hálux (UH; mm); Longitud de hálux (LH; mm); Longitud del tarso (LT; mm).

En cuanto a morfología externa de las aves, el último en esta serie de complejos cuantificables para la obtención de rasgos funcionales es la cola. Clasificada en *ahorquillada*, *redondeada* y *graduada*, la cola se asocia evolutivamente en la historia de las aves con la selección sexual, principalmente en especies con dimorfismo, y con adaptación de estrategias en forrajeo. La variedad en sus formas, incide directamente con sus hábitos de vuelo, lo cual se observa, por ejemplo, en el nombre *timonera* que recibe la rectriz –estructura que sostiene la pluma- central en la cola. Las medidas recomendadas son la Longitud (LC; mm) y la Graduación de la cola (GC;mm), con lo cual lograr la asociación a uno de los tipos clasificatorios. La masa corporal (MC; gr) es una medida que complementa datos sobre la dieta, el ciclo vital-metabólico, la longevidad y el tamaño de área de acción (López, Stiles, & Parra, 2015). La toma de muestras para la obtención de estos datos debe estar siempre sujeta a preguntas concretas de investigación y sus procedimientos guiados por parámetros técnicos como los esbozados de forma breve al exponer este protocolo. Las aves pueden ser estudiadas a través de técnicas como el muestreo y monitoreo, a describir más adelante, y en colecciones biológicas o de reserva. En cada caso, la reflexión sobre los métodos y las pautas debe ajustarse al consenso de las poblaciones humanas implicadas directa o indirectamente en el estudio ya que, cabe recordar, iniciativas como el Festival de Aves y Saberes persiguen el objetivo fundamental de hacer ciencia participativa.

#### *Rasgos funcionales de comportamiento*

Estos rasgos consisten en características de la historia evolutiva de las especies que se reflejan en los comportamientos acostumbrados en referencia a la alimentación, el anidamiento, la sociabilidad y la migración. Su estudio está vinculado a ejercicios de observación rigurosa del ave en su hábitat, en diferentes circunstancias, bajo el seguimiento de parámetros científicos como los suministrados por las técnicas de conteo. Para una síntesis de la información acerca de estos aspectos, las siguientes tablas (figuras 3,4,5,6,7) presentan datos centrales que permiten una idea general de los rasgos y sus atributos. En cuanto a los rasgos relativos a la alimentación, los atributos que presentan describen una actividad principal más no son excluyentes unos de otros: la implementación de comportamientos comunes a varias categorías puede presentarse en ciertas ocasiones haciendo que, por

ejemplo, un ave tenga hábitos de nectarívoro e insectívoro a la vez. Las combinaciones pueden ser tantas como observaciones sean posibles.

Dieta, categorías	Descripción	Casos (Fmlias.)
Carnívoros	Consumen carne principalmente, con alternancia en algunos artrópodos ante la escasez de carne	Accipitridae Falconidae
Carroñeros	Consumen materia orgánica –carne en descomposición- principalmente	Cathartidae Falconidae
Folívoros	Consumen hojas como fuente de alimentación principal	Opisthocomidae Coliidae, Psitácida
Granívoros	Consumen semillas (granos) especialmente las asociadas a plantas gramíneas <i>Poaceae</i>	Fringillidae, Emberizidae
Frugívoros	Consumen frutos principalmente, sin importar la estrategia para conseguirlos	Trogonidae, Pipridae Thraupidae, Cotingidae
Insectívoros	Consumen principalmente artrópodos de distintos tamaños	Tyrannidae, Galbulidae, Bucconidae, Furnariidae, Grallaridae.
Nectarívoros	Consumen néctar de variedad de flores, obtenido de forma directa o indirecta	Thraupidae Trochilidae
Omnívoros	Pueden consumir de cualquiera de los grupos mencionados	Laridae, Corvidae
Malacófagos	Consumen macroinvertebrados que habitan en cuerpos de agua, por filtración, vadeo o entre rocas	Anatidae, Scolopacidae, Rallidae, Phoenicopteridae

**Tabla 5 : Atributos del rasgo dieta.**

**Fuente: elaboración propia en base al ensayo Protocolos para medición de rasgo funcionales en aves (2015).**

El forrajeo consiste en los métodos que las aves utilizan para adquirir su alimentación. Varía de acuerdo a las especies e incluso los individuos. La inteligencia de las aves es un campo ampliamente relacionado con este tipo de circunstancias donde las aves resuelven de diversas maneras los obstáculos que se interponen ante la obtención de una fuente, nueva o no, de alimentación. La capacidad de resolución de problemas como manifestación del ingenio o el intelecto representa un creciente interés científico de adaptación en estos animales (Ackerman, 2016). El siguiente rasgo muestra como atributos las clasificaciones que reciben las aves de acuerdo a su comportamiento relativo a la obtención de alimentos.

<b>Estrategia forrajeo</b>	<b>Descripción</b>	<b>Casos (Fmlias.)</b>
Rebuscadores	Son aquellos que remueven entre la hojarasca –seca y verde- del suelo y los árboles, buscando insectos y frutos	Furnariidae, Thamnophilidae, Thraupidae, Trochilidae
Atrapadores	Estrategia basada principalmente en el acecho como método de cacería	Tyrannidae (Atrapamoscas), Accipitridae, Falconidae y Galbulidae.
Escarbadores	Aquellos con capacidad de remover la tierra y sus capas superficiales de sedimento para encontrar alimento	Columbidae (Palomas), Tinamidae, Cracidae
Robadores	Aves que se alimentan de néctar sin participar de la polinización, logrando su extracción por la elaboración de orificios artificiales	Trochilidae, Thraupidae, Parulidae

**Tabla 6: Atributos del rasgo *estrategia de forrajeo*.**

**Fuente:** elaboración propia en base al ensayo *Protocolos para medición de rasgo funcionales en aves (2015)*.

La estrategia entendida como una capacidad para la superación de impedimentos que se presentan en el medio implica, justamente, un conocimiento de las condiciones que pueden observarse en el entorno. Por condiciones se entiende no solo las causales externas que alteran el medio, como los fenómenos climáticos o los factores antrópicos, sino también los ciclos y las dinámicas de las especies que cohabitan en el espacio de vida. Así, cada estrategia pasa por un proceso de evaluación de estas condiciones para que sea efectiva. Las condiciones estructuran el medio en *estratos* que varían y albergan diversas especies. El forrajeo, con las estrategias descritas, se corresponde con cierto tipo de *estratos* en la siguiente tabla.

<b>Estrato de forrajeo</b>	<b>Descripción</b>	<b>Casos (Fmlias.)</b>
Agua	“especies de aves que forrajejan de manera directa o indirecta en un ambiente acuático. Dicho ambiente puede ser continental –ríos, lagunas, esteros, ciénagas, quebradas, riachuelos– o marino –costas, estuarios, golfos–.” (López, Stiles, & Parra, 2015, pág. 114)	Anatidos, Rallidae, Podicipedidae (Zambullidores), Phoenicopterus, Scopolidae
Suelo	“especies de aves que permanecen la mayoría del tiempo forrajeando, alimentándose, reposando o descansando en el suelo y rara vez vuelan a ramas altas o cambian de sustrato” (López, Stiles, & Parra, 2015, pág. 114)	Cracidae (pavas) Tinamidae (Tinamúes) Columbidae

Sotobosque	“especies de aves que habitan más cerca del suelo por debajo del dosel alimentándose de las especies arbustivas y de estratos inferiores del bosque” (López, Stiles, & Parra, 2015, pág. 114)	Pipridae (saltarines) Thamnophilidae (Hormigueros), Grallaridae
Dosel	“especies de aves que habitan las copas de los árboles. El dosel arbóreo alberga una flora y fauna única y especializada que no se puede encontrar en ningún otro estrato del bosque” (López, Stiles, & Parra, 2015, pág. 114)	Thraupidae (Tángaras), Trogonidae (quetzales)
Aire	“especies de aves que permanecen en espacios aéreos moviéndose grandes distancias y durante sus recorridos se alimentan o reposan” (López, Stiles, & Parra, 2015, pág. 114)	Apodidae (vencejos) Hirundinidae, Accipitridae

**Tabla 7: Atributos del rasgo estrato de forrajeo.**

**Fuente: elaboración propia en base al ensayo Protocolos para medición de rasgo funcionales en aves (2015).**

La socialización de nuevos individuos es un asunto principal en la adaptación y reproducción de una especie. En términos evolutivos, representa un factor de éxito o fracaso de las especies. En las aves, las acciones que apuntan a garantizar esta socialización mediante la reproducción, fabricación de nidos y la crianza se agrupan en *anidamiento*. Como apertura al comportamiento social de las aves, a partir de colectivizar labores entre miembros de una especie, incluso entre miembros de especies afines pero distintas, se observan estrategias de apoyo que han sido asociadas a expresiones humanas como el altruismo, la empatía, la lealtad. Sumado al *anidamiento*, la convivencia entre especies con finalidades concretas como el forrajeo o la seguridad del grupo se asocia al rasgo funcional llamado *comportamiento social* manifiesto en atributos como las *bandadas*, aspectos fundamentales para el entendimiento de las especies y sus relaciones con el entorno que habitan. Por último, los desplazamientos marcan una ruta en la que están inscritos estos propósitos claves en la evolución, como el anidamiento, la alimentación, la seguridad, entre otros. Estos vuelos, largos o cortos, brindan un soporte geográfico sobre cuáles son los espacios considerados por las especies como vitales, su territorio se extiende a lo largo del alcance de estas rutas migratorias donde, en diferentes lugares y circunstancias –espacio y tiempo como componentes de la escala-, se gestan y desarrollan las acciones o estrategias mencionadas.

<b>Tipo de anidamiento</b>	<b>Descripción</b>	<b>Casos (Fmlias. Especies)</b>
Colonial	“especies de aves donde se evidencia que hay participación cooperativa de otros individuos de la misma especie, en aspectos tan diversos como la crianza, vigilancia, alimentación y cuidado parental” (López, Stiles, & Parra, 2015, pág. 115)	Cuculidae (Chocolateros), Icteridae (Chicaos), Ardeidae (Garzas)
Individual	Aves que se encargan de la construcción del nido de forma individual o en parejas	Thraupidae, Grallaridae, Caprimulgidae
<b>Comportamiento social</b>	<b>Descripción</b>	<b>Casos (Fmlias. Especies)</b>
Bandada monoespecífica	“especies de aves que coexisten en grupos de individuos de la misma especie y forrajean en busca de un recurso en particular” (López, Stiles, & Parra, 2015, pág. 115)	Thraupidae/Tángaras: Chlorornis, Buthraupis
Bandada mixta	“especies de aves que coexisten en grupos de individuos de diferentes especies y que forrajean en busca de alimento” (López, Stiles, & Parra, 2015, pág. 115)	Dendrocolaptes, Myioborus, Ansiognathus, Bangsia, Buthraupis
Congregatorio	“especies de aves cuyos individuos se congregan alrededor de un lugar específico. Generalmente, la asociación se da en relación a un ambiente, por ejemplo aves acuáticas asociadas a un estero en los llanos Orientales” (López, Stiles, & Parra, 2015, pág. 115)	Caso de la región litoral del municipio San Andrés de Tumaco, Nariño <sup>28</sup> .
Solitario	Con alta frecuencia pueden observarse solitarios	Accipitridae (Buteogallus solitarius)
<b>Estatus migratorio</b>	<b>Descripción</b>	<b>Casos</b>
Migración altitudinal	Son aves que habitan una región preferencial sin restringir su presencia en un único estrato. Su migración responde a la estacionalidad asociada a la disponibilidad de recursos alimentarios	Ramphastidae (Tucanes) Trogonidae (Quetzales)
Migración local	“especies de aves que pueden tener una amplia distribución, pero en las cuales una determinada población realiza un movimiento cíclico dentro de un mismo cinturón latitudinal en respuesta a la disponibilidad de	Psittaciformes (Loros)

<sup>28</sup> Para consultar el caso ver: Murillo-Pacheco J, Infraestructura Institucional de Datos (2017). Listado y anotaciones sobre la historia natural de las aves del litoral de San Andrés de Tumaco, Nariño (Colombia). Version 3.2. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.

	hábitat o a la presencia de recursos”. “Estos movimientos, de carácter nómada, se repiten con el paso de las estaciones climáticas” (López, Stiles, & Parra, 2015, pág. 116)	
Migración continental	Migración latitudinal anual con preferencia para la reproducción en zonas templadas de Norteamérica y el sur de Suramérica y hacia el neotrópico para la alimentación y el aumento de reservas energéticas; donde luego de varios meses, viajan de regreso a su lugar de anidación. Se dividen en dos tipos: “Migratorios australes o aquellas especies de aves que provienen de la región austral de Suramérica y durante el invierno inician su viaje hacia regiones menos templadas en busca de alimento” y “Migratorios boreales o especies de aves que provienen de la región boreal de América del Norte y durante el invierno inician su viaje hacia regiones menos templadas en busca de alimento” (López, Stiles, & Parra, 2015, pág. 116)	M. Australes: Scolopacidae (Calidris), Accipitridae (Elanoides Forficatus) Tyrannidae (Empidonax)  M. Boreales: Tyrannidae (Contopus, Tyrannus), Parulidae (Setophaga),
Residente	“especies de aves para las cuales no se ha evidenciado que realicen algún tipo de movimiento migratorio” (López, Stiles, & Parra, 2015, pág. 116)	Algunas especies endémicas o casi endémicas de Colombia

**Tabla 8, Tabla 9, Tabla 10: Atributos de los rasgos anidación, comportamiento social, estatus migratorio.**

**Fuente: elaboración propia en base al ensayo Protocolos para medición de rasgo funcionales en aves (2015).**

### *El entorno desde las alturas: reconstrucción de espacios de vida/ecosistemas*

Las iniciativas que buscan una participación amplia en la construcción de conocimientos científicos, mientras generan reflexiones en torno a la recuperación de valores culturales, la conservación de condiciones ambientales de vida óptimas para las especies (la humana incluida) y las relaciones biológicas y productivas que componen una comunidad, se encuentran sintetizadas en conceptos como la sostenibilidad y la biodiversidad. Las investigaciones que han sido referenciadas en este trabajo pretenden ser un insumo para el caso concreto del ejercicio pedagógico observado en Toribío, a la vez que marcan una ruta

teórica y metodológica que guíe futuras preguntas sobre el territorio. Las plataformas que integran la participación espontánea y organizada en SIG donde se registran en tiempo real las especies de aves en diferentes países y en diferentes lugares al interior de un país, como el caso de *E-Bird* o *Merlín*, son muestra de cómo en la actualidad el conocimiento científico ha expandido sus círculos de influencia en materia de avistamiento, identificación y registro. Las herramientas disponibles han generado formatos que de manera práctica recogen, clasifican, procesan y presentan información acerca de las especies, sus comportamientos, sus hábitats y su incidencia ecológica.

