



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

***La vida es una lucha. La magia en la guerra
y la resistencia en el Cauca, Colombia***

Tesis

que para obtener el grado de

Maestro en Antropología Social

presenta

Juan Camilo Ruiz García

Directora de Tesis

Dra. Guadalupe Vargas Montero

Xalapa, Veracruz

Febrero de 2016

“Hay que saber pisar con maña”

Don Orlando, 2014.

A Mateo, hermano.

Índice

| | |
|--|----|
| Agradecimientos..... | 4 |
| Introducción..... | 6 |
| Problema de investigación..... | 8 |
| Objetivos e hipótesis..... | 8 |
| Justificación..... | 9 |
| Antecedentes: aproximaciones al tema en Colombia..... | 10 |
| Contexto y algunas experiencias, dificultades y cuestiones metodológicas en el trabajo de campo..... | 13 |
| En tierras de Nasas..... | 15 |
| En tierras de guerra..... | 20 |
| El acercamiento..... | 24 |
| Lo oculto: entre el miedo y las ansias de contar..... | 35 |
| Los capítulos..... | 39 |
| Capítulo 1. Magia, violencia y otros conceptos a trabajar: algunos fundamentos teóricos..... | 42 |
| 1.1. Magia..... | 42 |
| 1.2. Cuerpo..... | 55 |
| 1.3. Representaciones sociales..... | 58 |
| 1.4. Violencia y Magia..... | 59 |

| | |
|---|-----|
| Capítulo 2: El brujo y el chamán: faenas en medio de la guerra..... | 72 |
| 2.1. La cuestión étnica y el oficio: ¿quién es el chamán, quién es el brujo?..... | 72 |
| 2.2. Un trabajo para quien lo necesite, para quien crea | 94 |
| 2.3. La fe del conflicto, relatos de brujos y chamanes..... | 98 |
| 2.4. Cuando hay que ir | 110 |
| Capítulo 3: Buscar no morir: magia, fusiles y secretos. Cuestiones de eficacia y cosmogonía | 114 |
| 3.1. Los excombatientes..... | 119 |
| 3.2. Tener secreto: cierres de cuerpo, contras y remedios..... | 125 |
| 3.3. Comandantes con pacto..... | 147 |
| 3.4. La sangre y los seres de tormento | 152 |
| 3.5. La mística y el conflicto | 168 |
| Capítulo 4: Confrontación, contención y persecución del médico tradicional indígena Nasa..... | 174 |
| 4.1. La búsqueda: el The' Wala o mayor y la política..... | 179 |
| 4.2. “Sacar a los armados”: armonizar | 185 |
| 4.2.1. La amenaza y la muerte que persigue | 192 |
| 4.3. Encuentro ritual: la pareja de chamanes, bala y el remedio..... | 200 |

| | |
|--|-----|
| 4.4. Humo y remedio..... | 203 |
| 5. A modo de conclusión: la magia, una forma de lucha: cuestiones de secreto, malicia y resistencia..... | 210 |
| 6. Bibliografía..... | 218 |
| 7. Anexos..... | 242 |

Agradecimientos

No basta con una o dos páginas para nombrar a todas las personas y situaciones a las que les debo este camino, pues al ser una tesis de antropología social ésta tomó reflexiones de diversas situaciones (positivas y negativas) y de muchos encuentros. Por eso, sólo nombro aquí algunas y algunos. Primero le debo eterno agradecimiento a mi familia en Colombia por el apoyo y cariño que me brindaron desde que les conté de mis intenciones de continuar estudiando aquí, en México; a mi mamá y a mi papá por ese sentimiento único de preocupación y consideración al ver que agarré vuelo hacia otra latitud. A mi hermano Mateo, muestra de lo rápido que pasa el tiempo. A mi abuela, quien me sorprende con su alegría.

Agradezco a la beca CLACSO-CONACYT 2013-2015 y al CIESAS, Unidad Golfo, por permitirme la fortuna de estudiar en México y, así, otorgarme el apoyo académico y económico para esta investigación. A mi directora de tesis, Guadalupe Vargas, por su guía y confianza. Agradezco a mis sinodales Ernesto Isunza, Witold Jacorsynski y Carlos Alberto Casas por aceptar leer, problematizar y enriquecer este trabajo. También agradezco las nutridas empatías, críticas y diferencias con mis compañeros y profesores de clase, que no solo influyeron en la concreción de este escrito, sino en esa conciencia precavida con la que hay que pisar el mundo académico. Agradezco mucho las clases de Witold Jacorsynski, de Emilia Velásquez, Teresa Rodríguez y de Homero Ávila, así como los interesantes debates de mis compañeros, de quienes volví a aprender. Un especial agradecimiento a Julio, Aurora y Blanquita, apoyos indispensables y extremadamente cordiales que hacen de la biblioteca del CIESAS un lugar mucho más humano.

A Ana "Rani", a quién le debo tanta dulzura, amor y paciencia. Sin duda a la sincera amistad de mis amigos y amigas, varios que fueron a la vez mis compañeros de la maestría en Xalapa; a Carolina (y nuestra insistencia en el cineclub), Sara y Gaby por su complicidad y ese solidario abrazo. A Barut Cruz y

Verónica Suárez, no solo por su hospitalidad y ayuda, sino por ser el primer grato encuentro (y recuerdo) con el mundo de Xalapa. Agradezco a muchas de las personas en México que, tras bambalinas, en la calle o en una casa, entre el intercambio de historias sobre Colombia y México, me han mostrado la vida entre tanta muerte que parece no parar, ni aquí ni allá. En la distancia agradezco en Colombia los primeros empujones y recomendaciones de Marta Saade y Mónica Godoy. A Luis Carlos Castro por sus opiniones y lecturas recomendadas. Así mismo agradezco las sugerencias y asistencias de Edith Murcia y Catherine. A Carlos Alberto Uribe por aceptar ser mi co-tutor mientras realicé mi trabajo de campo en Colombia.

Un agradecimiento a la ACR por confiar en mi trabajo y brindarme el espacio y las condiciones necesarias para acceder a los excombatientes; especialmente agradezco a Yanneth Rivera (coordinadora de la ACR Cauca en Popayán) y todo su equipo de trabajo, quienes siempre estuvieron dispuestos a apoyarme. Agradezco también a mis amigos, Nelson y Liliana, quienes me acercaron un poco más al mundo indígena.

Cierro con el más sincero y extenso agradecimiento: al pueblo Nasa por compartirme la certeza y el amor por el territorio; a las autoridades, sabios y sabias espirituales, por ese tiempo mágico. A los y las excombatientes, llenos (as) de tanta historia y vida. Así, estoy en enorme deuda con el tiempo y la acogida de cada una de las voces que hicieron parte de este texto; sin la confianza y el tiempo brindado por parte de cada persona que me compartió un extraño recuerdo, una intensa proclama y, en sí, un modo de ver la vida y su principio de lucha, hubiese sido imposible lograr este escrito. Por eso un especial agradecimiento a las personas detrás de estas narrativas ignoradas, duras; a estos hombres y estas mujeres que aparecen con otro nombre, inevitablemente.

Introducción

"Seguí embargada con el diablo. Ahora trabajaba velas y cirios y a pesar de los anuncios del párroco y de que éramos una comunidad muy cristiana, medio pueblo estaba metido en esas cosas". *La Bruja*. Germán Castro Caycedo.

Existen dos cosas que me habían estado sonando hace algún tiempo: las elaboraciones culturales de la política y las creencias populares o eso a lo que llamamos magia y brujería. La vida social y la capacidad de creencia, de culto y deseo por transformar una realidad individual o colectiva seguramente podían acoger y vincular esos dos aspectos. Pero vayamos más atrás. Le había oído muchas veces decir a la gente "aquí, en la lucha" cuando les saludaba y les preguntaba "qué más". Esta referencia, como otras que están presentes en la cultura popular, me había quedado sonando, hasta el sol de hoy. Esta frase era la consigna de que en la vida nada es fácil y que la vida, en sí misma, representa una lucha constante, diaria. Después me pregunté si la magia no podía ser una forma de lucha en esa vida que se piensa como tal. En una ocasión, hace unos años en un poblado del Cauca, en el suroccidente de Colombia, y resguardado por imponentes montañas, una señora me habló por primera vez de brujos de la antigüedad que tenían tanto poder que podían con rayos, lluvia y frío hacer que los enemigos no pudieran penetrar sus dominios o, al menos, que no se quedaran por mucho tiempo allí.

Me quedé con el recuerdo de ese relato, pensando en esta capacidad "mística" para la resistencia. Como estos, me dije, podía haber muchos sujetos, no necesariamente brujos, que habían estado apostándole a la magia para luchar o combatir y así sobrevivir el destino que les había tocado. Un destino que podía estar atravesado por la muerte, el desamor, la falta de dinero, la injusticia, la violencia, la mala racha, en fin, tantas situaciones encomendadas a la religiosidad popular y a la magia que no alcanzaríamos a decir aquí. Pero ¿qué sujetos?

Conocer un poco la figura de los brujos y de los médicos tradicionales que aún hoy estaban empleando su poder mágico y su conocimiento espiritual para un tipo de resistencia muy concreta era parte del problema. Pero había otro gran problema. Una situación importante, muy actual, cotidiana, que podía influir en el cuerpo del trabajo y destino mismo de esa magia y lucha: el conflicto armado. Sólo hasta hacer mis estudios de maestría hice de tal conflicto y de los actores de esa violencia un punto álgido y definitivo de este escrito. Uno de los sujetos que tanto había estado buscando eran aquellos que una vez combatieron en esos grupos armados y que, muy seguramente, podían tener valiosas historias de guerra donde la magia y brujería habían tenido algún tipo de protagonismo, pues era ya materia conocida, aunque no ampliamente trabajada y menos en el Cauca, las prácticas brujeriles en la guerra colombiana.

La presencia de la guerrilla en el Cauca es significativa y la militarización y los ataques de la fuerza pública son materia diaria para distintas comunidades, entre ellas los indígenas Nasa que habitan en el departamento. Quizá estos contrastes étnicos, de luchas y procesos, tenían que ver con las percepciones, narrativas y usos prácticos de la magia en un contexto de marcada guerra y también de resistencia.

Al iniciar este recorrido, pensé que por fin iría a cumplir una deuda etnográfica: escuchar las luchas de las personas y, así, de sus encuentros o desencuentros con eso llamado magia o brujería, conceptos que son esencialmente un trabajo. Ya después, como veremos, comprendería que se le llama de otras formas. Lo cierto es que la etnografía, al parecer, trataría de dos polos exacerbados del otro: el brujo y el médico tradicional indígena y el exguerrillero o exparamilitar, íconos de lo criminal y de lo ilegal en el imaginario social. Aspectos y relaciones que más que agotarse con estas líneas, me dejan cada vez más compromisos, dudas y reflexiones.

Problema de Investigación

Explorando la percepción de la “vida como una lucha” en Colombia, he considerado importante y pertinente preguntarme ¿Cuáles y cómo han sido los vínculos entre la violencia, la resistencia y el mundo de creencias indígenas/populares en el centro y norte del departamento del Cauca? ¿Cómo los sujetos han construido, en medio de la guerra, a través del tiempo y a partir de su cosmogonía y experiencia, creencias y estrategias mágicas vinculadas con los escenarios de conflicto armado? ¿Qué nos dicen estos fenómenos, como la magia, para entender la vida como “una lucha”?

Objetivos e hipótesis

El principal objetivo de este trabajo fue explorar y analizar algunas creencias y la memoria de la magia, indígena y popular, así como su aplicación y eficacia, articuladas a experiencias de luchas y el contexto de guerra y conflicto en el centro y norte del departamento del Cauca-Colombia. Para ello, consideré los siguientes objetivos específicos: a) Identificar y recolectar narraciones sobre el conflicto armado en el Cauca en donde la magia, ritos y creencias estén inmersas, intentando hallar manifestaciones de posibles “guerras espirituales” y, así, la posible interpretación y articulación de “la vida como una lucha”; b) Describir y analizar prácticas mágicas relacionadas con acciones de denuncia y resistencia frente a las distintas amenazas que viene presentando el territorio indígena, así como las *réplicas* del mismo orden que pueden presentarse en tal contexto; c) Explorar una propuesta analítica alternativa sobre la violencia y sobre las características de la lucha y los escenarios de disputa comprendidos en matices indígenas y populares en Colombia.

La hipótesis que fundamentó la presente investigación consistió en que la magia, como fenómeno que yace entre las certezas e incertidumbres de una vida, en este caso, pensada como lucha, tiene un relato propio acerca de fenómenos como la guerra en Colombia; la magia en la cultura es un acto que intenta revolucionar el

“destino” fatal de sujetos inmersos, aquí, en un conflicto armado. Ya durante el proceso investigativo la hipótesis fue creciendo y la relación magia-violencia, desde la experiencia de los sujetos, contempló, por ejemplo, percepciones como la malicia indígena, la mística, y la noción de secreto y terror. Por eso, en un ámbito de guerra y también de resistencia a la misma, la magia representa una mezcla de muchas luchas y representan otra narrativa de la violencia en el departamento del Cauca. La magia tiene una presencia sólida pero oculta en las interacciones, procesos y actores que buscan *luchar* cotidianamente, recurriendo a otros cultos y maneras de solución, es decir, a otras maneras de vivir y morir.

Justificación

Años atrás aparecieron reportajes que hablaban sobre un escandaloso pacto entre los actores armados y la brujería en Colombia. Uno de ellos se tituló “hechizos de guerra entre paras y guerrilla”, aparecido en el periódico *El Tiempo* en el año 1999 y el cual, entre otras cosas, incitó indagaciones sobre lo que es la magia y la brujería en la guerra. Tomo de aquel reportaje el siguiente fragmento, que por cierto menciona al departamento del Cauca:

La leyenda dice que a las personas que están rezadas o empautadas¹ solo les entra el tiro por una sola parte del cuerpo ya sea en medio de la frente, el ombligo o el talón de Aquiles; y que el proyectil debe tener la señal de la cruz en la punta.

Campesinos, soldados, guerrilleros y paramilitares son los principales clientes de este tipo de rezos y también son los testigos de sus supuestos resultados (Sánchez, 2010: 84)

Como contraste, indígenas como los Nasa de fuerte presencia en el Cauca acuden al ritual, a los médicos tradicionales, a los “rezos” para resguardar sus propias vidas, así como sus destinos políticos, a veces inseparables una de la otra. No es fortuito que en el pasado y en el presente hayan sido objetivos militares los médicos tradicionales. La labor de la o el chamán o médico

¹ Se conoce así a quien está protegido por alguna magia.

tradicional, en el pueblo Nasa tiene correspondencia con lo político desde la antigüedad (Pachón, 2000: s. p.). De esta manera es posible que el poder y las fuerzas que representan y detentan los médicos tradicionales, mayores o mayores, estén siendo silenciadas por los grupos armados, quienes o han percibido el efecto concreto del poder y conocimiento que manejan estos especialistas o han tergiversado su labor, exponiendo una vez más a sujetos contrarios a la lógica de la guerra que por cuenta del conflicto armado, entre otros fenómenos, vive el Cauca y el país.

Los mecanismos o estrategias posibles, simbólicas, que se aplican desde el ritual indígena o desde los consejos y conceptos del brujo para intervenir de *otra manera* los problemas sociales, los conflictos o el peligro inminente para un individuo o un grupo de personas, lo que demanda una respuesta y contrarrespuesta especial, ya es de por sí un escenario oportuno para explorar y entender experiencias que ofrecen una lectura de la “vida como una lucha”.

Antecedentes: aproximaciones al tema en Colombia.

Pretendo aquí hacer énfasis en los trabajos influyentes que han abordado la relación magia y violencia en Colombia, precisando en trabajos académicos, dado que, como sabemos, esta relación ha sido más explotada por la prensa que por la misma antropología.

María Victoria Uribe Alarcón (1978; 2004) habla sobre las atrocidades de la violencia en Colombia desde la segunda mitad del siglo XX y expone algunos casos de brujería en ese contexto temporal. También nos ofrece un acercamiento al problema de la violencia en el país desde una perspectiva cultural, haciendo una reflexión sobre el cuerpo de las víctimas de guerrillas y paramilitares y, así, mostrándonos la dimensión social de la guerra. Virginia Gutiérrez (1989) explora el concepto de magia y hace algunas inferencias generales acerca de su implicación en procesos de conflicto. Otros autores como Carlos Pinzón, Rosa Suarez y Gloria Garay han trabajado en conjunto, analizando el problema de la brujería en la

cultura popular desde etnografías hechas con poblaciones indígenas y campesinas en Colombia y exponiendo algunos casos de su uso en escenarios de violencia. Carlos Pinzón (1989) aborda más concretamente en un artículo los vínculos entre violencia y brujería, enfocado en la ciudad de Bogotá pero teniendo en cuenta sus estudios sociales en el Putumayo.

Otro importante autor que ha trabajado la relación en el contexto colombiano es Carlos Alberto Uribe (2000; 2003). Para esta investigación son importantes sus disertaciones, dado que esta tesis coincide con varios de sus propósitos y propuestas; a partir de estudios de caso y de narrativas donde son centrales las historias de violencia, aparece la magia, la brujería o nociones sobre el rito y el sacrificio en la lógica de las personas del centro del país con las que el autor trabaja. También nos recuerda que la brujería ha sido un recurso cultural de políticos y miembros de grupos armados. Con un trabajo etnográfico en los dominios de grupos paramilitares en la costa atlántica, Liz Lozano (2009) se acerca un poco a las pretensiones que tuvo esta tesis, indagando sobre las creencias mágico-religiosas de actores armados y las disputas espirituales que han mezclado el credo evangélico y las tradiciones indígenas de la zona.

No podrían pasarse por alto los estudios de Michael Taussig (2012; 1993; 1997) en el país, sobre todo cuando a través desde la reflexión etnográfica, nos ha mostrado la acción brujeil y las prácticas chamánicas en espacios de terror y en la vida cotidiana, atravesada por situaciones de violencia. Así, el trabajo de Taussig es bueno para pensar en los intersticios de la magia en la vida cotidiana, la resistencia y la violencia en el suroccidente colombiano, región en la que se incorpora esta tesis. Sobre el chamanismo y su inmersión en la violencia del país podemos ver el trabajo de Anne-Marie Losonczy (2006) o también el aporte de Carlos Enrique Osorio (2007), más específico en el departamento del Cauca y frente a los chamanes Nasa; Como el de Osorio, trabajos como el de Ximena Pachón (2000), Josef Drexler (2007) o Eduardo Sandoval (2008) quienes hablan sobre el pueblo indígena Nasa en el Cauca, notan la importancia del chamán en la cultura indígena no solo desde las cuestiones medicinales o de curación-

enfermedad, sino que mencionan, aunque no profundizan en ello, las incidencias de éste y su trabajo en espacios políticos y el desarrollo de su capacidad chamanística en medio del conflicto armado o ante un clima de violencia.

Reunidas en un libro, *Chamanismo, el otro hombre, la otra selva, el otro mundo* (2012) de Ariel James y David Jiménez, podemos encontrar entrevistas hechas a especialistas sobre la magia y el pensamiento amerindio en Colombia y que permiten hilar la comprensión de la magia no solo en ámbitos de violencia sino de resistencia. Roberto Pineda Camacho (1987) en una investigación de carácter más etnohistórico expone que en el pasado la lucha contra la violencia y el terror español en regiones como lo que hoy es Cauca o Putumayo, era también a través del terror infundido por el poder de los chamanes y la magia y “salvajismo”, supuestamente intrínseco al indígena. Capacidades guerreras de chamanes y creaturas con una importante función en periodos bélicos, como hoy la tiene la creencia y las experiencias de la magia en la guerra; Charlotte Arnaud y Daniele Dehouve (1997), también en un trabajo etnohistórico, hablarían de un fenómeno similar en Guatemala y México durante la conquista.

En Colombia, otro aporte académico sobre la relación magia-violencia, con un énfasis en las narrativas y la memoria de la violencia, fueron algunas precisiones del trabajo de Pilar Riaño (2006). De éste es importante el desarrollo analítico que hace sobre los relatos en el que el papel del brujo, las historias de miedo y los recuerdos sobre posesiones espirituales son formas de contar hechos circunscritos en la vida violenta de muchos jóvenes en Medellín. Levemente otros autores con más énfasis sociológico e histórico como Alfredo Molano (1983), Germán Guzmán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña (2010) o Gonzalo Sánchez y Donny Meertens (2006) han tocado la relación magia-violencia pero no la desarrollaron a profundidad, pues han hecho sobre todo énfasis en la violencia política que ha vivido Colombia desde hace más de cincuenta años.

Donna Susana López (s. a.) tiene un artículo no publicado en el que habla de brujería y creencias mágico-religiosas en el caribe colombiano a partir de las experiencias y desgracias de una familia de tal zona. De este es rescatable para

mi trabajo la aseveración de la autora de que la brujería permite observar ciertas categorías, como la de violencia simbólica. Andrés Felipe Ospina (2009) también ha explorado el tema de la violencia y el ritual indagando sobre algunas cuestiones de magia y brujería en el departamento del Tolima. María José Ortiz (2014), brevemente, nos confirma, basándose en las palabras de una bruja, que efectivamente la historia de la violencia en el país ha guardado relación con el ejercicio de brujas y brujos.

Otros textos, que si bien no hacen parte del compendio antropológico y académico, son parte del interés previo y riguroso acerca del vínculo magia-violencia. Rescato dos importantes autores que, incluso, han sido referencia para pesquisas antropológicas: Germán Castro Caycedo (2003), quien a través de una crónica expone la relación entre política, narcotráfico, violencia y brujería. Y aún más pertinente, es la recopilación de crónicas sobre el conflicto armado que hace Toño Sánchez (2010) y en las cuales aparecen algunas inferencias y casos sobre creencias mágico-religiosas de combatientes guerrilleros y paramilitares en el contexto de la guerra en el país. También en la famosa novela de Fernando Vallejo, *La virgen de los sicarios* (2002) o en *perro come perro* (2008), película de Carlos Moreno, tocaron el tema del culto religioso y de la brujería existente entre gatilleros y sicarios, exponiendo el valor que tiene la creencia en la magia en ámbitos de pronunciada violencia.

Contexto y algunas experiencias, dificultades y cuestiones metodológicas en el trabajo de campo

El departamento del Cauca se encuentra localizado en el suroccidente de Colombia (ver mapa 1 y 2) y cuenta con una extensa geografía montañosa y de las más truncadas del país. Su población, según el DANE (2005)² oscila en los 1'367.496 habitantes y es el segundo departamento con mayor población indígena en el país: 248.532 aprox. En este departamento habitan importantes poblaciones

² Departamento Administrativo Nacional de Estadística en Colombia.

afrodescendientes y campesinas, así como pueblos indígenas como los Yanacona, Nasa, Coconuco, Misak, Emberas e Ingas. El Cauca se compone de dos áreas importantes de carácter cultural y geográfico: el páramo y los valles interandinos. Así mismo “en el departamento es posible encontrar tres de los más importantes sistemas ecológicos del país, la amazonia, representado por la baja bota caucana; el pacífico caucano y la parte andina” (Gobernación del Cauca, 2008: 6). Hacia la zona del pacífico se encuentra la mayor población afrodescendiente aunque se encuentra distribuida en gran parte del territorio, como en el norte del departamento. El presente trabajo se desarrolló en la llamada parte andina del centro y norte del Cauca. El trabajo de campo implicó en ocasiones movilizarme de un lugar a otro para la localización de potenciales sujetos y eventos. De esta manera me ubiqué en la capital de Popayán, más específicamente en el centro de la ciudad para las entrevistas a brujos y a desmovilizados de grupos armados. También estuve un par de ocasiones en Santander de Quilichao, al norte del departamento, donde hice algunas entrevistas. Finalmente me moví a los municipios de, Caldono, Caloto, Piendamó y Toribío, también hacia el norte (ver mapa 2),³ con el fin de hacer entrevistas a autoridades indígenas y médicos tradicionales Nasa. El siguiente cuadro representa dos de las regiones con las que tuve contacto, centro y norte, donde es clara la coexistencia de varios grupos étnicos: mestizos, indígenas y afrodescendientes.

| | | |
|---------------|--|---|
| Centro | Cajibío, El Tambo, Morales, Piendamó, Silvia, Popayán, Puracé y Timbío | Grupos étnicos: Coconuco, páez, guambiano, amalueño, pubenense y afrocolombiano. Habita el 39,07% de la población caucana: 12% rural. Alta conectividad entre Popayán, Piendamó, Cajibío y Timbío. Productor de café, caña panelera, lácteos, minerales y manufacturas. Potencial turístico y de servicios. |
|---------------|--|---|

³ Más adelante hablo del porqué de estos recorridos.

| | | |
|--------------|--|---|
| Norte | Buenos Aires, Caloto, Puerto Tejada, Villa Rica, Suárez, Santander de Quilichao, Toribío, Corinto, Padilla, Miranda, Guachené, Caldono y Jambaló | Grupos étnicos: Páez y afrocolombianos. Habita el 28,9% de la población caucana: 12% rural. Vínculos comerciales con el sur del departamento del Valle del Cauca. Conectividad con el centro del país. Productor tecnificado de caña de azúcar y café. Sector industrial |
|--------------|--|---|

Cuadro 1. Fuente: Plan Nacional de Desarrollo del Cauca 2012-2015.

Esta zona nororiental no sólo representa la mayor concentración indígena sino que interactúan distintos actores, como campesinos y terratenientes, sin mencionar la fuerte presencia guerrillera.

A pesar de que la investigación no se centró en la cuestión indígena, particularmente el pueblo indígena Nasa, ni es una investigación sobre un pueblo indígena, salvo en temas muy concretos, sí es preciso destacar que el trabajo de campo se elaboró en un territorio de gran influencia indígena y que para este estudio es importante tal connotación.

En tierras de Nasas

“Los nasa (paeces), con una población alrededor de 130,000 personas, son unos de los pueblos indígenas más numerosos de Colombia. Los nasa (‘gente’) viven en los siguientes departamentos: al norte del Cauca, en Huila, al sur de Valle, en Tolima, así como en los asentamientos recientes en Caquetá y Putumayo” (Drexler, 2007: 140). En los epicentros del trabajo de campo como en el centro y norte del Cauca, históricamente ha existido este pueblo indígena. Toribío, por ejemplo, está constituido por resguardos indígenas, es decir, figuras de jurisdicción especial donde los indígenas poseen cierto control sobre las administraciones y gobiernos locales. Es decir, son formas de propiedad colectiva. Así desde allí ejercen el gobierno según sus usos y costumbres. Estas figuras territoriales han servido para evitar el despojo (Friede, 1944; Caviedes, 2010) perpetrado por intereses de explotación del suelo, por terratenientes y el conflicto armado. “En el Cauca existen 55 resguardos, de los cuales el 70% son paeces [Nasa]” (Beltrán y Mejía, 1989: 24).

Hoy en día los Nasa se dedican a la agricultura y el pastoreo, aun cuando muchos tienen empleos foráneos.⁴ Es común, al menos en zonas del nororiente, ver siembras de maíz, así como tubérculos como la papa, la yuca, la arracacha, el ulluco y otros alimentos como el fríjol, habas y alverja (Pachón, 2000: s. p.). Además es muy extendido el cultivo de café, tanto para auto consumo como para comercialización. Así lo expresa un médico tradicional Nasa con el que tuve la oportunidad de conversar en Caldono, lugar entre Popayán y Santander de Quilichao, al norte del departamento:

Nosotros vivimos por los trabajos, porque sembramos yuca, maíz, fríjol, alverja, arracacha y nos mantenemos de nuestros cultivos, y pues el café es cada año que se ve y de eso no más vivimos. Todo mundo echamos pala, honradamente, así es lo bonito (Orlando,⁵ entrevista 16 de Septiembre de 2014).

Ese trabajo en la tierra, sembrando, echando pala, está constituido por algo más que simples mecanismos de supervivencia: reproduce un sentido de comunidad que dialoga con lo espiritual: “todas las prácticas económicas de subsistencia del ser nasa tienen como principio los valores humanos, espirituales, con sentido de solidaridad, acorde con nuestra cosmovisión, en constante relación con la territorialidad colectiva” (Vitonás, 2010: 124). De esta forma también se cultiva la hoja de coca, con fines ceremoniales y como alimento en jornadas de trabajo. Es claro que su cultivo ha sido objeto de satanización debido a que en el Cauca hay bastantes cultivos de esta planta con fines ilícitos, lo cual hace parte de los grandes problemas que afecta la vida cotidiana tanto de indígenas como de campesinos. El malestar hacia el narcotráfico es claro y no son pocas las veces que el pueblo indígena ha rechazado los estragos que tal práctica ha dejado en sus territorios: uso diferente al ritual de la coca, valores asociados a la “vida fácil” gracias al dinero, asesinatos, venganzas y humillaciones.

⁴ Algunos son jornaleros, otros van a buscar empleo a ciudades cercanas como Cali (capital del departamento del Valle del Cauca) o Popayán (capital del departamento del Cauca). La organización indígena y la participación en los cabildos es también una fuente de trabajo.

⁵ Todos los nombres de personas entrevistadas fueron cambiados.

Por otro lado, otra fuente de ingreso de familias indígenas, asociada a una labor ancestral como lo es el tejido, es la mochila. Además de su uso cotidiano por muchas mujeres y hombres Nasa, es considerada como una preciada artesanía y, por lo tanto, es intercambiada y vendida en pueblos y ciudades como Popayán. También en mercados locales venden e intercambian los productos de pan coger que ellos mismos cultivan.

El Nasa Yuwe es su lengua. Muchos hablan español y al mismo tiempo su lengua nativa. “El Nasa Yuwe, es la lengua étnica más importante hablada en el territorio colombiano, dado el número de parlantes” (Pachón, 2000: s. p.). Como otros pueblos indígenas, factores como la evangelización, el mestizaje, la implantación de una “educación oficial” y la inserción en una economía de mercado que crea la necesidad de hablar español, ha hecho que la lengua se repliegue (Pachón, 2000: s. p.). Sin embargo, han habido iniciativas de reforzar la lengua mediante una educación propia y mediante procesos de refuerzo cultural que han hecho que tanto la lengua como las costumbres sean transmitidas en la vida cotidiana y sean motivo de orgullo para muchos indígenas Nasa.

Un mayor,⁶ Marcos Yule, cuenta que “la estrella se enamoró de la laguna que vivía quieta en lo alto de las montañas. Comenzó a conquistarla; con el tiempo se entendieron y hubo mucha armonía. La estrella con una de sus puntas penetró el ojo de agua. Dando origen a un ser llamado Nasa” (Vitonás, 2010: 123-124). Este es un fragmento del mito fundacional de los Nasa. Ese niño, nacido de una estrella, se asocia con la figura de Juan Tama, “el más importante héroe cultural entre los paeces [Nasa] (...). Con la ayuda de los chamanes, Juan Tama se convirtió posteriormente en legislador, caudillo de su pueblo y gran cacique de los Páez; fue él quien los defendió de los invasores Pijaos, Guambianos y blancos” (Pachón, 2000: s. p.). La cultura Nasa “le invoca permanentemente en todas sus actividades: ‘El espíritu de Juan Tama nos acompaña’. En las recuperaciones de tierras se refieren a él con total seguridad y plena confianza: ‘estas tierras son de nosotros porque nos la dejó Juan Tama’”. (Beltrán y Mejía, 1989: 29). Otro aspecto

⁶ Los Nasa llaman así no solamente a los abuelos o abuelas si no a los médicos tradicionales o chamanes.

cosmológico importante, histórico y muy presente en la mente del indígena, son algunos fenómenos naturales como el trueno, “k’pish” (Ibíd; Pachón 2000) y lugares como los cuerpos de agua y los cerros.

Vemos el agua como algo sagrado porque da vida a todo; allí nace el respeto a la naturaleza, por ser portadora de vida. Por tal motivo en muchos de los rituales se hacen ofrendas a la Madre Tierra, porque lo que tenemos y lo que somos alguien lo dispone y desde allí surge la solidaridad con sentido solidario hacia los demás, pues somos conscientes de que dependemos uno del otro, de manera natural y sobre natural (Vitonás, 2010: 124).

El trueno “habita en el fondo de las lagunas entre la niebla de los páramos cordilleranos, escenario tradicional de actividad ritual de la cultura páez” (Pachón, 2000: s. p.).⁷ En los procesos de lucha y resistencia actuales es importante la actividad ritual dirigida por estos médicos tradicionales, avalados por Juan Tama. Procesos de lucha que han ido desde la recuperación de tierras desde antes de los años 80s y que hoy se difunde, sobre todo desde el movimiento indígena, hacia el rechazo de los actores armados en sus territorios. Frente a estos actores que han buscado someterlas o hacerlas partes de sus proyectos, “las comunidades han logrado consolidar una posición de autonomía, después de enfrentarse a ellos tanto en el terreno político como en el social y en ocasiones en el militar” (Muñoz, 2010: 80). Así lo demuestra una carta abierta a finales del 2014 donde el movimiento indígena rechaza enérgicamente el asesinato de tres indígenas por parte de la guerrilla, hecho que coincidió con los tiempos de mi trabajo de campo en la región:

Aquí estamos, a pie limpio, con una voz que tiene sabor a barro, viento y humo de nuestras tulpas, es una voz genuina, la más universal, la más originaria, la más antigua de estas tierras; hoy asoladas por la violencia, el abuso del poder y del dinero (...) Nos permitimos expresar, preocupados por las permanentes amenazas y señalamientos de los cuales seguimos siendo objeto por parte de los diferentes grupos armados, paramilitares como los rastrojos, águilas negras, la fuerza pública, las FARC identificados como comandos (...) Les recordamos que las organizaciones

⁷ El médico tradicional, como veremos en el 4 capítulo, alude al trueno y a otros seres y hechos de la naturaleza al hablar sobre la violencia armada desatada en el Cauca.

indígenas del nivel nacional, regional, zonal y local estamos ejerciendo nuestros derechos a la autonomía territorial, el gobierno propio y la identidad como pueblos (...) Las comunidades y sus autoridades continuaremos protegiendo los territorios y la vida; desde el derecho mayor se armonizará a quien produzca la desarmonía y atente contra la vida en el territorio (CRIC, ACIN, 2014: s. p.).

