

EL SENTIDO CULTURAL Y POLÍTICO DEL TERRITORIO Y EL PODER EN LAS ETNIAS ANDINAS

Herinaldy Gómez Valencia
Universidad del Cauca, Colombia

La persistencia de los recuerdos, no se afianza únicamente en la capacidad de la memoria. La cultura ha generado mecanismos del recuerdo, ha simbolizado espacios geográficos, objetos físicos y actos simbólicos como forma de evocar el pasado, cargado de sabiduría y de la conciencia de su etnia.

(Encuentro de Paeces por Paeces. 1993)

1. INTRODUCCIÓN

La relación etnia-territorio-naturaleza, constituye una unidad estructurante entre los pueblos indígenas. Las designaciones lingüísticas con que se denomina a sí mismo cada grupo étnico denota la relación.

Los desanos se llaman hijos del viento; los barasanos, gente pez; los carapanas, descendientes de la aveja del río; los nonuyas, gente del achiote; los sikuanis, gente del río de la caña silvestre; los taiwanos, gente zancudo; los tatuyos, gente armadillo; los yuritis, gente paloma; los sirianos, gente nube; los macunas, descendientes de la anaconda del agua; los paeces, gente del territorio; y así sucesivamente, podría continuarse hasta completar las designaciones de los 81 grupos étnicos indígenas hasta ahora identificados.

Aunque no existe una relación entre región y cultura, ya que en ecosistemas similares se encuentran culturas diósimiles, o sobre regiones afines los actores sociales construyen cosmovisiones diferentes, sin embargo se ha podido establecer que para las etnias el sentido de pertenencia, de identidad, está íntimamente ligado a la adscripción territorial. Las construcciones, representaciones y organizaciones culturales tienen como base el territorio, la regulación de los recursos disponibles en éste y el reparto de lo producido en él.

En la región andina suramericana a pesar del sin número de etnias diferentes que la ocupan y el desconocimiento que algunas de ellas tienen entre sí de su existencia, llama la atención la presencia y desarrollo de un pensamiento andino que desde Chile, pasando por Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia,

llega hasta Venezuela, sustentado entre *otros* aspectos, en el control y manejo vertical y microvertical del territorio.

Para los grupos andinos, la verticalidad parece ser la constante de un proceso instaurado a través de largos periodos de asentamiento, que además de gran variedad de productos les ha permitido formas de aprehensión, significación y ordenamiento lógico del medio, todo bajo las condiciones que sólo puede ofrecer esta abrupta topografía andina (Murra, 1975, 1985, Udo: 1981, Fonseca: 1983, Harms: 1985).

Ordenamiento vertical que según Osborn (1985) va más allá del manejo agrícola, y se relaciona con la concepción mítica, donde los desplazamientos corresponden a ceremonias que hacen parte de ciertos "sistemas de creencias". Así, los andinos sitúan en la parte alta, con preferencia sitios acuosos, lugares sagrados, habitan sectores medios y realizan al mismo tiempo actividades agrícolas en zonas de páramo, frías y calientes (Langeebach: 1987 y Mejía: 1990). Esta clasificación hace parte de la cosmovisión y ordena siguiendo un sentido vertical, tres mundos; concepción bastante difundida en los grupos étnicos andinos (Bouysee y Therese: 1987, Grillo: 1989, Cerón: 1991, López: 1991).

En algunas monografías de grado realizadas en el Macizo Colombiano, Departamento del Cauca (Cerón: 1991, López: 1991), se resalta la afinidad en la apropiación económica del medio por parte de sus pobladores yanacunas y grupos mestizos, con la que poseen poblaciones del Perú y Ecuador referenciadas respectivamente por Murra (1975) y Udo (1981). De igual manera los estudios realizados sobre la concepción del proceso salud-enfermedad refuerzan la existencia de un pensamiento étnico andino (Gómez y Portela: 1993)

Este pensamiento étnico-andino no sólo está constituido por los elementos antes enunciados, sino que también está imbricado y participa de una concepción política en doble sentido: defensa solidaria del territorio frente a presiones o agresiones externas y un fuerte control comunal frente a formas de acumulación económica y de poder interno. Aunque los mecanismos utilizados y permanentemente reconstituidos y refuncionalizados, presentan procesos políticos y culturales diferentes propios de cada etnia, se observa que a pesar de las diferencias, todos los procesos tienden a la reproducción del doble sentido señalado.

Siendo el interés resaltar cómo opera este proceso político-cultural en el interior de un grupo étnico específico y no el de identificar las formas múltiples empleadas por los diferentes grupos étnicos, se recurre a ejemplificarlo preferencialmente a través de la etnia Paez.

2. CONTROL COMUNAL Y SENTIDO TERRITORIAL

Además de las estrategias de resistencia política y cultural que posibilitó a las etnias anilinas la conservación de parte de sus territorios étnicos, los grupos se vieron precisados a generar un modelo interno de manejo espacial que les permitió subsistir durante cinco siglos en condiciones históricas de dominación y explotación. Posiblemente este modelo sea producto de una o de la combinación de varias estrategias: conservación de su concepción ancestral de apropiación del medio como mecanismo de reproducción de su identidad y de oponerse a la vez a la implantación del modelo dominante; necesidad de adaptar su ancestral concepción a las nuevas circunstancias de dominación política, generar nuevas concepciones, diferentes a las propias del dominador, tendientes a garantizar una permanencia en el tiempo en condiciones de penuria, marginalidad y en topografías abruptas.

Independientemente de los mecanismos que posibilitaron la defensa del territorio y su particular modelo de apropiación, actualmente se observa que las etnias andinas han logrado una sorprendente adaptación a un ecosistema de altura extremadamente duro y hostil.

Adaptación que se expresa en tres aspectos fundamentales e interrelacionados: tecnológico, social y político. Tecnológico: orientado más al desarrollo de un complejo control de la diversidad ecológica anilina que al perfeccionamiento de los medios de producción. Social: una elaborada organización social de los procesos productivos y de intercambio intra e interétnico como formas de ayuda mutua basadas en relaciones de parentesco y vecindad y “ajenas” a formas de trabajo asalariado. Político: apropiación de la institución española del cabildo pero refuncionalizándolo como ente encargado de la defensa del territorio y la justa distribución de tierras, evitando el desarrollo de formas acumulativas internas. La interrelación de estos tres aspectos los resalta Sánchez Parga (1986) cuando afirma en sus estudios sobre la región andina ecuatoriana que, La minga o el trabajo colectivo, los intercambios de bienes y servicios en sus más diversas modalidades y procedimientos el sistema de “turnos” en la transmisión (rotación) de los “cargos” festivos o de aquellos a través de los cuales se desempeñaron funciones políticas, administrativas o de autoridad, todos ellos se insertan en las redes de parentesco, tejido de múltiples compromisos y de alianzas rituales al interior, donde la tendencia principal consiste en la optimización de los propios recursos sociales y materiales.