Una de estas metodologías son los espectrogramas desarrollados en conjunto por varias Instituciones de Educación Superior, Institutos Científicos, Fundaciones y demás patrocinadores. Como representación del paisaje, los espectrogramas utilizan los sonidos que se encuentran en un ambiente específico –es decir, a una escala determinada en espacio y tiempo- para construir una imagen dinámica que registra las variaciones acústicas de un lugar a otro. Este tipo de registro, basado en lo que se han llamado *paisajes sonoros*, evidencia a partir de una secuencia de frecuencias auditivas las especies que emiten y componen la naturaleza de los sonidos. Los lineamientos que pueden seguirse bajo los espectrogramas buscan responder:

¿Qué especies se encuentran en la zona? Con herramientas computacionales se puede identificar automáticamente la vocalización de algunas especies, por lo que es complementario a otros métodos de detección, sirviendo para detectar especies crípticas [...] ¿Cómo están las comunidades o especies en una zona o en un momento en el tiempo? En análisis espacio temporal de indicadores acústicos permiten establecer la condición ecológica de un ecosistema y al relacionarlo otras variables (climáticas, uso histórico, estado de la vegetación) permiten explorar tendencias y patrones útiles para el manejo (Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander Von Humbolt, 2018)

Ante las diferentes posibilidades de registro y monitoreo de las especies de aves como indicadores de biodiversidad ecológica, se hace necesario un abordaje en el que se incluyan aspectos como los descritos en los *rasgos funcionales* con los cuales sea posible conocer desde distintos ángulos o individuos las condiciones de vida que alberga cada espacio

habitado, cada ecosistema. Los registros auditivos además de contribuir en la efectividad de la identificación, proponen formas sugerentes de presentación de los indicadores de conservación: la variación en la frecuencia sugiere unos rangos de clasificación entre ambientes monoespecíficos frente a ambientes biodiversos o con alta variabilidad de especies. La intervención de los seres humanos con sus actividades económicas y productivas que alteran y modifican el paisaje es un factor clave en la determinación del espacio.

En esta labor de representación del paisaje, el ejercicio presentado como *muestreo documental* de las especies con presencia en Toribío puede orientar hacia la obtención de nuevos datos. Se ha visto que, por diferentes razones, de tipo alimentario o reproductivo básicamente, las aves prefieren un contexto geográfico sobre otro en un momento determinado marcado por el desarrollo propio o por los fenómenos cíclicos del entorno. Esto les concede un *estatus migratorio* particular que debe cotejarse con características comportamentales de la especie y los individuos y con aspectos fenotípicos que son útiles – *funcionales*– a dichos comportamientos. Al brindar información acerca del individuo o la especie, el paradigma *funcional* de la ecología suministra también preguntas relativas al entorno donde se *ensamblan* las relaciones interespecíficas. La *abundancia* y la *densidad* pueden ser vistas como formas de conocer el entorno partiendo de las especies que lo habitan, por qué lo hacen y cómo. Las variaciones altitudinales, en este caso, son tomadas como mecanismo para modelar de forma sucinta un patrón de hábitat en lo correspondiente al resguardo de Toribío. Como se mencionó en el apartado segundo, la variedad de pisos térmicos, de suelos y espacios de vida o ecosistemas hace posible la presencia de una gran cantidad de especies, tanto *residentes* como *migratorias*.

La distribución geográfica de los ambientes en el territorio que comprende a Colombia (McMullan, 2021) presenta cuatro ecorregiones que abarcan varios departamentos y comparten condiciones especiales: el *Pacífico* y el *Chocó biogeográfico*, por ejemplo, tienen en común con los *Andes* las vertientes de la cordillera occidental que generan “la región más húmeda del país y también la región con mayor índice de endemismo” (McMullan, 2021, pág. xviii). En el origen hacia la región fronteriza del suroeste, esta *vertiente andina del Pacífico* alberga especies aisladas por el valle del río Patía, considerado la barrera geográfica más notoria en el territorio (McMullan, 2021). De las especies que habitan en los *Andes* la mayoría de las aves se encuentran entre las tres cordilleras, “las de

mayores elevaciones como las de páramo, pueden tener una distribución más restringida o disyuntiva” (McMullan, 2021, pág. xviii) como las especies altoandinas. Una serie de casos que muestran cómo la altitud puede referir espacios de vida con alta variedad de especies, o en su defecto con ejemplares especializados y potencialmente vulnerables, inicia con el mencionado *Dorifera ludovicae*, cuya presencia geográfica tiene un rango desde 500 hasta 3200 msnm, lo cual indica que habita desde valles con elevaciones menores hasta inmediaciones de páramos. Casos de abundancia *raro* como sucede con el águila (*Buteo albigula*) muestran la preferencia por los bosques secos y templados al llegar al territorio por la región extrema suroccidental proveniente de Suramérica, pues son migratorios australes en épocas desde marzo hasta octubre. Al ser de gran envergadura (42cm) habita los estratos altos de elevaciones por encima de los 2000 hasta los 3400 msnm buscando aves menores e invertebrados pequeños para alimentarse (McMullan, 2021). El conocido comúnmente como *pellar de páramo* (*Vanellus resplendens*) habita alturas entre los 3800 msnm y también por su escasa abundancia es considerado como *raro*. Su hábitat es bastante restringido al páramo y es territorial de hábitos gregarios (McMullan, 2021).

Cabe recordar que *abundancia* y *densidad* son indicadores que estiman la presencia de las especies, pero deben ser complementadas con datos que soporten sus comportamientos en las relaciones que se establecen continuamente en el entorno. El avistamiento escaso de una especie, por ejemplo, no se traduce estrictamente en una disminución de sus individuos, sino que puede relacionarse con la pérdida de hábitat –el fenómeno de estocasticidad ambiental- provocada por la deforestación causada por la expansión de actividades humanas como la ganadería, la extracción de minerales o simplemente la expansión de la frontera agrícola. Las relaciones funcionales presentan conexiones importantes que permiten entender cómo, mediante el ensamblaje, por ejemplo, la pérdida de cobertura forestal con abundancia de especies *Passeriformes* hace del ambiente un sitio menos atractivo donde encontrar alimento para grandes predadores; mientras la ausencia de éstos a su vez, puede alterar un gremio trófico en conjunto al ser considerados las dominantes especies reguladoras de poblaciones (Salgado & Paz, 2015). La abundancia de los *Passeriformes* en un hábitat es un factor que favorece la presencia de grandes predadores, además de ser por sí misma un indicador de diversidad y reproducción: la *hipótesis de complementariedad de nicho* sugiere que “un rango amplio de tamaños de aves frugívoras podría favorecer la eficiencia del

proceso de dispersión a nivel comunitario, dispersando plantas coexistentes con distintos tamaños” (pág. 22).

El entorno visto desde la perspectiva que aportan las aves como animales ampliamente distribuidos por la geografía y sus variantes, es un escenario de constante investigación y narración. Las prácticas que lo impactan están siempre sustentadas en lógicas de relacionamiento en las cuales las especies involucradas entran en un ciclo de continuo restablecimiento, de reciprocidad y complementariedad. El éxito a nivel evolutivo de toda incidencia sobre el territorio y la vida de las poblaciones que lo habitan, está circunscrito a la optimización de los recursos y la estabilización sostenible (homeostasis) de los medios y modos de vida de dichas poblaciones. Es este el factor ecológico tácito en todo relacionamiento de lo humano con aquello no-humano que lo corresponde, lo asiste, lo transforma. Una última referencia hacia el territorio del Cauca acerca de estas transformaciones sostiene que:

Los departamentos que cuentan con una variedad de pisos térmicos –desde el trópico hasta el páramo- suelen tener más especies. Los departamentos más diversos, Cauca y Nariño, son los únicos departamentos donde nacen ríos que fluyen tanto al Océano Atlántico como al Océano Pacífico [...] La pérdida de hábitat es probablemente la amenaza más inmediata que enfrenta la avifauna de Colombia. La deforestación representa una de las principales causas de esta pérdida. El bienestar de las aves es un reflejo del estado de la naturaleza en general (McMullan, 2021, pág. x)

### ***Avistamiento de aves: retos de una ¿sostenibilidad productiva o productividad sostenible?***

Como se ha procurado argumentar anteriormente, identificar en las categorías de análisis y clasificación de aves locales de la población del resguardo de Toribío un asunto de interés de este ejercicio de investigación, hace de la cultura sujeto y a la vez objeto de estudio, ubicando así en un mismo eslabón las relaciones entre los seres que integran el conjunto de pensamiento cultura-naturaleza, simbología-praxis. En suma, lo humano abandona el puesto exclusivo (y excluyente) de sujeto investigador mientras lo no-humano, lo concebido como naturaleza desde un paradigma científico en particular, es desplazado de su inequívoco sitio de objeto. Estudiando aspectos culturales de poblaciones localizadas en territorios

específicos, es posible abrir el camino a investigaciones que indaguen por las condiciones medioambientales que sostienen la creación, el sostenimiento y la reproducción de aquellos aspectos en la base de las genealogías culturales. Resulta fundamental en la cultura el componente medioambiental en la medida en que, ese medioambiente, es una interpretación cultural (idea y práctica) de las poblaciones humanas y no-humanas, o mejor, de las relaciones entre éstas. Vale aquí volver sobre algunas preguntas que orientan la investigación: ¿cómo está presente lo no-humano en las relaciones humanas? ¿bajo qué condiciones es factible, en el sentido de culturalmente aceptado, que un humano se vea inmerso en un proceso de transformación o metamorfosis hacia una forma animal? O en sentido inverso, ¿Cuándo los animales adquieren facultades propias de la especie humana en su comportamiento evolutivo, tales como la personalidad o la cultura? ¿Cuáles son esas características compartidas que hacen de los seres humanos otra población más en las relaciones ecológicas, tal como ocurre con el instinto o las emociones?

Para el primer grupo de interrogantes la literatura ha estado más que presente otorgando desde hace tiempo casos ejemplares: *la metamorfosis* de *Gregorio Samsa* en un escarabajo, hace que su familia humana lo desprecie por ser ahora parte de la familia taxonómica de los artrópodos, en la novela homónima de Kafka (1915); las asombrosas capacidades de *Mackandal* para adquirir diferentes formas animales, como la transformación en mariposa al ser llevado a la hoguera por sus captores, en medio de un contexto bélico del colonialismo francés en Haití, presente en la novela *El reino de este mundo* del escritor Carpentier (1949). Estos casos suman desde un campo narrativo a la argumentación antropológica que, relacionada con el espectro sagrado y chamánico en algunas culturas amerindias, presenta situaciones en las que se asiste a un sistema de conversiones y transformaciones antropozoomorfas, abriendo un espacio transitable entre la vida humana y animal habitado por quienes establecen una comunicación dialógica entre ambos mundos, quienes adoptan, en circunstancias específicas, una y otra forma en tiempos y lugares específicos. La dinámica de esta relación entre lo humano y lo no-humano puede llevar a descentralizar el poder antropocéntrico en premura de una visión cíclica del cosmos, la vida o el orden de las cosas como un todo integrado, donde son fundamentales valores/leyes como la reciprocidad, la proporcionalidad, la autorregulación y el equilibrio.

Con el segundo grupo de incógnitas se trata, en lugar de otorgar una voz artificial a los animales dócilmente adaptada al entendimiento humano, de evidenciar las formas como a través de las representaciones culturales que nacen de la observación del comportamiento animal se construye un puente de comunicación entre las poblaciones implicadas. En definitiva, se busca adjuntar esta investigación al creciente interés por “ver al hombre con ojos animales” más que sólo “ver a los animales con ojos antropológicos” (García, 2020, pág. 41). Un antecedente ejemplar para el estudio de esta visión, se encuentra en la etnografía de la obra antropológica presentada en el caso de las peleas de gallos en Bali, descritas en (1973) por el antropólogo británico Clifford Geertz quien en un viaje por las Islas de Indonesia junto a su mujer presencian cómo en estos acontecimientos es latente entre los lugareños “la repulsión por toda conducta considerada como semejante a la de los animales” (pág. 345) y de la observación de estas conductas que surgen, quizá como fuerza innegable de la animalidad instintiva que asiste nuestro comportamiento humano, siguen una serie de prácticas coercitivas entre los humanos. Paradójicamente, y allí el fenómeno cultural de la animalidad se complejiza, existen también alusiones iconográficas o arquetípicas del comportamiento humano en comparación con el desempeño de los gallos en la pelea (Geertz, 1973).

Aquí podrían ubicarse también los relatos míticos descritos durante este trabajo, donde figuras como el trueno, el *arco iris*, el duende y el agua, todos bajo el entendimiento de lo no-humano, poseen una personalidad con fuerte incidencia en la vida de las poblaciones humanas que atestiguan su presencia y construyen con éstos una relación específica e intencionada. Conceptos como *teriomorfismo*, *licantropía* y *monomanía*, aunque indiscriminados y sin mención en esta tesis, pueden aportar en la reflexión del por qué y el cómo se manifiesta lo animal entre los humanos: puede referirse el caso expuesto en la narración del mito entre los nasa, de cómo los *hijos del agua* pueden sufrir una regresión pasando por varios estadios corporales de seres reptantes y anfibios hasta alcanzar su estado acuático genealógico si no son debidamente *enchumbados*. Vale hacer la anotación que, provenientes en su mayoría de ciencias de la salud como la medicina, la psicopatología y la psiquiatría, estos conceptos son interpretados frecuentemente bajo explicaciones clínicas personales de pacientes aislados, trastornados y/o malogrados. Desde una perspectiva de la antropología, el escenario es parte indisoluble del fenómeno de metamorfosis en sí mismo.

Es decir, su acontecimiento es una eventualidad donde participan el entorno y los seres que lo integran más que solamente referirse a la mentalidad individual de un ser humano en particular. Estos sistemas de transformación y/o conversión constituyen patrones culturales que evidencian cómo diferentes poblaciones han interpretado colectivamente, y por tanto representado, la animalidad presente entre humanos.

Descentralizar el objeto humano en la antropología no significa erradicar del análisis cultural a la especie humana, lo cual anularía el concepto amplio de cultura como la socialización de conocimientos entre individuos vinculados a una colectividad. Lo que sugiere la relación entre aves y humanos, como ha sido visto a lo largo del caso presentado, es que al entendimiento de un sistema de representaciones y clasificación basado en la observación etológica de las especies con presencia (histórica y actual) en el territorio, se suma una visión desde la perspectiva de vida de estos animales. Es decir que, las características propias del comportamiento animal desempeñan una función cultural en la conservación de espacios habitados por éstos y por humanos a la vez. El estudio de las que han sido llamadas *culturas indígenas* es un asunto de interés para la recuperación y conservación de espacios fundamentales en el mantenimiento y la sostenibilidad de poblaciones, con presencia en los territorios donde se engendran esas (y otras) *culturas*. En un sentido complementario, las iniciativas de conservación de biodiversidad medioambiental deben partir de decisiones que contemplen los *beneficios culturales* de incluir a las poblaciones humanas que habitan y hacen uso del territorio. Los indicadores que hemos llamado *para la conservación* son un mecanismo de interlocución entre las características de las aves, interpretadas culturalmente como mensajes, y el pensamiento de los humanos respecto al encuentro atemporal con estos seres en el territorio. Si bien es cierto que el *pronóstico de avistamiento* trata aves que no han sido registradas por las iniciativas que rodean el Festival de Aves y Saberes, mediante este indicador se introduce el elemento de las ausencias o silencios que representan potenciales oportunidades de lograr nuevos registros, aumentando la capacidad ecológica en cuanto a biología de poblaciones que el territorio alberga.