En tierras de guerra

El Cauca es una zona donde se construye paz, donde sectores populares, como el indígena y el campesino, adelantan procesos que priorizan la vida y trabajan por la construcción de un mundo donde sea posible vivir con dignidad y soberanía.⁸ Pero también está la sombra de la guerra; hay un conflicto armado que involucra las fuerzas más nítidas y oscuras, legales e ilegales, de esa región y de Colombia.

Leídas las páginas anteriores, entendemos que en este departamento podríamos hablar de una multiétnicidad, debido a la alta población indígena. Pero también se podría hablar de rezagos y variantes del narcotráfico y de la presencia significativa de actores armados (Laurent, 2005: 357). El Cauca presenta una historia de hace más de treinta años de conflicto armado en el que han confluído distintos actores. Tuvo la presencia de guerrillas como el EPL (Ejército Popular de Liberación), ELN (Ejército de Liberación Nacional), el M-19 (Movimiento 19 de abril) las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) y la guerrilla de corte indígena Movimiento Armado Quintín Lame. También el departamento ha sufrido la presencia de grupos paramilitares o autodefensas, como el conocido Bloque Calima:⁹ “la presencia paramilitar tuvo como antecedente la acción de grupos armados asociados al narcotráfico, fenómeno que permite enlazar las viejas

⁸ Con esto no quiero decir que no hayan problemáticas internas, desacuerdos y conflictos entre los mismos sectores, o que antes siempre “fue mejor” y siempre hubo convivencia. Al contrario, existen relaciones de poder, interétnicas por ejemplo, que no son precisamente manifestaciones de un contexto armónico.

⁹ Es importante decir que no será de interés del presente texto ahondar en la definición y en los orígenes de estos distintos grupos, ya que demandaría una mayor especificación y cobertura, excediendo las posibilidades de la presente investigación.

prácticas de los ‘pájaros’¹⁰ al servicio de los terratenientes” (Peñaranda, 2012: 177).

| | |
|--|--|
| FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo) | Guerrilla de corte marxista y campesina que nació a mitad del siglo XX y que tenía la intención de una revolución armada que promoviera una reforma agraria en el país. En el área de estudio opera el sexto frente de las FARC y la columna móvil Jacobo Arenas, de fuerte control en la zona norte del departamento del Cauca. |
| ELN (Ejército de Liberación Nacional) | Guerrilla nacida en los años 60s. De carácter marxista e influenciada también por la teología de la liberación. Tiene una presencia menor en el norte del departamento. Es más notable su influencia en el sur del Cauca. |
| Águilas Negras y Rastrojos | Resquicios de bloques paramilitares desmovilizados hace varios años, segmentados y sin un ejército central. Operan de manera mucho más clandestina. En el departamento operó el Bloque Calima de las AUC (Autodefensas Unidas de Colombia), temida organización paramilitar. Estos grupos han sido benefactores de terratenientes y se declaran enemigos de guerrillas comunistas, como las FARC. |

Cuadro 2. Actuales grupos armados ilegales con presencia en el área de estudio

Hoy, de manera general, puede hablarse de la presencia de las FARC, del ELN, autodefensas camufladas de delincuencia común y del ejército y la policía nacional como dinámicos grupos armados en este departamento. En el norte del Cauca, por ejemplo, “la continua presencia de grupos armados ilegales está relacionada con las ventajas que ofrece la geografía en términos de movilidad hacia diferentes zonas del país que facilitan la confrontación armada y de actividades ilícitas” (FIP; USAID; OIM, 2013: 14). La presencia del sexto frente de las FARC es muy marcada; no son pocas las ocasiones en las que las personas, desde Popayán hasta las veredas más altas de Toribío, hablan de hostigamientos y zonas de

¹⁰ Grupos al servicio del partido conservador que se encargaron de asesinar, en la década de 1950, a campesinos de filiación liberal.

control guerrillero. Incluso hay una connotación visual muy fuerte: es común ver en las carreteras que van hacia adentro de la cordillera, grafitis que recuerdan a quien fuese una de las más importantes cabezas de las FARC, Alfonso Cano, quien pereció en una operación del ejército en el 2011 en Suarez, municipio del norte del Cauca. Así mismo, constantes retenes y policías fuertemente armados hablan por sí solos de una clara situación. Vale la pena hacer notar lo siguiente:

Las FARC, el grupo armado ilegal de mayor presencia en la región, tiene al frente 6, y las columna móviles Gabriel Galvis y Jacobo Arenas pertenecientes al Bloque Alfonso Cano, que es en el momento la más activa militarmente. (...) En 2013, los integrantes de la organización guerrillera, además de desplegar una ofensiva contra la fuerza pública para mantener el control sobre la Cordillera Central, dominan gran parte de los cultivos de marihuana en Cauca (...) Además, al Frente 6 se le atribuyó dos violentos ataques a Inzá y Pradera, que marcaron el inicio y la finalización de la tregua unilateral acordada por las FARC entre el 15 de diciembre de 2013 y el 15 de diciembre de 2014 (FIP, USAID, OIM, 2013: 2).

Escuchando las noticias, hablando con la gente y estando en esas zonas es posible enterarse de un conflicto cotidiano en el que la imagen de la guerrilla está presente. Hombres y mujeres excombatientes me confirmaban la gran capacidad y control de la guerrilla en el Cauca; una excombatiente de las FARC, por ejemplo, me decía: “desde que yo tengo uso de razón uno no miraba otra cosa que la guerrilla en mi pueblo, para uno la palabra guerrilla era como decir por acá ejército o policía”. Sin embargo no es la guerrilla la única imagen.

Muchas veces hay otras fuerzas que también desatan los mismos o peores temores y que no tienen la misma difusión en los medios. Se trata del fantasma paramilitar y de la misma policía y ejército. No son pocas las denuncias de cartas amenazantes firmadas por las Águilas Negras o Los Rastrojos amenazando a organizaciones sociales y declarando objetivo militar a indígenas y supuestos colaboradores de la guerrilla. Así mismo en las zonas rurales se ve y se comenta con zozobra el aumento de pie de fuerza de policías y militares: el temor a bombardeos por una orden del gobierno nacional, los abusos presentados por la fuerza pública ante una movilización popular y la imposición de bases o trincheras

militares cerca de zonas pobladas son solo algunos ejemplos generales. Ya podrá imaginarse lo que implica convivir todos los días con actores en disputa, viendo el desfile macabro “legal” de policías y militares con todo tipo de indumentaria bélica frente al mercado o el colegio. La apuesta de los últimos gobiernos (años 2000 en adelante) de responder guerra con guerra, principalmente hacia las FARC, y el resurgimiento de grupos paramilitares encubiertos, ha hecho que en el departamento sean tristemente habituales los combates en zonas rurales, incrementando las amenazas, el desplazamiento y el terror. Claramente una lógica de seguridad que, por el contrario, ha generado más inseguridad, miedo y zozobra a quienes quedan en el fuego cruzado. No es gratuito el rechazo de la población ante la instalación de batallones de alta montaña del ejército y trincheras de la policía¹¹ o la incertidumbre sobre las recientes acciones conjuntas del ejército y la policía en el norte del departamento que han puesto en peligro el cese al fuego bilateral en el marco de los actuales diálogos de paz.

Como vemos, en la cordillera de los Andes son varios los aires que se respiran. Pero en este fragmento de la realidad caucana y sus actores armados, en ese combate de fusiles legales e ilegales, ¿dónde queda esa cuestión “esotérica”, de magia que motiva este texto? “La violencia en Colombia está cargada de héroes sanguinarios con rostro propio, identificado plenamente, pero con cuerpos invulnerables que resultan victoriosos en la lucha” (Suárez, 2005: 73). La creencia de esos “cuerpos invulnerables”, los rumores y afirmaciones de magias que protegen del enemigo y del invasor son constantes. El suroccidente, del cual hace parte el departamento del Cauca, no está al margen de ello. Extraigo un fragmento de un artículo periodístico de la revista colombiana *Semana* publicado en su portal de internet:

La brujería ha tenido un lugar tan pintoresco como destacado en la guerra. Aunque su efectividad está por verse, aquí, en Colombia, además de guerrilleros, militares o familiares de secuestrados, no son pocos los que creen que brujas, adivinaciones y

¹¹ Para un ejemplo de ello véase EL ESPECTADOR. 2011 “Batallón de alta montaña en Popayán no es una fuerza de ocupación, en <http://www.elespectador.com/noticias/judicial/batallon-de-alta-montana-popayan-no-una-fuerza-de-ocupa-articulo-287727>, judicial, 28 de julio de 2011.

potajes pueden ayudarles a combatir el enemigo. Una fe que puede llegar a la ingenuidad: en el suroccidente del país, cuentan la historia de un indígena que dio a cinco guerrilleros del ELN un bebedizo que los haría invisibles. "¿Pero seguro que el Ejército no nos ve?", preguntaron los elenos. "Seguro", respondió el supuesto chamán. Cuando los guerrilleros intentaron entrar en silencio al campamento del Ejército, murieron en el intento (Semana, 2011: s. p.)

Quizá ese "salir victorioso en la lucha" sea lo que inspire conseguir un "cuerpo invulnerable" o una historia memorable sobre ello, así al final no sea precisamente la victoria lo que se logre. Algo similar pasa con la lucha que termina siendo el trabajo de campo; de éste se quiere salir victorioso en medio de tantos inconvenientes que uno pueda tener. A veces se gana, otras veces se pierde. Lo curioso es que, y no digo que sea el único espacio con estas características, si hay algo que demuestra un trabajo de campo en donde la magia, la paz y la guerra se encuentran, es la vulnerabilidad del etnógrafo.

El acercamiento

Bien señalaba James Clifford (1999) cuando proponía entender con mayor profundidad esa característica de "viaje" que posee el hecho de hacer el trabajo de campo. Y como cualquier viaje, está lleno de encuentros y desencuentros. Las limitaciones o la conciencia de ello pueden ser útiles en el entendimiento de la realidad y de sus procesos sociales. Esa realidad que en este caso refleja un mundo cotidiano, sagrado y profano; mundo en el que hay terror y muerte, pero también esperanza y vida. Es como decía don Orlando, un chamán indígena: "así como hay enfermedad, hay remedio".

El trabajo de campo básicamente consistió en dos momentos clave: vivir en la ciudad de Popayán, buscando entrevistar a brujos y aprovechando el puente institucional para las entrevistas a excombatientes en su mayoría guerrilleros, y viajar a veredas y otros lugares¹² para participar de puntos de encuentro indígena

¹² Véase mapa 2.

y así entrevistar a médicos tradicionales y autoridades indígenas, percibiendo un poco más de cerca los contextos de permanente conflicto armado. Y empecé de cero. Desde Bogotá gestioné mi proyecto de investigación para que la ACR¹³ me aprobara tener acceso a excombatientes, o PPR¹⁴ como los llaman ellos, y poderlos entrevistar en la ciudad de Popayán.¹⁵ Parecía lo más conveniente, porque en una zona de alto conflicto armado y el perfil clandestino de los sujetos complica las condiciones y espacios de conversación. Por ello todas las entrevistas se realizaron dentro de la sede de la ACR en Popayán a excepción de un par de ellas que fueron en la biblioteca pública del Municipio de Santander de Quilichao aunque facilitadas por la misma institución gubernamental. Como buscaba también hablar con algunas autoridades tradicionales del pueblo indígena Nasa, predominante en el norte del Cauca, traté de recurrir al CRIC¹⁶ en su sede de Popayán, pero las cosas tuvieron otro matiz, muy incierto pero productivo e interesante, como ya lo veremos.

Septiembre. La ciudad de Popayán, capital del departamento del Cauca, tiene la fama popular de ser “la ciudad blanca” del país, un estereotipo que tiene que ver con el centro histórico y colonial, la pintura blanca que adorna muchas de sus calles y, por supuesto, a su afamada celebración de la semana santa (Tocancipá, 2014). Es una ciudad conocida por su catolicismo, donde se hace quizás la procesión de semana santa de mayor importancia en Colombia. Se dice que en cada esquina uno encuentra una iglesia y, de hecho, caminando por sus calles se puede observar, efectivamente, la enorme cantidad de iglesias que hay. Una

¹³ Agencia Colombiana para la Reinserción. La función de este organismo estatal es el siguiente, según su sitio web oficial: “La ACR es una entidad adscrita a la Presidencia de la República, que está encargada de coordinar, asesorar y ejecutar -con otras entidades públicas y privadas- la Ruta de Reintegración de las personas desmovilizadas de los grupos armados al margen de la ley. Adicionalmente, la ACR diseña, implementa y evalúa la política de Estado dirigida a la Reintegración social y económica de las personas o grupos armados al margen de la ley que se desmovilicen voluntariamente, de manera individual o colectiva” (ACR, 2015).

¹⁴ Personas en Proceso de Reinserción.

¹⁵ Decidí hacerlo de esta manera debido al tiempo limitado y al ser mi primer acercamiento con sujetos que habían pertenecido a grupos armados. Como sabía de la existencia de esta institución, pensé en esta como un medio útil para una ubicación más ágil de sujetos con el perfil que me interesaba.

¹⁶ Consejo Regional Indígena del Cauca. Organismo político y administrativo de los procesos indígenas en el departamento del Cauca, formado hace más de cuarenta años y con un claro componente de autonomía y resistencia.

ciudad que dicen es más bien un “pueblo grande”, de espíritu conservador. Sin embargo es un paisaje multicolor; es un “lugar de tránsito o de asentamiento permanente de familias procedentes del área rural. Frente a estos cambios, es claro que el imaginario basado en la idea de ‘Ciudad Blanca’ es insostenible. La presencia de ‘otros’ en la urbe rompe este esquema estigmatizador” (Tocancipá, 2014: 44). Estos otros, como los brujos y chamanes indígenas provenientes de otros lados, y que me encontré, precisamente, cerca al centro de esta ciudad.



Imagen 1. Calle de Popayán. Foto archivo del autor. Octubre de 2015.

En las oficinas del CRIC me postergaban las intenciones de hablar con algunos representantes y autoridades para presentar mi propuesta. Nunca los encontraba, pues siempre andaban cubriendo algún evento o estaban ocupados en reuniones y otras labores. Por esos días se aproximaba un evento, en el cual participé en el mes de octubre, llamado congreso extraordinario de pueblos indígenas convocado por el CRIC en el Cauca. Los indígenas preparaban una posible asamblea donde expresarían la inconformidad ante la política estatal y para exigir respuestas concretas por parte del gobierno. Pues bien, nunca pude hablar con nadie en las oficinas del CRIC; una pregunta frecuente era de dónde venía yo, de qué institución. La palabra “estudiante” y “tesis” no hizo mucho eco y no mereció, en

ese momento, mayor atención. No tuve suerte, así que me propuse aprovechar el sonado Congreso, mientras que en Bogotá la ACR aprobaba mi trabajo con excombatientes y hacía el puente con su sede en Popayán. Claramente había una relación de autoridad y otredad, donde yo no era conocido o reconocido en el ámbito de aquella comunidad, lo cual, claramente, desde el principio me hubiese permitido acercarme con mayor agilidad. Por ello recurrí a redes de amigos para conocer a algunos chamanes indígenas. Para los demás testimonios como los brujos de Popayán y otras voces dentro los indígenas Nasa recurrí a la búsqueda directa de la fuente, presentándome, hablando de mis intereses y de quién era yo. Así que a partir de esta estrategia realicé el trabajo de campo.

Octubre. Ir a hablar con los indígenas en el encuentro de pueblos indígenas planteaba reglas distintas. El evento fue masivo. Asistieron más de cuatro mil personas (CRIC, 2014: s. p.). La coyuntura era evidente y un gran fervor político los reunía allí. Las denuncias de los atropellos e incumplimientos del gobierno eran frecuentes, así como las opiniones encontradas entre distintos representantes del movimiento indígena. Un escenario más que pertinente para el registro. En ese momento no se mencionó públicamente el asesinato, las amenazas y la incidencia del conflicto armado en el trabajo de los médicos tradicionales. Pero ellos, los chamanes, sí tenían una lectura de la violencia, del conflicto, precisamente desde su trabajo espiritual y político. Esto me obligó a identificar quiénes eran las y los chamanes, así como ciertas figuras importantes dentro del movimiento que me dieran una versión acerca de la importancia del ritual y la magia en la coyuntura política y en el problema de la guerra que afronta el Cauca. Buscaba, además, contrastar los relatos con las otras entrevistas de los brujos de la ciudad de Popayán y de los excombatientes armados que haría posteriormente.

La cuestión es que había mucha gente y la agenda de sus participantes era larga y apretada. Por eso fue dispendioso lograr una entrevista. Esto sin mencionar que habían muchas más personas que como yo buscaban interceptar y entrevistar a varias de las autoridades. Al principio fue frustrante, pero ello me llevó a buscar

más alternativas de búsqueda y visualizar con más ímpetu espacios que no solo fueran el inicio y final de una grabación de voz; los mensajes de dignidad y resistencia dibujados o los mayores que fumaban cerca del fuego eran espacios y momentos que podían ser aprovechados para la etnografía (imágenes 3, 4 y 5). Algunos, brevemente me respondían, haciendo énfasis en la gravedad de que actores armados estuviesen atentando violentamente contra los médicos tradicionales y los territorios sagrados.

Noviembre y diciembre. Poco más de un mes tuvo que pasar para que la institución gubernamental revisara y aprobara mi trabajo con desmovilizados o reinsertados. Dentro de la ACR en Popayán, una casona colonial, presentar mi trabajo sobre creencias populares, rituales y magia sonaba extraño. La institución y por ende quienes allí trabajaban habían hecho avances cuantitativos y cualitativos sobre los procesos antes y durante la desmovilización, habían escuchado de historias de masacres, armas y cambios de vida. Pero no sobre lo que me interesaba; se rumoraba sobre algunos hechos, pero nada había sido documentado y mucho menos puesto sobre la mesa como un tema significativo en el proceso dirigido a los que dejaban las armas. Muchos de los excombatientes que hacían parte del programa no eran del Cauca o habían militado en otros departamentos de Colombia, como Nariño, Caquetá o Tolima. Esto me haría entender un poco más la dinámica del conflicto en el país y me haría prescindir, para este caso, de algunos testimonios. Lo que hice entonces fue seleccionar a personas que sólo hubiesen combatido en norte o cerca al centro del departamento.¹⁷ Y el tiempo apremiaba, dado que en noviembre y diciembre las personas que trabajaban en la ACR tenían que entregar metas del año, informes finales, etc., por lo que la mediación con los excombatientes podía disminuir. Esto sin contar con que muchos de los entrevistados trabajaban fuera de la ciudad y disponían de poco tiempo, ya fuera por sus trabajos agrícolas o como

¹⁷ Al principio lo tomé por un problema dado que me preocupaba el origen de los excombatientes, pues mi idea predispuesta era que todos los desmovilizados que habían militado en grupos subversivos y paramilitares eran del Cauca. Claramente esto no fue así. Sin embargo eso no limitó mi estudio sino que lo hizo más rico frente a la comprensión social del conflicto armado y frente a los matices que adquirían cada una de las historias.

comerciantes, por sus estudios y trabajos domésticos o porque, sencillamente, no les gustaba mucho ir hasta ese lugar.¹⁸ Por tal motivo me fue necesario doblar la intensidad de las entrevistas.

Algo importante en el trabajo es que varias de las experiencias de los sujetos entrevistados, así como su disposición y prejuicio hicieron modificar y alimentar un plan de preguntas básicas, siempre bajo el brazo.¹⁹ Fue importante la apelación al rumor sobre creencias y prácticas de brujería; recordemos que “en el desarrollo de la imaginación moral y en el desarrollo de los procesos sociales, juegan un papel fundamental los rumores y las habladurías (...) alimentan y nutren modelos de incertidumbre en la comunicación humana” (Stewart y Strathern, 2008: 14). Agrego que también modelos de certidumbre, en el sentido de una serie de eventos asociados a la magia que se articulan a la memoria que hay sobre la guerra. Incluso actitudes de incredulidad o rechazo sobre creencias de brujería debido al juicio moral dictaminado por la creencia en el dios católico o en la afirmación de que en la guerra “no hay tiempo pa’ eso”, “de eso no se habla” o “eso no lo permiten”, habla por sí solo de la impresión y de la vivencia que se asume frente a la dinámica mágico religiosa que aquí interesa.

Otro ejemplo relacionado con esto fue cuando pregunté a los brujos sobre si alguna vez habían asistido a una persona de un grupo armado en temas espirituales, con alguna magia o protección. Claramente la pregunta incomodaba al ser hecha en un contexto de fuerte conflicto o que representaba un tema de seguridad para los sujetos. El cuestionario cambiaba entonces. Pero implicaba una mayor autocrítica sobre la calidad de las preguntas. Es más, hubo relatos fundamentales sin buscarlos a través de una pregunta puntual. Y esto es algo valioso y recurrente en un trabajo de campo en zonas donde el conflicto y la magia coexisten: hay cosas que no se cuentan o cosas que es mejor no tratarlas. Pero, de todas maneras, surgen y es posible percibir las. Esto no es nada nuevo, mucho menos para la etnografía. Pero siempre es un humilde y poderoso aprendizaje en

¹⁸ En el capítulo 3 abordo de manera más analítica tales actitudes y la brecha que me permitió obtener valiosa información.

¹⁹ Véase en los anexos una de las propuestas de preguntas para esta parte del trabajo de campo.

el trabajo con la gente, más cuando la información va circulando y mostrando que hay un continuo juego de contrastes entre cosas familiares, extrañas y, por lo tanto, etnográficas y surreales (Clifford, 1995: 153).

Por eso, considero que también es importante lo que no sé pregunta o los silencios en momentos muy particulares. Y esto se aprecia más cuando resulta peligroso viajar hacia lugares donde hay miedo y desconfianza, donde resulta mejor llegar recomendado, no ir muy lejos y así “no dar papaya”.²⁰ Tensiones que tienen que ver, entre otros factores, con los enfrentamientos entre las tropas del ejército y la guerrilla en distintas partes de la cordillera, hacia el norte del Cauca. Una situación difícil y sorprendente. En Toribío, lugar al que acudí para hablar con algunos médicos tradicionales, justo al lado de la cancha de fútbol, donde está la plaza pública y la iglesia, hay trincheras permanentes de la policía, fuertemente armada. No son pocos los rumores sobre posibles hostigamientos de la guerrilla con cilindros o carros bomba, como ha ocurrido en años anteriores, o sobre la continuidad de la ofensiva del Estado.

Para hacerme una idea temprana y concisa de dónde estaba, no necesité estar en medio de una balacera o entrevistando formalmente a actores armados o a sus víctimas:

Yendo hacia Toribío, justo saliendo de Santander de Quilichao, municipio del norte del Cauca, y ubicado a unos 95 kilómetros de la ciudad de Popayán, el bus paró lentamente. Delante de él, una fila no muy larga de carros estaba paralizada. Ni de norte a sur ni de sur a norte cruzaban los vehículos. Estaban quietos, justo antes de cruzar un pequeño puente que permite pasar sobre un pequeño riachuelo. A lo lejos, desde donde estoy, se ven grafitis pintados en la estructura del puente: “ELN”, “sexto frente de las farc” y uno que dice “viva la guardia”,²¹ que tacha otro alusivo a la

²⁰ Adagio popular en Colombia que advierte y promueve ser precavido, no ser ingenuo; no dar pie para que pasen cosas indeseadas.

²¹ Es una figura o cuerpo ancestral de protección y defensa, integrada por indígenas que buscan, precisamente, estar al cuidado de la comunidad y ser participantes activos en la defensa del territorio y los derechos, sin más armas que sus palabras, sus bastones de mando, su conocimiento y voz. No son actores armados y siempre ha habido una tensión entre esta figura indígena y los actores armados debido a que los indígenas manifiestan que la Guardia es la legítima autoridad en sus territorios y que, por lo tanto, están facultados a velar por la

guerrilla. Lo curioso es que ningún carro tenía la intención de cruzar el puente y no parecía haber un bus atravesado o varado impidiendo el paso. Después de unos minutos una señora dentro del bus, impaciente, habló afirmando; “eso es una bomba”, “ay, ¿y ahora?...” decían otros asustados. Días antes yo había escuchado por radio, saliendo de Popayán, una noticia sobre un petardo que había explotado en un sector llamado “Pescador”, si mal no recuerdo, y relativamente cerca de la zona. Por eso me uní a las especulaciones de la señora, con un poco más de reserva y miedo. Nadie pareció opinar lo contrario a ella, nadie parecía refutarla. Quince minutos después resultó ser una volqueta que por el ángulo visual desde el cual me encontraba yo, así como la señora y los demás pasajeros, no parecía ser un obstáculo para los carros entrantes y salientes. El puente era más estrecho y la volqueta se había averiado, obstaculizando el paso en los dos carriles. Con ayuda se movió la volqueta, pudimos pasar. No era una bomba. Seguimos subiendo (Reconstrucción a partir del diario de campo, 4 de diciembre de 2014).

Un mundo cotidiano trastocado por el miedo. Desde el gobierno pasado han habido intensas ofensivas militares con el propósito de mermar la zona de influencia guerrillera. Es bien conocido que las disputas y los enfrentamientos han incrementado con la intención del gobierno por dismantelar cultivos de coca y marihuana en el Cauca. Muchos de estos cultivos están en jurisdicción indígena y han dejado a la población indígena en medio del fuego cruzado. Históricamente el sexto frente de las FARC ha tenido presencia en el norte del Cauca y no es un secreto que su control y presión en la zona es notable a pesar de que el movimiento y las organizaciones indígenas claramente han pedido la salida de todos los actores armados (legales e ilegales) de sus territorios ancestrales. Ese control, así como la respuesta con incremento del pie de fuerza por parte del Estado, explica la prematura pero lógica conclusión de la señora del bus; era claro que el hecho de una bomba en el camino podía ser tan cierto como que nosotros viajábamos en bus.

Hecho el trabajo de campo, pienso que esa larga guerra, de enfrentamientos, de esa dialéctica entre indígenas, guerrilla y gobierno (representado en sus fuerzas

seguridad de la gente. Un ejemplo de tal coyuntura fue el asesinato de dos guardias indígena en el mes de noviembre de 2014. Sobre este suceso hablo más adelante.

militares y policía) es mucho más que algo normalizado, aceptado o parte de la costumbre de la gente, como se tiende a pensar. Mientras conversábamos, doña Susana, una chamán del pueblo Nasa, me dice “sí, uno escucha los tiroteos, cerca de mi casa, pero pues uno ya sabe”. Pero lejos está de ser conformista, de no estar cansada de esa situación. Otra mujer indígena, abrumada, me dijo: “algún día este pueblito se va a acabar”, refiriéndose a Toribío. A pesar de la “ley de la costumbre” que parece imponer la balacera, los muertos y la imagen de los retenes de la policía, el rechazo a la guerra está latente. Como era de esperarse, mientras buscaba rituales e historias de la magia tras el conflicto, me encontraba todo el tiempo con relatos y vivencias relativas a la historia de violencia del país, donde un secuestro, las “limpiezas sociales”, la desaparición de un sindicalista o una amenaza de bomba se habían convertido en posibilidades más cercanas que remotas sin que no se viera en ello algo anormal o indeseable.

Las personas que trabajan en la ACR están acostumbrados a ver desfilar por los pasillos de su sede a exparamilitares y exguerrilleros, hombres y mujeres, la mayoría jóvenes. Estos asisten al organismo estatal, cumpliendo su proceso de reinserción a la sociedad. Pensé que el trabajo cotidiano con personas que una vez fueron llamadas “criminales”, habían hecho de los trabajadores de la institución seres, por así decirlo, más invulnerables y acostumbrados al encuentro con esa guerra particular descrita en testimonios y cuerpos que día a día veían. Pues la verdad es que no, al menos no tanto:

Dos desmovilizados entraron. Yo espero sentado a que llegue José, uno de los excombatientes con los que hablaría hoy. Me siento en la sala de espera, donde una vez me confundieron con un participante, es decir, con un excombatiente. Mientras tanto me doy cuenta que una de las mujeres que trabaja en archivo mira en varias ocasiones hacia la calle. Después algo le comenta a otras compañeras. Yo también miro, pero solo veo a gente pasar por la acera de enfrente y a alguien en una moto, como reparándola, intentando sin éxito prenderla. Ya eran como las 3 de la tarde. “Lleva ahí como desde la una... está raro”. Veo que con prudencia mira, se devuelve y dice “ay no que susto...”. Levanta sus cejas, parece angustiada. Se queda mirando, de lejos, en dirección al hombre con la moto. El muchacho finalmente logra prender la moto, se fue. Le oigo que le dice sorprendida pero ya más tranquila a una de sus

compañeras que “pudo ser una moto-bomba, quién sabe” (Reconstrucción a partir del diario de campo, 2 de diciembre de 2014)

Esta paranoia, no solo se debe a la posibilidad de que frente a una institución del gobierno pueda explotar una bomba. Esta fijación de sospecha, esa precaución sobre un evento “anormal”, es también reforzada por el trato cotidiano con personas que pertenecieron a grupos fuera del ámbito legal, percibidos aún como una otredad de la cual se duda y se sospecha. Creo que dicha percepción social es la expresión no sólo del terror reproducido por las acciones de grupos armados, sino además por la inserción de miedos y prejuicios por parte del Estado en su afán por “garantizar seguridad”.

Volviendo al centro de Popayán, en una esquina una señora reparte papeles verdes y rosados donde aparece el listado de los servicios que ofrece un chamán. En otra esquina, una señora distinta ofrece otros. En los volantes se lee que el chamán y lo que éste vende resuelve cualquier enfermedad, maleficios por brujería, ligamientos, etc. (ver Imagen 9). Por esos días, uno de los vigilantes de la ACR, con quién a veces hablaba, me había dado un papel que contenía los números telefónicos de algunos lugares de consulta espiritual, de brujos, que él mismo por iniciativa propia había anotado para mí viendo los clasificados de un periódico local. Así que llamé.²² Dos aceptaron mi visita. También busqué la dirección de los lugares de sanación que anunciaban los volantes entregados por las señoras. Todos éstos estaban en el centro y en sectores populares de la ciudad. Ya en algunos de ellos y con la presentación previa de mi trabajo, los entrevistados abordaban el tema con cierta cautela al principio. Una sana precaución, porque hay que cuidarse, sobre todo cuando la información, los trabajos de magia y la fe transitan entre identidades legales e ilegales.

²² La respuesta telefónica de dos de estos lugares me sorprendió a pesar de no ser algo nuevo: la consulta, es decir, la lectura sobre mi vida era vía telefónica y antes debía depositar en una cuenta treinta mil pesos (unos 15 dólares). No habían velas, ni esencias milagrosas ni un particular encuentro cara a cara, sólo una voz desde un no sé dónde que “cambiaría” mi vida desde la facilidad del teléfono. Son las transformaciones que acarrea la modernidad. Como se imaginarán, por lo complicado y delicado del tema, descarté este servicio de “magia telefónica”.



Imagen 2. Barrio Bolívar, cerca al centro. Foto: archivo del autor, Popayán, Cauca, octubre de 2014

Entonces, de todo lo dicho más arriba había una enseñanza: este trabajo de campo debía tener muy en cuenta ese sistema de sospecha y precaución que relacionaba el mundo de la guerra y la magia; la gente vive su vida, intentando cambiar la “mala suerte”, la tragedia, e insiste en la sospecha y la cautela como una mimesis necesaria. Por ejemplo, en una población de alta dominación guerrillera, cualquiera con el que hablara yo, alguien de una moto, a los que me veían pasar mientras caminaba, podrían ser milicianos.²³ Sabía que me observaban, así que era menester la desconfianza; la gran mayoría de las veces informaba a alguien conocido de dónde iba a estar. También, En Popayán, si bien había cierta “seguridad” al realizar mis entrevistas en la ACR, al principio siempre fui sospechoso, un desconocido más para excombatientes: me preguntaban “para qué es ese trabajo”, “¿mi nombre va a salir?”, “¿va a grabar?”. Sumado al hecho de que, por ejemplo, algunos paramilitares no quisieron hablar o se limitaron a responder “sí”, “no”. Después de su desmovilización, todavía hoy se cuidan de las preguntas de los otros como yo, aun cuando las preguntas fuesen diferentes a las que hacía el programa gubernamental

²³ Así se le llama a los miembros de la guerrilla que generalmente están en cascos urbanos o pueblos sin utilizar una prenda camuflada, insertos en la población civil.

Quienes han vivido en espacios de conflicto, así como quien lucha con magia, sospecha y se cuida de que descubran lo guardado, es decir, el secreto de la magia, del poder obtenido. Una lógica que se asemeja y cuestiona al mismo tiempo algunas intenciones de lo que va y hace un etnógrafo: uno quiere conocer los secretos, aprender y entender el significado y la importancia de lo que se ha guardado.²⁴

Lo oculto: entre el miedo y las ansias de contar

Habían dos problemas para el trabajo de campo que al mismo eran su esencia: conocer lo que hace parte de “lo oculto” y lo que se teme contar. No es fácil el acceso a identidades y prácticas clandestinas, ni tampoco explorar la memoria de actores directos e indirectos del conflicto armado. Sin embargo tiene su razón de ser y, tal problema en realidad nos conduce hacia categorías de análisis relativas a la cuestión etnográfica:

Preguntarse por los detalles (...) es preguntarse por *las condiciones de experiencia que hacen inteligible la relación causal*. Independientemente de que la etnografía termine modificando los términos de tal relación –y esto sucederá a buen seguro –, al haberse preguntado tales cosas, el etnógrafo se habrá aproximado al ideal de ampliar el contexto de esa relación causal, es decir, al ideal de conocerla mejor en sus múltiples y complejas determinaciones y expresiones (Velazco y Díaz de Rada, 1997: 127).