No obstante la riqueza de las estrategias utilizadas para la defensa del territorio y apropiación de sus recursos, lo cierto es que las etnias jamás lograron recuperar los niveles de vida alcanzados antes del contacto, por el contrario lo

que se viene reproduciendo desde entonces es un sistema económico, donde la reproducción biológica y social del grupo se mantiene o entra en crisis permanentemente.

Tanto la necesidad y la subyacente imposibilidad de alcanzar una estable autosuficiencia -dadas las condiciones históricas de penuria, dominación y marginalidad-, pueden ser entre otras las razones fundamentales para que las etnias se hayan visto obligadas a reconstituir un sistema de relaciones socio jurídicas consistente en: generar (recrear) una fuerte interdependencia entre las unidades domésticas, grupo y comunidad étnica, basados en la reciprocidad- revitalizar un discurso de la solidaridad social reivindicadora de la igualdad; producir una normatividad cultural sobre uso manejo y apropiación de los recursos disponibles basados en una clasificación diferencial y restrictiva de los mismos.

En el trasfondo de estas prácticas, sociales y/o jurídicas, discursos y clasificaciones étnicas, opera una politicidad que expone una doble naturaleza del poder en relación con el territorio. Hacia afuera del grupo (Sociedad Nacional) se desarrolla un poder cohesionador de la etnia, hacia el interior de ella se ejercita una concepción opuesta a toda forma de concentración del poder individual o corporativo.

Aunque la relación etnia-territorio tiene mayor fuerza entre los paez y guambianos que entre los coconucos y yanaconas, llama la atención la existencia de un pensamiento afín respecto a la clasificación espacial del territorio en todas las etnias andinas caucanas y en buena parte de las asentadas en la región andina suramericana. Tal afinidad no implica necesariamente igual capacidad o disponibilidad para comportarse de acuerdo con lo que exige la clasificación, de hecho, en algunas su vigencia es mayor y en otras la relación es más débil.

Entre los paez y guambianos el territorio se concibe como un espacio por donde circulan cualidades energéticas que dan o quitan vida. La extinción de bosques y plantas (lianas, bejucos etc.), como la desaparición de fuentes de agua, amansamiento de los páramos (construir habitación permanente en ellos), extinción de la fauna nativa, son procesos que debilitan energéticamente al grupo. Los desbalances o desequilibrios en la circulación (distribución) de la energía son la fuente de la desnutrición, de enfermedades y de conflictos sociales. Históricamente y bajo esta concepción explican que, su pobre alimentación y algunos de sus conflictos con la sociedad nacional, proviene del desequilibrio producido por su confinamiento desde los tiempos de la conquista a tierras poco productivas y por la educción de los territorios

que afectaron el sistema de rotación de cultivos y descanso de la tierra, y por la implantación de sistemas agrícolas no acordes con la naturaleza por parte de los colonos blancos.

Esta lógica hace comprensible, ante el reclamo de la sociedad nacional a los paeces por no cultivar intensamente las tierras recuperadas, la respuesta de que ellos recuperan tierras “para tener nuevamente el derecho a caminarlas o recorrerlas” y “las dejan enmontar para que recuperen el paisaje natural y no sean tan distintas a las demás”.

El hecho de que buena parte de las recuperaciones de tierra realizadas por los paeces en los últimos veinte años, se haya hecho en los meses de septiembre y octubre, época de preparación de las tierras para el cultivo, indica igualmente que un hecho político como la recuperación de tierras está íntimamente ligado a su concepción agrícola y a evitar que desencadenen acciones de acumulación. No de otra manera es interpretable la respuesta dada por un paeces “recuperamos para no perder el derecho a caminar y cultivar el territorio, si lo hacemos en cualquier tiempo perdemos el trabajo, no logramos cosecha, no ve que para septiembre el terrateniente ya ha sacado su cosecha, nosotros lo que necesitamos es la tierra y no lo que el blanco tiene en ella, lo que reclamamos es lo nuestro, la tierra, el cultivo es del que siembra”.

Cómo explicar que en situaciones acuciantes de pobreza como las que padecen los paeces (en- algunos resguardos su esperanza de vida al nacer es de 37 años), no procedan en las recuperaciones de haciendas a apropiarse de la cosechas, bienes inmuebles, aperos de labranza, etc., y prefieran en cambio dejar en abandono los cultivos encontrados, e inicien nuevos, quemen o destruyan las casas y permitan que los terratenientes saquen sus semovientes y demás pertenencias. Las razones éticas o morales interpuestas como la de que ellos recuperan sus tierras y no lo que el blanco tiene en ellas, resultan insuficientes para explicar su comportamiento, máxime si se conoce que muchos homicidios entre paeces y guambianos han estado precedidos de situaciones tan paradójicas como: “negarse a prestar una grabadora”, “ser víctima del mal postizo”, “no contribuir a la recuperación por estar del lado del terrateniente”, “blanquearse -asumir comportamientos propios del mundo blanco”, etc. ¿Cuál es la razón para que ante el terrateniente de quien se recibe humillación y negativas permanentes de servicios, se tenga una actitud tan “benévola” (se le mata sólo en casos que este haya matado a un comunero, “muerte por cobro”, le llaman) y en cambio ante la negativa de un pequeño servicio se de una acción violenta con quienes existen lazos de parentesco y/o identidad?

Peritaciones antropológicas (Gómez, 1983-90) sobre los casos que se enuncian permiten una respuesta tentativa. Se trata además de las razones éticas, de mantener el principio que se viene explicitando: impedir que se

desarrolle internamente cualquier forma de acumulación económica que de lugar a diferencias sociales y de poder, para lo cual es indispensable comportarse de acuerdo con las normas de reciprocidad.