## Consideraciones finales

### La antropología al interior de la clasificación de las especies

*“Nuestra ciencia alcanzó la madurez el día en que el hombre occidental comenzó a darse cuenta de que nunca llegaría a comprenderse a sí mismo mientras sobre la superficie de la Tierra una sola raza o un solo pueblo fuera tratado por él como un objeto”*

-Claude Lévi-Strauss, 1974.

En la entrada al libro de Antropología estructural, Lèvi-Strauss argumenta cómo las primeras décadas del siglo XX constituyeron para las ciencias sociales y humanas una renovación en su forma de pensamiento lógico y, por lo tanto, en su praxis científica (Lèvi-Strauss, 1974). La búsqueda por una rigurosidad que aportase solidez y consistencia a la idea de una Antropología Social llevó a Emile Durkheim (1858-1917) a observar la serie de posibilidades que ofrecía cada sociedad para nutrir las bases de una estructura social. Contemporáneo de este pensador francés, el anglosajón Sir. James Frazer (1854-1941) había esbozado en el siglo XIX a través de *La rama dorada* (1890) los fundamentos del actuar de la magia como institución social con una serie de casos en África y Europa, asociados principalmente al poder político, al sentido religioso y a las prácticas domésticas. La visión que empieza a tomar forma con el pensamiento de estos dos personajes, es que habita oculta en la sociedad, independientemente de cual se trate, una fuerza que se impone ante la voluntad de los sujetos como individuos que la componen. El considerado “padre de la sociología”, Durkheim, entendió este fenómeno como una totalidad, en cuya observación se podían identificar las diferentes instituciones y su continua actividad e interrelación.

En su conmemoración a los pensadores que dieron forma a la Antropología Social, Lèvi-Strauss anota que fue hasta el desarrollo de los postulados de Durkheim por parte de su sobrino y aprendiz Marcel Mauss (1872-1950), además de la defensa de Bronislaw Malinowski (1884-1942) en su experiencia de caso ejemplar *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922), que esta disciplina fue afianzando su carácter a través del método que permite la rigurosidad de la praxis antropológica: la etnografía. Prevalció como objeto de fidelidad ante la realidad observada la necesidad de una metodología empírica, cuya utilidad fuese la de comparar, corroborar, refutar o complementar la teoría de lo social. A partir de

esta adopción metodológica base de la teoría social antropológica, se desarrolla la búsqueda hacia la identificación de “categorías inconscientes” con las que realizar una imagen a escala grupal de lo que acontece, o mejor, de cómo impactan las instituciones en el ser social y viceversa.

Las incursiones científicas de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX que, especialmente desde Europa, intentaron explicar por medio de distintas perspectivas la “naturaleza” de dicha fuerza social -acaso estructural- que canaliza la voluntad del ser humano, buscaron causales externas tanto como interiores: dos importantes analistas de la psique humana Sigmund Freud (1856-1939) y Carl Gustav Jung (1875-1961) partieron de una perspectiva médico-psiquiátrica para dar razón de la existencia de lo que se denominó desde entonces como el *inconsciente*. Sus estudios, aunque con el paso del tiempo distantes el uno del otro, contribuyeron a sembrar la idea de aquella fuerza social que actúa de manera individual en cada ser humano, pero que se expresa de forma universal o estructural en las sociedades. Las condiciones estaban entonces abiertas a la posibilidad de explorar en casos particulares, colectivos e individuales, la existencia y operatividad de esta estructura social poco advertida hasta entonces por las ciencias sociales en específico, y demás ciencias cuyo objeto fuese estudiar aquella *naturaleza* del ser humano en general.

El estudio del comportamiento colectivo, enmarcado en el pensamiento racional que caracteriza al ser humano, encuentra argumento en las denominadas por Lèvi-Strauss (1974 (1995)) como *categorías inconscientes* que se reproducen en cada sociedad de forma independiente pero sostenidas por la idea de una estructura universal<sup>29</sup>. Del mismo modo que el camaleón en su entorno combina sus colores como mecanismo de adaptación ante la adversidad, sin llegar a modificar su forma (estructura) morfológica esencial o primaria ni a cambiar de especie, el individuo humano se ve envuelto también en una mimesis social-colectiva que lo lleva a incorporar ideas y comportamientos que brindan un matiz particular a su sociedad, diferenciándola de las demás y agrupándola a la vez en la categoría estructural de “sociedad”.

El indicio de una estructura presente en las sociedades ha sido interpretado en los estudios de la antropología social como el funcionamiento de este pensamiento racional que

---

<sup>29</sup> Enfatizando la discusión que rodeaba el tema entre si se trata de un ámbito inconsciente dentro de la racionalidad del pensamiento humano.

involucra a los seres humanos como especie. Los colores del camaleón, para profundizar en la metáfora, son el equivalente a las prácticas rituales que ejecutan los grupos humanos en diferentes contextos, pues la selección del color está directamente relacionada con las circunstancias del medio y la respuesta del individuo, tanto como las prácticas son evidencia del uso de un pensamiento racional-simbólico, central en la cognición humana, en interrelación con las características de su entorno. La práctica en sí misma, como la activación de las células de pigmentación del camaleón, es parte de un proceso básico de vinculación entre acción, interpretación y significado en el que participan un protagonista de la acción y un intérprete del mensaje emitido. Un ejemplar macho expresa, mediante un color llamativo para la hembra, un deseo de apareamiento que esta puede aceptar o rechazar. Así mismo, la ejecución de un ritual puede conllevar la presentación de un miembro nuevo ante la comunidad, que ésta en su conjunto escoge a su vez aceptar o rechazar. En ambos casos se evidencia que existe un mensaje, un ejecutor y una interpretación de las acciones desempeñadas.

El pensamiento racional o la cognición como atributo humano resulta equiparable a la capacidad de pigmentación cambiante del animal, que lo caracteriza y distingue en el grupo de los reptiles. En términos de la semiología, el cambio de color indicaría ausencia o presencia de alguna situación que afecta al individuo, mientras un ritual como práctica implica la mediación entre un estado y otro (Turner, 1969). En este sentido el color es signo, indicio. Mientras una práctica implica la utilización de objetos cargados de significado, símbolos. La función del signo es la de intervenir un objeto, o un estado para el caso del camaleón, con un significado. El sentido de un símbolo está mediando entre “la necesidad del hombre y la exigencia del medio” (Lèvi-Strauss, 1974). Esta asociación posibilita la aparición de un significado particular en cada símbolo, sujeto a la comunidad que lo ha dotado con un sentido. La agrupación entre símbolo, significado y comportamiento es lo que se busca con la observación de un sistema de clasificación donde se identifiquen objetos, seres, entidades y prácticas.

Es notable entonces que, la definición de objetivos claros tanto como una metodología establecida para los estudios de la antropología social han encausado en: la identificación del funcionamiento estructural de las sociedades a partir de la observación, el análisis y la interpretación de sus sistemas simbólicos de pensamiento. La ritualidad que envuelve el

desempeño de determinadas prácticas sociales, alberga en su interior una serie de significados que tienen una importancia tangible para las personas o miembros de un grupo humano que afianza, interpreta y transmite algún tipo singular de conocimiento a través de estas prácticas. Si bien la comparación ha resultado ser una herramienta metodológica que puede enriquecer el análisis de la antropología social, cuyas bases materiales son adquiridas principalmente de la etnografía, prevalece también la distinción entre fenómenos susceptibles a comparación y aquellos que no lo son. Al respecto Lèvi-Strauss advierte:

si el investigador se apresura a postular la homogeneidad del campo social y se deja llevar por la ilusión de que éste es inmediatamente comparable en todos sus aspectos y en todos sus niveles, se escapará lo esencial [...] Se desconocerá que las coordenadas requeridas para definir dos fenómenos aparentemente muy semejantes no son siempre las mismas ni en igual número; y creyendo formular leyes de la naturaleza social, no se hará más que describir propiedades superficiales o enunciar tautologías (Lèvi-Strauss, 1974, pág. 30)

Este fragmento parece indicar, entonces, la inevitable pregunta por la estructura cuando se analiza algún aspecto de la vida societaria. Las comparaciones entre un rasgo de una población X con uno de la población Y, que han asumido un lugar predominante en las ciencias humanas y sociales desde la predilección por el método etnográfico, indagan de forma tácita por explicaciones generales deducidas de casos concretos pero replicables en uno u otro contexto. Aunque no es la intención profundizar en la causalidad histórica que trajo consigo la utilización de las comparaciones entre diferentes tipos de sociedades, si es necesario resaltar el cambio de epistemología que surge para que la ciencia se interesara en la naturaleza de las comparaciones entre grupos humanos y, por qué no, entre grupos poblacionales.

Las teorías evolutivas engendradas inicialmente en las llamadas ciencias naturales para explicar la variación de las especies a finales del siglo XVIII y principios del XIX, se habían convertido en la ruta metodológica para explicar también el desarrollo de las sociedades a partir de situar al individuo humano como epicentro poblacional de éstas. La metodología utilizada rápidamente adoptó un carácter jerárquico en la clasificación que hacía de los distintos tipos de sociedades que se observan en el mundo, ubicándolas en un rango que inicia en lo simple y termina en lo complejo. Categorías abstraídas de las ciencias

biológicas. La condición que hizo posible, en un primer momento, este ordenamiento de las sociedades era su característica común de pertenecer o estar “próximas a incorporarse” al sistema económico capitalista con una solidez creciente en su estructura en los epicentros urbanos (especialmente de Europa y Estados Unidos) y precaria en zonas consideradas como la periferia de dichos epicentros. En suma, un ordenamiento del sistema-mundo basado en la idea de sociedades modernas o civilizaciones frente a “sociedades precapitalistas” ó “subdesarrolladas” (Wallerstein, 1991).

La metodología comparativa de las sociedades se soportaba en supuestos de antigüedad-novedad<sup>30</sup>, en la pertenencia a las dinámicas del sistema, donde quienes llevan mayor tiempo gozaban de mejores resultados al interior de su sociedad y en el circuito de la economía global frente a aquellos casos cuya primicia los subordina a la carencia y la dependencia. Un sistema de producción complejo en una sociedad, serviría como demostración de un sistema de pensamiento complejo, atribuyendo también la oposición entre el pensamiento “prelógico” y el científico. Por este mismo argumento de la complejidad de los individuos, dada su producción material hacia el sistema económico, las teorías evolutivas de las sociedades asumieron una perspectiva metodológica contraria basada en la evidencia arqueológica que señalaba la antigüedad demostrable de la producción de las sociedades analizadas al presente.

En suma, la jerarquía de las sociedades producto del desarrollo de un pensamiento complejo atribuible a poblaciones humanas específicas, mostraba su condición de teoría parcial cuya omisión histórica de la temporalidad de los grupos humanos invalidaba toda conclusión de superioridad. El patrón de medición cambió, suprimiendo la dualidad entre el pensamiento de los “humanos primitivos” y los “humanos civilizados” como un parámetro de evolución y desarrollo. El interés se desplazó hacia la conectividad que se podía intuir entre los sistemas que operan al interior de una sociedad (religioso, económico, de parentesco, etc.) mientras la complejidad radica en cómo estos sistemas se construyen, reproducen y relacionan en la estructura de las sociedades.

Las ciencias en general reevaluaron el modo en cómo se había concebido el reflejo distorsionado del *otro*. Su forma de pensar como individuos y como sociedad, importaron más por equiparables que por opuestos. Su cosmogonía y relación mítica con el mundo,

---

<sup>30</sup> Distinción que Lèvi-Strauss (1974 (1995)) hace como “sociedades frías” y “sociedades calientes”.

interesaba ahora por los fundamentos de la magia y las leyes sociales de organización. Su lenguaje por la semántica, la semiología, la lingüística y los sistemas de tradición oral. La composición de sus familias, más que por el concepto de raza, por los sistemas de parentesco. Su representación de la naturaleza por los fundamentos de la ecología, entre muchos otros. Clasificación y ordenamiento se sitúan como categorías construidas desde el análisis producto de la observación, cuyo soporte teórico consiste en la labor etnográfica de esbozar en la sociedad la idea de estructura, a la luz del principio objeto de la disciplina de encontrar, como sugiere Lèvi-Strauss en la introducción a este libro, “la universalidad de la naturaleza humana” (Lèvi-Strauss, 1974, pág. 42).

Hasta ahora se ha procurado un breve resumen de cómo es que la antropología social se ha interesado por el estudio de los sistemas simbólicos en sociedades específicas. El interés por el acercamiento etnográfico a los relatos míticos, los sistemas de representación de la naturaleza y el ordenamiento del cosmos son el resultado de un extenso proceso de transformación epistemológica donde la ciencia occidental se ha equiparado como una herramienta más al interior del amplio conjunto del conocimiento humano, accesible mediante las diversas facetas que presenta la cognición racional-simbólica como atributo universal humano. La metodología comparativa interesa en este estudio de caso, puesto que, a partir del reconocimiento del pensamiento lógico, racional, simbólico y humano entre las distintas sociedades, es posible identificar los procesos de conjunción, diferenciación e interrelación de conocimiento frente a preguntas bases que la ciencia busca resolver. En síntesis, la forma emergente de entender la ciencia, social en este particular, involucra en un mismo plano investigadores y participantes, resultado de un proceso social con implicaciones sobre el ser y el colectivo de las sociedades donde términos como *primitivo*, *exótico*, *salvaje* o *cultura* trascienden su función de parámetros en una escala de desarrollo y por lo tanto clasificación de las sociedades, para convertirse en atributos con los cuales es posible estudiar los campos del pensamiento humano en su compleja diversidad.

De esta manera puede ser superado el arquetipo del “sujeto investigador” (artífice intelectual del conocimiento) como el de “objeto investigado” (relegado a una posición subordinada y pasiva) en la relación de construcción científica del conocimiento. Para mayor claridad de los alcances investigativos que este cambio sustancial en el paradigma científico ha tenido, Lèvi-Strauss dedica el libro *Pensamiento Salvaje* a profundizar en cómo la

posición del científico como *discípulo* y *testigo* del conocimiento múltiple que alberga la cognición del ser humano, ha permitido una polifonía de investigaciones etnográficas donde se busca la interacción semiótica del conocimiento. Los sistemas de clasificación que agrupan especies, fenómenos naturales y comportamientos humanos como herramienta metodológica de esta interacción son ejemplo de ello: “Cada cosa sagrada debe estar en su lugar” (Lèvi-Strauss, 1964, pág. 25), es el enunciado que toma el autor al referirse a la manera como se ordena el mundo, de forma apreciable en aspectos comunes del pensamiento humano.