Ser un desconocido pesa. Hubo llamadas telefónicas erradas a brujos y brujas de la ciudad que se rehusaban a hablar de “esos temas” en una entrevista ¿Por qué me contarían algo que es secreto, confidencial? Una bruja afrodescendiente había rechazado hablar conmigo porque ella “de eso no hablaba”, menos con cualquiera. Al menos esto le dijo a Gloria, una mujer indígena que vendía yerbas, ungüentos y esencias en la galería o plaza de mercado del barrio Bolívar y quién intentó hacer el puente entre dicha bruja y yo. Claramente fracasamos; “ella es muy

²⁴ No olvidemos que a veces el antropólogo puede aportar, retribuir y construir. Otras, el antropólogo sólo extrae y difunde.



Imagen 3 y 4. Mayora y mayor fumando junto a la tulpa (fogón), Congreso Extraordinario de Pueblos Indígenas. Foto: archivo del autor. Piendamó, Cauca, octubre de 2014.



Imagen 5. "Sobre las huellas de nuestros mayores", Congreso Extraordinario de Pueblos Indígenas. Foto: archivo del autor, Piendamó, Cauca, octubre de 2014.

desconfiada”, me advirtió Gloria (5 de octubre de 2014). Días antes había llegado con ella en un recorrido por la plaza de mercado intentando hablar con indígenas de allí que se dedicaban, como ella, a la venta de remedios, yerbas y esencias. Dijo no saber mucho al respecto. Fue amable y consciente de esos “trabajos malos”, como decía ella, utilizados para el combate, para “hacer daño”.

Una mujer chamán que había visto cerca del fuego y aconsejando a otros más jóvenes en el Congreso Extraordinario de Pueblos Indígenas, evadía mis preguntas o tácitamente me decía “yo no le puedo contar eso”. Después, fuera de la entrevista, sin las preguntas, vi algo de lo que le había estado preguntando insistentemente: un ritual de armonización ofrecido a la Guardia Indígena y destinado a dar protección, no solo a ésta sino a la comunidad entera.²⁵ Tal vez son esa clase de “datos etnográficos” que, inesperadamente, llegan mucho después de haberse indagado.

Para las investigaciones o trabajos de campo en zonas de violencia siempre son evidentes y necesarias las relaciones de prudencia (Espinosa, 2009) que tienen que ver con el uso o no de la grabadora de voz en ciertos momentos o sobre la ambigüedad requerida en algunas situaciones, como cuando me preguntaban sobre mi trabajo, etc.²⁶ Tal es el caso aquí. Parecía que lo oculto de alguna manera tenía que manifestarse. En ocasiones, por ejemplo, yo era presentado como alguien “conocido”, otras veces como un familiar o un “sobrino que estaba de visita”. Esto no lo decidí yo, ni siquiera la persona que me presentaba; era la lógica de confianza y duda en un mundo donde la malicia es vital; donde la lucha, la del movimiento indígena, la de los vecinos, la de “los del monte” y la de atrincherados soldados “legales” en las entradas de un pueblo o a lo largo de la vía Panamericana²⁷ eran cosas del día a día. Como ocurre en el universo de lo mágico, en este contexto era tan importante la confianza como la desconfianza,

²⁵ Véase capítulo 4.

²⁶ Un ejemplo era no hacer notar mucho, en el lugar donde me encontrara, que estaba interesado en hablar y preguntar sobre los asesinatos o que hablaría con excombatientes, ya que esto podía inhibir la investigación y a la gente con la que hablara.

²⁷ Vía principal que comunica el centro y norte del Cauca con los departamentos vecinos del sur y norte.

escabullirse, o, a veces, decir de otro modo las cosas sin atentar contra la sinceridad; las palabras y los gestos conllevan un gran poder, por lo cual había que medir lo que se decía y hacía. Ciertamente, “la magia lleva el idioma, los símbolos y la intangibilidad hasta sus límites extremos” (Taussig, 1993: 32).

Fue revelador preguntar sobre cosas “imaginativas”, “folclóricas” o “cuentos” que se contaban. Sobre esto, por ejemplo, a un o una ex-combatiente, a quien han preguntado muchas veces sobre su trayecto militante y sobre su proceso de desmovilización, no espera que un investigador le pregunte cosas como ¿Había algún tipo de amuleto o contra para un enfrentamiento...o habían cuentos de la gente sobre eso? La autoridad indígena tampoco se esperaba que justo después de haber hablado y escuchado sobre incumplimientos del gobierno, soberanía alimentaria o Derechos Humanos alguien de afuera, un estudiante como yo, le preguntase ¿cree que el que maten a los médicos tradicionales se deba a que su trabajo espiritual, sus remedios, su poder, afecta los intereses de la guerra?

Las historias de magia, espectros y amuletos, para los excombatientes por ejemplo, no eran contadas como parte del corolario reciente de repetir una y otra vez su pasado ante algún funcionario público. Los entrevistados, en este caso, parecían sorprenderse de recordar tantos “cuentos” y rumores sobre magia en sus vidas de subversión. Después de unas cuantas risas y miradas esquivas al principio, la fluidez se abría paso. De nuevo, otra lógica de este tipos de trabajos de campo: en este contexto, callar y contar requerían, precisamente, de cierta “mística”, muy acorde a los principios de la magia y la lucha.

Finalmente considero que toda etnografía se nutre de hallazgos y ausencias. Esas ausencias pueden ser por sí mismas un hallazgo y, en este caso, no fue la excepción. Algo muy importante, pues la lógica de la guerra en Colombia consiste en asesinar hasta el recuerdo. Sin embargo la memoria es ávida y ha dado su pelea. Curiosamente, esa mal llamada “superstición”, esas creencias populares siguen en pie, y a partir de ella pueden dimensionarse esos espacios de terror, dolor, angustia y fe de los que se habla tanto en el país, dándonos la posibilidad

para aprender de este tipo de espacios y permitiéndonos acercarnos cada vez más crítica y propositivamente a los límites, problemas y disputas que nos encontramos a la hora de hacer campo; reconocer y entender aspectos como lo oculto, la sospecha, el miedo y la violencia pueden ser útiles en la producción de vínculos y en el entendimiento de lógicas muy importantes y poco reconocidas al



Imagen 6. Graffiti en la carretera, norte del Cauca. Foto: archivo del autor. Diciembre de 2014

intentar acercarse a la realidad de la gente. La incertidumbre está a la orden del día. No es nada sencillo realizar un trabajo de campo que considere tratar aspectos como la magia o la creencia popular en contextos donde hay tanto miedo y tantas dudas producto de la violencia. Sin embargo estas dificultades expresan la connotación y la fuerza de lo que se decide “ocultar”, no decir o decir de otro modo. Sólo de este modo, pienso yo, es posible ubicar los relatos de creencias y magias con un sentido práctico de la lucha diaria que mantienen muchas identidades afectadas y curtidas en el conflicto.

Los capítulos

En el primer capítulo de esta tesis encontraremos un breve paso por algunos referentes teóricos y conceptuales que trabajo, como magia y violencia, en mayor medida. De esta manera expongo acercamientos generales y centrados, que intento corresponder con los hallazgos y el lugar del trabajo de campo. Con ello

pretendo empezar algunas discusiones y principios antropológicos que articulados con los demás capítulos le permitan al lector hilar los fundamentos y vínculos centrales en esta investigación.

En el segundo capítulo indago sobre la percepción de brujos y chamanes alrededor de las creencias que combatientes de grupos armados tienen sobre la magia. Así también expongo el significado que tiene para estos especialistas rituales hacer su trabajo en contextos de violencia, tanto en Popayán como en otros lugares del Cauca. Algunas de sus experiencias como especialistas les ha permitido tener una visión y conocimiento necesario sobre el conflicto armado en esta región del país. Narrativas, análisis y reflexiones que esperan contribuir al tema principal de este trabajo desde la voz de especialistas rituales.

En el tercer capítulo excombatientes guerrilleros y algunos paramilitares cuentan que efectivamente hay creencias de magia y relatos extraordinarios del misterio que esconden los lugares invadidos por la guerra en el Cauca. A través de varias entrevistas hechas a excombatientes en la ciudad de Popayán, expongo algunos recuerdos y mis impresiones sobre la vinculación de la magia y la travesía de estar bajo el mando de un grupo armado ilegal. De esta manera podremos encontrar hechos y vínculos de interés para una antropología que aborde las creencias populares en espacios y procesos que tienen que ver con el conflicto en el país. Incluso, estas experiencias y la memoria tejida a través de estas historias de magia y brujería exponen identidades en una constante lucha basada en categorías sociales muy interesantes como la malicia, la mística y el secreto.

En el cuarto y último capítulo expongo el efecto de la violencia armada de zonas rurales del norte del Cauca particularmente en el trabajo de los médicos tradicionales Nasa y la manera en que su conocimiento y sus capacidades han tenido un papel mediador y de resistencia frente a dicha violencia. Me valgo así de testimonios de los propios médicos tradicionales, de algunas autoridades indígenas y de mi propia experiencia en campo para ello. Es, además, un

reconocimiento al rol de tales personajes en su lucha por la vida y contra el fantasma de la guerra.

Finalmente encontraremos una conclusión general en la que expongo una reflexión sobre los vínculos hallados y la importancia que para el análisis antropológico de la magia y de la violencia representa este trabajo.

Reitero que el trabajo de campo fue realizado entre septiembre y diciembre del 2014. Así mismo destaco que todo el texto se sustentó, en su mayor parte, en los relatos y las nociones de las personas que me compartieron una parte de sus vidas. Todas las entrevistas a excombatientes fueron hechas en Popayán con excepción de un par en Santander de Quilichao, Cauca, bajo el amparo de la ACR. Las otras entrevistas que constan de conversaciones con médicos tradicionales, brujos y autoridades indígenas fueron realizadas en distintas partes del Cauca: Popayán, Piendamó, Toribío, entre otros lugares. Por motivos de seguridad y con el ánimo de proteger las identidades de las personas entrevistadas, todos los nombres son ficticios y algunos lugares han sido alterados u omitidos, sin que ello influya en lo fundamental de la información.

Honestamente considero que hay algunos vacíos en la temática, los cuales solo podrán llenarse con un mayor trabajo de campo y con condiciones más favorables que permitan un acercamiento mucho más profundo con los hechos y las personas. Sin embargo considero que el texto aborda un escenario poco estudiado. La comprensión quise hacerla mediante un acceso al problema (magia, lucha, violencia) considerando la reflexión Wittgensteiniana: la perspectiva mía como antropólogo debe ser perspicua y esta consistirá en conocer el problema desde las razones del sujeto como del análisis de éstas por parte del etnógrafo (Jacorsynski y Vásquez, 2010). Por lo tanto esta tesis intenta hacerle justicia al papel y a la voz de la creencia popular, a las otras historias de la violencia y a la importancia de la magia en la lucha por vivir y no morir en el intento.

Capítulo 1.

Magia, violencia y otros conceptos a trabajar: algunos fundamentos teóricos

“No es la realidad la que se tiene que ajustar a la teoría, es la teoría la que se tiene que ajustar a la realidad”.

Palabras de Luis Guillermo Vasco, en el documental “Coherencia contradicción”, 2010.

Hace unos años en Bogotá, en el auditorio León de Greiff de la Universidad Nacional de Colombia, el antropólogo y profesor Carlos Páramo dio unas palabras con motivo de la celebración de los cuarenta años del departamento de antropología en dicha universidad. Inauguró diciendo que si hay algo que debe reconocerse, así a muchos les cueste, es que la antropología es una disciplina con principios eminentemente esotéricos. Y mucha razón hay en sus palabras más allá de todo el campo que hoy en día aborda nuestra disciplina. Por eso no es raro que una de las preocupaciones tempranas fuesen temas como la magia y la brujería. Y como mi trabajo aborda tales conceptos articulados a procesos de lucha y conflicto, es prudente recorrer y sintetizar ciertas propuestas y reflexiones a través del tiempo que me son claves, no solo para comprender de qué indicios y desarrollos parto, sino para ilustrar lo que he considerado pertinente y lo que no para la presente investigación. A continuación entonces, elaboro una síntesis de conceptos tales como magia y violencia, de manera general y aterrizada a mi preocupación mucho más local.

1.1. Magia:

Podríamos decir que este concepto es uno de los muchos ejemplos que resume parte de la eterna polarización de las ideas sobre lo civilizado y lo primitivo, de lo racional frente a lo irracional, de lo verdadero frente a lo falso, siendo éste un

concepto que bien podríamos utilizar como síntesis de la historia de la humanidad en su versión etnocéntrica y positivista. Tal dominio de esa dualidad incluso hizo parte del extenso trabajo de los reconocidos Frazer (1944) y, desde otro diálogo, de Evans Pritchard (1937), dos de los autores clásicos que inmediatamente aparecen cuando de magia y brujería se habla. Desde luego no expondré todo el análisis y la mención que han hecho las ciencias sociales y específicamente la antropología frente a este concepto, pero sí interesa para este trabajo tener en cuenta ciertas afirmaciones que han calado en los análisis antropológicos alrededor de tema y que me parece pertinente exponer con el fin de mostrar puntos de partida y, por supuesto, de ruptura que nos apuntan a pensar en nuestra temática.

Esencialmente se ha entendido que la magia, junto a la brujería o hechicería, son creencias sobre causalidades, extrañas a los ojos del occidente de la razón y casi que sinónimo de indígena, de campesino y de sectores populares y excluidos en la historia, aspecto que hoy tiene una lectura distinta, pues el uso de la magia o de la brujería no es exclusivo de estos grupos. Estas formas de acción y pensamiento que son de otro modo, fueron el motivo de que antropólogos de escritorio como Frazer (1944) o Marcel Mauss (1971) elaboraran toda una teoría sobre ello.

Hecho su estudio etnológico evidenciado en la Rama Dorada, Frazer (1944) cataloga a la magia como una “falsa ciencia” y la ve como parte de un estado evolutivo anterior a la religión y a la ciencia, error sobre el cual, como veremos y será de utilidad aquí, recaen las críticas de varios de estudiosos posteriores, como Ludwig Wittgenstein. Para Frazer la magia es “simpatética” porque “lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico” (Frazer, 1944: 34). Además, este principio de la magia se divide en dos partes o “leyes”, como las llama el autor: la magia con características de “semejanza” y la magia con características de “contagio” (Frazer, 1944: 34). Básicamente la semejanza o magia homeopática es la que intenta influir sobre

una persona a través de algo semejante a ella, como una imagen suya. La contagiosa o de contacto es aquella que ejerce influencia a través de partes separadas de la misma persona, como cabellos, para influir en esta. Así, una magia busca influir a través de una imagen parecida o igual a la del destinatario y otra a través de “cosas que una vez estuvieron juntas” (Frazer, 1944: 63). Frente a ello, considera que tales prácticas y creencias son “erróneas asociaciones de ideas” (Frazer, 1944: 34). Tal conclusión y la forma de abordar tales tipologías de la magia fundamentó las críticas posteriores, pues la función de la magia no era sencillamente “proporcionar técnicas para resolver problemas relacionados a la supervivencia” (Velásquez, 1992: 31). pues ésta ha distado de ser un error o una ilusión (Wittgenstein, 1992; Douglas, 1973; Martino, 2004). Sin embargo, para efectos del presente trabajo, es importante la clasificación de Frazer aun cuando me separo de su abordaje y de sus conclusiones. Incluso en los pocos trabajos en Colombia que han intentado analizar conjuntamente y desde la antropología el tema de la violencia, la resistencia y la magia, se entrevé la influencia de estas clasificaciones.

La obra de Frazer influyó en la división teórica de magia y religión, aspecto también objeto de críticas. Por el contrario, se ha asociado a la religión, no por ser un logro anterior a la religión sino por su continua relación. A pesar de esta separación, en tiempos más antiguos, no se distinguía magia de religión y se ha hablado, hasta el día de hoy, de lo mágico-religioso (Pritchard, 1989: 15). Algo que no carece de fundamentos pues mucho de mágico hay en la religión y mucho de religioso en lo mágico. Recordemos que “la intención de diferenciarlas surgió de las ideas evolucionistas, y por lo tanto con implicación peyorativa hacia las creencias y prácticas que no fueran las propias”. (González, 1977: 80). A pesar de este antecedente, durante mucho ha imperado la división y la denominación de lo que es mágico, lo religioso y lo que es científico según la procedencia cultural, el “desarrollo” del pensamiento y según el criterio del científico que posee la supuesta autoridad de clasificación. “La imagen primitiva del mundo constituía una unidad cuya esencia era la magia concreta; la escisión de esta unidad ha determinado, por una parte, el conocimiento racional y el dominio racional de la

naturaleza, y experiencias 'místicas', por la otra". (Weber, 1997: 24). Al respecto, Pritchard dice algo más:

Con la facultad mitopoyética que allí encuentra, la Naturaleza adormece la inteligencia, aunque sin destruirla. De esa facultad proceden la magia y la religión, indistintas en un primer momento que luego siguen diferentes caminos. Ambas constituyen el necesario contrapeso de la inteligencia y permiten al hombre, manipulando en la naturaleza fuerzas imaginarias o recurriendo a espíritus imaginarios, que vuelva a atender a su objetivo, y también le fuerzan a olvidar los intereses egoístas en aras del interés de la comunidad y a someterse, mediante tabús, a la disciplina de la sociedad" (Pritchard, 1989: 185).

Hoy, este pensamiento latente en algunos estudios, ha hecho que la atención de la magia a procesos determinantes en materia política o como formas de incidencia y eficacia concreta, lógica, legítima y no producto de "superstición" o simples imaginarios, sea escasa o, al menos, poco trabajada como un fenómeno vigente y de suma importancia.

Por ello son importantes aquí algunas inferencias de Wittgenstein a la obra de Frazer y, en general, sobre el abordaje que éste hace de aspectos como la magia. Para este Wittgenstein (1992) resulta más importante la descripción que abogar por una explicación de las cosas. "Creo que el empeño en una explicación está descaminado, dado que lo que sólo se ha de hacer es conjuntar correctamente lo que uno *sabe* y no añadir nada más. La satisfacción que se intentaba conseguir por medio de la explicación se obtiene por sí misma" (Wittgenstein, 1992: 52-53). En este sentido, alrededor de los actos y sistemas como la magia vale la pena más describirlos, comprenderlos e intentar encontrar vínculos importantes y no tanto explicarlos, como acomodando la realidad, a través del encaje de un modelo teórico "científico". Así, es posible intentar entender lo que hace y dice la gente frente a la magia sin acomodar tal realidad en una teoría, decisión que podría hacer perder el sentido que ciertos procesos como la magia tienen en la vida social. Este aspecto es muy importante aquí, pues a pesar de la búsqueda de una definición de eso a lo que se llama magia, brujería o formas emic de llamarla (trabajo, remedio o secreto), su significado surge desde un contexto particular,

entre vínculos de violencias y resistencias, individuales y colectivas, que permiten articular unas formas de ver y sentir el mundo, que en este caso tiene que ver con la lucha. Pero sobre esto y sobre lo que nos aporta Wittgenstein volveremos más adelante.

Evans Pritchard a finales de los años treinta del siglo pasado entendía, a través de su trabajo de campo con el pueblo de los Azande en África, que la brujería era un modo de explicación al cual tenían que recurrir los indígenas dado que no les era racional explicar las desgracias de otra manera (Stewart y Strathern, 2008: 12). Tiempo después el reconocido antropólogo inglés mencionaba: “Decir que la brujería constituye para ellos un agente sobrenatural corresponde poquísimamente a lo que ellos piensan, pues a su juicio nada hay más natural. Es algo que palpan y perciben en las muertes y desgracias, y los brujos son vecinos suyos”. (Pritchard, 1989: 176). La magia entonces es una posibilidad como costumbre, como algo cotidiano y normal aun cuando diste de veracidad y sea, aunque no tan explícitamente como lo hace ver Frazer, una especie de “error”. De hecho, “Evans-Pritchard no se conforma con elucidar las diferencias en las dos concepciones de la realidad implicadas; quiere ir más allá y decir: nuestra concepción de la realidad es la correcta, los azande se equivocan. Pero la dificultad estriba en ver qué puede significar ‘correcto’ y ‘errado’ en este contexto” (Winch, 1994: 52). Pese a esto considero que el trabajo de Evans-Pritchard es un punto de partida no solo como fundamento sino como contraste en el intento de abordar desde la antropología la cuestión de la magia:

Es tarea vana la de intentar entender qué sea la idea misma de la magia, su esencia. En cambio se vuelve más comprensible cuando se la considera, no ya sólo en relación con las actividades empíricas, sino en relación con otras creencias, en cuanto parte de un sistema de pensamiento; pues es indiscutible que, a menudo, no consiste tanto en un medio de controlar la naturaleza cuanto en uno de impedir que la brujería y otras fuerzas místicas actúen contra lo que el hombre emprende, interfiriéndose con las medidas empíricas que éste ha tomado para alcanzar sus fines (Pritchard, 1989: 178).

Como veremos en los siguientes capítulos, la magia con la que conviven y de la que hablan excombatientes e indígenas en el Cauca tiene que ver sí con ciertos dominios o relación con la naturaleza y con representaciones de un poder contra otras fuerzas “místicas”. Pero es también una manera de contar el conflicto armado, es una manera de sobrevivir las violencias. Es un escenario de muchos más alcances que una llana explicación de la tragedia.

Como sabemos, de acuerdo a su trabajo con los Azande, Evans-Pritchard insistió en la separación que aquel grupo humano hacía de brujería y hechicería. Básicamente, según su aporte, la brujería se refiere a las capacidades inherentes que posee una persona, es decir, actúa a distancia y se debe por algún tipo de poder físico de la persona (brujo). La hechicería actúa por contigüidad y se debe a la acción por medio de un tipo de magia, medicinas por ejemplo, y no por la capacidad física del brujo (Pritchard, 1997; Stewart y Starhern, 2008; Baños, 2014). La brujería se asoció a un tipo de “magia mala”, mientras que la hechicería era concebida de manera mucho más ambigua e instrumental. A propósito, Gerrit Huizer manifiesta lo siguiente:

Han surgido considerables debates entre quienes estudian la brujería, acerca de hasta qué grado ella tiene connotaciones malignas de acuerdo con la definición de los Azande. En algunas otras culturas, la brujería es considerada como un poder ‘moralmente neutral’ que puede ser usado, por cierto legítimamente, para la protección de la comunidad contra propósitos nocivos” (Huizer, 1990: 33).

Aquí, por ejemplo, surge algo muy importante, porque algunos excombatientes guerrilleros y paramilitares del Cauca o indígenas que han optado por el remedio como un mecanismo de lucha contra estos grupos armados, ven en la brujería algo bueno, neutro o malo según la situación y según el grupo. Incluso algunas capacidades especiales y algunos espacios de terror, para hacer uso del término empleado por Taussig (2012), articulado a un tipo de misticismo, están dotados de cierta coherencia trágica, política y étnica para personas que, por ejemplo, hicieron parte de ésta etnografía. Por ello, si bien es útil este reconocimiento que hace Evans Pritchard, me interesa entender más el fenómeno de la magia como todo un proceso y mucho más amplio y fundamental que lo que ha sido producido como

parte de un error, una técnica o producto de imaginación importante sólo como metáfora..

Lo que podemos aprender de otras culturas no son sólo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, otras técnicas. Aún más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que el llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo (...) Las cosechas de los azande no son sólo potenciales objetos de consumo: la vida que viven, sus relaciones con sus semejantes, sus ocasiones de actuar con amabilidad o de hacer daño, todo ello puede derivar de su relación con las cosechas. Los ritos mágicos constituyen una forma de expresión en la que se contemplan y se reflejan estas posibilidades y peligros y acaso también se transforman y profundizan a través de ellos. (Winch, 1994: 77-78).

Siguiendo a Mauss y Hubert (1946), Yolotl Gonzáles resume que se ha pensado que la “magia es una especie de categoría de pensamiento colectivo” (González, 1977: 93). Sin embargo, más estoy en concordancia con la idea de Malinowsky (1974), para quien la magia tiene propósitos tanto individuales como colectivos. Así, como denota este texto, puede emplearse una magia para no morir en un enfrentamiento (individual) o para que una vereda o un pueblo no sea afectado por la violencia (colectivo). De esta manera y según el brujo o chamán, y así quien acude a su consejo y poder, se tienen intereses personales como en beneficio o en detrimento de una colectividad. La magia entonces es una *fuerza* que existe y que ha sido entendida por mucho tiempo como ajena al ser humano y, por lo tanto, o parte de la naturaleza o independiente a ésta.

Varios autores influyentes en este tema, como Malinowsky y sus predecesores, manifestaban que la religión y la magia surge de “actos colectivos y de todas las crisis de existencia del individuo y cubre todas las ‘preocupaciones prácticas’ del hombre” (González, 1977: 93). La magia, entonces, en este sentido, tiende a ser la creencia en un poder sobrenatural, pero de manera particular en Malinowsky, radica en “un deseo reprimido, en un sentimiento de impotencia” (González, 1977: 95). Podríamos decir que con el material de campo y académico realizado en

Colombia, este factor es visible pero no el único. Así, por ejemplo, puede que para un chamán indígena como don Orlando o para una fiel creyente de los remedios, las contras o los milagros en medio de la guerra, no equivalgan a un sentimiento de no poder controlar algo, sino que es, de hecho, una de las maneras históricas de hacerle frente a algo, es decir, no como producto de esa persona, dada su desesperación (que también puede ser), sino como procesos siempre presentes en una vida que se lucha y como estrategias profundas y de larga duración que han servido para, precisamente, contrarrestar o asimilar efectivamente, de otra manera, situaciones tan complejas como la guerra. Pero, fundamentalmente, “siempre se apoya la magia en la idea del simbolismo y del lenguaje (...) Pero la magia lleva a la representación un deseo; expresa un deseo. (Wittgenstein, 1992: 56).

Por eso he considerado pertinente el modo en que autores como Mary Douglas (1973) o Claude Levi-Strauss (1984) abordaron el tema de la magia, al menos donde ambos acentuaron la importancia de la eficacia simbólica que posee esta y el ritual, siendo importante tanto la creencia del que acude a la magia como ciertas virtudes y rasgos de la figura del experto ritual.²⁸ Las narrativas tanto de excombatientes como de indígenas en el Cauca, así como en el momento de presenciar una sesión de trabajo, de magia, donde la preocupación principal de una mujer y un hombre era el conflicto armado, estaban contenidas del fuerte valor simbólico del rumor, la resistencia y la violencia; en la reciente memoria de los sujetos era poderoso el rumor y extendida la historia de quien había sobrevivido a la guerra por medio de la magia gracias a un secreto que portaba. El hecho de que la guerra estuviese llena de estos relatos proveía de certeza y confianza a quién lo escuchó, lo vio y que ahora, para este trabajo, me lo estaba contando: “Eso debe ser cierto porque nunca les pasaba nada”, “yo sigo cargando esta cadena pa’ que no me pase nada” o, sobre el médico tradicional, “ellos son los conectores cosmogónicos de todo el ejercicio espiritual, territorial y cultural de los pueblos

²⁸ Recordemos el famoso ejemplo del chamán que asiste un parto: véase, LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 1984. “La eficacia simbólica”, en *Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires. 168-185.

indígenas”. El miedo que han causado ciertos comandantes que, decían, “tenían un pacto” o la imagen de misterio y poder alrededor de la figura del brujo o del chamán indígena, son vestigios de importancia simbólica, y no menos real, para quienes han vivido de primera mano el conflicto armado. Por ello, como notaremos a partir de los siguientes capítulos, la magia que parece habitar en tal contexto y a través de la voz y la experiencia de distintos actores, conlleva una eficacia simbólica articulada a la experiencia de violencia.

Partiendo del concepto general de la magia, vale la pena considerar lo siguiente: “Existen dos posibles puntos de vista: o bien el poder de la magia es pura ilusión, o no. Si no es ilusión, entonces los símbolos tienen el poder de provocar cambios. Descontando los milagros, semejante poder solo podría funcionar en dos niveles, el de la psicología individual y el de la vida social. Sabemos muy bien que los símbolos ejercen poder en la vida social” (Douglas, 1973: 98). De tal manera “la magia siempre es acción simbólica, que puede ser manual, oral o mental, probablemente también sexual; tiene además un carácter instrumental” (González, 1977: 100). Es importante insistir en que no se pretende reducir el perfil simbólico a una eficacia producida por una especie de sugestión o de imaginarios asumidos como verdad, pues al reproducir esta idea, o concepción de lo simbólico, caeríamos nuevamente en la proclama de Frazer (1944), donde la magia es “pura ilusión” o “falsa ciencia”. Si bien es importante reconocer este carácter simbólico y eficaz de la creencia, lo es también el que la magia hace parte de una realidad concreta y que también es vivida y recordada en términos muy veraces por sus mismos compositores y testigos²⁹. Muchos estudiosos por ello han partido de

“Meras ‘pretensiones’ mágicas, las suponen apriorísticamente como ‘infundadas’ y ‘subjetivas’ y constituyen así teorías destinadas a explicar el mecanismo psicológico que genera creencia ‘ilusoria’. Sólo de manera subordinada y secundaria, y con resultados muy modestos, se ha hecho valer la otra tendencia, dirigida a explorar sistemáticamente lo que pueda haber de verdadero y real en los denominados ‘poderes mágicos’”. (Martino, 2004: 242).

²⁹ De ahí mi interés por aproximarme desde una postura émic, teniendo en cuenta el vínculo analítico propio desde la descripción y reflexión, como lo propuse en la introducción del presente texto basándome un poco en Ludwig Wittgenstein.

De hecho Integrar las características de eficacia simbólica con lo que es así como se dice, hace parte de mi adherencia a la hora de reflexionar e intentar comprender estos escenarios. Así mismo, pensando en lo que pasa en el Cauca de acuerdo a lo que percibí y lo que logré reunir, resulta acertado pensar en lo que señalan los Comaroff (1999) acerca de la magia: lo fundamental es el poder de la creencia y, por lo tanto, la certeza de la persona o del grupo de que el propósito va a ser cumplido, sin importar si el acto se concibe como “bueno” o “malo”. Entonces la incertidumbre provocada por la guerra, la zozobra, el terror representado en la posibilidad de un atentado, de una emboscada, es intercambiada por la certeza que otorga la fiel creencia en algo como la magia o la brujería.

Estoy de acuerdo en que gran parte del “error comienza cuando se presume de poder entenderlos [fenómenos como la magia] efectivamente mediante la consideración naturalista, olvidando que son *hechos culturales* que, en tanto tales, pertenecen a un cosmos histórico particular en el cual nacieron como expresión de un *drama existencial* definitivo.” (Martino, 2004: 244). Cercano a ello, la perspectiva wittgensteiniana manifestaría que “de lo que se trataría, más bien, es de que ante determinados acontecimientos del mundo se reacciona simbólica y expresivamente sin que la verdad o falsedad sean factores esenciales” (Sádaba, 1992: 25). De manera similar, es una postura que, en gran parte, comparte Michael Taussig al referirse a temas y como la magia:

La matanza y la tortura y la brujería son tan reales como la misma muerte. Pero la razón por la cual la gente hace estas tres cosas, y la manera en que las razones afectan el acto mismo son cosas que no se pueden considerar al margen de lo real en el tiempo, experimentado por personas en acción. Es por eso que mi tema no es la verdad del ser sino el ser social de la verdad (Taussig, 2012: 21).

Porque no es de interés comprobar la veracidad o la falsedad de que un espíritu persiguió a unos excombatientes de la guerrilla en el norte del Cauca. O decir si en verdad, de manera comprobable y razonable, la ingestión de sangre le permitió a un paramilitar adquirir cierto poder en la historia de una excombatiente. O si yo como antropólogo *vi* que el cielo se tornara rojo según el designio de violencia que

exponía un chamán indígena; creo que lo importante es cómo la magia se ha consignado dentro de la expresión y la realidad de los actores y, por ende, manifestar que esto permitiría comprender una serie de relaciones socioculturales poco exploradas alrededor de la violencia, la resistencia o la religiosidad popular.

Entonces, si bien hay ciertas precisiones clásicas y más contemporáneas que vale la pena considerar para la reflexión conceptual, veo incongruente, para este caso, describir y acomodar la magia como cuestiones “ilusorias” y diferenciada, a lo Frazer, Pritchard o a lo Malinowski, de lo religioso o científico, o vista sencillamente como una especie de técnica o recurso unidireccional. Y es que “la comprensión consistente en ‘ver las conexiones’. De ahí la importancia de encontrar *cadena intermedias*” (Wittgenstein, 1992: 68).

Consideramos que “lejos de ser un sinsentido, es la magia primitiva la que da sentido a la existencia. Esto aplica tanto a los ritos negativos como a los positivos, las prohibiciones trazan los perfiles cósmicos y el orden social ideal.” (Douglas, 1973: 101). Y más aún, órdenes no ideales. En los saberes de la magia y, por ende, en sus formas de exponerla localmente, como brujería, remedio, secreto, por ejemplo, es importante considerar que “existe una complicada relación dialéctica y ambivalente entre varias formas y efectos (...) pueden ser usadas para controlar personas de comportamiento inmoral, de acuerdo a las normas locales, pero como ejercicio de un poder manipulador sobre otros, puede también él mismo tomar proporciones inmorales” (Huizer, 1990: 43). Como sabemos que la cultura es un proceso y no algo estático, sugiero que la magia podemos entenderla en esa dirección, considerando multiplicidades y convergencias en las formas en las que ésta se emplea en un determinado lugar. Persiste, sin embargo, La desconsideración por los aspectos simbólicos y expresivos de una actividad como la magia que hay que tratar de entender dentro del mundo ‘espiritual’ del primitivo y no como una versión deformada de la ciencia” (Velásquez, 1992: 32). Porque es que, insisto, “estos temas que tienen que ver con la magia y con la religión, o con el mito, siempre nos colocan en una posición defensiva y no sabemos muy bien qué hacer con ellos” (Uribe, 2000: 300) y, de hecho, se excluyen o pasan a un

segundo plano en temas “más serios” porque se ven como “muestras de primitivismo, habladurías y consejos de comadres sin oficio” (Uribe, 2000: 300).