Si bien al terrateniente se le “reprocha” su falta de reciprocidad y su sentido económico acumulativo, no se le sanciona, porque se considera que ese es su natural modo de ser, mientras del indígena se espera un proceder distinto por haber sido socializado en medio de valores diferentes. Proceder un indígena ante otro, de la misma manera que se hace frente al blanco, significaría aceptar la colonización contra la cual han luchado y a la cual le atribuyen históricamente muchas de sus penurias y necesidades. Tales formas de proceder obedecen a la imperiosa necesidad de continuar su lucha de resistencia por lograr un proyecto de vida étnico.

Jean Paul Sartre, explica este comportamiento como consecuencia del “trauma de impotencia generado por la colonización”. Al respecto expresa: “...en el momento de impotencia la locura homicida es el inconsciente colectivo de los colonizados. Esa furia contenida, al no estallar, gira en redondo y daña a los propios oprimidos. Para liberarse de ella, acaban por matarse entre sí...el hermano al levantar el cuchillo contra su hermano, cree destruir de una vez por todas la imagen detestada de su envilecimiento común” (1977:17).

La explicación psicológica precedente, resulta insuficiente para explicar el principio en exposición. Apropiarse en la recuperación de bienes distintos a la tierra, representa una acción ventajosa para quienes participan directamente en el hecho frente al resto de los miembros de la comunidad que no lo hacen. ¿Cómo repartir una casa, sus enseres, aperos de labranza entre todos los comuneros, sin que algunos se sientan menos beneficiados que otros? Tal dificultad contribuye aún más a partir de cero y siempre de aquello que necesitan todos -la tierra-. Tan acentuado se encuentra el principio de la no acumulación y su correlato la reciprocidad, que incluso muchas de las familias que participan en las tomas de tierra no tienen derecho a su reparto, sólo lo pueden obtener si se trata de familias que carecen de adjudicación dentro del resguardo, de no ser así, serán aquellas familias, incluso las que no participaron en la recuperación, las que reciban tal derecho. Derecho que sólo puede conservarse en la medida que trabajen la tierra como es debido y se sigan comportando de acuerdo a los principios de reciprocidad y solidaridad grupal, de lo contrario, la tierra vuelve al indiviso o a las tierras comunales del resguardo.

El ejercicio comunal del poder y las prácticas culturales que impiden procesos de acumulación, no sólo se observa en las causales de homicidio, existe también en las sanciones impuestas al homicida. La muerte de una persona

económicamente productiva, en un espacio lleno de carencias, y donde el trabajo es el principal medio para obtener recursos, representa una baja sensible para la familia afectada que debe ser compensada por el trabajo perdido. Por ello el homicida debe reparar en parte el daño causado trabajando para la familia doliente y para el cabildo (comunidad), pues ambos pierden un recurso valioso que debe reponerse.

Matar a otro, además de privar a la familia de su presencia, significa también quitarles un recurso vital, pero al mismo tiempo es aumentar las obligaciones del homicida y su familia en un medio donde los recursos son escasos, lo cual representa igualmente asignarse “voluntariamente” autoprivaciones.

Sirva todo lo anterior para señalar como el poder comunal y los procesos que subyacen para impedir la acumulación, no se encuentran en el nivel de lo explícito sino de lo implícito, no está tanto en lo que se dice como en lo que se oculta, es del orden paradigmático y no del sintagmático, de allí que sea necesario develarlo.

En la medida en que se penetra en las formas clasificatorias del espacio territorial, más se resalta la existencia de una cosmovisión que opera igualmente como dispositivo regulador de las energías circulantes, evitando el desarrollo de prácticas acumulativas sobre los recursos disponibles del medio.

3. CLASIFICACION ESPACIAL DEL TERRITORIO ETNICO ¹

El territorio paez tiene como base espacial un medio geográfico con predominancia de ecosistemas frágiles de gran riqueza acuática, donde se encuentran desde nieves perpetuas como el Volcán Nevado del Huila (5.750 m.s.n.m), los páramos de Las Delicias (3.750 m.s.n.m), Moras (3.670 m.s.n.m) y Guanacas (3.518 m.s.n.m), las lagunas de Juan Tama y Paez como las mas importantes, hasta las profundas y estrechas vegas de los ríos de la parte baja (1.500 m.s.n.m), entre los que sobresalen el Río Negro de Narváez, Paez, Plata, Ullucos, Quebrada del Lucero, de Símbola y caudalosos torrentes, todos de gran importancia en la concepción etnogeográfica paez.

“El universo se concibe como una composición, un encuentro de elementos igualados u opuestos”, como una escritura donde además de leerse una señalización, una orientación, se leen también las relaciones con la historia, los antepasados, los ancestros sus “dioses”; a manera de un entramado de signos y significantes, basados en referentes concretos que ven y sienten los

¹ Tomado de Cosmología Paez, Semiótica de lo Andino” Hugo Portela y Herinaldy Gómez. Ponencia presentada al XXIII Congreso Internacional de Ciencias Etnológicas. México 1993

individuos y sin los cuales no habría significado; primando principios de clasificación y diferenciación que operacionalizados dan sentido a la vida y la etnicidad.

Nuestra Tierra (*Kwes kiwe*). Es uno de los tres mundos que hacen parte de la cosmografía paez y está comprendida por los territorios salvajes, sagrados e incultivados, espacios concebidos como lugar de origen, morada de seres espirituales, y portadores de poder, y los no sagrados -mansos y cultivados- donde deben vivir los *nasa kiwe* (gente del territorio).

Los territorios salvajes, sagrados e incultivados: Es difícil establecer una delimitación clara entre los espacios clasificados como sagrados y los salvajes. Conservan en común una escasa intervención humana, la norma de no construir habitaciones sobre o cerca de ellos y se les atribuyen poderes positivos y negativos especiales. Los modos de utilización observados permiten pensar que una diferencia fundamental se encuentra en que siendo ambos espacios de mucho respeto, los sagrados son significados positivamente como lugares para el saber shamánico, como morada de los ancestros, como lugar de origen de los héroes culturales, por lo tanto existe una socialización que invita a acceder a ellos mediante rituales especiales. En los salvajes en cambio, el respeto se toma más en temor y son significados sobre el sentido de siempre evitarlos, restricción que no incumbe al *The 'wala* (Médico, hombre sabio). Esta forma de clasificación de espacios que por un lado invitan al acceso y por otro lo evita, contiene implícita la valoración de que a pesar de las diferencias de apropiación de cada uno de ellos, culturalmente deben conservarse, tal como lo expresa la clasificación más general que diferencia los espacios cultivados y los no cultivados.