Esta argumentación que sitúa al pensamiento humano como actividad universal, presenta sin embargo diferentes tipos de razonamiento considerado “científico” por ser atributo de la experiencia humana. La exploración a través del estudio de los mitos en comunidades indígenas de diferentes partes del mundo es el conjunto argumentativo de esa obra. De allí, como se ha referenciado, se obtiene como punto de partida la superación de un paradigma científicista donde se han ubicado los conocimientos en una escala jerárquica, privilegiando el saber científico occidental sobre el resto de formas de cognición humana desarrolladas por variadas sociedades. En los planteamientos del antropólogo Philippe Descola (2011) es posible también encontrar argumentos en este sentido histórico y conceptual:

[...] con la expansión colonial se acumulaban datos que referían a la manera extraña en la que numerosos pueblos premodernos concebían sus relaciones con las plantas y con los animales, atribuyendo a tal especie el estatuto de ancestro, tratando a otra como un pariente próximo. La etnología surgió de la necesidad de explicar estas formas de pensamiento exótico que parecían no establecer demarcaciones netas entre humanos y no humanos: de ahí resultaron los grandes debates sobre el totemismo primitivo en los que los fundadores de la disciplina buscaron dar cuenta de la originalidad, fuera ésta cognitiva o social, de construcciones intelectuales que, despreciando las distinciones entre humanos y no humanos, parecían ir al encuentro de las exigencias de la razón (2011, pág. 83)

La relación dialógica que ubica en un plano horizontal los campos de conocimiento que adquieren los grupos humanos en su entorno, ha desplegado entonces una visión particular en antropología que busca identificar el funcionamiento lógico de los sistemas de ordenamiento del mundo y las especies que lo habitan, por parte de distintas sociedades. La

serie de investigaciones que se presentan como antecedentes para este trabajo son muestra de ello. Las temáticas principales que se sintetizan a partir de estas investigaciones antropológicas utilizan como medidas de análisis la etnografía, historia, geografía, economía, entre otros campos de estudio que en su conjunto permiten una construcción del paisaje entendido como una unidad de análisis dinámica y a los seres que lo constituyen (para el caso propio aves y humanos) como factores dinámicos interrelacionados.

Resultan fundamentales las condiciones medioambientales junto a las formas de adaptación que las poblaciones han mostrado a éstas. El ubicar núcleos poblacionales en condiciones selváticas adversas que se analizan en la complejidad ecológica de los ecosistemas, se ha interpretado en términos evolutivos como un alcance exitoso en las metodologías de comprensión y administración del ambiente natural que alberga las especies en cuestión. Partiendo de allí se obtienen extensas obras etnográficas, en la selva amazónica en particular y en otros contextos similares, como la de Philippe Descola (1986) *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* y la recopilación de François Correa (1990) *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. En dichos trabajos, se resaltan las taxonomías y su pluralidad semántica que conforman diversas maneras de relacionamiento con el ambiente y la concepción de la naturaleza como fuente de recursos.

Justamente, los recursos lingüísticos como los esquemas de clasificaciones, los grupos taxonómicos y las categorías nominales que pueden observarse y registrarse de la lengua vernácula *nasayuwe*, han sido insumos importantes para la elaboración metodológica del trabajo, además de la identificación destacada que relaciona sus hablantes y no hablantes dentro de la comunidad. Acercarse al conocimiento sobre las lógicas de comunicación es a la vez un acercamiento a la comprensión de las relaciones simbólicas de la comunidad particular. En otras palabras, el universo lingüístico es creador de sentido: su funcionamiento a partir de significados, códigos y símbolos constituye un sentido propio de interpretación y comunicación entre sus hablantes, una lectura particular de las relaciones vitales que los sitúan en tiempo y espacio.

El reconocimiento de las relaciones tiempo-lugar con los seres que integran una realidad taxativa, brinda el marco de interpretación para el caso de observación propuesto. Al ordenamiento del cosmos se adhiere una relación inherente de quienes habitan un lugar

determinado con las características que le son propias, mostrando como resultado de esta relación el desarrollo de una identidad hacia la colectividad habitante del espacio y hacia el espacio mismo transformado en *territorio*. El asunto de cómo el espacio habitado se vuelve territorio precisa otro tipo de preguntas y análisis de carácter histórico, como los patrones de asentamiento y los procesos de movilidad, por ejemplo, más cabe mencionar que los factores que inciden en las formas de interpretar e incorporar el territorio como un elemento constitutivo de los grupos, hacen parte de la pregunta por la territorialidad en el contexto de la zona norte del departamento del Cauca.

A partir de la identificación de las estructuras que codifican el mundo observable utilizando categorías, como grupos, clases y especies, se configura un sistema de clasificaciones epistémico y ontológico: el *nasayuwe* en este caso particular. En síntesis, la acción comunicativa es contenedora de la acción simbólica y ritual, y viceversa: los comportamientos desarrollados en el marco de la asociación mágica entre la implementación de una acción y la expectativa de un resultado, constituyen una relación permanente de la comunidad con su entorno, podría anticiparse, sagrado. Un ejemplo deja entrever el carácter asociativo de esta relación:

El verdadero problema no estriba en saber si el contacto de un pico de pájaro carpintero cura las enfermedades de los dientes, sino la de si es posible que, desde un cierto punto de vista, el pico del pájaro carpintero y el diente del hombre “vayan juntos” [...] y, por intermedio de estos agrupamientos de cosas y de seres, introducir un comienzo de orden en el universo; pues la clasificación, cualquiera que sea, posee una virtud propia por relación a la inexistencia a la clasificación (Lévi-Strauss, 1964, págs. 24-25)

Este fragmento permite abrir la discusión sostenida en la antropología sobre los cuestionamientos a las motivaciones racionales que llevan a los actos de asociación simbólica y ritual. En una explicación a esta asociación citada entre aves y humanos que suministra Lévi-Strauss en otra de sus obras, *Magia y Religión en Antropología estructural*, el autor utiliza como concepto central el fenómeno que se denomina como *eficacia simbólica*. A partir de la eficacia simbólica, se ejemplifica la operatividad de esta relación cognitiva de abstracción que agrupa elementos, clases y prácticas desarrollados conjuntamente en cada sociedad particular. El interés sobre este punto reside en la funcionalidad que les otorga

sentido a las prácticas, como resultado de una asociación de ordenamiento lógico entre el comportamiento de un grupo consolidado en la naturaleza (para este caso las aves) y el comportamiento asociativo complementario de otro grupo (los seres humanos) en busca de una relación que aporte equilibrio a una situación inestable o transitoria<sup>31</sup>. En consecuencia, cabe preguntarse ¿cómo pueden las prácticas de una comunidad alterar el equilibrio de poblaciones en un ecosistema? ¿Son esas prácticas de orden económico, político o de carácter cultural?

Los procesos de ordenamiento del cosmos, producto del patrón en los colectivos humanos hacia el establecimiento de un orden a la naturaleza, establecen conexiones que vinculan los razonamientos lógico-cognitivos de los sujetos con las estructuras sociales que estos mismos integran. Al referirse a estos sistemas en los que el ser humano clasifica dando un orden a lo existente, Lèvi-Strauss (1997) proporciona una reflexión que acerca al lector al propósito fundamental de la ciencia y su relación con los numerosos campos semánticos en los que se divide, ordena y clasifica el conocimiento en los grupos humanos mencionados en el libro: el lugar asignado a cada entidad, material o inmanente, es el indicio que muestra la estructura del pensamiento lógico y la estructura social del grupo a su vez. Las categorías empleadas por cada colectividad y su interrelación constante para la identificación de aquello que se nombra, son el material con el que constituir un sistema de ordenamiento capaz de establecer el enunciado taxativo de *cada cosa en su lugar*.

Aspectos concernientes a la pertinencia del estudio de las clasificaciones humanas como actividad integrativa en los grupos, son los destacados en la siguiente cita donde se simplifican los campos en los cuales se desenvuelve la pregunta por el cómo y para qué se utilizan entre seres humanos los sistemas de clasificación. Este breve acercamiento al corpus teórico de caso, continúa entonces con la referencia al alumno ya mencionado en la disciplina etnológica francesa que Claude Lèvi-Strauss se dedicó a formalizar y profundizar: acerca del enfoque en la identificación y clasificación Philippe Descola (2011) sintetiza que:

Entre las maneras de aprender y distribuir las continuidades y discontinuidades que nos ofrece el espectáculo y la práctica de nuestro medio ambiente en sentido amplio, la identificación juega un rol preponderante. Por eso hay

---

<sup>31</sup> Tal como puede ser el caso del relacionamiento entre una especie de ave particular y un estado de enfermedad, muerte o nacimiento entre humanos, como algunos de los casos citados anteriormente.

que entender el mecanismo elemental por el cual establezco diferencias y semejanzas entre mí mismo y los existentes infiriendo analogías y distinciones de apariencia, comportamiento y propiedades entre eso que pienso que soy y eso que pienso que son los otros. Este mecanismo está menos informado por la contingencia de la experiencia o por las disposiciones individuales que por los esquemas que ha interiorizado en el seno de la colectividad donde vivo y que estructuran de manera selectiva el flujo de la percepción, acordando una preeminencia significativa a ciertos trazos y procesos observables en el medioambiente. Dos criterios discriminantes parecen cumplir una función central en la identificación concebida como una suerte de forma simbólica a la Cassirer [se refiere al pensador Ernst Cassirer]: la atribución al otro de una **interioridad análoga** a la mía y la atribución al otro de una **materialidad análoga** a la mía. La naturaleza de esta interioridad puede ser variable y referirse a atributos ordinariamente asociados al alma, el espíritu o la conciencia -intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para soñar y significar- así como a características más abstractas aún, como la idea de que comparto con otros una misma idea o un mismo origen, o que pertenecemos a una misma categoría ontológica (2011, pág. 86)

La interpretación y los usos diferenciados del principio de atribución de analogías y distinciones, da forma a una serie de relacionamientos entre seres que han sido abordados sucintamente durante el desarrollo de esta tesis. El uso y la interpretación de las categorías que componen un sistema de ordenamiento lógico están sustentados, como se ha tratado de exponer, en el manejo de recursos lingüísticos para nombrar y dividir en elementos, clases, y grupos a partir de la experiencia empírica colectiva en la naturaleza. La comprensión de los procesos cognitivos grupales en los que se suscribe un sistema de ordenamiento particular, ocupó los trabajos etnográficos de Descola en su estadía de cuatro años (1976-1980) entre las comunidades amazónicas Achuar: numerosas son las precisiones a las que ésta extensa monografía apunta acerca de la vida de estos grupos indígenas habitantes de la selva amazónica en lo que refiere a sus modos de vida, historia, economía, relaciones con el medio, entre otros aspectos retomados por el autor. El título descriptivo de esta investigación, “simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar”, sintetiza de forma contundente la relación central que el libro aborda. La vida en un medio geográfico determinado presenta

características únicas que son destacadas por hacer parte del conjunto indisoluble entre simbolismo y praxis. En palabras del autor:

[...] las relaciones de una sociedad con su medio ambiente no son unívocas y que ellas no pueden ser concebidas exclusivamente en términos de respuestas adaptativas; la aportación del etnólogo a un enfoque ecológico en el sentido amplio consiste más bien en mostrar la parte de creatividad que cada cultura pone en su manera de socializar la naturaleza (Descola P. , 1988, pág. 14)

En la *socialización de la naturaleza* se encuentran los medios para el aprendizaje con los que cuenta un grupo humano, de manera más concreta si el grupo ha establecido dentro de sus prioridades vitales el conocimiento que se construye a partir de la relación del medio material inmediato en el que vive. Como una persona habitante en una ciudad prioriza ubicar puntos referenciales, geográficos o de infraestructura, para situar con mayor claridad las direcciones por las que se va a mover, una persona dentro de los Achuar aprende de los ciclos naturales para conocer mejor en qué época del año hay presencia de una u otra semilla, de una u otra especie animal. Las prioridades de este grupo en particular responden al conocimiento de su medio con fines de entendimiento de los ciclos de la selva para así poder garantizar su alimentación, por referenciar una situación básica.

Aunque orientarse en la selva o en la ciudad como medio habitacional responde a la necesidad de ubicación geoespacial, lo que muestra también esta investigación es que el conocimiento no se ata exclusivamente a necesidades aparentes, inmediatas o explícitas. Este está motivado también por procesos grupales de introducción al simbolismo, como parte de un sistema de creencias mayor de cada contexto donde es vinculado el nuevo integrante. En este sentido, los procesos de *socialización de la naturaleza* se circunscriben a un orden práctico o “praxis” seguido de la satisfacción de una necesidad concreta -como la elaboración de un puente, por ejemplo- como también a un orden simbólico donde la necesidad emana de un campo ontológico del cual se desprende el ordenamiento del cosmos, el lugar del ser en éste y sus consecuentes facultades-competencias por la pertenencia a una categoría clasificatoria y/o clase. Se destaca entonces, la distinción que se hace de los procesos de *socialización de la naturaleza* como parte integrante de la vida en comunidad. A partir de esta socialización los individuos pueden proyectar el plan de vida comunitario, tomando como variables determinantes el estado de cosas que componen su entorno vital, clave en la

noción ecológica de equilibrio, reciprocidad, armonización, conservación entre el ser y el medio que habita.

Simbología y praxis se corresponden como elementos constitutivos de la diada saber-hacer, referenciada también por el mismo autor, que se estudia en los grupos humanos. Estos dos componentes (saber-hacer, símbolo-práctica) expresan una asociatividad entre la aprehensión del conocimiento, su interpretación y práctica: “el saber taxonómico es tanto un instrumento de conocimiento puro que permite ordenar el mundo, como un instrumento de la práctica que permite actuar eficazmente sobre él” (Descola P. , 1988, pág. 118). A esta idea que relaciona pensamiento y acción, se suma la motivación o intención mediante un proceder ritual en términos de ordenamiento de procesos para la obtención de un resultado. De esta manera es posible analizar acciones tales como las realizadas en el Festival de Aves y Saberes donde permanece una intención hacia la construcción de un Plan de Vida Comunitario en relación a procesos de socialización de la naturaleza, como parte de un conjunto de prácticas que responden a estrategias de apropiación del territorio.

Atravesadas por la taxonomía como forma de clasificación, las prácticas que involucran conocimiento de especies y sus condiciones de vida en la relación ecológica entre poblaciones, contemplan en sí mismas la composición de simbología y praxis recién presentada. La particularidad de cada contexto con su simbología-praxis propia es muestra de una diversidad dentro del amplio conjunto del pensamiento o la cognición humana como actividad estructurante de las sociedades, como ya se ha expresado antes, como atributo universal de los grupos humanos. Para el caso de la familia lingüística agrupada bajo el nombre de Jíbaro: Achuar, Shuar, Aguaruna y Huambisa se enuncian los modos de identificación, clasificación y comparación entre especies y grupos de aves. Del siguiente ejemplo se infiere también el establecimiento de un tipo de relación determinada con una especie u otra, siguiendo el principio de aprehensión, interpretación y acción y/o práctica. Por ejemplo, del nombramiento y la clasificación emparentadas a un sistema simbólico se obtiene el carácter de la relación a entablar con uno u otro ser con presencia en el medio material<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Un ejemplo hipotético sería si se trata de una especie considerada hermana por compartir ancestros comunes, podría conllevar a la restricción en su uso para la alimentación.