Es importante entonces tener en cuenta que la magia es una fuerza creadora, transformadora. Es básicamente una respuesta (Caro, 1966). La magia, traducida en varios idiomas significa *hacer* (Mauss, 1971: 51). La etnografía y, por ende, la reflexión que la antropología ha realizado en trabajos como el que aquí presento, ha permitido entender que más allá de afirmaciones sobre los imaginarios, el folclorismo y de cierto sentido inquisitivo escudado en la razón, la magia es verídica, real, determinante para mucha gente en la sociedad, aun cuando no sea posible saber todo de ella (Münch, 2012: 20). Siendo conscientes que una noción como la magia ha sido, en su mayoría, considerada como una categoría del pensamiento europeo (Kippenberg y Luchesi, 1978, citado por Daxelmüller, 1997: 22) es evidente de que hay una mezcla de estas nociones con las locales, sobre todo en un ámbito como estudiado en el que hay pueblos originarios, como los Nasa, y un importante mestizaje. Así, la postura eurocéntrica ha establecido que

Hay un esquema funcional general, que describe la magia como un acto de voluntad que ejerce su influencia sobre el hombre, como maleficios y encantamientos de amor, sobre el medio ambiente (actos mágicos para modificar el tiempo atmosférico) y como intervención en las necesidades cotidianas como alimentación, enfermedad y muerte. La estructura binaria que articula la *magia demoniaca* y la *magia naturalis*³⁰ tiene su continuidad en las intenciones de las artes mágicas como parte de la ética social (Daxelmüller, 1997: 23).

De todas maneras el propósito es identificar relaciones y rupturas sobre estas nociones; siguiendo a Wittgenstein, no solo basta con tratar de conocer y mostrar la esencia de algo, si es que tal cosa es posible, y construir una teoría desde *mi* perspectiva. Lo pertinente consistiría en analizar desde una “perspectiva perspicua”,³¹ basada en el punto de vista de la gente como del antropólogo que

³⁰ Afirma el autor que la magia demoniaca “se basa en un acuerdo o pacto, y que por tanto está prohibida” y la magia naturalis, “manipulación permitida de las fuerzas naturales que se hallan inmanentes en la naturaleza por el acto de la creación divina (Daxemüller, 1997: 23).

³¹ Recordemos que la representación perspicua es un término que utiliza Wittgenstein para decirnos que hay una comprensión que “consisten en ver conexiones. Se refiere también a nuestra forma de “ver las cosas” (Velásquez, 1992: 67), escudriñando conexiones.

nos permita relacionar y hallar conexiones y así reflexionar analíticamente sobre ello.

Otro aporte conceptual para el entendimiento de la magia en el cual se basa gran parte de este trabajo, además del enfoque emico, procesual y simbólico, es el que expone Michael Taussig al decir que “las creencias mágicas son reveladoras y fascinantes, no porque sean instrumentos de utilidad mal concebidos, sino porque son ecos poéticos de la cadencia que guía el curso recóndito del mundo”. (Taussig, 1993: 32). Es importante, en un contexto como el colombiano, ver que las prácticas o historias sobre brujería o magia en la guerra pueden estar atravesadas por un discurso religioso dual del bien y el mal, explícito en varios sujetos³² y que, como leímos en el párrafo anterior, está relacionada a ideas clásicas de estas prácticas. Sin embargo, como veremos, la dinámica de la violencia, las concepciones y relaciones con el otro, las disputas y asimilaciones culturales locales de lo mágico, describe una situación en la que no basta la dualidad sino que hay interacciones mucho más dialécticas, como aquellas de los campesinos cañeros del Valle del Cauca en Colombia, como mostró Taussig (1993), donde el diablo y un pacto con éste era asociado a la riqueza proporcionada por la introducción de nuevos medios de producción, generando entre los campesinos pugnas de brujería asociadas a un extraño y “maligno” clima de acumulación y riqueza.

En este sentido y sobre todo para la relación que aquí interesas entre resistencias, guerra y magia, vale la pena retomar algunas interpretaciones que hace Taussig de la brujería en historias y cotidianidades de violencia en poblaciones indígenas y mestizas el país. Quizá por ello es posible que una de las posibilidades de análisis sea el percibir que uno de “los problemas propios del mundo mágico”, sea el de “la libertad por la cual este lucha, la cultura y la humanidad que va fundando” (Martino, 2004: 291). Como lo que hacemos es experimentar el mundo (Winch, 1993: 84), es esa humanidad la que toma distintos matices, rutas, elecciones y

³² Por ejemplo mujeres excombatientes católicas o evangélicas que resaltaron en sus testimonios la maldad y lo diabólico como oposición a su propio credo.

significados, posibles de escudriñar y comprender a través de algo como la magia. Evidentemente no para hacer de ésta una hipótesis o una teoría, sino para reconocer su existencia en procesos vitales y concretos así como su significado e importancia en la memoria de las personas. Tampoco debe olvidarse que la magia y/o la brujería “mimetiza creencias de diferentes orígenes y las altera, crea rupturas y cambios, genera caos y produce violencia” (Taussig, 1993, citado en López, s. a: 5). También veremos que produce una antítesis indígena frente a una violencia devastadora, de la cual no solo se sobrevive sino que se teme y se aborrece. Relaciones considerablemente dialécticas, en pugna.

Así, este espacio azaroso, donde lo místico, la magia y la religión se confunden, hace pensar que “de manera muy especial el ser humano se manifiesta como contingencia, finitud entre dos nada, necesitado de salvación, sujeto de exclamaciones. Es desde ahí como se tendría que entender, por ejemplo, lo más característico de la religión. Y es desde ahí como tendríamos que entender los aspectos más misteriosos y extraños que nos envían las culturas diferentes a las nuestras” (Sádaba, 1992: 10). Antes de hablar de la magia y algunos abordajes antropológicos en Colombia relacionados con mi objetivo o que me son de utilidad para el mismo, quisiera cerrar esta parte con la siguiente propuesta que dialoga con el interés del presente texto:

En lugar de reconstruir el nexa mágico de presencia-mundo que se expresa, entre otras cosas, también en la realidad paranormal, se atribuye a la edad mágica nuestra presencia decidida y garantizada enfrentada por un mundo *dado*, ignorando que el verdadero problema no es el individuo mágico que *observa* los fenómenos paranormales, sino sobre todo la presencia que, comprometida en el drama individuante de la magia, *produce, condiciona y regula* esos fenómenos, expresando en éstos su drama (Martino, 2004: 245).

1.2. Cuerpo

No profundizaré mucho en esta noción, ya que también es un concepto con escuela propia en la antropología. Expongo sólo algunos acercamientos sobre

cuerpo que considero importantes y útiles sobre estas disertaciones sobre magia, lucha y violencia.

Es evidente que el cuerpo es más que su significado físico. El cuerpo es un receptáculo de lo cultural; además de su carácter biológico es representación y objeto social (Borel, 1988). Partiendo de Marc Augé (1983), es posible decir que el cuerpo, en todas las culturas, es “decorado, manipulado, marcado, interrogado y, a través de esas marcas, habla de sí mismo y de los otros, o se calla y entonces simboliza. Él es superficie de inscripción, emisor, portador y productor de signos” (Blair, 2004: 178). El cuerpo es significativo y significado (Augé, 1983). Por eso en la guerra el cuerpo es “portador de un sinnúmero de significaciones” (Londoño, 2005: 78). Y es que el cuerpo es también un escenario de poder, donde, por ejemplo, este se presta para ejercer control social (Foucault, 1976).

Es un espacio, un territorio donde ocurren distintas representaciones y formas de poder. Por ello en un contexto de violencia y donde la magia ocurre, son estas manifestaciones del cuerpo las que aquí tienen lugar. En la guerra, víctimas y victimarios buscan principalmente invulnerabilidad de ese cuerpo biológico que es naturalmente vulnerable. Las personas han encontrado la forma de cuidarse ante esta condición, en medio del conflicto armado, a través de las posibilidades otorgadas por una visión cultural del cuerpo; la creencia de que el cuerpo y una comunidad entera pueden protegerse a partir de una elaboración cultural como la magia y que así pueden volverse más invulnerables frente a una violencia implacable, permite entender el cuerpo en su dimensión social en este tipo de realidades. Vale la pena anotar que

Toda experiencia humana y toda constitución de objetos culturales supone la corporalidad y, por tanto, ésta misma se erige en fundamento trascendental y existencial de la experiencia y de la cultura. Ello quiere decir, en definitiva, que el cuerpo no es sólo un elemento del mundo natural o del mundo cultural, sino que el mundo natural y el mundo cultural pueden ser estudiados en tanto que accedemos a ellos corporalmente, los experimentamos y se llenan de significado gracias al comercio

con ese complejo sensorio-motriz y afectivo que, como diría Merleau-Ponty, nos inicia en el ser (Escribano, 2011: 98).

En investigaciones alrededor de la guerra y pensando en el contexto colombiano, Elsa Blair afirma que “el cuerpo aparece como el vehículo por excelencia de la crueldad. La manipulación sobre los cuerpos se convierte en la herramienta privilegiada para la producción del terror. Sin embargo el cuerpo es, en sentido antropológico, un ‘lugar’ profundamente significado y, en esa medida, seguirá siendo insuficiente la lectura que se agota en la dimensión física del mismo” (Blair, 2004: 177). De hecho, las masacres en Colombia han sido “eventos rituales durante los cuales los cuerpos de los enemigos fueron transformados en textos terroríficos” (Uribe Alarcón, 2004: 77). Un ejemplo, en nuestro caso, de esa producción de terror más allá del sentido estrictamente físico, es la aparición fantasmal de cuerpos muertos en combate, el descuartizamiento ritualizado de un chamán debido a su poder contra las balas o el terror producido por la ingesta de sangre de cuerpos ya muertos por parte de los paramilitares o guerrilleros, como veremos en capítulos siguientes.

Por otro lado, es importante decir que el cuerpo en estos contextos de violencia y conflicto, es también un campo de poder y es evidencia de otros saberes, produciendo miedo o prestigio a través de lo oculto por parte tanto de los sujetos armados como de sus víctimas; un cuerpo dotado de magia contrarrestaría, a través de su imagen poderosa y misteriosa, el impacto de otra clase de horrores, generando socialmente formas o de enfrentar o de sobrevivir la violencia. Así, es en este sentido que consideraré la dimensión del cuerpo para quienes en la guerra manipulan, creen o cuentan una historia sobre magia y violencia, no sólo observando la transformación del otro en un campo de terror (como la víctima asesinada), sino también la contrarespuesta de estos otros y la de la conversión del mismo actor violento en sujeto de terror no sólo físico sino místico.

1.3. Representaciones sociales

Siguiendo a Gombrich (1968), representar es una especie de sustitución, sin que por ello lo representado sea necesariamente una contradicción. No se reproduce algo exacto, sino que se establece un vínculo, que señala algo esencial. Por ello la vida social está llena de representaciones. Para nuestro caso, es importante tener en cuenta que estamos, entre otras cosas, ante representaciones sociales dado el vínculo magia-violencia. Las representaciones sociales son “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (Jodelet, 1989: 36, citado por Girola, 2012: 208). Así mismo, a los sujetos les da una manera de interpretar, de conocer, el mundo de sus vidas y esto está claramente relacionado a la percepción de los sujetos sobre la realidad (Jodelet, 2008; Girola, 2012). Si la magia existe como narrativa, creencia y proceso en un ámbito específico de violencia, es posible que la variedad de experiencias atribuidas a esta articulación se corresponda con la definición que en la cultura posee la representación social; esta se nutre de materiales que “proviene del fondo cultural acumulado en cada sociedad a lo largo de su historia (experiencias prácticas, creencias, valores, referencias históricas, memoria colectiva) (Girola, 2012: 207).

Una definición útil es que son conjuntos de creencias y actitudes alrededor de un determinado objeto (Abric, 2001). En este sentido, el producto de las entrevistas y de la etnografía realizada encontró una serie de representaciones sociales, relacionadas con la magia y la violencia. Estas, “implican una selección y acentúan características que se consideran relevantes con respecto a un objeto, una idea o a una situación” (Girola, 2012:208). Aquí es importante la intersubjetividad para tratar de comprender las representaciones sociales que están en juego y que proporcionan una idea de lo que asume la gente en el vínculo de magia-violencia. Cada sujeto entrevistado tiene su propia narrativa sobre el remedio o la magia en la guerra. Sin embargo encontramos que esas percepciones subjetivas, a través

de experiencias muy personales, se relacionan, discuten o dialogan con otras, permitiéndonos un análisis social a partir de la representación existente. Es una forma de producir conocimiento y memoria de un fenómeno como la guerra. En este sentido, tendríamos que tener en cuenta que

hablar de sujeto en el campo de estudio de las representaciones sociales es hablar del pensamiento, es decir, referirse a procesos que implican dimensiones psíquicas y cognitivas; a la reflexividad mediante el cuestionamiento y el posicionamiento frente a la experiencia; a los conocimientos y al saber; y a la apertura hacia el mundo y los otros. Tales procesos revisten una forma concreta en contenidos representacionales expresados en actos y en palabras, en formas de vivencia, en discursos, en intercambios dialógicos, en afiliaciones y conflictos (Jodelet, 2008: 60).

Esto nos permite ubicar las historias y las vivencias de los sujetos dentro de un corpus de representaciones sociales, que en este caso tienen que ver con la triada guerra, magia y resistencia.

1.4. Violencia y Magia

Quisiera en esta última parte hablar de algunos trabajos académicos que he considerado pertinentes dado que han abordado el vínculo entre los conceptos de violencia, brujería y magia, sobre todo en Colombia. Pero antes de ello quisiera hacer unas precisiones sobre algunos fundamentos conceptuales a la hora de hablar de violencia, intentando relacionar la perspectiva antropológica de tales fundamentos con la cuestión de la magia en tanto proceso fundamental en varias esferas sociales.

Apoyándose en acercamientos de autores anteriores a ella, Elsa Blair (2009) manifestaba que “la violencia es un comportamiento adquirido. Ella no es, pues, ni inevitable ni instintiva. Es imposible encontrar una causa única a todas las formas de violencia; nos encontramos, en efecto, frente a un fenómeno multidimensional” (Blair, 2009: 15). Incluso la autora ha señalado que “pese a algunos intentos de definición, cuyas limitaciones eran reconocidas por los mismos autores, el vocablo violencia (más que un concepto) era utilizado para designar fenómenos

absolutamente disímiles: desde la guerra, pasando por las crisis políticas, hasta las catástrofes naturales y la agresión humana y/o animal” (Blair, 2009: 19). Además, la misma autora nos previene: “el análisis de la violencia se hace más complejo y es más difícil encontrar aproximaciones comunes sobre sus orígenes, causas, manifestaciones y “soluciones” y es más difícil, también, lograr una conceptualización de la violencia” (Blair, 2009: 11)

Teniendo en cuenta esta advertencia, expongo lo siguiente: de acuerdo con el lugar trabajado, considero que existen varios tipos de violencia que se manejan allí. Philippe Bourgois (2002), en su experiencia con la violencia de El Salvador, habla de cuatro tipos de violencias: estructural, política, cotidiana y simbólica. Como lo precisaré más adelante, la localización de este trabajo, para quien escribe y como se podrá imaginar en cualquier contexto donde existe la desigualdad, pobreza, represión y un conflicto interno, entre muchas más problemáticas, puede fácilmente presentar los cuatro tipos de violencias al mismo tiempo. Sin embargo, me interesa por cuestiones relativas al tema de estudio dos de ellas: la violencia simbólica y la violencia política. De hecho como el citado autor lo manifiesta, la violencia estructural puede permear los otros tipos. Así, por ejemplo, la violencia cotidiana, “prácticas y expresiones de agresión interpersonal”, a nivel micro, puede ser generada por un tipo de violencia estructural y política (Bourgois, 2002: 76). La magia, por ejemplo puede estar mediando, reprimiendo o reproduciendo un tipo de violencia simbólica y política y, así, de maneras complementarias o viceversas. La violencia política es aquella “violencia directa e intencionalmente administrada en el nombre de una ideología, de un movimiento o de un Estado tal como la represión física de los disidentes por las Fuerzas Armadas y la policía o su contrario, la lucha armada popular contra un régimen represivo” (Bourgois, 2002: 75).

Como sabemos el término de violencia simbólica fue trabajado por Bourdieu y Passeron (1981), quienes manifestaran que ésta yace en formas de dominación mucho más personales o íntimas, como lo reafirma también Bourgois (2002); la violencia simbólica ejerce un poder simbólico que se concentra en significados

hacia o contra el otro. Por otro lado, Strathern y Stewart (2004) siguiendo a Aijmer (2000) explican que “los actos violentos pueden incorporar complejos aspectos de simbolismo que se relacionan tanto al orden como al desorden dentro de un contexto social dado, y que estos aspectos simbólicos le dan a la violencia sus muchos significados potenciales” (Strathern y Stewart, 2004: s. p.). En ese sentido, gran parte de la eficacia simbólica que puede tener un rito o cierto tipo de historias místicas que asocian el terror, la leyenda y una realidad hostil, participan o de otras formas de violencia simbólica o intentan enfrentar tal violencia mediante mecanismos de resistencia, combativos, que buscan, por ejemplo, más proteger o escapar que violentar.

Violencias entonces articuladas a espacios de terror (Taussig, 2012) y a “espacios heridos”, “concepto que evoca un tenso espacio sociológico, geográfico, corpóreo, simbólico y existencial de cualidades ambiguas y hoscas, al tiempo duro y vulnerable, traumático y liviano, corriente y extraordinario, tenso pero cotidiano, finalmente precario, articulado en la periferia socioeconómica y en las sombras de la sospecha, la pobreza, la criminalización, el estigma, la muerte y el duelo”. (Ferrándiz, 2002: s. p.). En ese sentido se entenderá que “los actos violentos son una de las formas de manifestar la nivelación y acentuación de identidades, pues sacan a la luz las identidades opuestas” (Stewart y Strathern, 2008: 156). Identidades marcadas por una guerra y que han encontrado, en su contacto constante con el misterio y con el otro, formas de sobrevivir y luchar. Estos “actos violentos”, evidentes en un conflicto armado, pueden haber instado a que sus protagonistas y deudos traspasen o contraríen la trágica violencia física a otro tipo de certezas, no necesariamente menos trágicas, pero sí más recónditas e igualmente o aún más certeras.

Elsa Blair (2009) en un artículo donde hace una aproximación teórica de la violencia, general y concretamente de Colombia, reconocía que lograr una conceptualización del término violencia es muy difícil, pues la extensión del tratamiento del término dificulta la “aprehensión conceptual”, por lo cual es difícil hablar sobre teorías y conceptualizaciones. De hecho el uso extendido de este

término es lo que lo ha hecho tan problemático (Blair, 2009). Para este trabajo, y más en el escenario de la cultura, coincidimos con la reflexión de la misma autora, apoyándose en Wittgenstein, cuando dice que más enriquecedor es tratar de desenredar los usos del término y no su conceptualización (Blair, 2009: 31-32). Fundamentada en su trabajo con el caso colombiano de la violencia, nos ofrece una lectura de ésta que no está de más para esta investigación: “no sólo la que se queda en la dimensión física de los cuerpos, sino la que afecta otros aspectos en la subjetividad de los individuos y de las sociedades: ya no solo sus cuerpos sino sus espacios vitales, sus significaciones, el sentido del orden” (Blair, 2009: 31).

Más allá de ser la violencia una forma de solucionar un conflicto, en la definición clásica del término (Bergman, 2012: 66), es también una manera de coacción, de ejercer dominación, control y poder a través de la agresión y el terror. Si la guerra es la expresión infame de ese ejercicio de violencia,³³ en ella también se gestan características culturales que le otorgan múltiples sentidos. Es allí donde creo que es vital un análisis antropológico, sobre todo cuando surgen, como en el caso de la presente investigación, creencias y relatos en una realidad llena de tanta vida como de muerte; de ahí que sea tan recurrente, no sin las objeciones legítimas que acusan determinismo, el que se hable de una “cultura de la violencia,”³⁴ es decir, un sistema capaz de incorporar ritos y creencias (Balibar, 2005, citado en Reguillo, 2012: 36). Así, es posible entender que en los conflictos, en la búsqueda de no morir, en la perseverancia de un chamán o en el sentimiento de lucha con el cual se piensa y se vive, yacen importantes elaboraciones culturales que ofrecen otro campo de comprensión, un poco olvidado, no por la gente que en este trabajo me compartió un poco de su vida, sino por quienes se han dedicado a estudiar y “explicar” eso a lo que se llama violencia. Por último me parece adecuado resaltar la siguiente reflexión:

³³ De manera un tanto discutible, Kelly (2000) argumentaba que la guerra y la violencia no necesariamente conducen a lo mismo, es decir, son cosas diferentes, dado que la violencia yace en los orígenes de la humanidad, mientras que la guerra tiene una formación posterior y mucho más específica, socialmente hablando.

³⁴ Michael Taussig (2012) habló de “cultura del terror”, para el caso colombiano.

La violencia no es simplemente el ejercicio de fuerza física para lograr algo. Por un lado, es el uso de fuerza, o más generalmente, el uso de poder, de una manera tal que persigue dañar a otros en búsqueda de los fines propios. Estereotípicamente la violencia ejercida es física y causa lesiones o la muerte, incluso potencialmente al ejecutante del acto violento. Mas puede haber, sin duda, violencia de un tipo más sutil o menos visible, ejecutada mediante palabras o mediante brujería y hechicería. Los dos tipos de violencia frecuentemente se apoyan mutuamente. Por ejemplo, tener sospechas de una violencia oculta origina arranques súbitos de violencia física (Strathern y Stewart, 2004: s. p).

De acuerdo a lo anterior, nos es más útil exponer algunos desarrollos que han intentado vincular los dos conceptos, magia y violencia, en el caso colombiano.³⁵

La noción de magia en el contexto sociocultural colombiano también será entendida en su manifestación emic, es decir, como un *trabajo*, en tanto así la llaman los indígenas y campesinos en varios lugares. Por ello además de la palabra “magia” y “brujería”, parto de cómo la nombran los sujetos aquí entrevistados, pues hablan de *remedio* o *secreto*, por ejemplo. Aclaro que empleo el término magia con mayor énfasis y no tanto brujería o hechicería porque permite acoger más características, ya que brujería o hechicería, en gran parte, se asocian a algo “negativo”, “malo”, “prohibido” o que destruye (Stewart y Strathern, 2008: 11). Además “la gente tiende a unificar ideas y prácticas, y a borrar las distinciones” (Stewart y Strathern, 2008, 11)³⁶. Respetando las concepciones de la gente, hablo de magia no para reemplazar elaboraciones propias, sino para poder entender una problemática caracterizada por capacidades y hechos extraordinarios. Considero, por eso, acertada la siguiente crítica de Carlos Pinzón y Rosa Suárez, investigadores colombianos que han abordado el tema de la brujería, la cultura popular y la violencia:

³⁵ Debo insistir en que estudios a fondo sobre esta vinculación han sido pocos o al menos desatendidos como procesos importantes para la ciencia social en Colombia en tanto narrativas y prácticas muy vivas entre una vasta variedad de mujeres y hombres

³⁶ Anoto, sin embargo, que el término magia dista de lo que algunos chamanes consideran es su trabajo; así la magia se asocia a lo que dicen los libros (“libros de magia”) y no al remedio y a la medicina que practican empíricamente, como veremos a lo largo del trabajo.

El interés de este tema [el de la brujería y el curanderismo] radica en abrir espacios en donde la antropología no coloque el análisis en un marco epistemológico fundamentado en que la realidad cultural de un pueblo puede ser mediada por el grado de racionalidad del científico y con apoyo en las categorías de validación de verdad de su cultura; más bien, el espacio abierto permite ver la configuración, operaciones y movimientos que necesita el discurso de la brujería y del curanderismo para constituirse en verdadero y por lo tanto en real (Pinzón y Suárez, 1988: 388).

Es sabido que la magia, el mito y la brujería son parte de la historia y de las relaciones y conflictos sociales cotidianos de distintos grupos humanos en la sociedad colombiana. Es más, en la actualidad no es necesario ir muy lejos para encontrarse los frecuentes agüeros, los servicios de brujos que aseguran tener fórmulas para el amor, o las sospechas y leyendas de vecinos y vecinas con algún tipo de pacto. O incluso experiencias leves pero recurrentes de quiromancia y otros saberes entre amigos o familiares. Cuando yo era niño mi abuela Ubaldina, por ejemplo, siendo una católica consagrada, ocasionalmente me leía la tasa del chocolate; después de bebido el chocolate, los residuos de esta sustancia que quedaban impresos en el pocillo o taza formaban retazos de mi vida futura, cercana, y sólo mi abuela era capaz de descifrarlos.

Sintetizando las hipótesis más representativas acerca de la magia, de manera general en autores como Evans-Pritchard (1937) o Middleton y Winter (1963), la antropóloga colombiana Virginia Gutiérrez afirma que esta

Se orienta a la solución de los conflictos sociales en dos sentidos: 1- presión sobre grupos versus presión sobre individuos. 2- Efectos conservadores de la magia versus efectos revolucionarios. Así unos reflejan tensiones sociales y la manera como se contienen, teniendo su acción efectos conservadores, mientras otros indican que la magia negra estimula el cambio social (...) Estas interpretaciones y algunas más se pueden hallar en nuestras comunidades colombianas” (Gutiérrez, 1989: 29).

En los espacios y situaciones que aquí se abordan, ocurre tanto la presión individual como colectiva, siendo mediadora en la lucha que individuos afrontan de manera cotidiana, en una visceral contienda reclamada por la guerra. Esta perspectiva ha calado en los estudios sobre magia, aun cuando se sigan

reproduciendo algunos de los fundamentos y conclusiones, cuestionadas más arriba, pero que a la larga hicieron importantes autores como el mencionado Evans-Pritchard, Marcel Mauss o Durkheim. Lo interesante es que en el ámbito latinoamericano y nacional, la magia y la brujería poseen un potencial que puede ser importante, o, como afirma Gutiérrez (1989), no solo como representación de ciertos conflictos o como atenuante en la búsqueda de solución a los mismos, sino como una fuerza de resistencia y de subversión de una realidad (Taussig, 1993; Huizer, 1990) localizada en procesos específicos y generales. Esto nos conduce a pensar un poco en las maneras de engañar a la muerte, de responder a las consecuencias de una violencia política y estructural o en las maneras de buscar el poder para recorrer caminos difíciles que, de hecho, necesitan lucharse.

También Elsa Blair (2009) nos da fundamentos sobre la posible y muy importante relación. Basándose en Balandier (1989),³⁷ la autora nos dice que

Partiendo de la concepción hobbesiana, estos autores [Balandier y quienes trabajan antropología política] muestran cómo lo social se forma “domesticando” la violencia y cómo toda forma de institución es un medio de regularla. Por su perspectiva antropológica, ellos insisten en el carácter de los ritos, normas y símbolos que hacen posible la vida social, “domesticando” la violencia (Blair, 2009: 17).

La autora continúa, pero esta vez siguiendo a Girard (1995), nos ofrece parte de lo que fundamenta mi propia insistencia en esta clase de relación y enfoque antropológico, que redimensione el papel de la cultura en el contexto de la violencia y, así, la concepción local de la vida como lucha: “Para la religión, el medio más operante es el sacrificio, porque él mismo es violencia, pero simbólica; porque el sacrificio es violencia de los hombres, pero sobre el orden de los dioses, lo que de alguna manera exime o justifica a los hombres (Blair, 2009: 17). Un fuerte aspecto que veremos más adelante se articula a lo que hombres y mujeres, indígenas y no indígenas, asumen dentro de sus vidas como actores, testigos y víctimas de esas múltiples violencias. Y es que en Colombia, la autora reconoce, “salvo excepciones, sigue habiendo poco interés por el estudio de los “villanos” de

³⁷ En la bibliografía está referenciado tal cual lo cita la autora, es decir en su edición francesa.

la violencia y sigue estancada el área de análisis de lo que llamábamos las manifestaciones culturales de la violencia” (Blair, 2009: 27).

Por su parte, Carlos Alberto Uribe, antropólogo colombiano que como pocos se ha interesado por estos vínculos afirma: “la relación entre política y lo sacro, entre la acción violenta, la guerra y la religión no ha dejado de ser materia de interés para algunos investigadores en el país” (Uribe, 2003: 60). A propósito, Liz Lozano (2009), ha mostrado el uso de la brujería por parte de paramilitares de la costa atlántica de Colombia, hacia el noroccidente colombiano. Uso que incluía incluso exorcismos evangélicos y algunas costumbres indígenas como los “niños en cruz”,³⁸ como método de protección contra las balas del enemigo (Lozano, 2009). Muy cerca de allí, en el caribe colombiano, Donna Susana López (s. p), no nos habla específicamente de la relación magia, brujería y violencia en el caso de grupos armados o como formas de poder y resistencia. Si interés fue, a través de un estudio de caso, develar la relación entre brujería y neopentecostalismo. Es útil tal trabajo porque se nos permite llegar a que la brujería cuando esta daña, además de reflejar un claro juego de violencia y religiosidad, se sirve de manifestaciones místicas que adoptan una especie de violencia simbólica (López, s. a: 34). Una violencia articulada al fervor cristiano mezclado con la memoria y la tradición negra e indígena que poseen los pueblos del caribe colombiano (López, s. a.).

Desde la experiencia colombiana, “la brujería y la magia, además, proveen a sus adherentes los elementos interpretativos fundamentales de sus vivencias existenciales y les permiten acercarse en términos que resultan familiares por estar validados socialmente, a una comprensión de las situaciones ‘anormales’ que enfrentan, y que quieren hacer como llenas de significado y verosimilitud” (Uribe, 2003: 65). Es así que todo apunta a que la creencia y la práctica mágica o brujo en el país se preste para reflexionar y analizar la violencia (Pinzón, 1989),

³⁸ Según la tradición oral, “Los niños en cruz” y los “animés”, es un ritual que consiste en introducirse en el cuerpo una especie de placas o creaturas sobrenaturales, muy pequeñas, para que concedan favores. En el contexto de la guerra, los paramilitares lo hacían para cerrarse el cuerpo y evitar que las balas los ultimaran (Lozano, 2009: 85).

sobre todo cuando tales manifestaciones siguen siendo parte de la cultura en distintas poblaciones que históricamente han sufrido las violencias del país desde antes de 1950, producto de una guerra intestina partidista entre conservadores y liberales ya conocida, por ejemplo, por los ya clásicos estudios de Guzmán, Umaña y Fals Borda (2010) o de Sánchez y Meertens (2006). Además del trabajo de estos autores, se ha sabido de personajes de la violencia que, en el pasado, recurrían a rezos y prácticas mágico-religiosas en su misión combativa y para evadir la muerte (Uribe; 2003; Uribe Alarcón, 1990; Molano, 1983; Téllez, 1987). La oleada del narcotráfico también se ha visto imbuida en tales prácticas y ya desde la década de 1980 hasta el día de hoy ha sido de conocimiento la búsqueda de fuerzas sobrenaturales para los propósitos de sicarios y narcotraficantes.³⁹

Dentro del acontecer mágico también se capitaliza el empleo de la magia para suplir las deficiencias estatales para dar seguridad individual. Estimulados por esta necesidad, “Contras” de seguridad defienden la agresión física, como las que portan los guerrilleros o los contrabandistas o mafiosos que con ellos se hacen inmunes a las balas de las instituciones militares o policiales. Los ladrones se hacen invisibles cuando ejecutan atracos y el ciudadano común se torna inmune (Gutiérrez, 1989: 34).

Sin embargo, quien más ha explotado este fenómeno de conflicto armado y magia ha sido la prensa, exponiendo la escandalosa alianza. En todo caso, recalcamos, sigue siendo un campo poco abordado, pues los especialistas de la violencia en Colombia y en el conflicto armado le han dado poca relevancia a las creencias mágico-religiosas en sus estudios (Uribe, 2003). Y como lo hemos dicho antes ha sido escasa, por no decir nula, la preocupación de la antropología por estos vínculos y relatos específicamente en el departamento del Cauca.

De manera un tanto similar ha pasado frente a la acción de resistencia que puede representar la magia y, por lo tanto, el impacto de la violencia armada en los chamanes indígenas, a pesar de que la temática indígena ha sido materia de gran atención por la antropología colombiana, al menos mucho más que lo que hemos

³⁹ En el tercer capítulo vuelvo sobre este punto. Recalco, sin embargo, que no profundizo en tal relación pues el objetivo del presente trabajo es otro sin que no sea merecedor de un posterior análisis comparativo.

descrito más arriba. Y es que, precisamente, se contrasta el uso y la vivencia de varias magias, tanto la que llevan los combatientes en su búsqueda de no morir en su campaña bélica, como la ejecutada por el médico tradicional en contra de la violencia que traen los sujetos armados. Se sabe que históricamente el chamán o el brujo ha tenido una función social y política reconocida en el pueblo Nasa (Pachón, 1996), aspecto posible de ver en otros pueblos indígenas del Cauca y el país. De hecho varias de las movilizaciones que se han hecho, los cambios de cabildos o una acción de carácter político entre los indígenas no pueden realizarse sin la presencia y el aval del chamán. Sin embargo no deja de ser poco estudiado el reconocimiento de la labor que han estado haciendo los chamanes contra la guerra, específicamente las características del poder espiritual que manejan para resistir el flujo del conflicto armado en sus territorios.⁴⁰ Y más cuando se intenta comparar o ampliar dicho panorama con las estrategias mágicas y sincréticas de mujeres y hombres de grupos guerrilleros y paramilitares en una guerra que posee también sus cultos y sus creencias. Porque “las terapéuticas de inspiración chamánica, que antes de desaparecer encuentran un renovado vigor en nuestra sociedad desgarrada por la guerra” (Uribe, 2000: 300). El miedo, lo místico, el peligro, la vida y la muerte, hace que en espacios de violencia el intercambio entre lo sagrado y lo profano (Girard, 1995) sea mucho más constante y maleable. “El chamanismo une lo sagrado con lo profano y a los dioses con la naturaleza” (Costa, 2010: 21).