El territorio sagrado de igual manera como dice Polia (1988:85) es una interpretación nuestra de lo que los indígenas piensan de los espacios “encantados” y “poderosos”, que en español literalmente expresan sólo parcialmente el significado que los indígenas atribuyen a éstos términos, que se alternan en su uso con “virtudes” y “espíritus” que son “las fuerzas de los genios tutelares de los lugares, siendo incumbencia del curandero evocar la virtud de los lugares y volverla activa”.

Sitios también denominados: salvajes, bravos, e incultivados, de igual manera que entre los Yanaconas (Cerón: 1990. López.:1991), Coconucos (Faust: 1989) y Totoróes (Palacios: 1992), lugares donde habitan animales feroces, espíritus bravos, e indios bravos o pijaos, antecesores que no se dejaron bautizar; son lugares no cultivados y salvajes, no domesticados porque no han “entrado” los cristianos.

Los territorios sagrados paez, están constituidos esencialmente por páramos, lagunas, rocas, peñascos, montañas y bosques, en las partes altas y más alejadas; son de “mucho poder” y “espiritualidad”, donde además, se encuentran las plantas “bravas” utilizadas por los thewalas. Son extremadamente fríos y en ellos “no entran los cristianos”, entiéndase como imposibilidad de establecer casa permanentemente, sin previos rituales de “ofrecimiento” y “refrescamiento”, sitios especialmente frecuentados por el thewala o por quien se inicia en el conocimiento shamánico, por ser ellos quienes tienen el conocimiento para hacerlo.

Los territorios No Sagrados, -Mansos y Cultivados-, carecen de poder y espiritualidad, se amansaron con la presencia permanente del hombre que cíclicamente rotura el suelo para el cultivo; sus espacios se corresponden con las partes cálidas, frescas y menos frías donde se puede y debe cultivar.

En sus medianas alturas, donde existe un mayor equilibrio entre el frío y el calor se construyen las viviendas; donde no sólo es permisible la vida para el paez, sino también para cultivos como el frijol y maíz, productos básicos en la alimentación; y aunque en los climas calientes y fríos poseen huertas familiares, estas son visitadas temporalmente en épocas de siembra y cosecha previos rituales para evitar desequilibrios en el medio ambiente y en su propio cuerpo. Uso microvertical del suelo generalizado en el mundo andino (Murra: 1975, Udo: 1981, Langeebach: 1987, Mejía: 1990).

Uso microvertical del suelo que entre los *nasa kiwe* o gente del territorio conserva su vigencia debido a la conjugación de tres factores: la persistencia ancestral de formas de apropiación de los recursos naturales; la conformación de resguardos con disponibilidad de tierras en los diversos pisos térmicos; la existencia de formas jurídicas propias de distribución de tenencia de la tierra, -adjudicación de parcelas familiares, tierras comunales y zona de reserva.

En el espacio territorial de lo cultivado se organiza la mayor parte de la vida social y económica. La tierra de cultivo para las parcelas familiares constituye la fuente principal de autoabastecimiento, en las tierras cultivadas en común la producción se orienta a satisfacer necesidades comunales, fiestas patronales, “sostenimiento” del cabildo. De los bosques comunales se extrae la materia prima para la construcción de la vivienda, casa del cabildo, puentes, arreglo de caminos, etc. Para el usufructo de estas tierras en sus diferentes niveles se impone el sentido de pertenencia y adscripción étnica.

Esta clasificación opera y se hace posible para las etnias paez, coconucos, guambianos, totoroos, yanaconas por encontrarse la mayoría de sus resguardos ubicados a lo largo y ancho de la vertiente occidental de la cordillera central,

cuyo paisaje está dominado por páramos, lagunas, bosques 1 de niebla y al mismo tiempo poseer dentro de su territorio tierras de clima cálido, y caliente en algunos casos.

4. EL PODER COMUNAL Y SIMBOLICO

El carácter diferenciador y restrictivo de la clasificación permite a las etnias delimitar claramente los espacios propios para el cultivo y los que deben permanecer en descanso y en reserva, y por lo tanto; en la medida de lo posible, no deben ser intervenidos. Pero la escasez de tierra, el agotamiento del suelo por la imposibilidad de practicar el barbecho (dejar descansar el terreno tres y más años para volverlo a cultivar), obligan a la comunidad a hacer uso de las tierras clasificadas como salvajes y no cultivables.

Lo insalvable de las circunstancias impiden que la comunidad se oponga abiertamente ante quienes optan por utilizarlas. Cualquier oposición al respecto, aparece como injustificada, pero a la vez resulta innecesaria en la medida que la restricción está contenida en la concepción clasificatoria. En tales casos, las denotaciones de ser espacios salvajes, de mucho poder, habitados por dueños tutelares, duendes, jucas, mohan, hacen las veces de poder controlador (opositor) demandando que cualquier intervención humana sobre tales sitios esté precedida de rituales de limpieza y/o refrescamiento, que deben ser oficiados por los shamanes (The' walas entre los paeces, momerepik entre los guambianos) cuyo asentimiento en tales casos se torna impracticable, dado que son esto, los encargados de velar por la conservación de tales espacios y necesitar de ellos para sus prácticas shamánicas.

Disponerse a extraer recursos sin tales prácticas, es exponerse más que al reproche social, a perder fuerza, debilitarse energéticamente y a contraer enfermedades, que sólo el shaman puede curar. El temor a enfermar, el ser perdido por el duende, y la dificultad de encontrar colaboración del resto de las familias para el trabajo cooperado (sin el cual no es posible realizar las principales labores agrícolas) vuelven la empresa pesada y difícil de llevar a cabo. No obstante el control cultural que opera en la clasificación y la negativa de los The' walas a participar en los rituales de limpieza y refrescamiento para establecer cultivos en los páramos, se observa es que la población mestiza principalmente y en parte la población indígena joven están accediendo a ellos, especialmente en los últimos dos años, para establecer cultivos de amapola, lo cual tiene profundamente preocupados a los médicos tradicionales quienes consideran que tal acción es generadora de conflictos internos y ante los cuales el "enojo del páramo" es inminente y el "castigo" no se hace esperar.