Entre los Achuar, lo que desde el paradigma científico de Occidente se conoce como *etología* y la *anatomía comparada* son dos campos disciplinares que las comunidades implementan de forma equivalente en la organización del conocimiento sobre las especies de fauna o, como el autor lo denomina, parte de la esfera de los *seres de la naturaleza*. Los sistemas de clasificación que de éstos se han seguido, son utilizados en el libro para comparar las formas de conocimiento científico e indígena mediante el *orden taxonómico* y el *orden antropocéntrico*. El siguiente fragmento describe los criterios de organización con énfasis en sus caracteres comunes y no diferenciales entre las especies -de manera inversa a la taxonomía científica- tomando como ejemplo algunos órdenes de aves:

[...] ciertos nombres designan a géneros dentro de los cuales ninguna especie es terminológicamente diferenciada: por ejemplo los búhos, **ampush** (estrígidos), los chotacabras, **sukuyar** (caprimulgiformes), los barbados, **shiik** (bucconidos) y los buitres **yapu**. Evidentemente los Achuar están conscientes de las diferencias morfológicas que existen entre las diversas especies de esos géneros pero estas son relegadas a un segundo plano en provecho de sus características unitarias genéricas: así los copetes y los círculos oculares para los búhos o un mechón de cerdas lacias alrededor del pico de los barbados. [...] Los Achuar perciben, por lo tanto, los rasgos distintivos que autorizan el reagrupamiento de especies en clases genéricas nombradas, cuyos límites corresponden por otra parte rara vez a aquellos de los géneros de la zoología occidental (Descola P. , 1988, pág. 121)

La utilización de este ordenamiento indica una serie de conjuntos de nombramiento de seres que se agrupan bajo órdenes distintos. De esta organización, la comparación con el orden de los *Passeriformes*: *pacungueros* o *Çku'z vxiçxack* presentan la misma condición aparentemente indistinta de sus miembros, cuyo nombramiento grupal responde a distintos criterios morfológicos y comportamentales. Se descarta así “la idea de un conocimiento selectivo de las especies en función de sus virtudes utilitarias” (Descola P. , 1988, pág. 119). La parte primera de este estudio acerca de las comunidades amazónicas encierra entonces el conjunto de lo conocido como *la esfera de la naturaleza*, integrado por las concepciones sobre el espacio territorial, el paisaje, el cosmos y los seres de la naturaleza. Este campo referido al espacio físico de habitar tanto como al grupo de organismos contenido en la categoría *esfera de la naturaleza*, puede equipararse con el vocablo en nasayuwe “Yat Wala”

que se refiere a *la Casa Grande* como lugar habitacional compartido, a la vez categoría vinculante de los organismos vivos en interacción continua.

La organización de lo material y lo metafísico en categorías como seres, cosmos, naturaleza, el río o la selva como personalidades animadas, corresponde a modos diferenciados de caracterización según los criterios de ordenamiento. Concebidas por el autor en su artículo *Más allá de la naturaleza y la cultura* como “distribuciones ontológicas” (Descola, 2011) las categorías de totemismo, animismo, analogismo y naturalismo exploran las diferentes *continuidades y discontinuidades* que presentan los sistemas de ordenamiento según el contexto de caso analizado. Estos modelos metodológicos permiten a la antropología entender la forma como los grupos humanos han asignado un sistema de clasificaciones a todo lo existente, incluso aquello que se escapa a su realidad materialmente perceptible. El autor describe la pretensión de alcanzar este objetivo, al decir que lo que se busca al fin son “las formas y propiedades de los distintos sistemas posibles de relación con el medioambiente humano y no humano” (Descola P. , 2011, pág. 85)

Si bien el alcance de este ejercicio investigativo implicaría forzar lo observado durante el Festival de Aves y Saberes del Pueblo Nasa para que entrase en alguno de estos conjuntos teóricos, cabe destacar que en la descripción que hace Descola acerca de estas extensiones interpretativas del entendimiento humano hay elementos susceptibles de análisis para este estudio de caso. A continuación, como delimitación teórica antropológica de lo observado, se retoman algunas nociones destacadas de este ensayo crítico del enfoque etnológico enmarcado en un paradigma de naturaleza-cultura.

Al explorar las relaciones entre seres no humanos -para el caso de interés aves- y humanos, se establece la existencia de un orden de contraposiciones y complementariedades donde los lugares correspondientes de una y otra parte se encuentran en una dinámica ininterrumpida de acercamiento y distanciamiento, según características atribuidas al interior de sistemas clasificatorios o de ordenamiento que cada grupo humano establece en su tipo particular de sociedad. Del primero de estos sistemas conocido como totemismo, se destaca la agrupación de seres humanos identificados bajo figuras no humanas amparados en un mismo colectivo aludiendo a un origen común (donde desempeñan una función esencial los mitos) y a una compartición conductual, como podría verse en los hábitos de pareja, alimentación, crianza, entre otros. Allí, los grupos humanos utilizan nombres o aspectos

notables de especies animales-vegetales, o algún rasgo característico de su desempeño en la naturaleza, para nominar o segmentar condiciones o circunstancias que interesa diferenciar en su grupo. Se instauran así complementariedades entre jaguar y fuerza, águila y visión, caracol y protección, por ejemplo. La lógica de estas asociaciones puede ser expeditamente perceptible como la configuración de un orden simbólico, cuyo sentido es directamente comprensible desde el entendimiento mismo de la sociedad que las ha engendrado.

El estudio del carácter asociativo de estas configuraciones que establecen lógicas de ordenamiento, es señalado por Lèvi-Strauss (1964) en el capítulo *La lógica de las clasificaciones totémicas* de su obra aquí ya referenciada, donde pueden observarse numerosos casos de operación de este sistema de ordenamiento y clasificación. Para el caso del totemismo, como para los que vienen a continuación, es necesario el énfasis en el principio fundacional de estos sistemas de clasificación de la naturaleza mediante el cual se atribuye entre los seres que la componen una relación de conjugación entre interioridades-materialidades análogas y discontinuas. Esta característica atributiva en los sistemas brinda una funcionalidad diferencial de relaciones, que opera entre los seres que componen el sistema en sí. Las explicaciones suministradas por Lévi-Strauss (1997 (1964)) y retomadas por Descola (2011) acerca de la utilización de la representación totémica, aportan una primera visión diferenciada para este sistema de nominación asociativo entre entidades constituyentes de la naturaleza: el totemismo como inventario nominal para categorías de parentesco, tal como sucede en sociedades compartimentadas en grupos en los cuales se adoptan para sí referentes próximos animales, vegetales, geomorfológicos, holográficos, etc. convirtiéndose en su *tótem* principal.

Este acercamiento al totemismo es generalmente asociado a los campos del parentesco, la magia, la religión y las expresiones artísticas de cada grupo donde es observado. No obstante, el carácter que determina la asociación con una entidad asumida como representativa de un grupo, varía más allá de un criterio de agrupación ostensible o abstracto. Es decir, la explicación del porqué del totemismo no se circunscribe de forma unívoca a una serie de categorías provenientes de un criterio indefinido de asociación que cada grupo selecciona aleatoriamente. Esta conclusión lleva entonces a continuar con la indagación hacia el para qué de estas categorías: su funcionalidad, y en este argumento Philippe Descola ahonda en la explicación para el totemismo como sistema de

clasificaciones, responde a materialidades análogas o discontinuas entre los seres -al compartir o no un origen común, por ejemplo- tanto como a situaciones de similitud y diferenciación de sus interioridades que los constituyen como entidades animadas o inanimadas. La materialidad análoga es observable, por ejemplo, en la taxonomía científica que agrupa al ser humano en el reino de animalia (categoría que comparte con los demás seres que integran el reino) situándose en una posición susceptible a la comparación: así, las extremidades son consideradas análogas toda vez que permiten la locomoción. Por ende, pese a las diferencias entre garras y uñas, puede establecerse una similitud o diferenciación (la comparación como criterio de representación en el totemismo) dada la funcionalidad de este elemento para el poseedor.

Llamados por Descola como “características morales”, los comportamientos compartidos con otras entidades sirven de forma nominal a los grupos humanos a la vez que son presentados como muestra de una similitud o equivalencia interior en los seres: así, es la fuerza del jaguar, la perspectiva por el vuelo del águila y la protección que brinda al caracol su concha (por continuar con un ejemplo ya referenciado) la que sirve como depositario representativo al grupo, más que su pertenencia compartida al reino animalia. Llegados al punto de la interioridad análoga, y para introducir el animismo como otra perspectiva al enfoque metodológico de naturaleza-cultura, es útil ahora el caso del concepto *persona*. Este término de equivalencia entre próximos permite esclarecer el principio de continuidades y discontinuidades en medio de su utilización para las relaciones entre seres humanos y no humanos. Las variaciones corporales de las especies vivas, son la respuesta adaptativa y divergente de una esencia continua que agrupa extensivamente en la naturaleza a los seres. Esa común-uniión en la esencia como característica vital de los seres de la naturaleza, se manifiesta en multiplicidad de especies que, pese a sus diferencias perceptibles, constituyen el principio de interioridad análoga y materialidad discontinua. Este ordenamiento lógico sitúa en un plano esencial compartido a especies que han sido concebidas diferencialmente por su aparente incapacidad para la comunicación en un sistema lingüístico unificado (el lenguaje articulado por el alfabeto, por ser un caso recurrentemente destacado) brindando así la posibilidad de un canal comunicativo entre seres no humanos y humanos, aves y humanos para este caso. En palabras del autor, el argumento para esta idea dice que:

[...] no pocos animales y plantas son concebidos como personas dotadas de un alma que les permite comunicarse con los humanos, y es en razón de esta esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres. No obstante, la referencia compartida por la mayoría de los existentes es la humanidad como condición y no el hombre como especie. Dicho de otro modo, los humanos y todas las clases de no humanos tienen materialidades específicas en tanto sus esencias internas encarnan en cuerpos con propiedades contrastantes, cuerpos que son frecuentemente descritos localmente como simples *ropajes* para subrayar mejor su independencia de las interioridades que lo habitan (Descola P. , 2011, pág. 90)

Tal como se ha dicho anteriormente, la discontinuidad corpórea, expresión manifiesta sin embargo de una interioridad análoga, dota a los seres entonces de un compendio de características comparables mediante herramientas lingüísticas clasificatorias. Como una paradoja podría verse que el sentido propio de cada ser hace que esa esencia continuada unifique a la vez que diferencie a los integrantes del colectivo determinado por la pertenencia grupal a dicha esencialidad vital incorporada de forma distributiva en las presencias que integran el medio de la naturaleza. El orden social pensado a partir del orden natural observado, es una analogía de la experiencia colectiva de la socialización del medio y opera también en este caso, como acusa el autor para una perspectiva del animismo, mediante la observación del orden humano para el establecimiento de categorías clasificatorias extensivas al mundo natural o no humano personificado.

A partir de este fenómeno de personificación de la naturaleza y objetivación de los seres que la integran, es posible ver como se genera una intersección en la relación humano y no-humano, donde se perciben elementos comunes a los seres como es la esencia -también llamada *alma*- que permite una agrupación estrecha entre ambas categorías pese a las evidentes diferencias (morfológicas tanto como cognitivas) que impedirían su relacionamiento. Se conciben las diferencias en un plano superficial (corpóreo-material) mientras se unifican las generalidades como sustanciales (de esencia) haciendo posible un canal comunicativo e interpersonal: en este sentido, puede entenderse el que sean las aves las que lleven mensajes a los seres humanos, mientras son éstos los que, pese a sus notorias diferencias morfológicas, los han categorizado en numerosas oportunidades como figuras

ancestrales y por lo tanto consecutivas de un orden de parentesco. De nuevo, el autor acerca del modo de identificación concebido como analogismo, de donde deriva también el nagualismo, presenta el sistema de ordenamiento sustentado con base a:

[...] la discontinuidad gradual de las esencias, de la cual la formulación más clásica es la teoría de la cadena de seres, y sobre una serie de brechas diferenciales débiles entre las formas y las sustancias necesarias para que pueda establecerse entre éstas correspondencias significantes. En un caso semejante, los humanos y no humanos pertenecen a una misma colectividad, el mundo, cuya organización interna y cuyas propiedades derivan de las analogías perceptibles entre los existentes (Descola P. , 2011, pág. 92)

Aunque con la descripción de estos sistemas de clasificación-representación como se han desarrollado hasta este punto podría caerse en la consideración de estos como propios de sociedades indígenas, o de un pensamiento diferenciado del científico occidental, el desafío resulta ser la recurrencia de sus elementos primarios en el pensamiento contemporáneo de diversas sociedades. Para continuar, brevemente se plantea una reflexión que permite acercar estos sistemas de pensamiento asociativos a los sistemas de ordenamiento actuales en la sociedad: dos aves, el cóndor (*Vultur gryphus*) y el águila calva (*Haliaeetus leucocephalus*) para países como Colombia y Estados Unidos, utilizados a manera de figuras emblemáticas de uno y otro país respectivamente. La aparición de estos animales en los escudos de cada país correspondiente sugiere la pregunta por la relación de representatividad en la doble vía que se ha planteado anteriormente: ¿se debe su aparición exclusivamente a la presencia de cada especie en los territorios comprendidos por el país? o, como forma complementaria a esta pregunta, ¿con su aparición en una figura que se presume representativa del orden social establecido con el Estados nacionales, como es el escudo, se pretende resaltar una serie de valores que se asumen propios de la nación habitante del territorio? Pese a la controversia que pueda causar ésta última hipótesis, pues hablar de una identidad nacional en territorios ampliamente diversos en cuanto a la heterogeneidad de su población puede resultar más que inexacto, podría defenderse la idea de que efectivamente el cóndor representa una figura de soberanía en términos de presencia absoluta y exclusiva sobre la Cordillera de los Andes, mientras el águila calva presenta la misma condición de endemismo en la zona norte del continente americano.

La cuestión que se sugiere más allá de la congruencia territorial, vista desde la perspectiva de la mencionada relación entre seres humanos y no humanos, es sin duda el carácter simbólico que adquieren estas dos especies de aves: éstas incorporan una investidura otorgada por los Estados, evocando además su innegable trayectoria en el pensamiento amerindio. Justamente, como se ha visto con la referencia a aspectos propios de la mitología donde interceden estas dos aves concretamente, la anterioridad de las formas de representación en la simbología de grupos humanos precedentes a las *naciones* como constituyentes de los Estados-nación modernos, lleva a considerar el carácter ritual donde estas aves han sido dotadas como seres primigenios con funciones específicas de intermediación entre el mundo sagrado y el mundo humano.