Así que es posible que en estos espacios el papel del chamán y del brujo y, por lo tanto de la magia, tenga un lugar relevante en las relaciones sociales. El chamán o brujo y, por lo tanto estos sistemas, tratan el infortunio, son fuerzas mediadoras y equivalen a representaciones de un mundo cotidiano y extra-cotidiano en relación con los espíritus (Costa, 2010; Perrin, 1995; Losonczy, 2006); es un legado de conocimientos articulados a una concepción específica del mundo. Sin embargo, como lo reconoce la siguiente autora en su trabajo en la selva del pacífico colombiano, “más allá de la función terapéutica, la relación directa e

⁴⁰ Véase capítulo 4.

igualitaria que el aprendizaje chamánico lleva a establecer con los espíritus, hecha de combate, de seducción y de negociación rituales, se representa como medio de conseguir y reproducir los recursos alimenticios, proteger el grupo de las aleas naturales y de la hostilidad interpersonal y prever el futuro” (Losonczy, 2006: 14). A esto le agregaría participar de la efectividad que puede lograr la lectura del mundo natural, el ritual y la magia en la problemática y la amenaza que, por ejemplo, representa la cotidianidad de un conflicto armado. Es así que deberá comprenderse el papel del chamán o chamana y/o del brujo o bruja.

En nuestro caso y como veremos en los siguientes capítulos, la narrativa de quienes han habitado esos complejos espacios en el Cauca y mi propia experiencia en campo permiten identificar que en los últimos años va mucho más allá de las cuestiones de salud y del interés individual por mejorar o dañar algo, siendo un hilo de sentido y de expresión de diferentes desdichas, milagros y proclamas. Como lo explico en el siguiente capítulo resulta un poco difuso generalizar la labor de los especialistas rituales del Cauca a los que me refiero como chamanes, brujos, curanderos, médicos tradicionales, etc., pues tales categorías se entrelazan en campo. Por tal motivo no me centro en una sola definición y utilizo varias según el contexto, relato y personaje, basándome, sobre todo, en lo que cada sujeto dijo de sí como del otro.

Claramente, muchos indígenas Nasa son conscientes de este rol maravilloso y peligroso. Pese a ello indígenas y en su mayoría no indígenas como yo, solemos relacionar al chamán o al brujo con temas de salud y enfermedad sin dimensionar su trabajo para liberar la tierra de la guerra y cuidar a los suyos de una muerte segura a causa de un hostigamiento armado ilegal o legal. Por ello es importante afirmar que, para el caso indígena y más específicamente la labor del chamán en las zonas rurales que están siendo ocupadas por la violencia de actores armados, “el chamanismo no es una vía espiritual que se proponga satisfacer una búsqueda personal; más bien, responde ante todo a una demanda social y lo que persigue son objetos pragmáticos: la comunidad espera que su chamán establezca relación con el mundo de los espíritus y que actúe en esa realidad profunda a fin

de que la vida cotidiana se beneficie directamente de ello” (Costa, 2010: 49). Más allá del problema conceptual que puede suscitar este, importa como una especie de “narrativa”, en el decir de Taussig, que tiene una razón de ser, social, cultural. La brujería, la magia o la labor y creencia de lo que hace y dice el chamán yace en los principios de la cultura: “se refiere a las formas en las cuales la gente le da sentido a su vida (...) La cultura reúne la vida cotidiana y lo esotérico, lo mundano y lo insigne, lo ridículo y lo sublime. La cultura es ubicua, ni superior ni inferior (Rosaldo, 2000: 47).

También a lo largo del trabajo se percibirá y se discutirá que suele ser importante y valorada en aquellos espacios y dinámicas la imagen de lo indio, de la malicia indígena, del poder del otro, de la mística y del misterio, aspectos poco explorados como parte de las formas de sentido vinculadas a la dialéctica de la magia, el conflicto y la resistencia. Es decir, dichas referencias y conceptos que aparecen gracias a la aproximación emic, proveen de lógica, de otros sentidos la relación entre la magia y la violencia. Es importante mencionar que a los sectores considerados como “marginales” o “excluidos”, se les atribuyen capacidades místicas (Stewart y Strathern, 2008). De estas atribuciones han surgido historias de horror y valentía que ya tendremos oportunidad de conocer. Al parecer la magia es una opción en medio de la violencia; “es considerada como forma de protesta contra las injusticias, sobre todo cuando la víctima es ‘invulnerable’ por otros medios (Stewart y Strathern, 2008: 157). Pero no solo de protesta ni como ataque. También para ser invulnerable, para soportar la maldición contraída al empuñar el arma en el caso de los combatientes, o para obtener la capacidad del conocimiento previo, es decir, de la adivinación, tan útil en estos contextos.

Hemos visto entonces que si bien la temática abordada ha suscitado preguntas e intereses dentro de la antropología colombiana, ha sido muy poco su desarrollo en trabajos extensos o de continuidad en tantas zonas del país por las que la guerra ha dejado su huella. Sin embargo los hallazgos en campo y la reflexión conceptual sobre magia y violencia que se ha trabajado, nos ofrece un panorama

muy importante en la búsqueda por profundizar mucho más sobre estos vínculos y posibilidades.

Como se dijo antes, este *hacer*, que es magia, recorre espacios e involucra a sujetos muy variados, como los actores armados, tanto legales como ilegales. La realidad colombiana como lo es la de otros países, rebotante de actores armados tanto legales como ilegales, ha desplegado también artificios mágicos en su sed tanto de guerra como de paz.

Por ello, al mismo tiempo, parece reclamarse una intensa y rara protesta, pugnas y creencias que circulan y se alimentan de la tradición del rito, de los “secretos”, de la magia y el mundo espiritual. Como podría pensarse, esa diversidad de vida y muerte invita a que se cruce en un mismo camino el misterio, la montaña, la consigna de lucha y el rezo, para quizá persuadirnos de entender más de cerca el universo en disputa de este país.

Capítulo 2

El brujo y el chamán: faenas en medio de la guerra

“No creer es peligroso, malo. Y creer demasiado también”.
Don Octavio, entrevista
24 de septiembre de
2014

El propósito de este capítulo es indagar sobre la percepción de brujos y chamanes, sobre todo en la ciudad de Popayán, alrededor de las creencias que combatientes de grupos armados tienen de la magia y, así, de ciertas expresiones de esta en la violencia. Así también expongo el significado que para ellos tiene hacer su trabajo en contextos de violencia, Algunas de sus experiencias como especialistas les ha permitido tener una visión y conocimiento necesario sobre el conflicto armado en esta región del país. Narrativas, análisis y reflexiones que esperan contribuir al tema principal de este trabajo desde la voz de esta primera parte con especialistas rituales.

2.1. La cuestión étnica y el oficio: ¿quién es el chamán, quién es el brujo?

Max Weber en una de sus reflexiones sobre la religión afirmaba que los brujos “ofrecieron a los individuos *como* individuos, su salvación respecto de las enfermedades, la pobreza y toda clase de desventuras y peligros” (Weber, 1997: 13). Esta clase de brujos era a quienes quise buscar, primero, en las calles angostas del centro de Popayán. Los mismos que ofrecían salvar y resolver toda clase de vicisitudes terrenales y espirituales en tarjetas o papeles impresos con el mensaje que entregaban hombres y mujeres en algunas esquinas. También recorrí varias calles buscando a otros, distintos de los de aquellas propagandas. Con este tanteo di con cuatro lugares, todos ubicados en el centro pero alejados unos de otros, al menos unas seis o siete calles teniendo en cuenta que el centro de la ciudad no es muy extenso. Fue un ir y venir, porque a veces no se

encontraba el especialista, o justo en ese momento en el que yo llegaba para realizar las preguntas sobre mi trabajo (y el suyo), como don Fabio, tenían que salir o no podían atenderme por mucho tiempo. Lo asumí como parte de la inicial tensión de conocer y aceptar al otro, es decir, yo. También porque el mundo de la magia debe de ser muy selectivo y se prevé la desconfianza, una desconfianza ligada al cuidado de la palabra ante un desconocido.

Los encuentros con estos brujos, guías espirituales o chamanes, como ellos mismos se nombraban, fue dentro de sus establecimientos: pequeños locales que en un segundo o primer piso atendían a sus pacientes o curiosos que acudían para pedir un consejo, una cura o un tratamiento. Cuatro especialistas que accedieron a contarme parte de su experiencia y del papel de la magia en los espacios de conflicto armado.⁴¹ En esas narrativas, descritas como experiencias, pensaba encontrar (y encontré) una perspectiva que empezando desde la ciudad de Popayán me permitiera comparar y relacionar historias de violencia y magia; y digo empezar porque al mismo tiempo o posteriormente también conocería la perspectiva de los mayores o chamanes Nasa en el trabajo que realizan desde las veredas y en una relación más directa frente al conflicto armado. De ahí que, de ante mano, pudiera explorar sintéticamente el ámbito de la magia en Popayán por medio del conocimiento y la opinión de brujos asentados allí en la ciudad y así saber otros hechos y experiencias importantes articuladas al objetivo de la investigación que no encontraría en mi indagación con excombatientes y chamanes de origen Nasa.

Sobre las narrativas es preciso anotar que estas “dejan vislumbrar las múltiples imágenes políticas que chocan en esta topografía. Al estar impresas en la geografía, hacen al viajero recorrer no sólo un espacio sino una historia. Es la misma historia que atraviesan los chamanes y sus pacientes encontrando no solamente la redención sino también la brujería” (Pinzón y Garay, 1997: 35). Incluso estas imágenes poderosas conducen a significados que, en el caso colombiano, pueden estar articulados a significados de muerte y terror (Pinzón y

⁴¹ A lo largo de este capítulo, si bien hago énfasis en estos cuatro encuentros, también añado otros encuentros con otros especialistas Nasa cuando considere pertinente complementar o generar una mayor discusión

Garay, 1997: 35), como es entendible en esas topografías del Cauca donde además de la delincuencia común en la ciudad, el campo ha tenido que soportar la guerra entre guerrilla y Estado y el terror que acompañó la entrada de los paramilitares en los primeros años del siglo XXI.

Tres de estos especialistas provenían del Putumayo, departamento que limita con el departamento del Cauca. El Putumayo es ampliamente conocido por la medicina tradicional y el curanderismo a través de plantas, como el yagé.⁴² Una zona de alta población indígena; de hecho Fabio y Daniel provenían de pueblos indígenas de ese lugar. Pueblos indígenas de un amplio conocimiento sobre plantas y medicina tradicional indígena. Coincidían en que habían venido a “traer estos conocimientos” y así poder ayudar con su trabajo a la gente del Cauca.



Imagen 7. Especialista (doña Inés) “desbaratando” una mala influencia mediante el tabaco. Foto: archivo del autor. Toribío, diciembre de 2014.

Vidas distintas, orígenes diversos pero con una lectura compartida sobre el acceso a la magia frente a las crisis particulares de la violencia. Antes de cruzar las puertas de aquellos lugares de sanación y misticismo, y adentrarme no como un paciente sino como un curioso, hice una presentación de mi interés y pregunté para saber su aprobación o no, antes de cualquier entrevista etnográfica; no avisé

⁴² Bejuco sagrado con el cual se prepara una bebida utilizada en sesiones rituales con fines terapéuticos. Esta planta se consume sabiendo que esta tiene cierto “misterio” y que tiene un poder propio. Algunos aseguran que el yagé son “los ojos del alma”. Los indios del Putumayo tienen fama de ser expertos yageceros.

al principio sobre mi intención de preguntar por cuestiones específicas de la violencia y, por lo tanto, de su impresión y experiencia acerca del culto de los integrantes de grupos armados y guerras espirituales, pues es muy posible que ello hubiese generado aún más desconfianza de entrada. Pero sí les dije que mi interés era su oficio y su sistema de conocimiento en la ciudad. Ya después, mientras ocurría la narrativa, fluían las preguntas y las historias más cercanas a mi propósito.

A continuación me permitiré no exponer caso por caso las entrevistas y el acercamiento etnográfico con cada uno de los cuatro especialistas. Lo que haré es integrar sus narrativas a una serie de reflexiones y descripciones sin que se pierda quién dice qué y los detalles de dónde y cómo. Claramente considero ciertos puentes teóricos que permitan darle fluidez analítica y teórica a lo que de aquí en adelante se verá fue el producto del trabajo de campo y el intento de una “percepción perspicua” como elemento importante en los hallazgos y en la comprensión.

Partir del sentido común puede ser significativo o totalmente impreciso. Sin embargo es algo que dice mucho del mundo social. Todos los días aceptamos o cuestionamos lógicas de ser, de existir; sentidos comunes sobre lo que es verdad o mentira, sobre ciertos hechos o, en este caso, ciertos personajes y oficios. Qué y quién es brujo y chamán parece estar definido por este sentido, el cual hoy reproduce enormes fantasías y acusaciones perversas. Este texto parte también de esos sentidos comunes y nociones propias que algunas personas dicen sobre sí mismas y los demás, sin dejar de lado la discusión generada entre algunas fuentes y análisis. Caro Baroja coincide en la importancia de ello a la hora de indagar sobre aspectos relacionados a la magia y a quien tiene la capacidad de manipularla: “la *opinión pública* es más digna de tenerse en cuenta que la idea que de sí misma tenga la hechicera. En nuestro caso lo que se *dice* de un sujeto es más importante que lo que *hace* éste” (Caro, 1966: 34). Y complementa el mismo autor: “El problema de la Brujería se tiene que esclarecer, en gran parte, examinando la conciencia del que se juzga víctima de los brujos y brujas, no la de

éstos, y es un problema de sociedades dominadas por un miedo particular, no de individuos plenamente convencidos de su poder” (Caro, 1966: 11).

Si bien considero fundamental analizar el papel del brujo (a) o del chamán (a) desde las personas que a estos acuden, de todas maneras sí viene a ser fundamental la versión del brujo o del chamán sobre su propio trabajo; de hecho lo que dice él de sí mismo y su diferencia de otros se complementa con lo que la gente creyente y no creyente opina. En este sentido es necesario ir mucho más allá del amarillismo y del prejuicio con el que se ha mirado estos oficios, catalogándolos de ridículos y marginales por no decir de herejes por instituciones dominantes. La de Colombia ha sido “una historia nacional donde la religión católica ha tenido un peso muy fuerte en la formación de la nación, erigiendo imaginarios y tabúes negativos sobre los practicantes de otras formas de religiosidad y culto” (Ortiz, 2014: s. p.). Sin embargo estas identidades, el del brujo, el del chamán, médico o como bien se hagan llamar, nos induce a pensar que su rol en la cultura y en la historia ha sido un tanto oculta, secreta, pero no por eso menos significativa, especial y desconcertante para entender eso a lo que, ahí sí tan imaginado y problemático, llamamos nación.

Pues bien, creo que ese sentido común sobre el brujo o del chamán tiene estrecha relación con esa imagen poderosa del indio que se tuvo desde la colonia⁴³ y que hoy está presente en la cultura popular, como lo manifiestan Pinzón y Garay (1997). Así mismo, “estas imágenes son portadoras de la historia de conflictos y propósitos morales” (Pinzón y Garay, 1997: 85). Y esto es lo interesante aquí: imágenes poderosas para el que quiere ser indestructible en el combate, para el o la que necesita resistir y no morir. Imágenes poderosas descritas por sí mismas;

⁴³ Por ejemplo en época de la colonia, “el término ‘hechiceros’, en el sentido amplio, engloba las categorías siguientes: en primer lugar, los que tienen la función de ‘guardianes’ de las *huacas* y de las momias y también de intérpretes suyos, son ellos los que realizan los sacrificios con ayuda de los ‘ministros menores’ o ‘sacristanes’, hombres de la palabra pues sirven de intermediarios entre las *huacas* y los hombres al enunciar el mensaje misterios de aquellas. Así mismo transmiten las ‘fábula’ o relatos míticos que se inscriben naturalmente en un contexto preciso y jerárquico” (Bernand y Grusinsky, 1992: 167). Sobre esa noción de huacas o guacas volveremos más adelante.

brujos y chamanes que hablan de lo que han hecho y lo que no, lo que les ha tocado saber y lo que, lamentablemente, “no manejan”.

Algo que comúnmente se dice es que quien acude al brujo o al chamán va preguntar sobre su suerte. Y bueno, mi trabajo también consistió en probar suerte con ellos, detrás de sus palabras y recuerdos. Y era inevitable, pues fue lo que hice en cada recorrido buscando consultorios de chamanes en el centro de Popayán, cruzando los dedos para una buena disposición de los mayores y mayores Nasa y, por consiguiente, en cada búsqueda de entrevistas satisfactorias en las que no fuese un acto indebido preguntar sobre la participación de la magia en una guerra que ha desangrado al país.

En la búsqueda de la definición étnica sobre sus roles y trabajos, sobresalían ciertas diferenciaciones que vale la pena exponer ahora. Definiciones concretas, distantes como semejantes que fui encontrando durante el trabajo de campo; en el Cauca se sabe entre la gente de brujos y brujas, chamanes, el médico tradicional, el mayor o la mayora, yerbateros, el guía espiritual. Según las entrevistas hechas y partiendo de aquel sentido común que menciono, hay desde los llamados charlatanes hasta sujetos con mucho poder. Para unos son portadores de lo falso y lo ridículo. Para otros, menos escépticos, son gente de mucho conocimiento, veraz, atemorizante, que demandan por consiguiente un gran respeto. Charlatanes porque ganan dinero por medio de un poder que no tienen o que para muchos ni siquiera existe. Veraces y poderosos porque son eficaces, tienen una conexión espiritual especial y solucionan problemas difíciles, como, en este caso, un hostigamiento armado, una emboscada o una muerte segura. Además solucionan porque la gente así lo cree y asegura. Debido a esta realidad de denominaciones, muchas veces etnocéntricas, surge la inquietud de quién es quién. Como mi interés no es enfocarme den revelar “La Verdad”, ni proponerme señalar quién es legítimo o quién no, resulta oportuna la siguiente observación que hace un antropólogo colombiano:

Especialistas en la curación ritual a los que solemos tratar con nombres despectivos tales como “curanderos”, “yerbateros”, “charlatanes”, “chamanes”, “espiritistas”, para

solo mencionar algunos, y que el presente autor prefiere llamar sanadores. Todos ellos pertenecen a la llamada “medicina popular” –y es “popular” por lo generalizada que ésta es, y no porque ella sea sólo utilizada por los sectores populares, es decir, sólo por el pueblo raso de nuestras ciudades y campos. Una medicina que, vale añadir, en realidad apenas estamos empezando a estudiar en nuestro medio, tarea que no ha sido fácil gracias a nuestra socialización científica dentro de los paradigmas del racionalismo occidental (Uribe, 2000: 296).

Esto, porque considerando lo expresado por Wittgenstein (1992) o Winch (1994), nuestra tarea es consignar esas experiencias en el mundo, lo cual nos hace pensar en las posibilidades que para la gente resulta ser lo verdadero, lo ambiguo o lo falso. Por ello me es importante anotar estas percepciones desde los mismos modelos de la gente.

Varios aspectos influyen en estas percepciones; los indígenas Nasa consultados para este trabajo manifestaron gran respeto por sus autoridades y en especial por ese mayor o mayora, médico tradicional, que ha librado a más de uno de la enfermedad y de una mala decisión. La figura del The'Wala, chamán Nasa, del cual hablamos mucho más en el capítulo 4, está muy presente en la cotidianidad caucana. No solo indígenas originarios Nasa acuden a él o a ella: gente de la ciudad de Cali, de Popayán o de Bogotá recurren al sistema curativo que ofrece el chamán. Durante las entrevistas a excombatientes, algunos, de origen mestizo, cuestionaron la confianza puesta en un chamán por algunos compañeros durante la militancia. Por otro lado entre los mismos chamanes y brujos indígenas y no indígenas desprestigian el trabajo de otros que, a diferencia de ellos, “solo engañan y no saben”. Todo ello sin contar las nociones sobre el chamán y el brujo influenciadas por el dogma católico o el evangélico, tan frecuente en esta zona del país. Sin hacer hincapié en esto último, hay ciertas relaciones de poder que otorgan autoridad y prestigio entre los chamanes y brujos; la procedencia indígena o negra, por ejemplo, influye en qué tan “pesada” y “poderosa” es la magia. Procedencia ya sea del brujo o chamán o procedencia de su práctica.⁴⁴ Recordemos que en el departamento del Cauca hay una importante población

⁴⁴ Dos de los entrevistados, por ejemplo, no tenían ascendencia indígena, pero curaban con conocimientos y prácticas indígenas

negra e indígena.⁴⁵ La importancia de las procedencias, de dónde se es, sobresalen de manera similar en los relatos de magia en otros puntos del país; Un caucano, exparamilitar desmovilizado de los llanos orientales, quien cojea debido a una herida de guerra y residente en Popayán, me comentaba que no había conocido brujos más bravos que los llaneros (de la zona oriental del país, al otro lado del Cauca). Como mostraba Michael Taussig (2012: 217-234) en su trabajo en el Valle del Cauca y en el Putumayo (departamentos vecinos del Cauca), hay negros que aseguran que la magia más poderosa la hacen los indios. Y hay indios que dicen que en los lugares de población negra es donde están los grandes hechiceros.⁴⁶

La cuestión que quién es brujo y quién no, socialmente puede ser descrita a través de dos modos: lo que dice el propio brujo o chamán sobre él mismo y los demás y, claro está lo que el público dice de éste. Evidentemente no es la misma percepción de la gente creyente de la no creyente. Sobre esto último me remito a las fuentes orales caracterizadas por excombatientes e indígenas de la zona estudiada.

Por su lado, en casi todas las conversaciones, los excombatientes asociaban un brujo o bruja con lo indígena, o asociaban el ritual de la medicina tradicional indígena con actos de brujería. No era diferente la asociación para el celador, el funcionario público o varios de mis amigos. Es decir, para muchos de nosotros la chamán o el chamán que cura es igual al brujo, que enferma y maldice. Es ese sentido común el que problematizan los mismos indígenas, chamanes o médicos tradicionales cuando argumentan que su labor no es precisamente la brujería aun cuando puedan hacerla y, por ende, estén capacitados para repelerla. Es más, creo que esta sencilla problematización puede que tenga que ver con algo que ilustra Caro Baroja en su estudio sobre las brujas y la magia grecolatinas: “En lo

⁴⁵ Aclaro que las entrevistas a brujos y chamanes no tenían como fin caracterizar la raíz ritual, religiosa, cosmogónica de su trabajo, ni considerar solo su participación directa en los hechos. Más bien se hizo con el fin de saber su conocimiento, sus opiniones y sus experiencias alrededor de la creencia que tienen tanto los grupos armados como la población indígena que les resiste.

⁴⁶ He de decir, sin embargo, que no me enfoqué en población negra, aunque, como veremos más adelante, algunos excombatientes mencionaron también la credibilidad que dentro de las filas existe sobre brujas y brujos afrodescendientes del Cauca

que la Hechicería se diferencia sensiblemente de otras posturas mágico-religiosas es en que desde el punto de vista ético es esencialmente negativa y contrarios a los intereses generales de la sociedad” (Caro, 1966: 51). El autor aquí hace un símil entre hechicería y brujería, consideradas para propósitos individuales y negativos.

El trabajo de campo arrojó algo especial: si bien existe tal referencia de brujo-peligro-daño-maldad, de manera general entre los entrevistados, tal oficio en la práctica es mucho más ambivalente, pues la maldad o el daño en la práctica no se ve tanto en las argucias del brujo para favorecer a quién lo necesite, sino en la locura y los vejámenes y personajes que ha producido la guerra: la maldad es la sevicia del paramilitar, la violación, las bombas, las ejecuciones, el secuestro, etc. Se habla, por ejemplo, de la brujería como “mañas”⁴⁷ de la gente que “buscaba “pegarse de algo” y claro, como no buscar algo de certezas frente a la incertidumbre de la guerra: No es casual que, por ejemplo, una excombatiente guerrillera aprovechara cada vez que estaba en un poblado para ver a una bruja que le dijera cómo estaba su mamá a través de la clarividencia, el tabaco y las cartas; un poco de certidumbre, de paz en medio de la guerra gracias a la magia.

Entonces la bruja o el brujo son sabios e indios, según la imagen extendida, pero no esencialmente “malos” o “negativos” para quienes han visto la necesidad de un poco más de certidumbre, es decir, en este caso, para los que han vivido de primera mano la violencia armada. Quizá por ello me atrevo a decir que las denominaciones peyorativas, ultraconservadoras de ese notorio ejemplo del otro como lo es un brujo o un chamán, tienen más auge en sectores que poco han estado en la montaña y con sus gentes, y que poco les ha tocado vivir el conflicto.

Volviendo a la característica difundida de que la brujería es individual, egoísta y negativa, consideramos que esto necesita de mayor problematización, porque como se sabe en los antecedentes de estudios africanos sobre brujería, como los de Middleton y Winter (1963) y como se puede entender en la obra de O’ Keefe (1983), Taussig (1993; 2012) o Huizer (1990), entre otros, la brujería tiene un

⁴⁷ Manías por lo general mal vistas.

papel de control social, es decir, va mucho más allá de su existencia individual. La brujería entonces puede estar destinada a acciones colectivas y no necesariamente llevan en su esencia un rol negativo, es decir, con brujería se puede hacer una cosa o la otra, proteger, dañar o curar.⁴⁸ Max Weber dirá que “el carisma del auténtico brujo sirve a los demás.” (Weber, 1997: 34). Propiedades que posee también del chaman y del chamanismo: su carácter colectivo y menos preocupado por intereses personales (Costa, 2010).

Así en regiones de Colombia como Boyacá, se habla entre los campesinos de “brujos curanderos”, quienes tienen una “disposición natural para enfrentarse a los espíritus diabólicos (...) a las enfermedades producidas por brujería o en las artes de reconciliación; se le tendrá por virtuoso en la práctica de la clarividencia, la adivinación y la detección de los espíritus” (Pinzón y Suárez, 1988: 398). Podría pensarse que de manera similar pasa con los brujos o chamanes de origen indígena del Putumayo con los que hablé y con Javier, quien había tenido experiencia en Panamá durante varios años con magias “más pesadas” que las que habían en Colombia. Así brujo es quien tiene la capacidad de causar daño, pero su imagen y sentido cambia según juicio étnico; los indios por ser indios saben de brujería.

Nada nuevo hay en decir que como hay magia positiva, utilizada para ayudar, hay magia negativa, empleada para dañar. Una dualidad entre trabajos buenos y malos. Claro, habrá que preguntarse si en realidad esa ayuda de la “magia positiva” no implica un daño colateral o si esa magia negativa es en realidad un acto descrito prejuiciosamente. Entonces, aparentemente es el brujo y la bruja y no el médico tradicional, el que daña, el que hace maleficios y hechicerías. Esto, es una noción recurrente pero que obviamente se nutre del panorama

⁴⁸ Entiendo que curar puede ser revertir o quitar el mal provocado por otra brujería. Esto es posible también mediante una acción brujesca; así Fabio había revertido el daño que en el pasado le hizo otro brujo mediante una mirada y cuando le dio la mano. Doña Inés, de quien sabremos más en el cuarto capítulo, había “desbaratado” un mal que le estaban haciendo a una amiga suya. Mientras yo hablaba con ella y con el poder del tabaco y las plantas, fumando, soplando, escupiendo, logró a distancia hacer que el culpable no “jodiera más” y “abrirle el camino” a su amiga (ver página 81 del presente capítulo). Aquí, por ejemplo, se cumplen las características que para Frazer (1944) o Pritchard (1937) posee la magia y la brujería: poder intrínseco al brujo (a), similitud e incidencia a distancia.

cosmogónico de cada personaje y cargado de sentidos políticos y culturales distintos.⁴⁹

Resulta entonces pertinente ver cuáles son las características que según los mismos oficiantes de la magia, y quienes de ellos y ellas hablan, los diferencian de otros; brujos y chamanes son poseedores de un carácter específico, de un tipo de templanza requerida en un escenario violento que pide siempre, al mismo tiempo, vías de escape y continuidad. “En un mundo en el que prima el deseo y en el que las pasiones dominan de modo violento parece que las personalidades deben ser de una fuerza superior a la normal. Y, en efecto, puede decirse, que, en general, los magos y hechiceros y las magas y hechiceras son siempre personalidades fuertes” (Caro, 1966: 51).

“Uno tiene que tener un contacto firme en lo que uno está haciendo”, me dice muy seguro don Daniel en lugar destinado a atender el público cerca al centro de Popayán. Firmeza, claridad, certeza, acompaña la voz del chamán y del brujo. ¿Quién es el brujo y quién el chamán, cuando la gran mayoría se anunciaban como chamán o médico tradicional? De manera muy interesante, sobresalen ciertas definiciones articuladas a cuestiones de lo malo y lo bueno, y, de manera significativa, al combate que supone la vida misma en aquella zona del país.

Los oficiantes de la magia o expertos rituales entrevistados, a excepción de uno, Javier, fueron todos chamanes y médicos tradicionales si me someto a sus propias definiciones. Ninguno se reconoció como brujo. Pero si bien había en el aire cierta precaución sobre el concepto, al menos tres de los cuatro expertos rituales, manifestaban que “la gente los llamaba “brujos”, sin evidenciarme un pronunciado rechazo o cierto desdén por el término como sí lo mostrasen los chamanes Nasa.⁵⁰ Incluso, en menor medida Javier, habían tenido experiencias cercanas a la brujería y, como decía don Fabio o don Daniel, sencillamente tenían que saber también de ello. Fabio, como veremos más adelante, manejaba bastante la

⁴⁹ Véase capítulo 4.

⁵⁰ “El brujo es el que hace daño... y sí los habrán, pero nosotros lo que hacemos es curar”, afirma don Orlando, chamán de origen Nasa, en una conversación que tuve con él en su casa, zona rural del norte del Cauca, septiembre del año 2014.

brujería, pero eso lo dejó un poco después, pues se dedicó más a la curación por medio de plantas.

Cerca de la popular plaza de mercado del barrio Bolívar estaba el “centro místico”, donde trabajaba y atendía Javier, mestizo que se llamaba así mismo consejero espiritual. Javier quién no sobrepasa los cuarenta años de edad me invita a pasar a un cubículo al fondo del lugar. Allí hablamos. Previamente habíamos acordado una cita por teléfono, pues a él lo contacté gracias a un anuncio en el periódico. Al fondo, donde atiende a sus clientes, está su escritorio y un altar; un mantel rojo, con velones blancos, dos crucifijos, una biblia abierta, una virgen de Guadalupe y una virgen del Carmen, una copa vacía y una vela roja encendida. Atrás del altar, aparece pintado en la pared, imponente, vigilante, el rostro y la mitad del cuerpo de la imagen del sagrado corazón de Jesús. En otra pared me sorprende ver un par de cuadros donde sus protagonistas son dos parejas desnudas: ¿Adán y Eva, tal vez? Un Jesús crucificado de madera, muy grande, cuelga de otra pared, a mi lado. En su escritorio sobresalen lo que parecen cuarzos y unas figurillas muy pequeñas, de enanos y ancianos chinos. Atrás de mí, una pequeña biblioteca esotérica. Sentados los dos, él enfrente de mí, tras su escritorio, me interroga: de dónde vengo y qué hago ahí. Así, me dice: “¿en qué puedo ayudarle?”.

Javier es precavido, su juicio certero. Me atiende casi como a un paciente más; sentado en su escritorio habla, opulento, confiado de cada cosa que dice, de lo que es. Habla fuerte. El hacer el bien y el mal es parte de este mundo, aspecto que sobresale en cada relato suyo; “La gente dice que soy brujo, pero no lo soy... yo más bien guío, oriento”. Entonces me dice lo siguiente:

Nosotros decimos, quiénes son los buenos y malos. Cuando uno va revertir algo tiene que ver como con la guerra (...) Porque el mal actúa bajo sombras, y el mal tiene una sombra que es su principal arma y se llama la ‘sombra negra’, es esa situación que te empieza a rodear, y te puede producir un accidente, una enfermedad, o una situación que te descompensa. Y es que hay muchas cosas (Javier, entrevista 20 de noviembre de 2014).