De hecho la catástrofe producida por el terremoto del 6 de junio donde los deslizamientos de montañas (con vegetación primaria y las erosionadas) y avalancha de los Ríos Paez y Moras, obligaron al desplazamiento de cerca del 35% de la población, es un elemento más de la historia paez que permite confirmar la validez de la tradición de no intervenir con cultivos (mucho más los llamados ilícitos como la amapola) los espacios clasificados como sagrados, salvajes e incultivos. La explicación dada al fenómeno por los The' walas en el sentido de tomarlo como "un consejo o enseñanza de la naturaleza porque la madre tierra está cansada y necesita un descanso" confirmó igualmente la fuerte relación y conocimiento que los paez tienen de su territorio y lo distante que está el saber shamánico de interpretaciones atribuidas a un castigo divino o sobrenatural

Este poder controlador de los recursos, si bien se toma impersonal y separado de la comunidad, es recuperado por el grupo cuando afloran los conflictos entre comuneros, aparecen las epidemias o se dañan las cosechas. Tales hechos se convierten en materia prima discursiva para remarcar que la causa puede obedecer al rompimiento de las normas culturales de relación con el entorno. En no pocas ocasiones la elaboración discursiva retoma el conjunto de estos hechos positivizándolos, para justificar la necesidad de recuperar las tierras cultivables que están en poder de los terratenientes. Lo mismo sucede con la acción de los colonos blancos y mestizos, quienes por no tener la misma concepción hacen caso omiso de la clasificación y permanentemente violan los principios de reciprocidad con la naturaleza. Se les atribuye igualmente mucha responsabilidad en los conflictos comunales.

Gracias a esta clasificación y concepción del territorio, las étnias indígenas andinas han sido los ancestrales guardianes y garantes de la conservación y cuidado de los páramos, bosques de niebla, lagunas donde nacen los principales ríos del país, entre otros ecosistemas frágiles de altura.

Resulta sorprendente, cómo esta ancestral clasificación étnica poco se "diferencia" (en sus aspectos conclusivos) de lo planteado por el discurso científico-ecológico que descubrió tardíamente las razones por las cuales los ecosistemas frágiles deben ser conservados y evitar a toda costa cualquier tipo de intervención humana sobre ellos. Más sorprendente aún es la diferencia de eficacia que ambos discursos poseen, mientras el discurso ecológico resulta difícil de comprender y de practicar al requerir de racionalidades discursivas que sólo entienden los expertos, el discurso étnico mediante el empleo de una economía del lenguaje -producción del mito-, se toma comprensible y practicable desde la infancia. Todo niño sabe de los peligros a los que se expone si penetra sin la orientación de los mayores en tales espacios.

Quedarse en la explicación de que tales espacios no son intervenidos simplemente por temor, es un contrasentido en una comunidad con espíritu guerrero, que sufre fuertes penurias y confinada a la pobreza. La razón es de índole bien distinta y podría explicarse desde el ámbito de una racionalidad económica y jurídico-política.

En el plano económico, la clasificación de espacios salvajes, no cultivables, opera a la manera de reserva de recursos estratégicos o vitales, cuya utilidad resulta de valor incalculable. Los páramos, son las fábricas naturales de agua, sin la cual no es posible la vida ni la actividad agrícola, agotarlos es autoaplicarse a largo plazo una privación mayor a la existente y afectar la calidad de vida de las futuras generaciones. En los páramos y bosques se encuentran las principales reservas terapéuticas con que los shamanes atienden los problemas de salud de la comunidad, sin tener que depender mayormente de los servicios médicos alopáticos cuyos costos no están en condiciones de sufragar.

Es bajo esta dimensión, que adquiere sentido y validez la gran cantidad de representaciones simbólicas y míticas, sin cuya existencia y eficacia no sería posible la conservación de recursos tan vitales. Tales representaciones son usadas incluso para auto identificarse. Los guambianos sienten que son una cultura del agua,² los yanaconas, hombres de montaña, los paez dicen ser hombres nacidos de la laguna de Juan Tama.³

5. EL SENTIDO POLÍTICO DEL PODER COMUNAL Y EL TERRITORIO

En el nivel jurídico-político, la clasificación establece una diferencia con la concepción que de la tierra tiene la sociedad nacional o dominante. De no mantenerse tal diferencia clasificatoria sería comenzar a ceder en su proyecto de vida étnico, anulando su identidad y diferencia con el resto de la sociedad. Disponerse a cultivar estos espacios de altura posibilitaría generar un desplazamiento de las etnias desde los espacios cálidos a los fríos, y/o de páramo permitiendo que otros sectores (colonos y terratenientes) vayan ocupando, o presionen más por estas tierras donde el cultivo es más propicio.

2 La campaña publicitaria de la candidatura del senador electo Lorenzo Muelas (indígena guambiano) tuvo como lema "Agua y vida siempre"

3 Juan Tama es el héroe cultural de los paezes, tomó su nombre por nacer en la laguna del mismo nombre y a la cual acuden cada año los cabildos para el traspaso y lavado de las varas de mando Esta laguna es el lugar más sagrado y de mayor poder para los paezes. Los mayores interpretan que el hecho de que las lagunas de Juan Tama y Paez no hayan sufrido ningún daño por el terremoto "es una señal de que los paezes deben seguir viviendo en Tierradentro"

De hacerlo así, sería renunciar a su lucha por la ampliación territorial. Permitir asentamientos en el páramo, lagunas, lugares donde moran sus ancestros, héroes culturales, quienes hicieron historia defendiendo el territorio, sería quedarse sin referentes espaciales concretos, que den validez ideológica e histórica a sus luchas. Sin estos espacios, el mito se torna ininteligible, sin mito no es posible la historia, sin mitos ni historia, el proyecto étnico carece de sentido. Para los paez la historia a la vez que se cuenta puede verse, por ello prefieren contarla recorriendo el territorio “en esta laguna nació Juan Tama”; “Esta tierra era de nosotros, ahora la tienen los terratenientes”; “aquí se derrotó a los españoles”; “esta fue la primera iglesia donde nos sometieron”; “en este río echaban a los compañeros matados por la policía conservadora en la violencia”, y así sucesivamente.

El enemigo principal que comienza a tener un fuerte impacto sobre la cosmovisión étnica (clasificación del territorio, control comunal del poder, formas de reciprocidad, autoridad del cabildo, entre otros), lo constituye la acción del narcotráfico y narcoguerrilla que han impulsado el cultivo de amapola cuya producción se hace en territorios étnicos y el piso térmico frío. Su carácter clandestino, su cultivo individual (familiar), y los altos ingresos generados, ponen en crisis los principios de reciprocidad, confrontan la clasificación, interponen a las varas de mando de los cabildos el poder de las armas, generando en conjunto una crisis de gobernabilidad étnica, al parecer sin parangones en su historia.