Cabe entonces preguntarse, a manera de conclusión del ejemplo suscitado, ¿cómo o en qué condiciones el carácter simbólico de estas aves ha permanecido con el cambio de ordenamiento social en los territorios? Una mirada apresurada para responder a este cuestionamiento amplio, sería atreverse a plantear que tanto el cóndor como el águila Clava por ser nativos de la cordillera y la zona norte del continente respectivamente, representan para los países andinos y norteamericano, que los utilizan como figuras nacionales, un valor constitutivo (como es la soberanía) del orden sociopolítico oficial de los Estados. Sin embargo, la pregunta está lejos de agotarse en este punto, pues, recogiendo a lo planteado por Descola (2011) en el ensayo referenciado, a través de los sistemas de distribuciones ontológicas los seres que componen el mundo son conferidos de materialidad e interioridad que permiten o imposibilitan la relación entre sí. En este sentido, se abre la posibilidad de la existencia de una unicidad espiritual que integra todo ser con una serie de diferencias en sus materialidades, pero analogías en sus interioridades: esta condición de unicidad, como ya se dijo, implicaría un vínculo entre lo humano y lo no-humano, donde el lenguaje simbólico y representativo es manifestación de la evidencia comunicativa entre seres de ambos órdenes. El autor al referirse a este tema destaca que:

En efecto, no son pocas las sociedades que dotan a las plantas y los animales de un principio espiritual propio y estiman que es posible entablar con estas entidades relaciones de persona-persona – de amistad, hostilidad, seducción, alianza e intercambio de servicios- que difieren profundamente de la relación denotativa y abstracta entre los grupos totémicos y las entidades naturales que les sirven de

epónimos. En estas sociedades, muy comunes en América del Sur y del Norte, en Liberia y en Asia del Sudeste, plantas y animales se ven conferidos de atributos antropomórficos -intencionalidad, subjetividad, afectos y hasta palabra en ciertas circunstancias-, pero también se les asignan características propiamente sociales: jerarquía del estatus, los comportamientos fundados sobre el respeto de las leyes de parentesco o de códigos éticos, la actividad ritual, etc. (Descola P. , pág. 88)

Para el caso del nagualismo, del cual en el texto citado se obtiene únicamente una breve referencia, se trata de un sistema de emparejamiento que consiste según este autor en el vínculo existente entre dos seres que se implican mutuamente por la vía de su interioridad análoga: la correspondencia que se crea entre ambos los presenta como partes integrativas de una totalidad, pero manifestada en dos formas materiales distintas. El nagualismo como práctica de conocimiento y tradición entre indígenas yaquis habitantes del sur de Estados Unidos-Norte de México, ostenta desarrollos en los campos del manejo de la energía, la magia y/o la brujería que muestran una trayectoria de inducción de seres en la profundización de un mundo inmaterial desconocido por la mayoría de los humanos; mundo que, pese a su desconocimiento generalizado, hace parte constitutiva del cuerpo total de los seres habitantes del universo (Castaneda, 1981)

Ancestro, guardián, persona, mensajero, son quizá categorías para comprender mejor cuál ha sido el lugar de las entidades conferidas de atributos entre los grupos humanos. El hábitat compartido configura espacialmente un territorio común, por otro lado, la analogía de caracteres morfológicos y la continuidad ontológica manifiesta de una condición interior parental, señalan argumentos para pensar el fenómeno de identificación y/o representación de colectivos humanos a partir de la figura de cierta especie de ave, para este particular. Para otros casos de este tipo de relación en la actualidad, habría que preguntarse por el resto de países andinos que utilizan el cóndor (Bolivia y Ecuador), el águila real para México, el Quetzal en Guatemala, la Alpaca para el Perú, el Caballo para Venezuela, el Emú o el Canguro para Australia, etc. La necesidad de superar la evidente explicación geoespacial del territorio común, y por ende de guiar el análisis simbólico de la relación -si se apresura, totémica- se da con mayor fuerza cuando no existe tal espacio habitacional compartido, como es el caso de Paraguay con el León. Especial atención merece el caso del Yigüirro o Mirlo pardo (*Turdus grayi*) en Costa Rica: considerada ave nacional, los campesinos asocian el

canto de este pájaro a la llegada de las lluvias, necesarias para obtener buenos resultados en las cosechas. La investigadora Alejandra Echeverri Ochoa (2017), bióloga, ornitóloga y Magister en Manejo de Recursos Naturales y Estudios Ambientales ha participado en el trabajo de investigación *Explicit Not Implicit Preferences Predict Conservation Intentions for Endangered Species and Biomes*: allí se interceptan la biología de la conservación y la psicología, exponiendo el escenario perceptivo y emocional que para los humanos tiene la voluntad de conservación de las especies: “La conservación de la biodiversidad es en parte determinada por las preferencias humanas” (Echeverri A, 2017). Variables como el tamaño, el color, el canto o la alimentación son características morfológicas y comportamentales que adquieren un valor subjetivo al valorarse moralmente desde una percepción generalizada. Tratándose de conservación, la reducción de un fenómeno a adjetivos como bello y bueno frente a lo desagradable y malo, es muestra de cómo puede operar la teoría de los pares opuestos que se observan en diferentes casos en las poblaciones humanas de las que se ha ocupado el pensamiento estructuralista. Son destacados algunos casos, como el de la variación en la percepción de la región de América Latina frente a la especie *Quiscalus mexicanus* o *María mulata*, el *Turdus grayi* o *Yigüirro* de un color marrón –común- y no exótico o raro, como suelen las especies hacia las que el enfoque de conservación apunta. Sus valores son apreciados no por sus visibles caracteres sino por una asociación con los humanos y su bienestar.

A estos *arreglos* o *beneficios culturales* (García, 2020) (Echeverri et al., 2017) se puede unir el caso de los Gallinazos o Chulos (*Coragyps atratus*) quienes pueden ser valorados por sus comportamientos como *inadecuados* o *insalubres* al tener hábitos de forrajeo entre los desechos humanos. Nombrado por el director de la Institución del Sesteadero, Luis Yimer Pavi Muñoz, como *El despreciado*, este pájaro goza de un desprestigio humano que omite, quizá, una valoración ecológica de la especie opacada por una valoración moral, subjetiva y antropocéntrica. Con triste lamento *El despreciado* cuenta en su poema “Pariente de un rey dicen que soy, pero a mi lado nadie quiere estar” (Pavi, 2019, pág.9). La conservación entonces requiere de un entendimiento integrado del ambiente y sus sistemas de funcionalidad compartida, donde personajes como el gallinazo, con su ambiente mortuorio y su aspecto lúgubre resultan de vital importancia para la optimización de procesos como la descomposición de materia orgánica y la nutrición de los suelos e

incluso, paradójicamente, la salubridad en humanos. Es la misma investigación (Echeverri et al., 2017) al resaltar el caso del *Coragyps atratus* o *Mewëhnxi vxiçxack* se menciona su lugar considerado sagrado por poblaciones humanas antiguas en el territorio amerindio: el hecho de su estrecha relación con la muerte, lo posicionaba en un puente de comunicación entre mundos. El paso de las generaciones, los cambios de ética-estética –*arreglos culturales*- han hecho que esta ave descienda en la escala de valoración positiva de las poblaciones humanas. La cultura y la naturaleza muestran así su utilización como medidores de proximidad y lejanía a los humanos, a lo humano como parámetro de aceptación y rechazo de la otredad que lo circunda, intercede y transforma.

Si bien es cierto que se ha tomado este ejemplo de los escudos como figuras emblemáticas utilizadas por un modelo de organización política como es el Estado en las sociedades actuales, se ha hecho con el fin de situar el fenómeno contemporáneo de la representación mediante símbolos de entidades supuestas como no-humanas, en el marco de un proyecto ideológico que sin duda está atravesado por la necesidad de una identificación colectiva bajo referentes conglomerantes; no obstante, un análisis detenido es requerido sobre esta temática específica de la representación colectiva y el afianzamiento de una identidad bajo un símbolo común, donde sea posible establecer relacionamientos históricos y políticos de la sociedad en cuestión para cada caso. Lo que se ha hecho aquí de manera superficial, es mostrar cómo es posible aplicar este modelo de interpretación antropológica a las sociedades contemporáneas, utilizando un elemento que puede ser considerado por muchos como representativo del orden social, mediante una observación iconográfica de su simbología.

Finalmente, lo que queda de estos sistemas de distribuciones ontológicas (totemismo, animismo, analogismo y nagualismo) señalados por este artículo citado del antropólogo Phillippe Descola, es la reflexión constante de cómo se establecen las relaciones entre las esferas de lo que se ha considerado una dualidad fundacional en los modelos de interpretación científica: naturaleza-cultura; humano y no-humano. Este modelo de pensamiento dual está más allá de radicar producciones ontológicas aisladas de uno y otro campo, presentándose en su lugar un reflejo fragmentado de un mundo interno y otro externo, una realidad humana y un orden del universo, disponible mediante el complejo sagrado que cada grupo humano ha definido y adaptado en su colectivo. La experiencia del Festival de Aves y Saberes del Pueblo nasa es una iniciativa por renombrar ese orden lógico del entorno que rodea a los nasanas, a

los humanos. Recuperar y conservar son axiomas que buscan a la vez la memoria en el lenguaje y la cultura propias de una tradición que se va mezclando con dinámicas globales, mientras las condiciones mínimas vitales de las especies con quienes se comparte el entorno permanecen.

## Bibliografía

- Ackerman, J. (2016). *El ingenio de los pájaros*. Bogotá: Ariel, Grupo Planeta.
- Arhem, K. (1990). Ecosofía Makuna. En F. Correa, *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano* (págs. 105-122). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN, Fondo editorial CEREC.
- Barona, G., & Genneco, C. (2001). *Territorios posibles: historia, geografía y cultura del Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Bonilla S., V. D. (1997). *Historia Política del pueblo Nasa*. Popayán: Tejido de Educación Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN.
- Boyd, R., & Silk, J. B. (2001). Cómo evolucionaron los humanos. En R. Boyd, & J. B. Silk, *Cómo evolucionaron los humanos*. Barcelona: Ariel Ciencia S.A.
- Casamachin, J. F. (2019). *Avifauna en el Pueblo Nasa*. Toribío, Cauca: Tejido de educación ACIN.
- Castaneda, C. (1981). *El Don del Águila*. Ciudad de México: Editorial Planeta Mexicana.
- Caviedes, M. (enero-diciembre de 2002). SOLIDARIOS FRENTE A COLABORADORES: antropología y movimiento indígena en el Cauca en la década de 1970 y 1980. *Revista Colombiana de Antropología.*, 38, 237-260.
- Corrales, M. E., & Simmonds, C. (2001). Educación Alternativa. En G. B. Valencia, *Territorios posibles: historia, geografía y cultura del Cauca* (págs. 423-436). Popayán: Universidad del Cauca.
- Correa, F. (1990). Introducción. En F. Correa, *La selva Humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. (págs. 13-34). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN, Fondo Editorial CEREC.
- Descola, P. (1988). *La selva culta: simbología y praxis en la ecología de los Achuar*. Institute français d'études andines, Abya Yala.
- Descola, P. (2011). Más allá de la Naturaleza y la cultura. En L. Montenegro Martínez, *Cultura y naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de Colombia* (págs. 75-95). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.
- Echavarría, C. (1994). Cuentos y cantos de las aves Wiwa: notas preliminares sobre la tradición oral wiwa en la interpretación de las representaciones ornomórfas de la cultura tairona. *Boletín Museo del Oro* (37), 3-33.
- Echavarría, C., & Santamaría, A. U. (Dirección). (1994). *Cuentos y cantos de aves sagradas* [Película].
- Echeverri A, C. M. (2017). Explicit Not Implicit Preferences Predict Conservation Intentions for Endangered Species and Biomes.

- Faust, F. (2001). El Cauca indígena. En G. B. Valencia, *Territorios posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca*. (págs. 259-274). Popayán: Universidad del Cauca.
- Festival de Aves y Saberes. (2019). *Grupos de aves*. Toribío.
- Garcés, M. C. (2010). *El ser anfibio. Imaginarios acuáticos en el Sinú: análisis de la fauna mitológica en la tradición oral y la orfebrería Sinú*. Cali: Universidad del Valle.
- García, M. (2020). *El país de las emociones tristes. Una explicación de los pesares de Colombia desde las emociones, furias y odios*. Bogotá: Ariel.
- Geertz, C. (1973). Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali. En C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (págs. 339-372). Nueva York: Gedisa.
- Ingold, T. (1993). Temporality of Landscape. *World Archaeology*, 152-174.
- Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander Von Humboldt. (2018). *BIODIVERSIDAD*. Obtenido de <http://reporte.humboldt.org.co/biodiversidad/2018/cap1/103/#seccion12>
- Jimeno, M. (2020). Iván Mordisco y el asesinato de indígenas en el Cauca. En S. Álvarez, A. Guglielmucci, & J. Spota, *El proceso de paz en Colombia en la encrucijada* (págs. 97-100). Centro de estudios en antropología y derecho.
- Lèvi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Lèvi-Strauss, C. (1974). *Antropología estructural*. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós.
- López, J. P., Stiles, F. G., & Parra, J. (2015). Protocolo para medición de rasgo funcionales en aves. En B. Salgado-Negret, *La ecología funcional como aproximación al estudio, manejo y conservación de la biodiversidad: protocolos y aplicaciones* (págs. 82-125). Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos .
- McMullan, M. (2021). *Guía de Campo de las Aves de Colombia*. Cali, Valle del Cauca: McMullan birding and publisher.
- Mejía, L. (1985). *Monografía de Toribío*. Bogotá D.E.: Universidad Pontificia Bolivariana, Instituto Misionero de Antropología.
- Monitoreo de Aves, C. (2021). *Acciones de conservación*. México.
- Osborn, A. (1985). *El vuelo de las águila*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas, Banco de la República.
- Paz, J. M. (2001). Estructura de la tenencia de la tierra: 1973-1997. En G. B. Becerra, & C. G. Valencia, *Territorios posibles: historia, geografía y cultura del Cauca* (págs. 199-215). Popayán: Universidad del Cauca.

- Pineda, C. R. (1990). Convivir con las dantas. En F. Correa, *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano* (págs. 147-165). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN, Fondo Editorial CEREC.
- Portella, H. (2001). El agua en la cosmovisión indígena andina. En G. B. Valencia, *Territorios posibles: historia, geografía y cultura del Cauca* (págs. 275-305). Popayán: Universidad del Cauca.
- Quiguanás Cuetia, A. (2011). *Los tejidos propios: simbología y pensamiento del pueblo Nasa. Veredas del Epiro y Guayope, Resguardo y municipio de Jambaló, Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Ruíz, C. A. (2001). Cultivos ilícitos y etnicidad indígena. En G. B. Becerra, & C. G. Valencia, *Territorios posibles: historia, geografía y cultura del Cauca* (págs. 321-336). Popayán: Universidad del Cauca.
- Salgado, B., & Paz, H. (2015). Escalando de los rasgos funcionales a procesos poblacionales, comunitarios y ecosistémicos. En B. Salgado-Negret, *La ecología funcional como aproximación al estudio, manejo y conservación de la biodiversidad: protocolos y aplicaciones* (págs. 12-36). Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos .
- Sevilla, E., & Achicué, J. C. (2007). Los Nasa de Tierradentro y las huellas arqueológicas. Primera aproximación. 1-25.
- Turner, V. (1969). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid.: Taurus alfaguara.
- UI, J. F. (05 de Octubre de 2019). Festival de Aves y Saberes. (J. G. Sandoval, Entrevistador)
- UNAM. (2011). *Técnicas de muestreo para manejadores de recursos naturales*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México UNAM.
- Valencia, E. L. (2015). La etnografía de los "otros" cercanos: la implicación metodológica en la metrópolis. *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras.*, 65-75.
- Vasco, L. G. (1990). Los Embera-Chamí en guerra contra los cangrejos. En F. Correa, *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano* (págs. 123-145). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN, Fondo Editorial CEREC.
- Vivas, D. R. (2001). Educación. En G. B. Valencia, *Territorios posibles: historia geografía y cultura en el Cauca* (págs. 405-422). Popayán: Universidad del Cauca.
- Wallerstein, I. (1991). Parte II. Geocultura: la otra cara de la geopolítica. En I. Wallerstein, *Geopolítica y Geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona: Kairós.
- Wilches, G. (2001). El Cauca con todos los sentidos. En G. B. Becerra, & C. G. Valencia, *Historia, geografía y cultura del Cauca: territorios posibles* (págs. 23-42). Popayán: Universidad del Cauca.
- Yulé, M., & Vitonas, C. (2012). *La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa: pensar, mirar y vivir desde el corazón de la Tierra*. Toribío: Cabildo etnoeducativo del Proyecto Nasa y la zona norte del Cauca.