Los buenos, al parecer, son los que revierte y los que, al contrario de las sombras, se mueven por caminos de luz. Entonces se asocia el camino del brujo como un camino oscuro, camino que Javier resaltaba no acceder, porque “su magia” y “su don” no era para eso. Sin embargo, la gente lo buscaba para realizar o revertir brujerías, de lo cual sólo hacía lo segundo. En ese camino difuso y oscuro, estaban, para Javier, el indígena que era brujo. Además relaciona lo brujesco con los habitantes del campo y le otorga a las creencias de estas personas experiencias, “viajes”, que él no se atrevería a vivir. Un claro pensamiento de que el otro, el de afuera, es propicio a poseer misterios y poderes peligrosos:

La mayoría de veces acá en el Cauca son muy creyentes, la gente del campo, pues el que cura es el médico brujo, que ancestralmente se llamaba así, el anciano, el prócer de la sabiduría. Por eso tú ves el yagé, dicen, no sé, nunca lo haría, dicen que eso es un viaje muy verraco. Dicen que tú te encuentras y te enfrentas a espíritus y los ves y que ves tu muerte y pues es un estado donde tu cerebro se desconecta de tu realidad. Usted puede tener la fortaleza pa entrar y no para salir (Javier, entrevista 20 de noviembre de 2014)

Miedo, terror de la magia que yace en el otro; una imagen relativa al temor de lo distinto en comunión con pensamientos etnocéntricos. Recordemos que al igual que pasó durante la colonia, en esa pugna entre indígenas y blancos, “el terror no era solamente un estado psicológico, sino que tenía una implicación social que debía enfrentarse mediante una codificación cultural propia” (Pineda, 1987: 88). De ahí, por ejemplo, el poder del imaginario del canibalismo de uno y otro extremo. En ese sentido ese miedo, como construcción social y cultural, esa oscuridad, traducida en las capacidades mágicas del otro, adquiere nuevas dinámicas o “se actualizan en respuesta a un paisaje cambiante de violencia” (Riaño, 2006: 146); representaciones, memorias y narrativas donde el otro, el misticismo y la violencia puede indicar reflexiones paralelas a la problemática etnocentrista.⁵¹ Javier insiste en ser más un “guía espiritual” y trabajar con magia blanca, con Dios. Por eso no es brujo, a pesar de poseer un don, estar protegido y lograr ayudar a quien padece de brujería. “La especialidad mía fue esta, menos

⁵¹ Sobre este punto y la relación entre historias de miedo, espacios de terror y magia vuelvo más adelante, con énfasis en los siguientes capítulos.

karma, menos sufrimiento, menos exposición, porque cuando tu empiezas a trabajar con entes malignos, estás exponiendo tu vida... (Javier, entrevista 20 de noviembre de 2014). El mal, la muerte, el sufrimiento yace, para Javier, en el brujo y, por ende, a quién él acude. Sin embargo junto a esta visión de Javier añadimos, en contraste, que a pesar de que se manifiesta que son los brujos los que pueden producir un tipo de mal, no evita que los que curan enfermedades, los que hacen “bien”, tengan también esa capacidad contraria o, al menos, la que es vista con mayor tabú. Es una suerte de ir y volver, de ser y no ser a la vez, porque ese ser “malo”, que actúa “bajo sombras”, que “lee el tabaco”, que produce enfermedad, puede hacer el bien, puede sanar, corregir. Aquí los relatos se conjugan y los límites se vuelven difusos. El chamán indígena del Putumayo que ahora trabaja en Popayán, coincidía en esa descripción dañina que yace en el brujo, pero no les es tan lejana, como aparentemente lo es para Javier. Por eso el chamán indígena posee un concepto mucho más amplio de lo que es el brujo e incluso parte de las capacidades del propio chamán estriban en saber un poco de brujería.

Por eso es preciso aterrizar la idea de chamán a la siguiente crítica:

Nos negamos a crear modelos únicos de chamanes, o chamanes-objeto, puesto que ellos mismos no aceptan pensar en el chamanismo como la reducción a una de las escalas de acción en las que se mueven. No son sólo sanadores, no son sólo psicólogos populares. No se pueden reducir a personas con alteraciones mentales que la cultura aprovecha para dar salida a sus conflictos; tampoco se pueden encasillar en mediadores entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, y menos tratarlos como individuos que se entregan a extraños rituales de “alucinógenos”. Más bien, los vemos como especialistas en el manejo de un espacio social e histórico donde las identidades son creadas, analizadas, recompuestas, proyectadas, discutidas e historizadas (Pinzón, Suárez y Garay, 2004: 19).

Durante varias ocasiones, quedé de verme con don Fabio, un chamán de origen Inga. Había llegado a él en mis recorridos por las calles buscando este tipo de lugares. Como a los demás tampoco lo conocía. Había postergado varios intentos míos de hablar con él. Fue un viernes cuando por fin pude hacerlo. Ya adentro de su local, sobre una calle en dirección hacia la plaza central de Popayán, vi con

detalle que vendía extractos de plantas, jabones para atraer el amor y la fortuna, cremas y artesanías como máscaras talladas y manillas, conocidas por su proveniencia del Putumayo. Don Fabio, chamán del pueblo indígena Inga y quien como otros inganos tenía experiencia en el uso del yagé. Justo antes de hablar con él, hablaba con un amigo suyo, en el segundo piso, más allá de las cortinas que veía desde la silla y de todo aquel mercado mágico, esotérico, de jabones, perfumes y yerbas. Hablaban del costo de una pomada. Ya en el primer piso sonrió y empezamos a conversar. Una de las preguntas básicas era sobre su trayecto y alguna experiencia relacionada con brujería; qué tan frecuente era recibir a personas buscando hacer o quitarse una sospecha de brujería.

Los mayores, los que me enseñaron, fueron dejando eso [la brujería]. Antes se tiraban a hacer maldad.

Viene gente a hacer maldad, a venganzas. Pero yo me pongo es a hablar con ellos, porque es que todos no somos lo mismo. Es más fácil hacer una maldad que hacer el bien. Eso es difícil de desbaratar. “Que yo quiero que se muera”, que no sé qué, me dicen. Yo les digo que “usted qué saca con eso”. Yo antes jodí mucho con eso, cuando el abuelo me enseñaba. Yo jodía mucho con tabaco, los naipes. Pero más de eso no utilicé. Uno sí miraba mucha maldad (Fabio, entrevista 27 de noviembre de 2014).

Fue común que todos mostraran cierta distancia al principio sobre los conocimientos de brujería, pues se asociaba a trabajos de venganza, envidia, enfermedad, tormento y muerte, como ya se ha dicho, aun cuando reconocían que personas como ellos también hacían maldades o cosas por el estilo. Sobre esto, en el mes de octubre logré hablar con una mayora indígena Nasa, no muy lejos de Popayán. Le pregunté insistentemente sobre médicos tradicionales o chamanes que como ella trabajan con plantas, que sabían de remedios, y podían hacer brujería. Me decía: “desgraciadamente hay compañeros que están cobrando millonadas por hacerle mal al vecino, mal a las personas” (Carmen, entrevista 15 de octubre de 2014). Muchos de nosotros imaginamos al brujo con el que maneja muñecos, tierra de cementerio, cabellos de gente, velas negras. Ideas que los cuatro entrevistados compartían. Los indígenas me hablaban de gente de “mala sangre”, que buscaban matar o amarrar a una persona con “esas

cosas oscuras”. Como lo mostraba Taussig (2012), entre los indios sí hay los que hacen brujería. Los que hacen la magia son los que han estudiado libros de magia y cosas de satán. Incluso, como le decía una mujer indígena del Putumayo a Taussig, se piensa que son los blancos los que trabajan con tierras de cementerio y muertos (Taussig, 2012: 190).⁵² O la gente negra, pues no fue una sino varias las versiones de que la gente negra del Patía, al occidente del departamento del Cauca, manejaban ese tipo de magia y que seguro grupos armados tanto legales como ilegales eran asiduos creyentes.



Imagen 8. Interior del lugar donde atiende uno de los especialistas en la magia.

Foto: archivo del autor. Popayán, Cauca, Noviembre de 2014

Javier portaba en su mano izquierda un anillo de plata que según él lo protegía, pues “uno está más protegido que el mismo presidente” (Javier, entrevista 20 de noviembre de 2014) Él consideraba que el brujo es el que también hace “baños con hierbas”, es decir, esos chamanes del Putumayo que a unas cuantas calles

⁵² En otra ocasión, en mi diario de campo anoté la siguiente experiencia mientras hablaba Don Orlando, médico tradicional Nasa de 77 años: “Estábamos atrás de su casa, fumaba sus cigarrillos, sentados él y yo en ese sillón rojo, donde generalmente se sienta el paciente que busca su ayuda o su consejo, las veces en las que en mis preguntas aparecía la palabra “magia”, él me contestó: ‘ahora que dice de la magia, yo ni conozco. Esos libros no conozco yo’. Parece que asocia el hacer magia con libros de magia, de brujería. (Reconstrucción a partir del diario de campo, 23 de septiembre de 2014).

también, como él, impartían una guía espiritual. Y es que la cultura popular tiende a mezclar atributos del indio, de lo negro y lo blanco. Esta visión del brujo y su conocimiento de plantas es parecida a la que considera una investigadora mexicana: “para mí el curandero es el especialista que posee y manipula un cúmulo complejo de conocimientos indios, españoles y negros, dentro de un contexto cultural que corresponde a los grupos de los oprimidos (Quezada, 1989: 27).⁵³

El chamán, sin embargo, puede tener el poder y consejo para revertir tales padecimientos, producidos muchas veces por brujería o por una mala intención. Fuera de Popayán, como dije antes, pude hablar con médicos tradicionales Nasa. No tenían una oficina o un local de atención propiamente dicho; los fui a buscar a sus casas o, como en un caso, mientras vendían en un mercado hortalizas y frutas. Allí los mayores y mayores,⁵⁴ en medio de los hostigamientos del ejército, la policía y la guerrilla, también atendían y curaban. Aconsejaban y eran conocidos por sus habilidades y poder. Hablando con ellos y ellas, coincidían en que el daño es “más de brujos que del médico”. Doña Susana, una mayora, mujer chamán, curandera jocosa, especialista en el “mal de ojo”, me comentaba lo siguiente “A veces se hacen mal entre la gente, y así la persona empieza a echar de para atrás, de para atrás, como el cangrejo. Entonces toca armonizarlos, arreglar los equilibrios. Nosotros somos muchos. De tantos la gente solo escoge uno (Susana, entrevista 28 de septiembre de 2014). Armonizar es lo que hacen los médicos con la persona, liberándola, equilibrándola con el fin de que tenga un “buen camino”. Así mismo hacen con la tierra que habitan. También pueden desbaratar situaciones indeseadas que ocurren a una persona producto de una mala actitud y acción de otra persona. Esto es posible corrigiendo esa acción de una persona contra otra por medio del remedio, es decir, haciendo un acto punitivo contra otro.

Así pasó en una sesión en Toribío donde Doña Inés, una mayora indígena muy respetada, leía el tabaco y mascaba hoja de coca. En un pequeño cuarto en el patio de su casa me decía que antes de empezar a hablar sobre el tema de la

⁵³ Y no solo oprimidos, pues los opresores son asiduos creyentes de brujos y chamanes.

⁵⁴ También así los indígenas Nasa se refieren al médico tradicional.

guerra armada, necesitaba ver qué estaba pasando con una amiga suya. En la sesión mascaba hoja de coca junto con otras plantas, bebía aguardiente, fumaba y escupía en una vasija. Botaba el humo hacia al frente, mirando constantemente el tabaco entre sus dedos. Éste se abría, su ceniza aclaraba y oscurecía. Me decía que un señor, cercano a su amiga, estaba “haciéndole algo”, impidiendo un pago de dinero y la continuidad del trabajo que ella necesitaba. “Sí, ese señor es, aquí dice”, señalándome el tabaco. Inmediatamente dijo que iba a arreglar eso y que iba a “desbaratar esa vaina”. Cogió más hoja de coca y tomó más de ese aguardiente con yerbas; cerró los ojos, fumó. El tabaco se consumía, chispeaba. “Ya está hecho... ya desbaraté eso... esa platica se la tendrán que pagar”. El trabajo en contra de los propósitos de aquel mal intencionado hombre fue consumado. Doña Inés no habla la lengua indígena, pero la entiende. Me dice que vino de otro lado pero el cabildo indígena le respeta y pide su asesoría. Hace armonizaciones y trabaja con plantas y remedios de tradición indígena. Incluso, mediante la lectura del tabaco, predice el futuro, lo que para muchos otros médicos tradicionales, son cosas de brujas y brujos.

Varios médicos chamanes, sobre todo los de procedencia Nasa, me decían que hay los que en realidad *no lo* son, porque tienen intereses acumulativos, es decir, lo que quieren es ganar plata; me recalaban que de aquel o aquella que veía su trabajo de medicina tradicional como un negocio había que dudar. El chamán que *no lo es* busca enriquecerse y realiza un trabajo pensando en el dinero. Lo mismo pensaban a quiénes ellos y ellas acudían: a través de amigos, gente mestiza, conocí a algunos de los médicos tradicionales Nasa. Ellos tres habían comprobado desde su propia experiencia el poder de las mayores y mayores a través de remedios y armonizaciones. Me decían que “sí eran verdaderos” porque su interés no era por plata y no estaba en cobrar grandes cantidades por su trabajo.

Quiénes acudían a estos “verdaderos médicos”, como las tres personas que menciono, siempre les daban algún dinero que tuvieran a su alcance o algún presente aun cuando el mayor o la mayor no les cobrara ni pidiera un valor

específico; antes de ir a conversar con las y los mayores, se me aconsejó llevarles y entregarles algo: cigarrillos o un presente que podía ser aceite, pan, o chocolate para preparar. Un intercambio de dones, pensando en Marcel Mauss (2009). “No te va a decir es tanto, no te va a cobrar. Es muy humilde para hacerlo. Pero hay que darle algo”, recuerdo que me decía un amigo mío. Cito algo que me dijo don Orlando y que, con otras palabras, también me lo daban a entender otras mayores y mayores Nasa:

Nosotros trabajamos con las hojas medicinales, pero esa gente que son como espiritistas, yo no sé, cogen como media de aguardiente [dicho con cierto aire despectivo] y se la han tomado, y ahí está el trabajo (risas) No, ¡yo no le voy nunca!... y están cobrando cuatrocientos mil, quinientos mil. Nosotros los médicos tradicionales acá trabajamos voluntariamente. Sí el paciente se siente agradecido y me regala cualquier cosita eso sí lo recibo. Pero no pedido. Y me dicen “ese trabajo salió bien” (Orlando, entrevista 16 de septiembre de 2014).

Entonces ser brujo o ser chamán no solo depende de la aprobación de quienes acuden o son víctimas de estos, sino también del concepto que poseen sus pares. El escenario también ayuda a esto; para el exguerrillero (a) que operó en el norte del Cauca puede ser claro que el brujo es el indio que hace remedios y que es originario de ese mismo monte en el que sus tropas han desatado cualquier clase de confrontaciones; los rumores y su paso por geografías truncadas y montañosas, llenas además de leyendas y relatos vivos de gente indígena y campesina, así como la búsqueda de certidumbres a través de la magia, ha retroalimentado la percepción del brujo y del chamán como un personaje presente aunque un poco oculto en el conflicto armado que se vive en estos espacios. Es cierto que no han cesado los estereotipos de maldad, ignorancia o falsedad sobre un trabajo como el del brujo o del chamán, pero, y de ahí la conexión necesaria con los siguientes capítulos, el peso de la cultura y del sentido social que adquiere la lucha, la vida, la muerte o el encuentro con el otro, un encuentro muchas veces violento, da cuenta de otras construcciones y trayectos en el Cauca.

Para Carlos, un joven caleño que se había salido del ejército (lo cual dudé),⁵⁵ el brujo es el mismo médico tradicional indio o negro que reza y hace amuletos. Los indígenas que han sido reclutados por la guerrilla no ven en el indio a un brujo sino a un médico, un mayor, que sabe de plantas, que tiene una relación única con la naturaleza y les armoniza su camino. El brujo y el chamán pueden llevar al mismo punto.

Como vemos hay una línea muy delgada entre las nociones de ser brujo, ser médico tradicional o chamán dado el trabajo y el conocimiento que a través de años han acumulado y necesitado estas personas expertas en la magia. Se es médico o chamán pero se sabe de brujería porque es necesario saber a qué se enfrentan; de eso que se dice es “tan malo” hay que saber un poco.

También llegué con Don Daniel, de antepasados indígenas del Putumayo y que ahora vivía y trabajaba en Popayán. A él llegué gracias a la propaganda que días antes había dado una joven en el centro de la ciudad. Caminé desde el centro al barrio La Esperanza, donde estaba el lugar. Estaba en un segundo piso, contiguo a algunas ferreterías y talleres mecánicos. Desde la calle era posible ver su gran cartel, donde sobresalía la imagen de un indio con una corona de plumas, prototipo del indio sabio, proveniente de zonas como el Amazonas y el Putumayo. Generalmente estos chamanes cuando realizan sus trabajos rituales con las personas, están ataviados con collares, plumas y otras prendas, no sólo porque así lo demande el ritual y así deba hacerse, sino porque establece prestigio, exaltando el “poder de la diferencia”, como decía Taussig.⁵⁶ El cartel era una copia de la propaganda que se repartía por las calles del centro. Entrando por el edificio y hacia el final de las escaleras estaba una puerta abierta. Al entrar lo primero que

⁵⁵ En las siguientes páginas de éste capítulo hablo en detalle de este encuentro y del porqué de mi duda.

⁵⁶ A propósito de estos chamanes y basándose en Taussig, Carlos Pinzón reflexiona: “su condición de indígena es realzada y los ingas y kamsás lo saben y acentúan este estereotipo histórico [salvajes y cercanos a los poderes ocultos], cantando sus ceremonias en su propia lengua, usando las plumas y vestidos ceremoniales, son percibidos como fuente de esta diferencia y como testimonio simbólico de este poder. Los chamanes indígenas tratan de utilizar la mayor cantidad de collares hechos con chaquiras y con dientes de animales de la selva, como danta, tigre, etc. Esto amplifica y va reconstruyendo en el cerebro y los sentimientos de sus pacientes la imagen salvaje y poderosa” (Pinzón, 1988: 41).

veo es la imagen de un Divino Niño de Jesús encima de un escritorio; a su lado el dibujo de una mujer indígena con su hijo. Había un olor agradable, perfumado, pues quemaban incienso. Era como un olor a limpio, a limpieza. Curiosamente es lo que va la gente a pedir allá, una “limpia”. Me encontraba entonces en la recepción. Allí también se vendían cremas, perfumes y esencias destinadas a la prosperidad y el amor. Una mujer muy joven, que no superaba los 23 años, llamó por teléfono a don Daniel; “ya viene, no demora”, me dice. Después de unos minutos, arriba don Daniel; hombre corpulento, de voz imponente pero amable. Me hace pasar a una habitación, donde seguramente atiende a sus pacientes. Nos sentamos y comenzamos a hablar. Me cuenta lo siguiente cuando le pregunto sobre brujería:

En este trabajo se forma uno en brujería, en ciencias ocultas, esto es de investigar porque le llega a uno gente de todas partes. Lo que pasa es que uno no se puede comprometer a decir cosas que no puede hacer. Uno no va a proteger personas con las que no esté de acuerdo en ciertas cosas. Uno queda con esa espinita de esa persona. Uno sabe... Y se pueden hacer cosas, protecciones. Son ayudas sobre el cuerpo y se tiene esa fe y es buena, no con cosas oscuras en la mente. No todo es malo tampoco. Las prácticas de brujería no son todas malas. Son consejos, orientaciones. (Daniel, entrevista 6 de noviembre de 2014).

El chamán o el médico tradicional cura. Pero entre sus capacidades también está el escarmentar; deshace y hace, daña y compone, como el brujo. De manera similar, don Fabio corroboraría tal percepción: “Hay gente que lleva mucho tiempo con estas creencias, de las plantas; así como hay para medicina hay para brujería” (Fabio, entrevista 27 de noviembre de 2014). Ese escurridizo encuentro es parte del misterio, del secreto que define el oficio. Estos trabajos (sean llamados occidentalmente como magias o brujerías y alimentados por fantasías primitivistas) “coincide con lo oculto, lo secreto, no solo porque el brujo es una figura cuya pertenencia a la realidad es sólo parcial, sino porque ella indica lo que escapa al saber y a los poderes sociales establecidos (Stewart y Strathem, 2008: 107). Son y no son ante un mundo que necesita y aun persigue su trabajo. La vida es una lucha y como hay que protegerse, hay que atacar y camuflarse; para el

guerrero, el engaño⁵⁷ puede ser un recurso ante un camino azaroso, en el que se juega y se lucha la vida. Creo que hay en el carácter del brujo o del chamán un poco de ello, aun cuando su obra es eficaz, legítima y fundamental. Esto, claro está, teniendo en cuenta que las definiciones de quien cura y daña, de quien es bueno y malo, están trastocadas por esa historia común de prejuicio y control; recordemos que ya sea al curandero, brujo o al médico tradicional

Se le concede una personalidad mágica, pues al tener contacto con seres y fuerzas sobrenaturales a los que recurría para curar, podía así mismo provocar daños. Por esta doble capacidad de poder sólo conferida a Dios, fue obligado asociarlo al Diablo cristiano o a los Dioses Prehispánicos identificados en la época como Demonios; razón por la cual, el curandero fue perseguido y castigado (Quezada, 1989: 12).

Así, las características de lo que es y lo que hace un chamán o brujo, del que hace magia y remedio, son parte de un relato de maldades y bondades y de una imagen particular del otro. Una imagen que también es peligrosa y mal intencionada, pues hace del indio, o de lo indio, un brujo o brujesco como al guerrillero un supersticioso e ignorante. Una conveniente relación para el blanco cristiano, para la gente “de bien” y racional”. Por eso ese sentido común hoy, si bien arroja ciertas sensibilidades útiles también arroja oscuras verdades sobre la construcción del otro.⁵⁸ Así mismo ese trabajo desempeñado por una identidad que ha inspirado tantas cosas maravillosas y macabras, ha contribuido en la fatal y victoriosa lucha cotidiana de gentes que día a día o protagonizan o resisten la guerra. Por ello el chamán o el brujo, más allá de ser un superhombre, extremadamente sabio en la fantasía de la nueva era o totalmente ignorante, despreciable y maligno para el capitalista cristiano, es un actor sensible y protagónico, concreto, en la violencia que ha producido un conflicto armado como el de Colombia. No es el párroco de la iglesia o el político de turno el que posee las únicas garantías de negociación o las plegarias suficientes de justicia y escarmiento a los causantes de tanta guerra;

⁵⁷ Una forma de contender o de purificar la violencia es “engañándola” mediante el ritual (Girard, 1998:43)

⁵⁸ Sobre ello, Michael Taussig menciona algo muy cierto: “Los colonos llevan consigo ideas sólidas sobre los indígenas, ideas intensamente ambivalentes, en las que éstos eran vistos a la vez como super-hombres y como inhumanos, como dioses y demonios, como hombres sabios y como borrachos, perezosos y buenos para nada, esta ambivalencia permitió llegar hasta la ferocidad genocida (...) y, a la vez, estimuló el poder de los chamanes para curar a los mismos colonos” (Taussig, 2012: 18).

no son los únicos que median espiritualmente ni mucho menos los únicos con la suficiente moral para hacerlo. Al contrario, hay una relación existente “entre la aparición de brujos y embrujados con períodos largos de sufrimientos morales o físicos” (Caro, 1966: 308).

2.2. Un trabajo para quien lo necesite, para quien crea

No pretendo y tampoco aquí será el espacio que describa la diversidad de personas y lo que las motiva a ir a donde el brujo o el chamán, pero sí quisiera ilustrar brevemente el panorama de necesidades generales que, según los chamanes, tienen las personas. Y es importante al menos señalarlo porque tiene que ver, en gran parte, con el tema principal de este trabajo. Una frase común con la que me encontré y que salía de los chamanes y brujos era *ayudar*. Intentar ayudar a la persona que a ellos vinieran, aquejados por un mal o agobiados por algún problema. En Popayán como en Toribío, tanto al mayor Nasa, como al chamán del Putumayo o como al denominado consejero espiritual, acuden mujeres y hombres para hacerse baños o limpiezas, pedir remedios naturales para la buena suerte y la salud. Piden el poder de las plantas y de la magia para asegurar el amor y atraer el dinero. También van para pedir una visión del futuro, un equilibrio de energías, un buen augurio laboral. En fin, a los entrevistados acude el alma que busca resolver su padecimiento, borrar el infortunio. Sin embargo no se presentan los mismos padecimientos: así, en Toribío, como me lo diría doña Susana o don Orlando, es recurrente llevar al bebé para curarlo de “mal de ojo”, o pedir un tratamiento y un consejo a la mayora o el mayor por un dolor de cabeza provocado porque había “mucho verano” o por caminar por algún trayecto en el que no se debía pasar. El diagnóstico puede cambiar según la coherencia social del lugar donde se esté. Javier, por ejemplo, “restauraba relaciones”, pero era ausente su capacidad de otorgarle a la persona algún tipo de medicina. Esto, sin embargo, no lo excluía de ser acudido por cuestiones brujería.

La gente va a pedir hasta “lo que no se puede hacer”, como adivinar los números de la lotería del premio mayor o lo que, sencillamente, el médico o brujo, sabiendo, no quiere hacer: pedir la muerte de alguien o una fatal venganza debido a un amor no correspondido. Sobre adivinar números ganadores de dinero Javier me dice, con aire de burla: “Si supiera eso ya sería millonario” (Javier, entrevista 20 de noviembre de 2014). Acude gente pudiente y gente sin un peso. Van “indios, blancos, negros, de todo”.

Don Daniel, dice: “lo que más se hace son tomas,⁵⁹ limpiezas de cuerpo, hay tranquilizantes, que lo toma la persona cuando está tensionada. Más que todo la parasicología,⁶⁰ porque se puede decir que uno es mejor que un investigador” (Daniel, entrevista 6 de noviembre de 2014). Doña Marta, una mayora Nasa quien con su esposo practicaban la medicina tradicional en las montañas de Toribío me decía lo siguiente: “Nos toca ver los robos. Dejan las casas solas y se llevan todo. Entonces el dueño nos dice vea ustedes que son mayores, ayúdenos a hacer un oficio para ver quién fue el que hizo daño. Entonces nosotros hacemos el deber. Vienen para robo de ganado, de la casa, de la moto, de plata, para lo de pareja, toda clase de vainas toca atender acá” (Marta, entrevista 27 de septiembre de 2014). Como vemos el chamán es para la comunidad un investigador, alguien que está para intentar resolver un caso, como un robo o resolver una duda.

Es importante la afluencia de personas que van para resolver, a través de la magia, problemas relacionados con el amor, y donde se ve también la mano de la violencia:

Lo que yo veo mucho, y yo te lo digo porque llevo 17 años en esta profesión, son mujeres que apetecen mucho al soldado, al de la policía, entonces van en busca pero no preguntan cómo hacen las cosas; se van donde doña fulana... yo quiero a este hombre. Entonces ahí es cuando se lo cocinan. ¿Y usted ha escuchado esa expresión de al caído caerle? Bien jodido allá, voleando bala, y viene su mujer con el fin de atraerlo (Javier, entrevista 20 de noviembre de 2014);

⁵⁹ Se refiere a ingestión de remedios a base de plantas y a la toma de yagé.

⁶⁰ Ejemplo claro de la incidencia de la mercadotecnia esotérica. Varias veces Daniel mencionaba que la parasicología era “analizar a la persona”, análisis que empleaba para saber quién estaba diciendo la verdad, quién ocultaba algo, quién era delincuente o guerrillero.

La hechicería “es desenfrenada cuando se trata de negocios en los que interviene el Amor” (Caro, 1966: 51). El mercado religioso y esotérico abunda en las calles de Colombia. Popayán no era la excepción; durante el mes de noviembre y diciembre, en mi trayecto diario a pie desde el barrio Valencia al centro de Popayán, que no superaba los 15 minutos de camino, era común encontrar hasta seis lugares de venta de velas, escapularios, esencias y lectura de cartas. También es posible encontrarse, de vez en cuando, carritos ambulantes con venta de yerbas milagrosas para el riñón, el hígado o los nervios. Dentro de ese mercado de lo “esotérico”, ya en el centro o pasando por la galería (plazas de mercado) y zonas comerciales y de gran tránsito de gente, algunas personas, inmóviles en una esquina, regalaban al caminante un volante o una “propaganda” como las del curandero tal, del indio tal, del brujo tal, etc., que además de la ilustración imponente de un indio emplumado, ofrecía ligar o someter al ser amado y ser poseedor de esencias o perfumes para atraer el amor (imagen 9). Ya allí, en las vitrinas, ante el público visitante, estaban algunas mezclas para quien desea el amor: cajas de jabones y perfumes con los notorios nombres de “quereme” o “vuelve a mí”. Si no era suficiente con el amor y lo que faltaba era dinero también habían variedades de esencias para ello, como aquellas cajas con algún tipo de esencia que tenían el dibujo de personas sonrientes y con dinero en sus manos: el éxito capitalista. Dicho brevemente, indígenas y no indígenas anhelan encontrar más respuestas sobre la popular y fatídica triada: salud, dinero y amor, tres aspectos recurrentes en las historias de guerra y magia, porque como lo ilustra el designio, en la guerra y en el amor todo se vale. Enfermos de amor y odio, buscan la protección y la atadura. Del enemigo buscan protección y para él piden castigo

Uno ayuda cuando atrás de esa persona está el enemigo... depende de lo que le manden hacer, entonces la gente pide mucho de eso. Más que todo se trata con planta naturales. ...Las personas cuando se sienten bloqueadas vienen acá. Esto hace que uno trabaje espiritualmente, materialmente para que se vaya alejando y no le pase nada a la persona (José, entrevista 27 de noviembre de 2014).

Esta labor, siguiendo a Evans-Pritchard (1937), correspondería a lo que hace propiamente un hechicero: el manejo de la magia, utilizando algunos remedios u

objetos (Huizer, 1990: 32; Marwick, 1970; Stewart y Strathern, 2008). Sin embargo recordemos que los cuatro manifiestan poseer una capacidad en su cuerpo, un don, una capacidad de sensaciones, impulsos, que les permite sentir, ver y saber lo que los demás no. Según esto también tendrían las características de un brujo.

Respuestas a sus dolores, a sus penas. Un “trabajito”, un remedio para los padecimientos y los sufrimientos. Una alternativa en contra de lo indeseado; una proclama certera de aquel hombre y mujer de carne y hueso, como cualquier persona, que sabe “de otro modo”. Es, pues, ese otro modo el que de manera oculta y pública intenta cambiar el destino de quienes día a día padecen los estragos y angustias de la violencia cotidiana, política o simbólica. Considerando los aportes de Jean Comaroff (1985) y Jean y John Comaroff (1993) sobre el ritual y la imagen del cuerpo como forma de enfrentar ciertas problemáticas sociales, precisamente, Stewart y Strathern (2008) añaden: “Las nociones contemporáneas de brujería no se deben considerar simples metáforas o formas de aludir a los

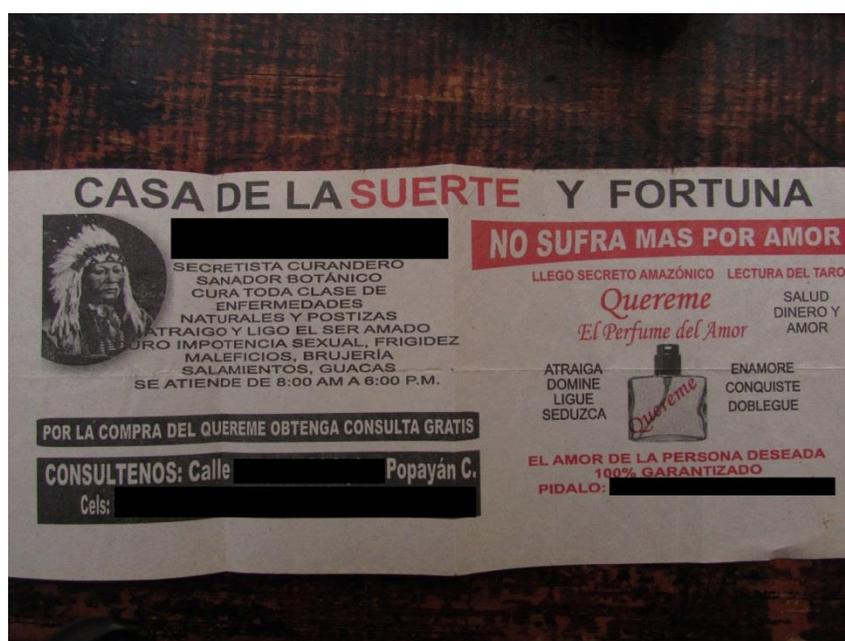


Imagen 9. Ejemplo de volante que circula en las esquinas del centro de Popayán. Foto: archivo del autor. Diciembre de 2014

procesos sociales. Puesto que radican en el cuerpo y en las emociones, reconocen que las tensiones de la vida utilizan o ‘consumen’ las energías corporales y las facultades mentales de las personas” (Stewart y Strathern, 2008:

70). Los brujos y chamanes escuchan los miedos y deseos de almas y cuerpos que, como ellos mismos, anhelan salir victoriosos en un mundo exigente, riesgoso. En Popayán todo tipo de personas van a buscar al chamán o al brujo. Son muchas las historias que ellos nos podrían contar. Una de estas historias es la realidad hostil, llena de combates y enemigos, llena de sobrevivencias y prevenciones, de miedos y pasiones. Pues como se dice popularmente, llena de gente de “armas tomar”.

2.3. La fe del conflicto, relatos de brujos y chamanes

Una importante frase que uno de estos expertos rituales me dijo fue que el trabajo espiritual “no mira” si la persona es “es un guerrillo o un policía”. Varios artículos de prensa nos recuerdan la captura de brujas que, según las autoridades oficiales, ayudaban a guerrilleros y paramilitares en todo el país (véase capítulo 3). No olvidemos que hasta History Chanel en el año 2013 produjo un programa, a mi juicio sensacionalista, llamado “Guerra paranormal o brujería armada” en el que si bien aparecen casos muy interesantes carece de reflexión y de cierta seriedad.

El caso más reciente del cual se sabe respecto al Cauca y en el que se menciona a un especialista en la magia, fue del año 2011, cuando capturaron a una bruja que, supuestamente, protegía a las FARC por medio de adivinaciones donde alertaba de incursiones del ejército en zonas de dominio guerrillero, y a través de trabajos de brujería se buscaba desestabilizar operaciones de la policía (El Tiempo, 2011). Así mismo se sabe, aunque mucho menos y no gracias a la prensa “imparcial”, de políticos, empresarios, generales y demás “gente de bien” afines a los trabajos realizados por algún chamán o bruja⁶¹ Delincuentes e inocentes no dudan en probar suerte con las artimañas y sabidurías antiguas. Son conscientes del poder y la efectividad aun cuando no haya reconocimiento público al respecto. Justamente afirmaba don Javier que en Popayán “la gente dice que no, pero alguna vaina en la cartera cargan. O evitan comer o tomar en las casa de la gente;

⁶¹ Véase CASTRO CAYCEDO, GERMÁN. 2003 *La Bruja. Coca, política y demonio*, Editorial Planeta, Bogotá.

acá la gente es muy precavida, se resguarda mucho. Pero quieren segur aparentando” (Javier, entrevista 20 de noviembre de 2014).