El impacto de esta nueva forma de violencia cuya diferencia con las anteriores radica en su carácter “no impositivo” y en generar ingresos imposibles de obtener con otros cultivos, lo resumía claramente un líder paez “en la historia las comunidades indígenas hemos tenido muchos enemigos, hoy tenemos que afrontar el más poderoso y peligroso que todos los anteriores, se trata de los cultivos ilícitos, permiten que se den grandes diferenciaciones sociales que generan divisiones internas. La pobreza nos ha permitido estar unidos.” (Jesús Piñacue, Intervención en una asamblea indígena, Tierradentro Cauca 1992).

Aunque las comunidades son conscientes de los peligros y dificultades que tienen para dar una salida efectiva al narcotráfico y reconocen que la mayor responsabilidad compete al estado, sin embargo optaron por negociar con el gobierno la no intervención de la fuerza antinarcóticos a cambio de emprender la tumba de cultivos bajo la orientación de los cabildos. Acto que confirma el alto sentido de “soberanía” territorial y su disposición a que ningún otro tipo de poder decida internamente sobre sus problemáticas. La propuesta devino de las etnias paez y guambiana y sólo los yanaconas se opusieron al acuerdo “aceptando” la presencia de la fuerza pública.

El carácter ordenador diferenciador y restrictivo de la clasificación evidencia la doble politicidad en el ejercicio del poder étnico. Hacia afuera se cohesiona el poder grupal, hacia el interior se restringe la acumulación. En palabras de Pierre Clastres la naturaleza de la sociedad cambia con el sentido de la deuda, si la relación de deuda va de la jefatura hacia la sociedad es porque esta permanece indivisa, y que el poder recae sobre el cuerpo social homogéneo. Si lo contrario, la deuda va de la sociedad a la jefatura es porque el poder se ha separado de la sociedad para concentrarse entre las manos del jefe, porque la naturaleza ya heterogénea de la sociedad encierra la división en dominantes y dominados. (1972:26).

Por recaer en el grupo étnico la defensa del territorio, también es este el responsable de regular y administrar los derechos sobre los recursos. Esto hace que se refuerce permanentemente la voluntad de permanecer unidos y que el poder permanezca en el grupo y no sea delegado. La conjunción de este poder grupal con el existente en la clasificación del territorio, son los mecanismos político-culturales fundamentales de que dispone el grupo para garantizar la continuidad y reproducción de la organización del poder, las formas de cohesión intraétnicas, y la defensa del territorio como bien esencial de subsistencia en condiciones de dominación. Mientras subsista el poder comunal y la clasificación espacial, se hacen innecesarios otros mecanismos para que se conserve sin cambios el régimen político.

Quizás por ello los comuneros poco interés manifiestan por ser elegidos miembros del cabildo y no entran en disputas por acceder a tales cargos. Por el contrario quienes son designados como candidatos lo aceptan porque todos están obligados a pasar por tal representación, el hacerlo prontamente o después carece de importancia. La legitimidad de los elegidos jamás está en función del número de votos obtenidos, lo que interesa es que se cumpla bien con las labores propias del cabildo y sean buenos servidores a la comunidad. Entre los paez como en otras muchas etnias el voto no tiene el mismo sentido que se le otorga en las democracias de occidente, su ejercicio no es un acto individual que permita delegar o ser representado, o el derecho a elegir y ser elegido, por el contrario se desarrolla como un proceder colectivo que funciona como una expresión del poder del grupo sobre el elegido y no a la inversa.

Si la gestión del cabildo es buena -cohesiona al grupo-, se le ratifica con respeto y prestigio, si no es buena (este es su opuesto, no lo malo), el "grupo tiene cómo controlar sus desmanes". Por esta razón la elección de cabildo adquiere el sentido de simple rotación de cargos. En sus propios términos, se trata del "traspaso de las varas de mando". Traspaso que simboliza continuidad política y cultural y no necesariamente cambio.

Los cabildantes consultados coinciden en informar que el nombramiento en tales cargos lo que hace es “aumentar el trabajo para la comunidad y descuidar el propio de la familia”; “lo que se gana es experiencia, se conoce el mundo de afuera”; “se pierde el miedo a hablar ante las instituciones”; “uno aprende que se sufre con tanta viajadera y no se logra lo que quiere la comunidad”; “uno acepta porque otros han aceptado y uno los hizo aceptar”; “lo mejor sería no echarse mas obligaciones encima, con las de la familia son suficientes y ni se alcanza (risas)”.

En la región andina ecuatoriana, Sánchez Parga (1986) registra la existencia de concepciones políticas muy similares a las aquí expuestas, Que los representantes sean elegidos como si se tratara de “pasar los cargos” (a la manera de la fiestas), que la elección recaiga rotativamente sobre todos los comuneros, que se privilegien determinadas capacidades, que se elija incluso a los menos aptos en algunos cargos, en cualquier caso es siempre la comunidad, una especie de voluntad o consenso colectivos, lo que imprime a la elección un sello particular, pero manteniendo un mismo sentido bajo modalidades distintas: El de asegurar el espacio reflejo de su propio poder y organización política.

Espacio reflejo de poder y organización político-étnica, que los paez han trasplantado en sus desplazamientos de ocupación de nuevos territorios (tierras de colonización en la cordillera occidental del Departamento del Cauca). Tierras ocupadas que sin ser resguardos se han organizado en cabildos para administrar conjuntamente con colonos blancos. En una de estas zonas se encontró que ante la división entre grupos protestantes y católicos que luchaban por los cargos del cabildo, los indígenas paez propusieron como solución que cada año se rotara el gobernador entre los bandos en “disputa”. Propuesta que fue “impuesta” refleja una vez más la concepción entre los paez de que el poder siempre está en el grupo como cuerpo social y no en el cabildo y sus integrantes, contrarrestando así la idea de blancos y mestizos, de que la representación del poder/autoridad se orienta a la obtención de beneficios personales.

En la recuperación de López adentro (zona plana del norte del Departamento del Cauca) donde participaron paeces, colonos paisas y población negra, se registró un proceso similar al anterior, el cabildo fue conformado por los distintos sectores participantes en la recuperación.

Entre los guambianos, donde se desarrolla una agricultura comercial y se generan ingresos económicos diferenciales entre las familias, es frecuente que el nombramiento de gobernadores recaiga sobre aquellas personas que han logrado “mejores” condiciones económicas. Quizá se busca con ello que las diferencias no se ahonden al tener el elegido que dedicarse un año al servicio comunal y no al cuidado de sus parcelas familiares.