## Anexos

### **Anexo 1: Notas en el Cauca: diario de una experiencia en Toribío**

#### **El ensueño de montaña**

Día: 16 de julio de 2019

Lugar: viaje terrestre vía Medellín-Cali.

El viaje inició de noche. Luego de salir de la terminal del sur de Medellín a las 11 pm, se subieron al bus tres personas jóvenes: dos hombres y una mujer morena, alta, de cabello trenzado y un aire de elegancia. Uno de los jóvenes se sentó en el asiento contiguo al mío y a los pocos instantes iniciaron entre ellos una conversación en francés. Detallando los rostros de dos de ellos, había rasgos fenotípicos que no se distinguían caucásicos sino más bien resultaban familiares: nariz aguileña, piel trigueña, cabello oscuro y ondulado con ojos también oscuros. Antes de escucharlos hablar en otra lengua, hubiesen pasado sin mayor reparo por turistas colombianos. Pues bien, se trataba de personas belgas. Luego de un rato de conversación con Jonathan quien se sentó junto a mí, me contó que las personas en Bélgica tienen tres lenguas oficiales: francés, holandés y alemán. Es un país nacido del conflicto, o mejor, de la tregua pactada a éste. El espacio territorial comparte una triple frontera, que remite a su historia de creación reciente como espacio físico para la negociación de las guerras que vivió Europa en esa zona durante los siglos XVIII, XIX y la Segunda Guerra Mundial en el siglo XX, donde fue anexada una parte alemana que había sido protagonizada por la invasión nazi. Este país considerado capital del continente europeo, logra su independencia oficial en 1833, más de veinte años después que la República de Colombia, cuando las colonias franco-holandesas decidieron establecer una zona fronteriza donde se trataría temas de paz y de salida al conflicto. Y entonces surgió Bélgica, como epicentro político y de negociación europea. Hoy en día, aún conserva ese carácter.

Resulta que Jonathan conocía también de la historia de Colombia. Lo que lo había traído tan lejos, era justamente una historia de exilio político y reencuentro. El menor de sus amigos es de padres colombianos quienes salieron del país a causa de la violencia política de

finales de la década de 1980. Se radicaron en Bélgica y producto de esa migración el joven tiene nacionalidad europea y ancestros colombianos. El viaje que realizan esta vez, consiste en llegar a Pescadero, Cauca a convivir varios días en la montaña con indígenas nasa quienes los recibirán. Jonathan hablaba con voz de propiedad sobre la situación del conflicto colombiano, como alguien que ha leído y se ha hecho preguntas al respecto. Su motivación para narrar esta historia de reencuentro de aquel joven belga es un documental que han venido realizando desde hace tres años cuando tomaron la decisión de reconstruir la vida desde el viaje. Jonathan tiene la idea mostrar con este caso lo que ha hecho el paso del tiempo y cómo la gente lo va viviendo, el cambio de generación de un país en conflicto abierto a una negociación con un panorama incierto.

Hace varios años que practica el castellano, por lo que es fácil lograr la comunicación. Se siente como hablar con alguien familiar, se siente como una presencia solidaria que ha simpatizado con un dolor que no es el propio, pero que tampoco es del todo ajeno. Cuando lo escuchaba reflexionar sobre la violencia, la permanencia de la guerrilla en los campos, los avatares de la geografía continental que están sintetizados en estas montañas y estos ríos, me parecía estar con alguien que ha recorrido ¿paso a paso los caminos y su interior? Ha estado contemplando, viajando, aprendiendo de este suelo y sus gentes, tan diferentes, tan distantes. Era inevitable para mí, que también he sentido como un golpe la historia de mi país, preguntarme cuando recién empezaba a emocionarse con el tema de cuáles fuentes obtendría esa información que soltaba afirmaciones descriptivas y contundentes. ¡Guerra fratricida! ¿De dónde provienen tales argumentos? ¿Sería alguna plataforma periodística encargada de internacionalizar el conflicto, o alguna oenegé preocupada por mostrar una faceta “no politizada” o “neutral” de la situación real del pos-acuerdo? Lo que encontraba en sus palabras eran voces campesinas, siendo reinterpretadas en un castellano afrancesado y sincero. Seguro no pretende enseñarnos a los colombianos cómo es vivir en el sueño del turista mochilero en el tercer mundo; más bien se trataba de alguien con profundos deseos de entender, de aprender cómo la gente aquí se las arregla para vivir a pesar de todo. Aquello traspasado por un discurso político de la guerra y la paz como fines, todo eso desde los sueños de un joven por conocer sus raíces. Sueño con montañas, sería el nombre de esta historia...Y casi como una epifanía me despertaba la oscura silueta de una majestuosa montaña; el aire acondicionado hacía de la ventana un húmedo cristal donde jugaba, entre dormido y

despierto, a adivinar su contorno; la luna brillaba llena, blanca, por entre las hojas de plátano sembradas en inmensas plantaciones al borde de la carretera; era yo, justo en ese instante, experimentando el ensueño de la montaña. Ahí pude entender mejor la analogía de la extensa montaña que es Colombia, que para él como para quienes nacimos en este país, cabe nada más que en los sueños.

### **El maestro Gualberto Guapi**

Día: 17 de julio de 2019

Lugar: viaje trayecto Cali-Santander de Quilichao

El alba aclaró el paisaje que ya mostraba evidencia de porqué se bautizaron estas tierras como el Valle del Río Cauca. Los extensos cañaverales reforzaban más la sensación de estar viendo una planicie sin fin, como un laberinto para la vista, lleno de caña de azúcar. El panorama mantiene esa monotonía dulzona atravesando todo el sur del Valle desde Pance, Jamundí hasta Santander de Quilichao, sobrepasando el ancho caudal del río Cauca para cruzar los departamentos. Aunque bastante consolidado, el giro de esta región hacia una economía azucarera se dio en épocas recientes a principios de este siglo, durante el segundo mandato de Álvaro Uribe. Así lo recuerda el profesor secundarista de ciencias sociales Gualberto, oriundo de Guapi, puerto internacional donde conectan las aguas oceánicas intercontinentales del Atlántico con las zonas costeras del pacífico colombiano. Este maestro de escuela se desplaza diariamente desde hace más de 20 años, desde Cali a Santander de Q. para cumplir con su abnegada labor de docencia. Su vocación pasa por profundas convicciones -de una religiosidad metódica- que defienden la unidad y la equidad como dos principios que salvarán a Colombia de su letargo histórico.

Gualberto es un hombre de piel morena, de una estatura entre 1,60cm aparentando unos 45 o 50 años aproximadamente. Vestía una camisa amarilla y un pantalón de pana oscuro, con una elegancia que parecía no estorbarle el calor de mediodía en el pueblo de Santander. Luego de sentarse junto a mí, comer una de las “galletas” caseras en la región, me saludó y con una corta oración bendijo al conductor y al vehículo. Es difícil determinar qué

religión profesaba Gualberto, se trataba a mí gusto de un predicador, un caminante de la palabra, un creyente en el poder del salmo y la innegable existencia de una presencia divina entre los mortales, creadora y facilitadora de todo cuanto existe. Dios no es religión, es amor decía Gualberto con amistosa simpatía a unas mujeres de vestido con un puesto itinerante improvisado con sombrillas para refugiarse del sol de Quilichao, quienes repartían publicidad sobre un evento religioso que se aproximaba en el poblado. Testigos de Jehová o cristianos de vertiente evangélica, probablemente. Aquel breve suceso mostraba que Gualberto se sentía como en casa, como quien llega y pregunta en la cocina que hay para almorzar, con una naturalidad que le hacían perder cualquier asomo de vergüenza por temas altamente debatibles como la religión. Además, en este punto había yo hecho gran esfuerzo para seguirle el paso a este hombre que se movía entre la cantidad de puestos del mercado de la plaza como si fuesen los sillones de la sala de su casa, como una hormiga entre los canales de su colonia. Los miércoles y sábados son días de plaza, por lo que la temperatura, la gente y la ocasión del mercado revolucionaron el pueblo a sus anchas. Era como estar en un mercado popular en cualquier capital de Asia o Sudamérica: recovecos pasillos, extensa variedad de productos y multitudes de gente que parecía doblarse del calor. Allí se entiende claramente el papel de centralidad económica y comercial que es Santander de Quilichao para la región norte del Cauca.

Luego de una extensa conversación en el bus, me indicó que lo siguiera, que me mostraría la salida del transporte a Toribío y a una señora oriunda de ese municipio, quien actualmente tiene una tienda en Santander de Q. En el camino hablamos cosas que vale pena mencionar, para comprender mejor la figura de Gualberto. Se trataba de temas complejos, más él con su característica narración pedagógica hacía que se tornaran más comprensibles. En síntesis, mencionó el origen de los problemas territoriales y políticos que ha vivido el país en su historia, una reconstrucción desde las regiones, desde la soberanía como principio rector. En sus sentencias de declarar a Colombia como una nueva colonia de Estados Unidos y de la responsabilidad de la mafiosa élite política del país, estuvimos fácilmente de acuerdo. No en su paradójica negación de la teoría de la evolución del homo sapiens y su filogenia de homínidos. Personalmente renuncié hace algún tiempo a la necia costumbre que induce la ciencia de hacer cambiar las creencias de las personas religiosas, en temas de dios y política sobre todo, por teorías científicas. Mito y ciencia tienen más en común que en diferencia.

Recuerdo una profesora de la facultad que daba este argumento, para explicar que la relación no consiste en demostrar que la mitología puede llegar a convertirse en una ciencia, sino que la ciencia es también un mito al que la comunidad científica se convierte, consagrando sus postulados como razón única y explicación unívoca de la realidad. Procuero no abrazar fervientemente los dogmatismos, así que no iba a discutir que dios en el principio de los tiempos había creado todo en cuestión de seis días y descansando el séptimo, contando desde el domingo y no desde el lunes como los católicos. Tampoco iba a abordarlo con las preguntas antropológicas, que acaso debería, cuando desafiaba los fundamentos de cuanto me había esforzado por estudiar -de forma convincente- durante más de cinco años.

Me presentó entonces a una de sus amistades más antiguas del municipio, Luz Banguero, la dueña de una tienda cerca al parque principal del pueblo. Ella y su esposo llegaron a Santander hace más de ocho años, cansados de soportar el enfrentamiento armado de los diferentes grupos que han pasado por la región. En su labor de madre consagrada, me mandó, entre otras cosas con una bendición encima cuando el maestro le dijo que venía desde Medellín y que iba para Toribío a hacer un trabajo con la Universidad. Yo había leído hace unos años el testimonio del antropólogo australiano Michael Taussig, sobre la toma paramilitar al casco urbano del municipio de Puerto Tejada en el año 2000, también en la región Norte caucana. El trabajo lo llamó *My cocaine museum* y hacía parte de los escritos que desarrolló durante el tiempo que vivió en la región. Él mismo, fue incluso re-bautizado como Mateo Mina por los pobladores, pues su nombre oficial se les hacía complicado. Por la cercanía con la obra de este autor, tenía un panorama de lo que fueron los procesos políticos y socioeconómicos del Valle y el norte del Cauca, en relación especialmente a la transición agrícola industrial de las antiguas haciendas esclavistas a los quinquenios azucareros y el acogimiento de los cultivos de uso ilícito en varios de los municipios, a partir de la mitad del siglo XX. También había leído en uno de los informes del Centro Nacional de Memoria Histórica titulado *Guerrilla y población civil*, acerca de una masacre ocurrida en Tacueyó a finales de 1985 y principios de 1986. Los asesinados eran miembros de la guerrilla de las Farc-ep y la situación en la que murieron ha sido motivo de controversia, pues existen varias versiones de lo sucedido.

Aunque constituyen hechos del pasado, la violencia en la región no ha desaparecido completamente. Era consciente de ese hecho, más nunca están demás las advertencias y las bendiciones. Doña Luz mandó conmigo también, saludos a un hermano suyo que aún vive en Toribío y que, ingenuamente, pensé que me encontraría en algún momento, por la escasa gente que debía habitar un municipio con tales antecedentes, hundido entre las cordilleras como suele verse en algunos lugares de Antioquia donde ha persistido la violencia. Nada más errado. Hasta el último día que permanecí en Toribío, me impresionó de sobremanera la cantidad de personas habitantes de la región. Esos saludos a un extraño, nunca llegaron.

### **Toribío... ¿Ciudad perdida?**

Día: 17 y 18 de julio de 2019.

Lugar: Toribío, norte del Cauca.

El camino a Toribío es por carretera destapada. Se atraviesa el municipio de Caloto, en cuyo parque hay unos árboles inmensos que no caben en las fotos. Un dato llamativo de la ruta que hace la chiva desde Santander de Q., es el hecho de que hay varios letreros anónimos que llevan la misma frase: “renuncia a artemisa”. La población en estas zonas del departamento está repartida entre afrodescendientes e indígenas. Mayor cantidad de los primeros en el Valle y mayor de los segundos cuando se ingresa a la región norte del departamento del Cauca. Existe una tradición misionera que en épocas de la conquista y la colonia buscaba evangelizar a la población, seguramente por razones de “politeísmo indígena” y “paganismo africano”. El hecho es que durante el camino es posible identificar centros religiosos asociados a entidades misioneras, algunas evangélicas.

El paisaje en su composición agrícola cambia luego de dejar la frontera que traza el río Cauca; se diversifican los cultivos en variedad y extensión. Hay plátano, coca, papayos e incluso técnicas de cultivo por inundación. Predominan los pequeños predios o minifundios, a manera de unidades agrícolas familiares. El occidente colombiano tiene una ruta que comunica el extremo norte de América con el extremo sur: la vía Panamericana surgió con tal propósito. Esta ruta abarca un extenso panorama geográfico (desde las costas, la cordillera con sus valles y montañas hasta los picos más altos en páramos y nevados) que despierta la extraña sensación al recorrer la vía en sus tramos de estar cruzando un largo puente, no únicamente de cruzar departamentos, sino de estar en presencia de una forma de conectar la

magnitud del continente. Las aguas del Pacífico donde se juntan los departamentos del Chocó y el Cauca, son paradas o relevos para quienes se adentran en la parte sur del continente. En esta región, se encausan en una cadena de microcuencas que emergen del río Lagunilla, San Francisco y Jamabaló, todos afluentes del río Palo que desemboca en el Cauca.