La guerra se libra en todos los frentes y hay que coger ventaja. El brujo y el chamán han visto y oído cosas de éstas; dentro de sus recintos, oficinas o consultorios me encontré sentado, como paciente. A mi alrededor, si no hay yerbas hay santos, si no hay divino niño Jesús hay un jaguar. Si hay advertencias o premoniciones, hay risas, humor, malicia. “En esta situación, en este trabajo, uno trata con todo mundo. Se ve gente buena o, como se dice, gente mala. Son cosas de que quieren un trabajo de protección, contra el peligro, tienen esa fe de que realmente es con los rituales y las tomas. Es como cuando usted va a una iglesia y le prende su velón y le pide al santo” (Daniel, entrevista 6 de noviembre de 2014). Recordemos que “las relaciones entre etnias y clases sociales son mediadas y comprendidas a través del poder mágico, y es allí donde, de nuevo, el universo económico y político se desdobla en un universo de poderes chamánicos y en donde los problemas se resuelven acudiendo a la hechicería” (Pinzón, 1988: 45). Pero, eso sí, que estas prácticas relacionadas con la magia suponen una acción mucho más inmediata y efectiva que lo que podría esperarse de ir a la iglesia y pedir al santo, donde la regla es pedir y esperar (Uribe, 2003). ¿En caso de una balacera, de una emboscada, de un enfrentamiento entre la guerrilla y el ejército, no se busca precisamente esto, efectividad, inmediatez?

Recordemos que los brujos y chamanes con los que hablé en la ciudad de Popayán, con excepción de Javier, provienen del Putumayo.⁶² Allí también hay violencia, también se reproduce la sombra de la guerra armada, la represión del Estado, la militarización, etc. Pero esa es otra historia. Yo pregunté qué tanto las personas del conflicto armado en el Cauca acudían a ellos, pidiendo algún tipo de trabajo para su azaroso y difícil trayecto. Me hablaron de guerrilla y ejército, de policías y delincuentes comunes. Es evidente que no todo lo sabían o no podían contarlos; la estela de secreto y de lo oculto permea no solo la magia sino algunos

⁶² Omíto la mayoría de mi experiencia y conversaciones con los y las mayores indígenas Nasa, pues si bien tienen una percepción y una experiencia alrededor de la guerra, quise incluirlo en el cuarto capítulo del texto, pues hay unas connotaciones especiales que quise detallar de manera aparte.

hechos relacionados con la violencia, como por ejemplo la revelación de personalidades públicas o delincuenciales que podían afectar al brujo. Por ello es entendible que me hablaran más de situaciones de las que se habían enterado o de alguna experiencia que no los comprometía radicalmente. Todos coincidían en que en algún momento habían venido este tipo de personajes a verlos, es decir policías, militares, delincuentes, buscando hacerse un trabajo. Muchas veces no les decían quiénes eran, pero había un intercambio, un lenguaje entre los interesados y el brujo, donde se mezclan las capacidades brujeriles intrínsecas a la personalidad y el cuerpo y la comunicabilidad discreta que logran personajes de los llamados “márgenes” de lo legal y lo ilegal.

Ellos no se van a destapar así abiertamente. Sino que en la forma en que ellos hablan con uno, uno se concentra, hay algo que impacta en el momento sobre esa persona. Entonces uno sabe cuándo es y que está en cosas, en cualquier grupo alzado en armas. Le dan a uno a entender lo que hacen, como una profesión, como trabajar. Ellos tienen esa confianza, de que uno sabe, y comentan, como queriéndole decir a uno cosas, de que yo pertenezco a tal. A uno no le interesa tanto eso, sino la ayuda que viene a pedir, de protección, de algún problema

Esta es la zona más peligrosa de Colombia. Uno no puede ponerse a vamos a esto y esto, porque uno no sabe, en el momento, el peligro que le puede venir a uno. A veces no dan nombres; usted le pide celular para anotarlo y dan otro número. Pero pues uno sabe que están dando otras cosas que no son. La parasicología, la forma de analizar la persona. Entonces yo sé en el momento en el que yo le miro los ojos, o lo palpo, así le se lo suyo (Daniel, entrevista 6 de noviembre de 2015).

Hay maneras de saber, sin comprometerse. El “don” y cierta actitud capciosa le permite al brujo saber más cosas de las que dicen, más no hablar de ello.

Por qué te digo yo eso, porque yo aquí he atendido a gente así [delincuentes, guerrilleros], que no vienen con ese fin [de hacerse una contra, o buscando una brujería] sino que piden un consejo, una solución de un problema. Cuando entonces ya hay más confianza entonces dicen a mí me pasó esto, sucede allá [dentro del grupo armado], se hace esto y esto y entonces uno se va haciendo una idea (Javier, entrevista 20 de noviembre de 2014).

Hay que cuidar y hay que cuidarse, mostrándose al mismo tiempo tranquilo y sapiente. Hay humor, camaradería, pero el respeto tiene que rondar la sesión. A consultarlos bien “pueden venir esa gente del conflicto, más que todo a las contras; pues hay veces que lo protegen del peligro, o cuando hay amenazas”, dice don Fabio. “La gente que combate maneja mucho las contras, más de uno está protegido. Sí han venido a buscar; para que no les pase nada, en el monte en una balacera”. Se santiguan, o hacen rezar o cruzar balas⁶³ Dice Javier al respecto:

La cuestión de las balas: las arreglan y las rezan para que sean balas certeras. Porque casi todos los guerrilleros cogen un fusil y eso es traca-traca-traca-traca-traca [onomatopeya de un tiroteo], entonces que de diez de esas, sean dos efectivas. Pero esa yo la manejan desde el lado oscuro, desde la magia negra. Y claro, a mí me ha tocado revertir mucho. Nosotros vivimos en un mundo⁶⁴ y en este hay equilibrio, el dharma y el karma; en esa situación de conflicto y de guerra hay esas dos partes (Javier, entrevista 20 de noviembre de 2014).

Javier evadió contarme sobre esas *reversiones* hechas, a pesar de que insistía en no realizar nada asociado a la magia. Sin embargo, sus libros de esoterismo y las velas con formas humanas mostraban otra cosa ¿o era parte del montaje, del performance espiritual? Muy seguramente hace parte de ese poder y dominio que otorga la explotación de la diferencia cultural, como dijimos antes. Así, Javier transmite con su compendio religioso (el sagrado corazón, las vírgenes, la biblia, los duendes chinos) un discurso de sanación y de guía espiritual; a través de sus anillos de poder, de su experiencia en Panamá “con magias de tipo uno, la más poderosa junto a la de Centro América”, como me decía, divulga los alcances y la certeza que su consejo, o su llamada magia blanca posee. No olvidemos, sin embargo, que en un espacio como el Cauca, siempre hay alguien, desde la misma magia blanca, no pocas veces, que “implora poder indio. Y esa voz, la que ahora traza el límite, el cuerpo de la magia blanca en su agotamiento, pide la energía de

⁶³ Consiste en hacerle una cruz a la punta de la bala para que el disparo se más efectivo y pueda penetrar un “cuerpo cerrado” o con algún tipo de protección mágica. En el siguiente capítulo hablo con mayor énfasis de ello.

⁶⁴ Mi abuelo, a forma de advertencia de que siempre éramos presos del destino, decía casi como un regaño “en el mundo estamos”.

la máquina salvaje para reactivarse, para vivir” (Pinzón, Suárez y Garay, 2004: 186).

Volviendo al fragmento de Javier, vemos que el brujo entonces puede hacer más efectiva una balacera. Su poder se confirma en ese dominio de los equilibrios, en donde muchos de nosotros apenas los transitamos. Es parte de la connotación de misterio, vital en la guerra, arreglar las balas mediante dominios extraordinarios, aun para una realidad donde se acostumbra a “ver de todo”. De todas maneras, Javier tenía la percepción sobre lo que hace y en lo que cree un guerrillero mucho más parecida la creencia del establecimiento: el guerrillero es el infame, en este caso el terrorista y que, seguramente, hace cosas del diablo. Todo ello, producto de ese imaginario dirigido y bastante influyente en ese sentido común tan problemático y diciente a la vez:

Son muy pocas las bajas que la guerrilla obtiene; uno ve un enfrentamiento y se supone que el ejército está más preparado, pero uno ve y los bajan.⁶⁵ Ahí es donde uno entra a decir “ahí hay algo anormal”. Lo que pasa, me imagino, es que ellos hacen muchos aquelarres, fiestas de magia negra. El chamán que los reza, los conjura con las hierbas, los baña, hacen ofrendas, por eso es que en la guerrilla se ve mucho la violación... Es una fiesta al demonio. Eso sí sé que lo practican dependiendo del posicionamiento de la luna... en el calendario de la magia dice cuándo hacer un ritual. Pues yo siempre he sabido eso, bueno no te voy a decir que el cien por ciento, dependiendo del jefe y de la creencia, porque no todo mundo pues. Cada quién maneja su estructura diferente (Javier, entrevista 20 de noviembre de 2014).

Una imagen del otro rebosante de maldad y de actos aberrantes como la violación o el festejo con el demonio. La anormalidad de alguien equiparada a su relación con chamanes y con un grupo llamado subversivo y por ende fuera de los límites legales, que es aquí lo “normal”. Hay así una transgresión de la diferencia en la que persiste una imagen excluyente y que “permite” sospechar y señalar negativamente al otro, vinculando su condición como sujeto-objeto a su naturaleza maligna; situación que, fácilmente, puede compararse con lo acontecido en la colonia y la imagen del nativo salvaje o a la mujer como consorte de satán en la

⁶⁵ Los asesinan.

edad media. Y es precisamente tal pensamiento el que ha aprovechado y reproducido la prensa articulado a un modelo de pensamiento neoliberal, elitista, y no menos racista en el país. La impresión de Javier, no solo nos ilustra esta problemática, si no que nos introduce a la narrativa que se ha tejido entre la guerra y la magia.

En septiembre, una tarde fui a ver a Octavio, el primer aurúspice del Putumayo con el que tuve contacto. En una calle que casi siempre vi muy solitaria se encuentra su establecimiento, donde llegan personas a verle. También cuando uno llega, lo primero que ve son dos cosas: una vitrina con esencias y otros artículos curativos en la cultura popular que ya mencionamos y un colorido mural que presentaba la conocida imagen de las tres potencias o “trinidad venezolana” (María Lionza, El Negro Felipe y el Indio Guaicaipuro).⁶⁶ Entonces además de ofrecer a través de los mensajes de las imágenes el chamanismo indígena y una semblanza brujesca, proyectaba también la creencia en las tres potencias, relacionado con el culto a María Lionza, una práctica híbrida con matices católicos y una fuerte carga espiritista (Pollak-Eltz, 2004; Ferrándiz, 2002). Así, esta estética ofrecía al creyente o al curioso el aparente dominio de varias fuerzas místicas.

Don Octavio se sentó a mi lado, manifestándome que no podía hablar mucho conmigo, debido a que tenía que salir de viaje. No me autorizó a grabarle. Habló con voz baja y sigilosa. Resalto lo siguiente que me contó cuando le pregunté sobre la afluencia de actores armados hacia la magia:

Antes se hacían mucho lo del ‘cierre de cuerpo’,⁶⁷ para que no entraran las balas. Muchos sí se hicieron el cierre de cuerpo antes. Ahora lo que se hace [haciendo énfasis en policías que van a verlo] son balas rezadas para protección, no para que no falle el tiro si no para protegerse: siempre se cargan en el bolsillo del lado derecho. Todos se hacen contras, protecciones para no enfermarse (Octavio, 24 de septiembre de 2014. Reconstrucción a partir del diario de campo).

⁶⁶ Personajes sagrados en la religiosidad popular. Representan la unión de “las tres razas” y, por ende, de su poder espiritual. Véase POLLAK-ELTZ, ANGELINA 2004 *María Lionza. Culto y mito ayer y hoy, 40 años de estudios en el campo*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

⁶⁷ Con esto se refiere a un ritual, comúnmente de carácter brujeril, donde la persona queda prácticamente inmune ante cualquier disparo. En el siguiente capítulo, desde las versiones de los excombatientes, hablo más de este fenómeno.

Don Octavio demostraba saber más de la afluencia de policías y militares que de gente de la guerrilla o delincuentes comunes. “Vienen militares, policías, guerrilla, de todo, a consultar y pedir” (Octavio, 24 de septiembre de 2014. Reconstrucción a partir del diario de campo). Claro, en ciertas situaciones y sin dar nombres ni detalles, puede que se hable más abiertamente de una identidad legal que de una ilegal cuando la información no es tan delicada. Tal era el caso. Por eso la importancia de hablar con excombatientes;⁶⁸ “Ellos allá tienen sus propios médicos, sus brujos de cabecera”, me dice un brujo refiriéndose a los guerrilleros. Entonces si el combatiente subversivo tiene “allá” quién le haga las contras, puede que no acudan mucho a Popayán, siendo la ciudad de preferencia para el policía y el militar. Pero para ampliar tal información haría falta una mayor investigación.

Continúan las conversaciones. Como ocurriría con los excombatientes, los brujos o chamanes recordaron cosas de las que poco hablaban o, simplemente, que poco imaginaban eran significativas para una entrevista. Hablo con ellos y, de pronto, recuerdan una experiencia, una anécdota que para ellos es sinónimo de su trabajo y el conflicto. De nuevo, policías, militares y políticos son los protagonistas. Javier, indeciso, por fin se decide a contarme algo. Me advierte que poco habla de ello y aunque se sale un poco de los hechos centrales, aconteció en el Cauca y retrata, nuevamente, otra fatal triada: la pareja sentimental, un hecho bélico y rumores de magia:

Yo tenía un amigo, del ejército acá en el Cauca. Él era muy incrédulo. Yo le dije un día: la mujer con la que estás te está fumando el tabaco y vos te desesperás tales y tales días. El salió un día [para una operación militar] y pisó una mina quiebrapatas. Después de eso el creyó. Porque él dice que es insólito; él era el único que no había pasado por ahí. Todos pasaron por ahí y él era el último del grupo, iba al final y todos pasaron por el mismo sendero, por el mismo lado (Javier, entrevista 20 de noviembre de 2014).

Continúa y recuerda otro episodio:

⁶⁸ Véase capítulo 3.

Él era casado, dejó a la esposa, y se regaló⁶⁹ al ejército. [Le dije] Coja un escapulario y hágalo bendecir. Y si usted ve que la salida es el ejército eso lo va a proteger. Porque ellos se apegan a todo para poder salir ilesos. Y uno se paraba al lado de él y la percepción de las energías era que desafortunadamente se lo cocinaron⁷⁰ y desafortunadamente eso lo consumió y lo llevó al vicio. Él vive de esas historias, de que estaba en enfrentamientos y lo que él hacía era apegarse a su creencia. Y el man salió de la guerra loco, porque él estuvo en muchos enfrentamientos y psicológicamente eso le pasa la factura y, claro, pues el vicio... (Javier, entrevista 20 de noviembre de 2014).

Vemos un drama que acoge sufrimiento, amor y brujería. Algo que aparece bastante en Colombia cuando hay disputas, problemas de envidia e intentos de contener y desear a un hombre o una mujer. En este caso es la mujer la que a través de la brujería se cocinó, embrujó, a los soldados a tal punto que culminó en la tragedia de la víctima. Y es que la brujería puede ser medular en casi todos los motivos (Pinzón, 1988: 47) de fortuna e infortunio de una persona. Así, ser víctima de una mina explosiva que camufla la guerrilla en el suelo como estrategia de guerra contra la policía y el ejército, correspondía a la agresión por medio de la brujería que, según Javier, le hacía una compañera sentimental. La realidad mágico-religiosa puede ser también la realidad de la guerra: brujería y conflictos afectivos se traducen en una experiencia de guerra. Y es que la guerra como la brujería consume en su amplio sentido, corporal, mental: vuelve loco, lleva al vicio, pues, como dice Javier, todo eso termina pasándole factura.

En relación a estos relatos de Javier, añado esta experiencia. Frente a unos árboles de plátano, fumándose otro cigarrillo, don Orlando me contaba, entre risas, sobre una vez que anduvo fuera de su vereda: “uno del ejército me vio cogiéndole el pulso a los niños, que es cuando están espantados y tienen los ojos así hundidos, y me preguntó ‘¿usted es médico?’ y yo le dije que sí. Entonces me dice ‘¿qué plantas son buenas para atraer muchachas?’⁷¹ Entonces le dije, para

⁶⁹ Regalarse al ejército significa alistarse voluntariamente. Sin embargo esa concepción de “regalarse” refleja que la persona no tuvo otra opción y es visto con cierto pesar.

⁷⁰ Javier siempre se refería así cuando alguien era sujeto de brujería.

⁷¹ Cuando me contaba de esta pregunta que le hacía el soldado, recreó el tono de voz de éste, hablando en voz baja, susurrando, como secreto.

atraer a las muchachas no hay plantas; las plantas están aquí, en la lengua [risas]” (Orlando, entrevista 16 de septiembre de 2014). El soldado, como otros seguramente, pensaba que personajes como el médico o el brujo son los que saben recetas y que poseen, por lo tanto, el “secreto” para triunfar con las mujeres. La burla de don Misael, escéptico ante el control del amor por medio de magias o brebajes, contrasta con las propagandas distribuidas en las calles de Popayán, que aseguraban atraer al ser amado (ver imagen 9).⁷² Así, uno podría decir que para don Orlando cuando de amor se trata la magia está en la palabra. Además, esta burla, ante la pregunta ingenua del soldado, es una posible refrenda acerca de las fuerzas que escapan del horror de la guerra: la risa y la humildad.

Otras historias como estas evidenciaban que la magia no sólo es creencia de guerrilleros y que esa relación entre magia, conflicto y lucha tiene muchas más aristas que requieren una mayor crítica; los recuerdos de los chamanes y brujos al respecto son de templanza y terror, de violencia y sufrimiento, de fe y determinación. Con mirada incisiva, convencido, exaltado, don Daniel recuerda lo siguiente, omitiendo algunas características que sencillamente “no podía revelarme”:

Aquí han venido militares, de cualquier rango. Sino que ellos tienen sus redes, sus santos de protección,⁷³ y vienen con esa confianza, para una ayuda, una toma, un baño, para ellos tener más fortaleza y no demostrar miedo frente a lo que van a hacer; le voy a contar un caso de los policías. Uno llegó donde mi a hablarme porque presintió que algo le iba a pasar. Después [tiempo después de haberle consultado y en otra visita] dice que él estaba voleando plomo a lo que era, pero él tenía lo que yo le había hecho, lo que le había dicho que cargara, en la mano derecha empuñada y que supuestamente pasaron muchas cosas pero a él no le pasó nada. Él puso esa fe en lo que yo le había hecho y él decía que ahí había algo que como que lo ayudaba a él y no le pasó nada mientras que a los otros fracasaron. Él la cogió en ese momento. Yo le eché mano como usted me dijo y gracias Dios aquí estoy, me contaba él. No hay nada que sea imposible en esta vida, todo tiene remedio, todo tiene solución, menos la muerte (Daniel, entrevista 6 de noviembre de 2014).

⁷² Una clara tensión étnica y de magias, donde unos chamanes-brujos indígenas dicen que sí se puede con magia y sustancias atraer o conseguir al que se quiere, mientras otros dicen que no.

⁷³ Le pregunté cuáles eran, porque Javier también me había comentado que los policías tenían unos santos, pero me decían no recordar cuáles eran.

“Menos la muerte”, concluye tácitamente don Daniel. Sin embargo, el policía había salido bien librado, sin un rasguño, triunfando sobre esa muerte segura. El chamán le había dado algo “secreto”, que evidentemente no me lo podía contar. Y es que “eso” era un amuleto, algo de valor, bendecido. Este objeto innombrado por don Daniel, le había dado el poder para disparar efectivamente; le dio seguridad, valor, eficiencia. Una eficiencia para matar y no perecer en el intento. Eso que resguardaba en su mano, la misma con que disparaba y asesinaba, le había dado mucha más “fe en la causa”, lema que, no en vano, ha sido utilizado en la campaña publicitaria de las fuerzas militares de Colombia en los últimos años (ver imagen 10). Con orgullo Don Daniel evocaba ese recuerdo de su propia efectividad, evidente en ese trabajo que había realizado para esa identidad



Imagen 10. “Fe en la causa”, campaña de las Fuerzas Militares de Colombia. Ilustración extraída de la página web oficial del Ejército Nacional de Colombia. Marzo de 2015.

guerrera, violenta y creyente. Incluso, como lo leímos, el chamán mediante su magia, hizo del policía un ser sin miedo o que, al menos, lo demostró durante el combate; es el poder de aparentar, de esconder y guardar y, así, demostrar lo contrario, lo más conveniente. Esto, indudablemente, hace parte de la exaltada “mística” que, según los mismos militares, guerrilleros y paramilitares, debe tener el militante y la cual, por ende, creo es vital para entender la dinámica del conflicto

y el papel de la magia en todo ello.⁷⁴ El policía de la historia de don Daniel o el soldado de la historia de Javier compartían la creencia sobre “algo” que les habían dicho o les habían hecho estos expertos. Eso “dado”, fuese el diagnóstico y el consejo de Javier, o fuese el trabajo hecho por el cacique, era especialmente significativo por venir de estos concedores de fuerzas, para la mayoría, desconocidas. Me atrevo a decir que esta convicción y esta credulidad, no solo responde a hechos que demostraran lo prometido, como ser el único al que le explotó una mina o ser quien disparó con más exactitud. Pienso que se debe al hecho de saber que fue don Daniel o el consejero espiritual Javier quienes dijeron las palabras e hicieron el objeto: cada uno tiene el poder de producir palabras o dar objetos con ciertas propiedades mágicas que “resultan originales o escasos por el simple hecho de ser producido por él” (Bourdieu, 2012: 49). Lo dicho, lo hecho, lleva “la firma” del ejecutor, lo cual le imprime un carácter especial. Su rareza es importante: divulgar que se es una persona especial, que maneja misterios y se comunica con lo desconocido; el misterio de lo extraño y la densidad de sus espacios, llenos de retratos, esencias, artilugios raros, son excéntricos y a la vez convincentes para el incauto.

Sus voces recias pero humildes, sus ojos negros y atentos, sus ironías, su humor mordaz, constante, y su disertación confiada y sin prisa constituyen especial y poco atendida lectura de algo tan mundano, tan físico, tan real como la violencia, el terror y la guerra en estos terrenos de la cordillera andina. Y es que la magia cuando participa en los vericuetos de la violencia, acerca mucho más el mundo sagrado del profano o, mejor, lleva esa relación a una expresión cotidiana donde uno y otro mundo se intercambian con más constancia. Evidentemente, para ello, los conocimientos de los especialistas son requeridos. Entonces, esa “rara” lectura supone un “raro” pero (in)popular oficio, como el del brujo o chamán. “Es la rareza del productor (es decir la rareza de la posición que ocupa en un campo) lo que hace la rareza del producto” (Bourdieu, 2012: 51). En ello, en parte, está la capacidad mágica (Bourdieu, 2012: 51.). Sin embargo no tendría ese gran valor si

⁷⁴ De esto me ocuparé en el siguiente capítulo.

no hubiera la creencia suficiente y si no hubiese un tiempo y un espacio que lo permita y que se ajuste a tal producción.

Lamentablemente mi investigación no se enfocó en los encuentros que las fuerzas policivas y militares estatales mantenían con brujos y chamanes. Sin embargo, como vemos, el tema emergió. Parte de mi trabajo de campo consistió en asistir a una concentración de pueblos indígenas en Piendamó, muy cerca de Popayán, en el mes de octubre.

El movimiento indígena había convocado a una reunión urgente para discutir la problemática social y territorial debido a la implementación de un modelo de desarrollo nacional bastante criticado. Había muchísima gente. No solo indígenas. Había gente que como yo estaban de curiosos. Había prensa, ONGs, representantes del gobierno, solidarios con el movimiento indígena, estudiantes universitarios, etc. Una mañana, mientras escuchaba de pie varias intervenciones de varios de los participantes, se me acercó un muchacho. Intercambiamos un par de palabras sobre la cantidad de gente. Me dijo que también andaba de curioso. Le dije que yo andaba igual, de asistente pero con intereses académicos. Le conté, brevemente, del interés que yo tenía por saber un poco más sobre gente que busca protegerse mediante la receta de un brujo. Carlos, de origen caleño y quien no superaba los 25 años, asistió con la cabeza. Termina de escucharme y me dice que sí, que había visto esas cosas cuando estaba en el ejército. ¿“Estaba”? Yo pensaba en ese momento que él podía ser un infiltrado, pues se sabe que la policía y el ejército suelen hacer ese tipo de cosas en eventos como ese. De todas manera le insistí, intrigado, sobre lo que él había visto. Me decía que “por acá, por toda esta zona y allá en el Valle se rezan las balas” y que los militares “acostumbran eso”; él acompañó varias veces a su amigo, compañero del ejército, a visitar a un brujo, a un indio. Su amigo acostumbraba a llevar unas “semillas, un ojo de buey”. “Los ojos de buey⁷⁵ se calientan cuando hay peligro”,

⁷⁵ Otra persona, también me había comentado de esa semilla a la que se llama “ojo de buey”. Es conocido en varias partes del mundo por su utilización como amuleto.

es decir, ese ojo de buey que se cargaba en el bolsillo expedía calor como aviso de que algo malo iba a pasar. También se acordó de unos conocidos, unos hermanos sicarios. “En ese momento, Carlos se persigna los labios. Me habla de que tenían algún pacto o algún trabajo porque nunca se morían, les disparaban, les daban muchas golpizas y nada. Una vez le dieron a uno de ellos 25 puñaladas y no se murió” (Carlos, 15 de octubre de 2014. Reconstrucción a partir del diario de campo). Ya no me contó más porque sus amigos lo llamaron, algo le dijeron y ya no lo volví a ver. La forma de bendecir sus labios cuando habló de los hermanos sicarios evidenciaba que las palabras tenían valor y que no intentaría profanar el recuerdo violento de aquellos hermanos.

Como vemos, esas fuerzas del Estado también son asiduas creyentes de chamanes y brujos. Dice Fabio: “Políticos sí vienen, con su corrupción, hoy ellos con plata hacen lo que les da la gana”. Otro de ellos me confirma: “Vienen políticos, que si le conviene ganar en una votación, que si gana, que si no gana; ellos se concentran en ese momento en lo que uno está haciendo y le ponen ese optimismo, ese poder de fe y logran el objetivo. Yo también he mirado futbolistas” (Daniel, entrevista 6 de noviembre de 2014). Así podría hacerse una lista extensa del tipo de personas que vienen. Y como me decían insistentemente, “no se trata de que vengan buenos y malos. Aquí viene todo tipo de gente”.

2.4. Cuando hay que ir

Era una cuestión de ir y venir, no solo del creyente si no del experto, del brujo. A éstos les tocaba ir a donde los llamaran; la terea del médico o del brujo no es solo esperar a que venga la gente, consiste en transitar e ir donde su trabajo haya que hacerse. Octavio, por ejemplo, aseguraba que había chamanes que iban hasta los campamentos de los guerrilleros para hacer limpias y baños de protección y armonización a todo un grupo. Hacían tomas, requeridas por el comandante o quien liderara el grupo. “igual con el ejército”, complementa. Y lo necesitaban,

pues para una operación ofensiva, nada más propicio que una limpieza de cuerpo y espíritu para el combatiente; para ensuciarse hay que limpiarse. Si había que profanar cuerpos que representaban el Estado o cuerpos que representaban el terrorismo, mediante una ráfaga de balas o como fuese, había que exorcizar la “mala energía” y así garantizar una buena operación, donde los combatientes, como vimos, fueran seguros y con bien.⁷⁶ El brujo y el chamán resultaban transitando esos espacios tan vedados de la guerra y la magia. A veces, sin quererlo, el médico o chamán era víctima o resultaba mediando en espacios y situaciones producto de esa guerra en el Cauca.

En territorios donde está a la orden del día la presencia permanente del ejército o la guerrilla es común que muchas de las experiencias de vida estén relacionadas a tal situación, es decir, con esa violencia armada. Repentinamente la batería se agotó cuando Don Fabio empezaba a contarme que un día salvó a unos chamanes jóvenes del ajusticiamiento de la guerrilla. Los jóvenes llevaban en su maleta plantas y remedios. Los guerrilleros andaban tras la pista de una gente que andaba haciendo cosas malas, “como ayudar abortar y esas cosas”. Los indígenas provenían del Putumayo y se comunicaron con indígenas conocidos y con su cabildo. Don Fabio, sin conocer a nadie. Revisó lo que los jóvenes llevaban y le dijo a uno de los guerrilleros: “Eso no es para hacer maleficios. Si quiere tome un poco de este remedio... Tomó y se sintió bien. Les dije si ve, ellos no son los que están buscando” (Fabio, 27 de noviembre de 2014. Reconstrucción a partir del diario de campo,). La guerrilla los dejó ir, pues don José era el que sabía y se hizo responsable de los muchachos. No eran de su pueblo indígena pero eran de allá, del Putumayo. Les preguntó a los jóvenes qué hacían ahí en esa parte del Cauca: “ellos andaban curando, pero más no me dijeron” (Fabio, 27 de noviembre de 2014. Reconstrucción a partir del diario de campo,). Muchos médicos tradicionales y brujos viajan por todo el país trabajando. Incluso fuera del país; Javier, por ejemplo, el autodenominado consejero espiritual, había trabajado varios años en Panamá. Ofrecen una ayuda espiritual y física con sus conocimientos de plantas y su sabiduría india y mestiza. Van a ferias, ciudades y pueblos. Son itinerantes,

⁷⁶ En el siguiente capítulo hablo un poco más de esto desde los testimonios de algunos (as) excombatientes.

peregrinos. Doña Susana, como Don Orlando y otros tantos chamanes, habían ido a varias zonas del país curando y aconsejando a pobres y ricos, aquejados por alguna enfermedad. Algunos, quizá tenían espíritu de comerciantes e iban a difundir e intercambiar su medicina, su magia por todas partes. Hasta a zonas muy golpeadas por la violencia iban. Nada raro, ya que habían aprendido a lidiar en su historia con el conflicto de Colombia.

Los expertos rituales han mostrado que en su memoria y su oficio reside ese encuentro con el mundo de la guerra. Su versión, a diferencia de lo que dice Caro Baroja, es tan importante como la de los que creen y son víctimas de sus remedios y embrujos. Viniendo de grupos étnicos distintos, ocupando unos mismos espacios, diluyéndose entre las fronteras de quién es brujo y quién chamán o médico tradicional, son voces importantes de la violencia, de las pugnas de la sociedad, de los rumores que trascienden explicaciones y constituyen una forma de entender o, al menos, de reflexionar la vitalidad de la creencia y hasta donde llegan estas en esa carrera de dar muerte y evitarla. Bien lo manifestaba Pilar Riaño al decir que “el brujo representa un ‘otro’ que transgrede y materializa el terror, reinscribiendo así el potencial de acción violenta y sus efectos culturales” (Riaño, 2006: 158). Por eso es también es un “otro” que retrata, discute y reflexiona, a partir de su experiencia con magia, esa lucha que yace como esencia de la vida. El trabajo de estos expertos, que para algunos provoca risas y para otros desencadenan miedos, ha resuelto la incertidumbre de quienes penan, día y noche, cargando un fusil, haciendo guardia o, en palabras de Javier “soñando con cada uno de los muertos”.

Cierto es ese injusto extremo fantasioso, ese imaginario facineroso construido alrededor del brujo y del chamán. Porque tal imaginería excluye el trabajo concreto de una realidad violenta que, para muchos y muchas, demanda más soluciones inmediatas que largas esperas. La solución, en cierto sentido, se trata de que “esa fe hace que las cosas se cumplan; la magia son cosas que se realizan en el momento. Prácticas que son instantáneas, no duran. Llega, impacta a la persona en el momento” (Daniel, entrevista 6 de noviembre de 2014). Porque si hay algo

que a mi juicio fue evidente en este trabajo, es “la pragmática material de la vida que se interseca con los misterios del ser” (Taussig, 2012: 19), relativa al oficio del brujo y del chamán y que está todo el tiempo en esas acciones y recuerdos sobre sus roles en ese conflicto armado del que tanto oyen y ven todos los santos días

Capítulo 3.

Buscar no morir: magia, fusiles y secretos. Cuestiones de eficacia y cosmogonía

Excombatientes guerrilleros y algunos paramilitares cuentan que efectivamente hay creencias de magia y relatos extraordinarios del misterio, que esconden los lugares invadidos por la guerra en el Cauca. A través de varias entrevistas hechas a excombatientes en la ciudad de Popayán, expongo algunos recuerdos y mis impresiones sobre la vinculación de la magia y la travesía de estar bajo el mando de un grupo armado ilegal. De esta manera podremos encontrar hechos y vínculos de interés para una antropología que aborde las creencias populares en espacios y procesos que tienen que ver con el conflicto en el país. Incluso, estas experiencias y la memoria tejida a través de estas historias de magia y brujería exponen identidades en una constante lucha basada en categorías sociales muy interesantes como la malicia, la mística y el secreto.

Ha dejado de ser un secreto la creencia de muchos narcotraficantes hacia la brujería en Latinoamérica; se suele concebir a los integrantes de las mafias como fieles devotos de religiosidades populares “oscuras” y vedadas por la norma social. Aprovecho para decir que lamentablemente poco se difunde y se analiza que las creencias en la magia no solo buscan perpetuar actos de delincuencia si no obrar en contra de la misma, ya sea por grupos oprimidos que resisten o por grupos opresores que responden. Solo hay que echar un vistazo a la prensa.