Los ejemplos anteriores no deben conducir como fácilmente puede pensarse, a creer que la producción del poder y las elecciones del cabildo sean análogas a la concepción de democracia en occidente. La diferencia sustancial radica en que en las elecciones étnicas no intervienen grupos de presión o de interés, ni formas de oposición, ni actores sociales representantes de ideologías diferentes, ni programas políticos, ni se ejercita el voto como la expresión del derecho a elegir y ser elegido. Lo es así, por cuanto no se trata de una sociedad dividida en clases, castas, o estratificada socialmente. Se trata más bien de una elección cuya repetición anual le confiere un sentido simbólico y ritual de continuidad cultural y reproducción de un mismo régimen político.

En el sentido explícito, la continuidad se expresa en perpetuar la institución formal del cabildo y en asignarle internamente la función de veeduría del territorio y sus recursos, y externamente como defensor de las tierras de resguardo y “representante” (gestionador, sin capacidad de decidir) ante el Estado y sociedad nacionales. Implícitamente la continuidad cultural se manifiesta en la reproducción del sistema simbólico que el poder comunal proyecta y reclama de la autoridad representada en el cabildo.

En un encuentro de cabildos guambianos con amplia participación comunal, realizado en 1992 en la hacienda de Las Mercedes (recuperación) se analizó en lengua guambiana durante dos días los problemas de funcionamiento del cabildo. La “traducción” al español que al finalizar el encuentro hizo el Gobernador José María Aranda fue, términos más, términos menos, la siguiente:

Los cabildantes deben trabajar mucho y a veces se perjudican porque abandonan sus parcelas y familia. Hay que reconocerlos más, ayudarles al trabajo en vez de estar criticando tanto. No se notan las diferencias o avance del trabajo entre un cabildo entrante y el saliente, el empalme de conocimiento dura hasta seis meses y cuando apenas están comenzando a conocer los problemas hay que cambiarlos. Muchos de los trabajos que realizan los cabildos son labores que corresponden al gobierno nacional y no al pueblo guambiano. Ante esta situación se discutió si era conveniente que el cabildo recibiera algún pago del Estado.

Se decidió que no era bueno porque el cabildo no sería entonces libre de representar a la comunidad, no podemos reclamarle ni exigirle a quien paga un servicio, nos volveríamos infieles a la comunidad y seríamos deshonestos con quien nos paga. Esto no es lo que se espera de un cabildo, no podemos perder la independencia ni el poder de la enseñanza de los taitas, ni faltar a la responsabilidad que tenemos con la comunidad. Nuestra misión como pueblo guambiano es luchar para no perder lo nuestro y transmitir la enseñanza de los mayores, ellos siempre trabajaron sin pago.

También hemos discutido sobre la división interna por asunto de las iglesias protestantes y católicas. En vez de pelearnos por ideas, lo que tenemos es que preguntamos si el Dios católico y el Dios protestante están de acuerdo en que nos dividamos, si estos dioses se sienten bien porque nosotros estemos mal: que no tengamos que comer ni tierras que cultivar y que nos hayan quitado las tierras. Si es así, estos dioses se oponen al Dios de los Guambianos, si no es así, podemos aceptarlos como buenos para la comunidad. Nuestro Dios es justo y sabio porque nos ayuda a mejorar, a repartir mejor, y a ver como son las cosas.

El acudir a este extenso relato obedece a que expresa parte de lo que se viene exponiendo, en especial lo atinente al sentido político del procesamiento y reproducción comunal del poder étnico.

Lo hasta aquí expuesto permite resaltar teórica y metodológicamente que así como lo étnico es caracterizado por una cosmovisión particular, una racionalidad económica propia, unas formas específicas de relaciones sociales y de organización social, también debiera serlo por las condiciones de producción y reproducción del poder, máxime si se conoce que no hay sociedad o grupo social en donde la cuestión del poder no esté presente.

Negar la especificidad étnica en la esfera de lo jurídico-político y del poder, para aceptarla en las demás esferas (económica, social, ideológica) no deja de ser un contrasentido, a no ser que se demuestre que con el desarrollo de las sociedades estatales y del Estado-nación se imponen y extienden necesariamente sus formas de poder y de derecho a todos los grupos sociales y etnias que forman parte de él.

Tal afirmación además de implicar que actualmente en Colombia no existen formas y formaciones de poder y de derecho distintas a las del Estado, se constituye en el obstáculo que impide ver su existencia en sociedades no estatales, “solo disociando la teoría política de la teoría del Estado se puede mostrar que todos los pueblos producen político y el poder político es inherente a todo grupo humano. El Estado no es más que una particularidad del poder, una diferente organización política, y supone una forma particular de estructura social” (Sánchez: .1986).

Aproximarse a esa otra racionalidad de lo jurídico-político, presente en las etnias, requiere desprenderse de modelos estereotipados y disponerse a encontrarla en el ámbito estructural de todas las prácticas de la cultura: Representaciones simbólicas, mitos, ritos, formas de trabajo, relaciones ecológicas con el territorio, prácticas discursivas, concepciones sobre el proceso salud-enfermedad y sus terapéuticas, mecanismos de cohesión social y afirmación de la identidad. Quizá procediendo de esta manera pueda establecerse cómo

la cuestión del poder, formas de derecho y de territorialidad constituyen un punto nodal de lo étnico, y en el caso particular de la presente reflexión, de la etnicidad anilina caucana.

Dicha reflexión ha de concentrarse en lo jurídico-político y no en la política, lo cual demanda una distinción: teórico-metodológica importante. Partir de que toda asociación humana tiene un aspecto político, jurídico económico, social, etc., significa de una parte, asumir lo social en forma fracturada, compuesta de superposiciones, de otra, confundir en el análisis político, el campo de observación -instituciones, prácticas socio-económicas etc.-, con la unidad de análisis,- producción de lo político, relaciones de poder y de derecho.

En este sentido lo jurídico-político se piensa aquí como una construcción social o disciplinaria que se niega a instaurarse en un “real” económico o social, separados entre sí y a los que se adhiere lo político y lo jurídico, por el contrario, estos son constitutivos de todas las prácticas, tanto de las de la infraestructura como las de la superestructura.

En consecuencia lo jurídico-político no es algo que esté dado, lo que está dado es la política (Estado, instituciones, partidos, etc), lo jurídico-político está en la forma como estos “organismos” se organizan para ejercer autoridad, mando, gobierno, influencia.