En el año 2015 el canal Caracol lanzó al aire un especial que llamó “la ciudad perdida de la marihuana”. El argumento del programa se concentró en mostrar cómo el control del Estado no llega a Toribío a causa de que la zona es catalogada un sitio estratégico para la guerra. La historia reciente del Cauca, desde la primera mitad del siglo XX, ha sido asociada con uno de los lugares donde se originan los mitos genealógicos de las guerrillas en Colombia: la antigua guerrilla de las Farc-ep, por ejemplo, en la constitución de sus primeros frentes agrupados en el Bloque Sur. Luis Yimer, toribiano de nacimiento, recuerda la presencia de esta organización armada y del M-19 de mucho tiempo atrás. Montañas y valles del municipio, como señala el especial de Caracol, han sido objetivo de control y parece que llevaron apenas unos años de descubrimiento para las directivas del canal y por lo tanto para muchos de los colombianos que por primera vez lo escucharon nombrar en el programa, como para sus habitantes que hasta la concentración de la antigua guerrilla de las Farc en las zonas veredales de los ETCR se atrevieron a recorrerlo. En efecto, ha sido zona de conflicto y por lo tanto un objetivo del lente sensacionalista con que enfocan los medios de comunicación la complejidad del territorio.

Durante el segundo mandato del ex-presidente Álvaro Uribe en el año 2008, se construyó en la cabecera municipal del resguardo de Toribío una estación de policía que en su interior contiene un búnker subterráneo. A éste se tiene acceso a través de dos túneles con entrada desde cada una de las trincheras ubicadas en la fachada de la estación. En el año 2011, el frente XI de las Farc intentó la destrucción de este cuartel de guerra rodando hasta la estación una chiva vacía de pasajeros, pero cargada de dinamita. Los soldados que lograron percibir que el carro se dirigía a colisionar con la estación, se escabulleron con el que rápidamente comprendieron, podía ser su último aliento. No con igual astucia actuó un gendarme colega, quien al momento del impacto se encontraba súbito a la entrada de la estación. Cuentan que el cuerpo lo recogieron en al menos, diez partes. Hay en el ante jardín un calvario con la fecha 09/07/11 que conmemora aquel fatídico día. La casa que frente a la

estación que quedó destruida por la bomba, permanece como si explosión acabara de suceder y en sus muros se lee la frase “nosotros tenemos un plan de vida, el gobierno un plan de muerte”.

Luego del intento de concentración de las filas de las Farc consecuencia de la firma de los acuerdos de paz en el municipio de Miranda, contiguo hacia el norte de Toribio, los toribianos pudieron salir de nuevo a registrar el territorio que, por decreto, desde la época de la colonia a inicios del siglo XVIII en el año 1711, la Corona de España mediante el virreinato de Popayán, asignó como Resguardo Indígena. Este re-descubrir el territorio, ese vasto terreno que comprende el resguardo, le abrió las posibilidades a personas como el profesor de la institución educativa Sestadero, Jhon Freddy Casamachín, quien cuenta que anteriormente salir a recorrer las veredas con el lente de una cámara buscando con ansias el plumaje de una urraca o el pico de un paletón, era suficiente motivo para ser declarado objetivo militar. Su oficio de observador de aves, emergió como un submarino de guerra luego del combate. El bosque en sus diferentes altitudes, se presentaba entonces como escenario para registrar y contemplar las especies que habitan el bosque húmedo de la cordillera.

Pese al conflicto armado Toribío no muestra un rostro acongojado por la guerra. El casco urbano está lleno de murales alusivos a las creencias de los nasa, comunidad que agrupa los tres resguardos del municipio en una misma unidad: Toribío, San Francisco y Tacueyó. Estas pinturas adornan las casas, instituciones, empresas, establecimientos e incluso, a la parroquia misma. El recorrido por las calles de Toribío cuenta la historia de la visión que esta comunidad indígena tiene del mundo, de la vida, la niñez, el agua, la mujer, etc... Más que la historia del conflicto armado como protagonista en el territorio. Las paredes se han convertido en un espacio político, al punto que cuando la guerrilla de las Farc marca el pueblo con sus siglas, surge la reacción de la comunidad de sabotear las insignias cambiando la “F” por un “8” o la “A” por un símbolo de estrella, con el fin que no se propaguen más las declaraciones de guerra.

El final de la tarde es anunciado por las campanas de la solitaria parroquia de San Juan Bautista, donde puedo dar testimonio que, durante los días que permanecí en Toribío, ningún cristiano arrimó. Con la llegada de la noche las montañas de San Francisco y Tacueyó

que rodean la cabecera municipal de Toribío se encienden. Lo que se observa son cultivos iluminados con cantidad de bombillos de una luz blanca, que juntos dan la impresión de ser cúmulos de estrellas aterrizando en la montaña. Se trata de las plantaciones de marihuana, que muchos pobladores de la zona han escogido como opción. Es la razón de la intromisión de Caracol a esta zona del Cauca. Constituidos por minifundios, los cultivos en extensión no se comparan con las grandes plantaciones de caña o de soya, pero la densidad de su aparición rastreable por la luz que emiten en la noche parece indicar un renglón significativo para la economía de la región. La bonanza de esta planta, en sus inicios cultivo promisorio e ilegal, se instaló con éxito en la zona a pesar del desacuerdo por parte de población indígena en el municipio y, suponemos por cadena de mando, de las autoridades indígenas también “mayores”. ¿Acaso no son éstas, las autoridades, las que bajo la figura de propiedad colectiva deberían determinar el uso de la tierra?

La presencia de estos cultivos es motivo de incógnitas sin resolver. A pesar de su aparente rentabilidad y facilidad en los procesos de siembra-cosecha para el cultivador, el precio de venta inicial de la libra es por mucho, menor que el precio de venta al consumidor. Por ejemplo, una libra en el territorio de cualquiera de estos municipios cultivadores del Norte caucano oscila entre 15 mil pesos llegando a precios de temporada hasta de 11 mil pesos la libra; suponiendo que tenga por destino alguna de las capitales como Cali, Medellín o Bogotá, el valor de esta libra se divide por gramos llegando a costar entre tres mil y seis mil pesos cada gramo. A sabiendas que, al ser una transacción ilegal la compra y venta de marihuana, no hay mayor espacio para una negociación, sino que se está sujeto a las condiciones del intermediario como el eslabón de mayor responsabilidad en el proceso. Cuando estaba en el colegio, supe por los compañeros que existía un tipo de marihuana que llevaba el nombre corinto o coro, para abreviar su nombre y no levantar sospechas. Mucho tiempo después supe que Corinto era un lugar en el país; para mi sorpresa, llegué a esta zona que, por circunstancias del amplio mundo del mercado ilegal, conocía antes de haber pisado sus montañas. La ecuación de la rentabilidad se resuelve precisamente, como sucede con los cultivos de uso ilícito, por la cadena de intermediarios. La yerba se vende y sale por Corinto, Caloto y López, las zonas del valle del río Palo contiguas a Toribío. Los compradores de vereda deben incluir en su inversión inicial una cuota “vacuna” que les impone la guerrilla y de ahí en adelante, el monto suficiente para sobrepasar controles de carretera, agua y aire. De

ahí parte el sobrecosto con el que llega a las ciudades. Es común ver entre los pobladores una repartición de labores familiares relacionados, por ejemplo, al cultivo del cannabis: desde la siembra hasta el corte y el empaque, los niños reparten su tiempo entre actividades escolares, actividades del cultivo y actividades relacionadas con el ocio y el compartir con amistades de las veredas. También es común ver cómo hay casos de personas que abandonan otras labores y su tiempo lo emplean principalmente en hacer jornales en cultivos ajenos que pueden pagar trabajadores, especialmente en época de cosecha. Aunque no es un tema recurrente asociar estos cultivos al mercado del narcotráfico, específicamente a la relación con los compradores *narcos*, fue posible escuchar testimonios que vinculaban el ganar dinero en jornales o labores de estos cultivos e ir a gastarlo en discotecas y “problemas”. El sector, por ejemplo, de Santander de Q. es asociado por algunos pobladores de Toribío con esta esfera de la fiesta, el alcohol, la prostitución y, en últimas, situaciones que ponen en riesgo la vida.

### **La nación nasa: trueque comunitario y caminata por el territorio**

Día: 18 y 19 de julio.

Lugar: Cabecera municipal de Toribío.

Veredas Aguas Claras, Entre Pinos, y la IE Puentequemado

La actividad inició a las 8am con la llegada de la primera chiva. La única información que tenía sobre el evento es que se intercambiaban productos agrícolas y transformados provenientes de la región, por sus participantes. Como era cerca de mí lugar de hospedaje, resolví caminar hasta el lugar; me sorprendió que al llegar me encontraba en medio por decenas de personas que iban también al evento. Por momentos fue aturdidor y sentía que rápidamente todos me reconocían como una persona extraña. Tarima, casetas y otras instalaciones hacían parte de la organización del trueque. Se sentía como un día de mercado de plaza; zapallos, ahuyamas, yucas, plátanos, varias especies de maíz, verduras, entre muchos otros alimentos ubicados en mesas y en el suelo. Degustaciones de tortas, postres, helados y chicha. Se truequeaban conejos por gallinas y éstas por hámsteres. La dinámica era de espontaneidad absoluta, pese a los intentos desde tarima por organizar el evento. Niños,

documentos y celulares extraviados, gallinas, pavos y patos andando sueltos... No me esperaba un trueque de tal magnitud.

Hubo canto, baile y presentaciones, chicha y calor, todo junto entre multitudes de indígenas. Ollas de gran tamaño cocinando el almuerzo para cientos de personas, mujeres batiendo su contenido de frijol, maíz, papa, carne y yuca con unos cucharones de palo que parecían bastones por su envergadura. Yo, recorría y andaba esos pasillos improvisados de sombra una y otra vez, simulando buscar algo, fotografiando cuanto veía, cuánto quería llevarme de esa impresionante cantidad de gentes. Fui presentado ante los profesores que enseñan en la Institución Educativa Sesteadero, que es la encargada de organizar y dinamizar el Festival de Aves y Saberes, que celebrará este año su tercera edición y que, es el motivo principal de mi llegada al territorio. Hubo almuerzo, conversaciones en medio del bullicio y al terminar la tarde, cada colegio y cada grupo comunitario y persona asistente al evento regresamos a las casas, al pueblo.

El día del viernes inició antes de las 5:00am. Nos congregamos en una cruz y una virgen para recibir una introducción de Yimer, director de la Institución Educativa Sesteadero y reconocido líder comunitario, acerca de la importancia de recorrer el territorio como actividad política necesaria para la comunidad en medio del conflicto que se ha vivido. Recibimos del mayor “el fresco” que consiste en agua depositada en totuma, rociada con ramas de eucalipto sobre quienes deciden recibirla. Esta actividad mágica-ritual, tiene visualmente una similitud con la bendición con agua que realiza el padre en la misa a los asistentes. La había presenciado ya el día anterior en el trueque cuando en la mañana, se abrió la actividad comunitaria con el mayor pasando junto con la orquesta musical por todo el espacio, repartiendo fresco a los asistentes. Esta vez, el fresco lo impartía mientras los interesados se acercaban inclinando la cabeza y recibiendo un baño de agua fría antes de las 6:00am, con el propósito de espantar los malos espíritus y que los ancestros otorguen la fuerza necesaria para la subida.

Fueron 15 kms aproximadamente, la mayor parte en ascenso. A medida que empezaba la subida, empezaba también a aclarar el día, pero aún se podían identificar con la claridad de luz, los bombillos encendidos entre las montañas señalando como familias de luciérnagas los puntos exactos de los cultivos. Aunque la conversación se iba tornando más difícil por la

falta de aire, mientras el cansancio se iba haciendo cada vez más notorio en algunos rostros mayores, estas personas también mostraron mayor confianza con el avanzar del trayecto. Escuche varias historias, creencias y experiencias relacionadas con algunas aves de la zona: el cucarachero, los carpinteros, el cóndor y los colibríes. También me fue narrada la historia del poblamiento de esa zona noroccidental del departamento, vista desde su capital payanesa, que íbamos recorriendo: territorio antiguo de poblaciones Paeces, Tunibíos y Caloctotos; congregación poblacional a la que se sumaron también los habitantes del valle del río Magdalena identificados con los antiguos grupos de Pijaos, Yalcones, Andaquíes, Guanacas y Piramas en medio de la confrontación colonial (Bonilla S., 1997). Estas disputas surgidas con la colonización y evangelización españolas, las creencias en prácticas remotas de antropofagia, las quemadas, las destrucciones de Caloto como epicentro estratégico de resistencia ante los intentos de expansión del virreinato de Popayán, todos estos relatos tejen lo que ha significado en la memoria de estas personas la resistencia como pueblos en unidad ante quienes han llegado a ocupar y apoderarse de estas tierras. Antes de cerrar este breve escrito sobre las narraciones en el territorio, una cita de Victor Daniel Bonilla (1997) recoge lo sucedido respecto al poblado de Caloto:

Y, en cuanto a Caloto, es un gran ejemplo de las incansables luchas de los indígenas de entonces: fue una población que los españoles tuvieron que llevar a cuestas durante 50 años tratando de establecerla en diversos puntos que sirvieran de frontera con los pueblos indígenas aliados. Primero ensayaron en Guambía y luego en Pisimbalá, después en Guanacas, y posteriormente por dos veces entre El Palo y Corinto, siendo destruidos por los patriotas paeces; por lo cual tuvieron que seguir ensayando otras veces en las regiones de Toribío e Isabelilla, donde también fue arrasada, para terminar abandonando esos proyectos y establecerla donde hoy se encuentra. Por eso hoy todavía se conserva el nombre de Caloto en veredas de cada uno de esos lugares como recuerdo de su hazaña (1997, pág. 14)

Dos historias permanecen especialmente recordadas, por su presencia vigente en la memoria de los habitantes de las microcuencas del río Isabelilla y que pueden incluso, despertar el humor y ser motivo de burla. En la primera se narra cómo al construir una capilla consagrada a la niña María de Caloto, uno de los sacerdotes españoles fue presa de los bravos

---

indígenas Pijaos quienes los capturaron y transportaron desmembrado en un caldero a plena vista de las gentes del pueblo. Raptaron la campana de la parroquia y la llevaron a un morro elevado desde donde se observa la panorámica del casco urbano, que se conoce como el cerro de los Pijaos. Desde allí, se percata con énfasis a los infantes, se hace sonar la campana a los visitantes desprevenidos que caminan la montaña, evocando aquella escabrosa imagen de los indígenas cargando al hombro el caldero lleno de brazos y piernas. La otra historia, está datada en un tiempo mucho más cercano y varios pobladores dan testimonio de sus recuerdos: de una montaña que llaman Berlín, salieron expulsados un comandante militar y sus tropas, avergonzados y paliados por la guardia indígena quienes los emboscaron reteniendo sus fusiles y dando una tremenda lección de soberanía en el territorio. Luego del llamado de atención que habían hecho a los militares de no instalar su campamento en una zona donde se comprometa a la población civil en el conflicto y los hostigamientos con la guerrilla, procedieron a expulsarlos por la fuerza al ver la desobediencia al llamado. El entonces comandante, humillado e indignado, se fue para llevar la queja a sus altos mandos y volver equipados con más armamento y más hombres a instalar su campamento en esa montaña, desde donde puede observarse buena parte del movimiento de la población en los alrededores. Los indígenas aún se ríen a carcajadas al recordar el penoso evento.