Conceptuar la política como lo concreto y del orden de lo más explícito, y lo jurídico-político como lo más abstracto y del orden de lo implícito, metodológicamente contribuye a la observación y análisis de las formas de producción y ejercicio del poder y de derecho en sociedades, que como las etnias andinas, carecen de instituciones, normas escritas, jefes, relaciones sociales de explotación, pero extremadamente ricas en mitos, ritos, representaciones simbólicas, en las cuales se observa que el poder, la justicia, el territorio están permanentemente en definición y reconstrucción. Esto significa que el establecimiento entre etnias de instituciones y aparatos de justicia, formal o conceptualmente similares a los estatales, es un acto contra la etnicidad. Identidad o etnicidad consagrada como uno de los principios fundamentales de la Constitución Nacional “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”.

BIBLIOGRAFIA

- Arango, Raúl. *Una visión general sobre los pueblos indígenas de Colombia*. Santafé de Bogotá: D.N.P, 1992.
- Arocha, J y otros. *Colombia: violencia y democracia*. Bogotá. Ed Universidad Nacional de Colombia, 1987.

- Balandier, Georges. *Antropología política*. Barcelona. Ed. Península, 1969.
- Barth, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bonfil, Guillermo. *El indio como categoría de la situación colonial. Lectura Mimeografiada*. Universidad Nacional de Colombia. S.F.
- Bonfil, Guillermo. *México Profundo. Una civilización negada*. México. Ed. Grijalbo, 1989.
- Bonfil, Guillermo. "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos". En *Arisana* No10. Caracas, 1989.
- Boysee, Therese y Harris, Olivia. Pacha: "En torno al pensamiento Aymará". En: *Tres Reflexiones sobre el pensamiento andino*, La paz, HISBOL, 1987.
- Castillo Orosco, Eugenio (sic.) Cura de Tálaga. Vocabulario Paez, Castellano. Catecismo, nociones gramaticales y dos plásticas con adiciones, correcciones y un vocabulario castellano-paez por Ezequiel Uricoechea. París, Collection Linguistique Americaine, v2, Maisonneuve y C. Libros-Editores. MDCCCCLXXVII, S.F.
- Cerón, Carmen. EL Puma y la India de Puntarco. Una mirada al territorio de la Etnia Pancitará. Popayán. Tesis de Grado. Universidad del Cauca, 1990.
- Clastres, Pierre. *La société contre l'Etat*. Paris. Ed. Minuit, 1974.
- Clastres, Pierre. *Investigaciones de Antropología Política*. Barcelona. Ed. Gedisa, 1980
- Claval, Paul. *Espacio y poder*. México. Fondo de Cultura Económica, 1982)
- Dalh, Robert. *Dilemas de la democracia pluralista*. New Haven, 1982.
- Deleuze, Guilles. *Lógica del Sentido*. Editorial Paidós. Barcelona, 1989.
- Faust, Franz. *Etnogeografía y etnología de Coconuco y Sotará*. Bogotá. En: *Revista Colombiana de Antropología Volumen XXVIII*, 1989-90.
- Foucault, Michael. *La verdad y las formas jurídicas*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1980.
- Foucault, Michael. *Vigilar y Castigar*. México. Siglo XXI Editores, 1978
- Foucault, Michael. *Sexo Poder y Verdad*. México. Siglo XXI Editores, 1978.
- García, José Luis. *Antropología del Territorio*. Madrid. Talleres de Ediciones Josefina Betancourt. 1976.
- Gómez Herinaldy. *Proceso de Campesinización de una comunidad indígena*. Popayán, Universidad del Cauca Tesis de Grado, 1981.
- Gómez Herinaldy *Derecho y Cultura en el Juzgamiento de los indígenas*. En: *Identidad Instituto Colombiano de Antropología Bogotá*, 1989.

- Gómez Herinaldy *Aportes Antropológicos a la teoría y la práctica de la Antropología Jurídica en Colombia*. En: Normas Formales: Costumbres legales en Colombia. Esther Sánchez B., Editor-Compilador. Bogotá, 1992.
- Gómez, Herinaldy. *El derecho indígena: Una relación de poder*. En: Problemas políticos latinoamericanos. Revista No.1. Facultad de Humanidades. Universidad del Cauca, 1993.
- Gómez, Herinaldy y Portela, Hugo. *Territorio, Cultura y Thewalas*. En: Cultura y Salud en la Construcción de las Américas. Colcultura Bogotá, 1992.
- González, Omar y otros. *Yo soy el árbol o la identidad cuerpo-naturaleza*. En: Glotta 3:8-13. Bogotá Instituto Meyer, 1988.
- I.C.B.F. Señales de humo. Alusiones al encuentro de paeces por paeces. Popayán, 1993.
- Langebaek, Carl Henrik. Tres formas de acceso a recursos en el territorio de la confederación Cocuy, En: Museo de Oro, Boletín No.18. Bogotá. Ediciones Siglo XXI, 1987.
- López, Claudia Los caquiona, frianos de sangre caliente. Popayán. Tesis de Grado Universidad del Cauca S.F.
- Manrique, Alfredo. La Constitución Política de Colombia, 1992.
- Murra, John. La organización económica del Estado Inca. México. Siglo XXI Editores, 1987.
- Murra, John Los límites y las limitaciones del "Archipiélago Vertical en los Andes" En: Maguaré, Junio. Bogotá, Universidad de Nacional de Colombia, 1981.
- Ospina, Victoria. Saber shamánico Paez. Hacia una poética de las Ciencias Sociales. Popayán, Universidad del Cauca. Tesis de Grado, 1989.
- Portela, Hugo y Gómez, Herinaldy. Cosmovisión Paez o Armonía de la Salud. Las culturas médicas en la construcción de las Américas. Universidad de los Andes, 1992.
- Rappaport, Johanne. El país paez: Los pasos en la formación de un territorio. Bogotá. Ed. Banco de la siglo XVIII. Cali, Mimeo, 1980.
- Reynaga, Ramiro. Dos mundos opuestos. En: El Viejo Topo. Entrevista de Víctor Molina, 1994.
- Sánchez Parga, José. La trama del poder en la comunidad andina. Quito. Ed. Centro Andino de Educación Popular, 1986.
- Sánchez Parga, José Etnia Poder y Diferencia. Quito. Ediciones ABYA YALA, 1990
- Sartre, Jean Paul. Prefacio En: Los Condenados de la Tierra. México. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1977.