En el 2010 una breve publicación de prensa en México, señala la concurrencia de policías a la “santería y a la magia negra”. En una parte de la noticia, esta dice que los policías buscan “protección espiritual ante la creciente violencia en la frontera norte (...) A pesar de que muchos ganan unos 300 dólares mensuales, no piensan dos veces en pagar hasta 160 dólares por un tatuaje de un espíritu vudú” (El Economista, 2010). En Colombia esto no ha dejado de ocurrir. Este año, exactamente el 5 de mayo, salió a la luz pública el arresto de una bruja que con

“santería y hechizos”⁷⁷ en el Valle del Cauca (departamento vecino del Cauca) estaba al servicio de “Los Rastrojos”, organización dedicada al narcotráfico.⁷⁸ También en este año en Bogotá se capturó a alias “Barney”, miembro de una organización dedicada al tráfico de drogas, entre otros negocios ilícitos, llamada “La Oficina”. La primicia afirmó lo siguiente: “la cacería desatada contra este par de sospechosos [Barney y un socio suyo] y su círculo de confianza, los obligó a refugiarse en Centroamérica y el culto de la santería y la magia negra, esperando así evadir el cerco. Pero la hechicería fracasó y uno a uno fueron cayendo el socio y los lugartenientes” (El Colombiano, 2015). En Buenaventura, donde está ubicado uno de los puertos más importantes del país, en el pacífico y en jurisdicción del departamento del Valle del Cauca, son víctimas de brujería las mismas personas vinculadas a mafias del narcotráfico, ya que allegados al cadáver, que bien podía ser otro miembro de la mafia, “le ataban los dedos de las manos” para que el espíritu del muerto atormentara a su victimario.⁷⁹ Tanto así que una hipótesis de los descuartizamientos, destinados a cortar el cadáver en pedacitos y llevados a cabo en las llamadas “casas de pique”, esté vinculado a no permitir que con el cuerpo y los dedos del cadáver se cometa una venganza a través de la brujería; no solo matar, recontra matar y desaparecer el cuerpo para ocultar el crimen de las autoridades oficiales si no ocultarlo de las manos de brujas y brujos.

Nos encontramos entonces con historias de tragedia y magia. Una realidad que es “pura magia. Pura alquimia de astutos hombres de negocios que transformaban hojas de la planta sagrada de los amerindios, en polvos estimulantes para las privilegiadas narices de ejecutivos y hombres de negocio gringos” (Uribe, 2003: 69). Quizá esa alquimia, ese negocio con magia, haya inspirado a que Marta, mayora para unos, chamana para otros, de las montañas del Cauca, pensara en la

⁷⁷ Es común encontrar este tipo de apelativos en las primicias periodísticas.

⁷⁸ Véase “Cayó ‘la Bruja’ de Los Rastrojos: hechizos no le sirvieron para evitar captura”. <http://www.noticiascaracol.com/colombia/los-hechizos-de-la-bruja-de-los-rastrojos-no-la-salvaron-de-su-captura>.

⁷⁹ Véase MALDONADO, JUAN CAMILO. 2014 “Buenaventura desmembrada”, en *Vice*, 22 de octubre, http://www.vice.com/es_mx/read/buenaventura-desmembrada-0000447-v7n9. Esta relación entre brujería, violencia y narcotráfico en el Valle del Cauca inspiró en el 2008 la película “Perro Come Perro” del director Carlos Moreno.

mata de mariguana como “una yerba maldita”. A propósito, en Popayán, una joven desmovilizada de las FARC, esa guerrilla a la que se le ha llamado con saña “narcoterrorista”, recordaba este “cuento”, ocurrido “como en el año dos mil” y en proximidades a los lugares que frecuentaba:

Hubo un señor acá en el Cauca que manejó la mafia, tuvo mucho dinero, muchas caletas⁸⁰ en muchas partes. En Timbío tienen una finca, muy grande. Esa se la quitó el Estado. A él como que lo tienen en Bogotá, en la cárcel. Pero la gente dice que trajeron a un señor de Pasto⁸¹ que para que viniera a decir donde estaban las guacas,⁸² dónde era que estaba todo enterrado. Dicen, yo no sé, encontró dos caletas. Pero que el brujo había dicho que este señor [el narcotraficante] había guardado las caletas con un brujo y que lo único que podía desenterrar esas caletas era alguien que tuviera sangre de él, que llevara sus apellidos y su sangre, si no esas personas que la encontraran se iban a morir pronto y no podían disfrutar de esa plata. Y dijeron que no, que eso qué va a ser verdad. Pues se fueron con su poco de plata y cuando iban llegando a Pasto en el carro se mataron” (Marisol, entrevista 12 de noviembre de 2014).

Como vemos, un dinero maldito. Así podría hablarse de muchos más hechos del pasado y del presente en los que similares personajes acuden a la magia, a otras religiosidades. Paralelo a ese despliegue pomposo, amarillista, de la prensa nacional sobre la alianza entre el narcotraficante y la magia, desde hace ya varios años, de vez en cuando aparecen titulares en la prensa en la que se habla de “brujas” y los grupos armados subversivos. Estas noticias hablan de la participación de la “santería”, “brujería”, “pitonisas”, “chamanes” y todo tipo de artilugios “sobrenaturales” para que los delincuentes evadan a las autoridades.⁸³ Así, en el panorama nacional y para varios académicos ha tenido eco este fenómeno en la realidad de guerrilleros, paramilitares, entre otros actores de la (s) guerra (s) en el país. “Es muy conocida la relación existente entre personajes que encarnan en su cotidiano la muerte como sicarios, bandoleros y paramilitares y la

⁸⁰ Así se le llama a grandes cantidades de dinero escondidos bajo la tierra. Son “Como baldados llenos de plata” provenientes, generalmente, de negocios ilícitos.

⁸¹ Capital del departamento de Nariño, colindante hacia el sur con el Cauca.

⁸² “Una guaca es, en principio, ‘una riqueza’ (oro, esmeraldas, un objeto cargado de valor) que se encuentra oculta, pero que se muestra ocasionalmente” (Suárez, 2009: 391). También está relacionada con algo enterrado, que trae fortuna y maldición a la vez.

⁸³ En cambio poco se habla de la fuerte devoción católica que muchos de los integrantes de estos grupos poseen. ¿Por qué tal omisión, sobre todo por parte de los medios de comunicación?

presencia diabólica representada en ritos de brujería, satanismo y demás prácticas relacionadas con lo mágico y lo brujesco” (Lozano, 2009: 86). Pero no solo la presencia diabólica o el satanismo. Si se quiere, apelando al discurso judeo-cristiano, la presencia de cristo, de dios y del catolicismo es común a los mismos actores y tiene presencia en las prácticas de carácter mágico; santiguar un amuleto antes del avance de alguna misión guerrillera o ir a la iglesia a untar de agua bendita las balas como lo aconsejó el brujo, demuestra que hay un intercambio más amplio. Incluso, como en el centro y norte del departamento, la presencia indígena, sus conocimientos y todo un imaginario alrededor de éste es importante.

“Desde hace muchísimos años se habla de la relación entre magia, brujería y las múltiples violencias colombianas, así como del vínculo —más velado— entre brujas, arúspices, políticos, caballeros de industria y miembros del ‘establecimiento’ económico y social” (Uribe, 2003: 60). Hace dos años, en el 2013, murió asesinado por la policía alias “Silver”, integrante de las FARC en el noroccidente del país; “así cayó el capo de las Farc que le confiaba su vida a la brujería” era el título con el que la prensa en el 2013 anunciaba dicho caso. Ese mismo año el canal internacional History Chanel estrenaría un reportaje titulado “Guerra Paranormal”, encaminado a ilustrar un poco estos fenómenos con especial atención en la zona antioqueña y la costa del país, recreando algunos testimonios de guerrilleros, paramilitares y sicarios, así como el de un brujo y algunos académicos. Sin embargo, y es a lo que espero llegar con este trabajo desde el departamento del Cauca, no es clara la relación existente de ello con una coyuntura social llena de búsquedas y participaciones de “lo otro” en medio de un camino de deseada o indeseada violencia, del cual se quiere salir bien librado. Es evidente, como lo afirma ya hace tiempo el profesor Uribe (2003), hablando de ejemplos noticiosos similares aunque a finales de los años noventa y principios del dos mil, estos hechos, estos vínculos, no son nada nuevo. Sin embargo y como lo anunciaba en la introducción de esta tesis falta un análisis mucho más relacional, que vea otros actores, otras identidades, otros imaginarios y consecuencias que

están en escena. En el 2011 se publica en la revista *Semana*⁸⁴ un reportaje titulado “Las brujas de la guerra”. Esta vez se hablaba un poco más del suroccidente, específicamente de Nariño y Cauca. Igual, el escandaloso pacto, el motivo de impacto, tenía que ver con la creencia popular y la presencia guerrillera en Popayán y, por lo tanto, en el Cauca.⁸⁵

"Veo como tres o cuatro ramas gruesas entre Popayán y Nariño. Tengan cuidado porque eso no está despejado. Y tranquilo, que ya les tengo listos al Rodríguez y al señor Mandarina, ¿me entendió?".

Así habló Clara María Fernández en una llamada que interceptó la Policía y que fue una de las pruebas empleadas para capturarla, hace tres semanas en Popayán, junto con 11 personas, acusada de colaborar con el frente 29 de las Farc.

A pedido de los guerrilleros, Fernández, una adivina profesional, echaba el tarot para “ver” los movimientos de la fuerza pública entre Nariño y Cauca. Las “ramas” de las que habla son operativos de las fuerzas oficiales. “Rodríguez” es el coronel Carlos Rodríguez, comandante de la Policía del Cauca, y el “señor Mandarina” no es otro que el general Óscar Naranjo, director de la Policía Nacional, a quienes, al parecer, les hacía brujería (Semana, 2011: s. p.).

Hay una creencia en la magia, es claro. Sin embargo es mucho más diversa y parece ser necesaria la memoria sobre tal relación. Historias de salvación, de sacrificio y de poder, de aberración e ilusión, de indios y curación, de muertos y vivos, tejen los trayectos de la guerra en el Cauca y, me atrevo a decir, que de Colombia. La voz de los actores de la guerra así como de los indígenas que, como veremos en el siguiente capítulo, les hacen frente con magia en el Cauca, es necesaria para entender el presagio de la vida como una lucha y para acercarse un poco más a las dimensiones de un conflicto que, ojalá, merme cual “remedio” con los diálogos de paz que en este momento realizan las FARC y el gobierno nacional en La Habana, Cuba. De acuerdo con esto, “la brujería es una forma de

⁸⁴ Destaco que la misma revista en el 2002 publica una nota, mencionada también en el trabajo de Carlos Alberto Uribe en el 2003, sobre las “protecciones mágicas” utilizadas por un comandante guerrillero llamado “Romaña”.

⁸⁵ El mismo artículo reconoce, aunque levemente, que la policía y las familias de las víctimas secuestradas por esa guerrilla también se han encomendado a las certezas que ofrecen la magia y sus oficiantes.

analizar la violencia social por medios legitimados culturalmente” (Pinzón, 1988: 49).

Las siguientes líneas versarán sobre entrevistas hechas a excombatientes guerrilleros (la mayoría de las FARC) y unos pocos paramilitares⁸⁶ desmovilizados y que operaron en el Cauca, con especial atención en sectores como el norte y centro del departamento. Los testimonios de ellos y ellas, así como las reflexiones propias y conjuntas, buscarán exponer el valor y la aplicación concreta de la magia en estos escenarios y mostrar algunas historias de rituales, espacios de miedo, fantasmas y otros seres articulados a la memoria de excombatientes alrededor del conflicto y la violencia en Colombia. Al respecto, nos parece importante, en este caso, que el concepto de violencia intentará apreciarse no solo como “el “conjunto de relaciones de fuerza donde el poder está mediado por las armas y cuyo fin último es la destrucción física del adversario” (Blair, 1999, citado en Blair, 2009: 19) si no que, además, concentra relaciones de poder más amplias que las armas y que abarca más campos que destrucción física como fin último.

3.1. Excombatientes

Popayán, 2014, últimos meses del año. Huele a diciembre. Muchos participantes del proceso de reinserción, es decir, quienes habían decidido dejar las armas de un grupo armado ilegal, desfilaban todos los días dentro de esa casona colonial de Popayán donde funciona la Agencia Colombiana para la Reintegración (ACR).⁸⁷ Desde el primer día de mi llegada a este organismo y desde mi presentación e

⁸⁶ A diferencia de la guerrilla de las FARC, las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), el grupo y modelo paramilitar por excelencia en el país, disolvió su ejército y se acogió a la polémica Ley de Justicia y Paz del 2005 durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, donde a cambio de su desmovilización, de la entrega de armas y de contar la verdad como proceso de reparación a las víctimas, tendrían unas rebajas de pena considerables. Sin embargo, lo que aconteció fue la extradición de jefes paramilitares, penas muy cortas a ejecutores de masacres y, por lo tanto, una enorme impunidad (para una información más ilustrativa sobre este proceso, el periodista Hollman Morris y el cineasta Juan José Lozano realizaron en el 2011 un mordaz documental llamado “Impunity”. Además de ello, muchos ex integrantes de las AUC se replegaron en otros grupos criminales. Por eso, a veces con cierto descaro, en el país ya no se habla de grupos paramilitares.

⁸⁷ Véase Introducción.

intención de trabajo allí, veía pasar varios hombres y mujeres jóvenes, que no sobrepasaban los 30 años. Iban y salían tan pronto como podían. Siempre con prisa y sin la intención de hablar mucho, entraban tímidamente a alguna de las oficinas de los profesionales reintegradores, quienes esperaban la cita, previamente agendada. Se anunciaban, firmaban, esperaban. Allí evaluaban su proceso, que más bien era una especie de seguimiento o control sobre la vida que iniciaban después de dejar las armas. La cocina, el patio y una oficina solitaria, casi al final del pasillo, fueron los lugares donde durante por casi un mes hablé con excombatientes, en su mayoría guerrilleros. Muchos vivían en Popayán o relativamente cerca. Habían militado en otras zonas del país o no eran propiamente caucanos.

Acudí a la ACR en Bogotá y luego en Popayán porque esta podía ser un puente seguro entre las personas excombatientes y yo. Así que con el visto bueno por parte de la entidad me dirigí a la sede que está en Popayán, en esa casona de la que hablo. Ahí empezaría un trabajo coordinado entre los llamados reintegradores⁸⁸ y yo, pues ellos eran los que poseían la información y el contacto con los desmovilizados, por lo cual iba a ser a través de tales personas que podía hacer mi trabajo. Esto, como lo mencioné en la introducción, obedecía a los acuerdos entre la ACR y mi trabajo, es decir, partir siempre de estos profesionales para hacer cualquier actividad relacionada con los excombatientes. Así, en ocasiones yo les manifestaba el perfil que me interesaba: personas que hubiesen militado, preferiblemente, en el norte y centro del departamento. Estos profesionales, con sus bases de datos, programaban una fecha inmediata o cercana para que yo, en ese lugar, pudiera entrevistarlos. La aparente fluidez era precisamente eso, aparente. La mayoría de estos excombatientes no vivían en Popayán o no solían ir mucho allí, ya que o trabajaban en el campo o tenían escasos empleos asalariados que limitaba el tiempo disponible para hablar conmigo. O también vivían en pueblos aledaños donde el transporte solo pasaba

⁸⁸ Denominación de los profesionales (psicólogos y trabajadores sociales, en su mayoría) que se encargan del proceso de sistematización de la información, de llevar un control sobre las personas desmovilizadas y brindar asesoría en todo el proceso de los excombatientes relativo a su “reinserción a la sociedad”.

hasta ciertas horas, por lo cual evitaban viajar hasta Popayán. Esto evidentemente influía en el tiempo y la intensidad de las entrevistas; por eso lo que mejor podía hacer era realizar más entrevistas y profundizar sobre respuestas recurrentes e ir modificando las preguntas que iban saliendo poco a poco y de acuerdo a la narrativa que exponía cada uno.⁸⁹

Sabemos que la pesquisa etnográfica puede transitar cualquier espacio. Hay que decir que el lenguaje trasciende el lugar y nos introduce a las experiencias vividas que por medio del relato, cada persona, fuese guerrillera o paramilitar, me compartió. Así, aspecto que considero fundamental, mientras cada persona percibía que no era una entrevista técnica, cortante y común, la mayor parte de las narraciones fueron encontrando su camino; el preguntar sobre rumores de brujería, creencias, rituales o contras utilizadas por ellos (as) mismos (as) y, así, por los que una vez fueron sus compañeros, estimulaban la memoria sobre acontecimientos por los que poca gente, en este contexto, les había preguntado. Por lo tanto comparto la reflexión que hace Pilar Riaño al respecto: “Contar y escuchar estos tipos de historias de fantasmas y posesiones de espíritus crea un canal de comunicación dinámico que descubre posibilidades de elaborar emociones individuales y colectivas. Los relatos culturales de fantasmas y espíritus poseídos registran las maneras en que colectividades específicas capotean los miedos individuales y de grupo” (Riaño, 2006: 150-151).

De hecho, algo que emergió y que considero permitió acceder a relatos tan íntimos sobre aquellas vidas sumergidas en la magia y la violencia, fue la capacidad de asombro; asombrarse por cada recuerdo, por cada experiencia extraordinaria, donde hubo milagros y muerte, sacrificio y fortuna. El sometimiento de tiempo y espacio allí, en aquella casona, en aquel protocolo, no opacó nuestra capacidad de asombro, característica importante para la etnografía y que en este caso impulsó conversaciones muy valiosas.

⁸⁹ En los anexos, al final de este texto, pueden verse la estructura de preguntas que tuve en cuenta en este momento del trabajo de campo.

Las estadísticas oficiales de personas desmovilizadas y en proceso de reintegración en el último año han sido de 24.020 personas a nivel nacional, contemplando todos los grupos armados al margen de la ley. En el Cauca la cifra corresponde a 450 personas (ACR, 2015). Cabe mencionar que la sede de la ACR en Popayán lleva instalada pocos años. Frente al departamento de Antioquia que percibe una cifra de 4.959 personas que han formado parte del proceso de reintegración (ACR, 2015), el Cauca lleva un temprano proceso adscrito las políticas de la ACR. Esto hace necesario, en un estudio posterior, realizar un trabajo de campo más profundo y sistemático que aproveche la gran gama de relatos que surgen después de dejar las armas en esta zona del país.

Así que tuve la oportunidad de hablar con una parte de esos 450 excombatientes. Hombres y mujeres de sectores populares y rurales que hoy trabajaban como vendedores, jornaleros o que recientemente habían retomado estudios técnicos o de bachillerato. Después de dejar las armas, como era de esperarse, muchos no volvieron donde vivían antes debido a los señalamientos y estigmatizaciones sociales, por haber sido de un grupo armado ilegal. Tampoco volvían debido a que, después de desmovilizarse, se sabe que la persona se vuelve objetivo militar del grupo abandonado, pues se considera traición. Esto, precisamente, influía en la desconfianza o temor de ir hasta el centro de Popayán y acudir a esta entidad del Estado, pues “no se sabe quién puede estar viendo”, es decir, miedo a que el grupo del cual desertaron pudiera estar vigilando, y más en una situación tan comprometedora como ir a las “oficinas donde va uno a desmovilizarse”. Sin embargo era tímida pero significativa la vitalidad de su presente y su pasado, expresada en sus miradas y las palabras de aquellos relatos que en sintonía con esos fantasmas culturales del pasado, cada quién refleja precisamente esa lucha en la que se ha convertido la vida misma. Así, día a día exploramos esa otra historia del conflicto, reuniendo varias versiones y encuentros.

| Excombatientes | Grupos armados |
|-----------------------|-----------------------|
| Zaida | ELN y FARC |
| Estrella | Autodefensas |
| Jeny | FARC |
| Fredy | ELN |
| Marisol | FARC |
| Wilmer | FARC |
| Milton | FARC |
| Miguel | Autodefensas |
| Milena | FARC |
| Yadira | Autodefensas |
| Jhon | FARC |
| Víctor | FARC |
| Evelyn | ELN |
| Robinson | FARC |
| Francy | ELN |
| Julián | FARC |
| Elías | FARC |

Cuadro 3. Excombatientes entrevistados

Entre mujeres y hombres había quienes hablaban más, quienes hablaban menos. Bajo el estricto orden de confidencialidad,⁹⁰ me compartieron lo que sabían acerca de rumores de “secretos” y magias que viven en esos cercanos espacios de guerra, pues, como lo dijimos, la naturaleza del tema estimuló un relato fluido y grato, donde los sujetos no ocultaban, al igual que yo, cierto asombro por los hechos. Los espantos y el rumor de brujerías iban de la mano a la esencia clandestina de sus oficios guerreros. El terror que había extendido las proclamas de una parte de la vida dedicada a la guerrilla o los paramilitares y que aparentemente había quedado en el pasado, le reclamaba a cada quien narrativas sobre decisiones que lamentaban, venganzas y dolores; puede pensarse que los excombatientes “todos son una copia que produce terror. Todos son imágenes especulares, más allá de sus retóricas ideológicas” (Uribe, 2003: 68). Pero ese terror no solo es producido sino experimentado; no solo produjeron terror si no que lo vivieron, lo sintieron. Como los brujos y chamanes, dependían de los conocimientos maliciosos y del poder sobre natural, exótico, para poder sobrevivir

⁹⁰ Recordemos que en los anexos se encuentra el formato de confidencialidad que me solicitó la ACR para mostrar a los excombatientes antes de cada entrevista y así obtener la autorización por parte de estos.

y contar maravillosamente y trágicamente los trayectos de aquel monte o de aquel pueblo donde el enemigo busca “joder”, aniquilar, emboscar. Por eso, también, presos del malestar que hay tras la huella de la guerra, tuvieron miedo, ya fuese de los combates, de los espíritus, de la montaña, de la muerte. Porque, es más, “el contenido narrativo y la apuesta en escena de estas historias transmiten construcciones culturales específicas sobre el yo y la otredad” (Riaño, 2006: 171).

Podía ver que la mayoría de las mujeres y los hombres, en sus manos, brazos y rostros tenían cicatrices. La mayoría provenientes del campo y buscando un empleo mejor cada día, resignados a ser llamados “victimarios” como parte de su castigo social. No es para menos, habiendo tanto dolor debido a masacres, violaciones, bombas, fosas, descuartizamientos, desaparecidos a manos de los grupos a los que pertenecieron.

Algunos, como un exparamilitar del Cauca, habían aceptado con cierto malestar la entrevista. Curiosamente sentía silencios más tensos o actitudes intimidantes por parte de los ex paramilitares. Uno de ellos, bajo la tarde en aquella casona de Popayán, a un lado de la mesa, casi que ignorándome, me respondía escasamente “sí” y “no” en una débil conversación sumada, por ende, al fracaso de mi insistencia por preguntar. Con su camisa de azul pastel y un gesto en el que nunca se asomó una leve sonrisa, evitó todo el tiempo mirarme; sus respuestas secas y su mirada excluyente, hizo imposible la entrevista. Pero también estaban personas como Estrella⁹¹ o como Fredy, que con la convicción de haber actuado con gran pasión en el pasado, no dejaban de contar sus penas y su dolor tras el espíritu de venganza o de prosperidad que los llevó a trabajar para los grupos armados ilegales. Personas con una narrativa propia, con un carácter propio, que aquí intentamos intercalar, mezclar y que nos lleven a pensar más allá, un poco más adentro, creo yo, de la controversia y del delirio que significa “vivir de la guerra”.

⁹¹ Por seguridad de los entrevistados, reitero que todos los nombres propios son ficticios y que algunos lugares y fechas fueron omitidos o alterados sin que cambie lo sustancial de los acontecimientos.

3.2. Tener secreto: cierres de cuerpo, contras y remedios

Los excombatientes, de frentes o bloques distintos,⁹² de edades, géneros y lugares distintos coincidían en algo: “sí hay cosas extrañas, raras mientras uno está allá”. Allá, adentro, entre las filas de la guerra. Si hiciera un recuento de lo que más coincidió en las más de 20 entrevistas que hice solo a excombatientes, fue la capacidad de algunos militantes de ser “invulnerable”, de salir ileso, sin un rasguño, en medio de un enfrentamiento. También el de la capacidad de adivinar situaciones de peligro por medio de un amuleto o una protección. Si vemos, apuntan a evadir una muerte segura y al enemigo. Como en otras zonas del país, son habituales estas creencias en el Cauca; de sur a norte, de occidente a oriente, se habla de combatientes, de “compañeros”, asiduos creyentes de la brujería. Sin embargo mi interés residía en las historias que sobre ello había en la zona central y norte del departamento (mapa 2). Varios son los comienzos que inspiran la fatal y próspera relación.

Miguel, de cabello rubio, sin soltar de su mano las llaves y el casco que utilizaba para movilizarse en moto. Había sido un exparamilitar curtido en contrainteligencia de guerrilleros en el Cauca. Al iniciar la entrevista, y preguntándole sobre la afinidad de la guerra con la brujería me decía:⁹³ “eso sí lo utilizan mucho, en Toribío. La guerrilla utilizaba eso en contra de nosotros, más que todo rezos. Siempre los comandantes de las escuadras utilizaban eso contra nosotros. Lo sabemos por inteligencia en la Jacobo Arenas,⁹⁴ por eso sabíamos (Miguel, entrevista 8 de noviembre de 2014).

También Marisol, guerrillera que pasó combatiendo durante sus últimos años en El Tambo, Cauca. Tenía un corte de cabello corto, que popularmente se conoce como corte militar, de soldado. En la parte izquierda de su rostro tiene una cicatriz

⁹² Dentro de las estructuras de los grupos armados ilegales hay algunas segmentaciones de carácter militar. Escuadras, columnas, frentes o bloques, que se utiliza para denominar pequeños o grandes grupos pertenecientes a una misma célula del grupo armado.

⁹³ Ver anexos de preguntas. Para una mayor comprensión de lo que me relatan es útil repasar el cuestionario, aclarando que varias veces esas preguntas las desglosaba con motivo de profundizar en algún dato o detalle de la historia.

⁹⁴ Columna móvil de las FARC de amplio dominio den el Cauca.

que se asemeja a las ondas dibujadas por los latidos del corazón en esas habituales máquinas junto a la cama de los pacientes en los hospitales. Ella me afirmaba: “pues sabes que la gente tiene muchos resabios.”⁹⁵ Mucha gente maneja creencias allá. Si no que la ideología casi no permite eso allá.⁹⁶ Existen muchas cosas que son verdad y pueden hacer daño, así mismo. Uno a veces dice que es mentira, pero sí existe” (Marisol, entrevista 12 de noviembre de 2014). Los y las excombatientes reafirmaban que, a pesar de no ser ellos directos practicantes, sí habían escuchado de “cosas” y de gente que “se pegaba de cualquier cosa” con tal de “creer en algo” en esa situación tan difícil representada por la violencia. Igual ocurría entre los paramilitares y entre las fuerzas policivas del Estado.

Lo interesante es que hay una doble moral sobre lo que es prohibido; como Marisol, otros desmovilizados me decían que “la ideología” no lo permitía, que no se podía hablar de eso o que se castigaba. La disciplina del prohibicionismo, el control tajante, excluyente del juicio militar en toda su plenitud no evita la intromisión y la reproducción de la creencia y capacidad de lo mágico. Siempre sobresalía alguna historia sobre un compañero o, incluso, sobre un comandante “rezo”, “con secreto”. Curiosamente, a excepción de algunas y algunos desmovilizados que se habían vuelto cristianos o evangélicos, no había una entera disposición acusativa o descalificativa de las o los compañeros (as), conocidos o desconocidos, con algún tipo de remedio, rezo o secreto en la guerra. Sencillamente se contaba como parte o de un rumor o de algo vivenciado, sorprendente, temeroso, raro y común a la vez. Sin embargo posible, certero.

Una cuestión de estos sistemas de creencias es que se articulan a esas vidas que son luchas y pueden ser una imagen poderosa ante un mundo que vive de producir realidades violentas y consumirlas, al mismo tiempo, de manera ritual y maravillosamente, mágicamente relatadas. “Los procesos sociales se alimentan de la imaginación moral de la gente y de la búsqueda de explicaciones y de orden

⁹⁵ Mañas o hábitos socialmente mal vistos.

⁹⁶ Es curioso y muy significativo que esa ideología marxista-leninista y materialista que se ejercía como disciplina en un grupo como las FARC, no evitaba la religiosidad y el culto dentro del grupo. Es más, como veremos más adelante, los mismos comandantes que participaban de tal disciplina materialista, paradójicamente, eran asiduos creyentes de la magia.

(Stewart y Strathern, 2008: 13). De ahí la importancia del rumor en aspectos como la magia y la brujería (Stewart y Strathern, 2008: 14). Sin embargo nada de imaginario había en estos hechos, explicados por sí mismos a través de un sistema de creencia que se nutría de la sabiduría popular, oculta y poderosa. Y es que, como pasa en otras sociedades y sistemas de creencias, “dan un respiro y ayudan a la gente a sobrevivir, ganar un poco de autoafirmación y mantener la identidad bajo condiciones sociales extremadamente caóticas e inseguras” (Huizer, 1990: 55).

Volviendo con Marisol, creo que el rayón en su cara representaba la violencia y el amor, pues era una guerrillera enamoradiza, pasional, como ella misma reconocía. El amor estuvo entre sus batallas como guerrillera. Adentro, ella había tenido deseado a más de una mujer, por lo cual decidió “curiosear” libros de magia. Una



Imagen 11. Tatuaje de una de las excombatientes. Foto: archivo del autor. Popayán, Cauca, noviembre de 2014

vez buscó el consejo de doña Amparo, una señora bruja, porque su ex pareja no hacía más que beber y fumar mariguana desde que se habían dejado; “me dijo [la doña Amparo] consiga tal y tal cosa”. Esos remedios que le enseñó habían calmado, para bien, la situación caótica de la que una vez había sido su novia. Así, como

cualquier mortal de clase baja, media o de clase alta, no dudó en recurrir a las posibilidades de la magia. Me confiesa: “a mí me regalaron un libro de cómo enamorarla, sino que son muchos sacrificios. Y gente allá la usa entre parejas: por ejemplo yo tenía mi pareja y vino que el muchacho ya a echarle el cuento⁹⁷ a ella y entonces uno como que, juepucha, ‘aquí tocó’, ‘patum , patum,⁹⁸ y así éramos nosotras [entre otras compañeras] mirando a ver qué le hacemos. Yo lo he hecho y es certero” (Marisol, entrevista 12 de noviembre de 2014). Las historias de ligas, para enamorar, para atraer eran comunes entre los entrevistados. Así como los brujos y los chamanes argumentaban con sus historias, entre la guerra también existe la magia y el amor.

Unas de mis primeras conversaciones que sostuve más de una vez y por más de una hora fueron con Zaida. De familia campesina, había sido reclutada por las FARC y el ELN, quedándose, para desgracia de ella, como afirma, más tiempo en el primero. Con profundo dolor, recordaba la separación obligada de su familia.⁹⁹ Lucía sutilmente un tatuaje del yin-yan en su mano, imagen fehaciente de lo que para ella era su vida: un antes y un después, una época de oscuridad pasada y otra de claridad en el presente (imagen 11). Zaida, durante el desarrollo de las preguntas, siempre me hablaba de gente que tenía “secreto”. Tener “secreto” era poseer algún tipo de magia, llevar algún tipo de artilugio o conjuro que hacía especial a la persona en la difícil tarea del combate. Después de ella, otros entrevistados se sumaron al empleo de esta noción. Hay que agregar que no sólo la magia vive y tiene sentido entre lo oculto o lo secreto. Las mismas personas parecían ser, ellas mismas, secreto; “Eso es muy personal, y no es para estar contando”; sobre una combatiente

⁹⁷ Seducir.

⁹⁸ Se refiere a un tipo de magia que había consultado en un libro que por esos días de militancia le habían regalado.

⁹⁹ Tengamos en cuenta que esta figura de la mujer guerrillera, subversiva o miembro de un grupo armado se articula a esa imagen de guerrero (a). Esta imagen “cuestiona la tendencia a ponderar dinámicas de la cultura patriarcal en América latina en términos de los conceptos bipolares de machismo –hipervirilidad– y marianismo –un arquetipo femenino de pureza y sumisión–; en otras palabras, los hombres violentos y las mujeres pacíficas” (Riaño, 2006: 162).

afín a estos sistemas decían “es que era muy reservado”, “receloso”, “misterioso”, “raro”. No es para menos, pues hay que conservar para sí mismo los detalles y volverse *el secreto mismo*, aunque tenga que pasar por un dominio de lo público las capacidades y las relaciones que tiene el poseedor de secreto. Es parte de los atributos de la magia. No en vano, además de los apelativos del oficiante de la magia de chamán, brujo, curandero, etc., está el de secretista. Y, claro, en la guerra guardarse cosas, tener secretos es estratégico; “El carisma de la ‘mística’ pura sólo está al servicio de sí mismo” (Weber, 1997: 34). Sobre todo porque al revelar los detalles se termina siendo vulnerable o preso del fracaso por contar lo que no debía. De pronto, pues habría que investigar más, la muerte de algunos comandantes o soldados rasos afines a la brujería se deba a la profanación y, por lo tanto, al incumplimiento del no guardar silencio y precaución que debía tener tal actor con ese “secreto” adquirido. El secreto era lo que a muchos les permitió salir ilesos, escabullirse ante la sorpresa enemiga. Robinson, un agricultor ahora y desmovilizado de las FARC, recuerda:

Allá había uno. Yo no le llegué a ver nada, pero sí después me di cuenta que el man era como endiablado. Yo ya me había venido [para Popayán], pero que cuando entraban los paras¹⁰⁰ por allá, dizque sí, que lo habían cogido cerquita y lo habían cogido a plomo y el man se les fue y no le hicieron nada, entonces como que el man sí tenía algo. Lo encerraron en un rastrojo¹⁰¹ y que nada, se les abrió y que después andaban atrás de él pero nada, se les voló (Robinson, entrevista 11 de noviembre de 2014).

Es claro que además de los muertos, las ejecuciones, las pérdidas tanto del compañero como del enemigo, “del objetivo militar” que resulta siendo cualquier persona de a pie, estaban esas hazañas propias del o de la que dejaba su destino en manos de la magia, es decir, de algún tipo de pacto o convenio. Muchos hablaban del “rezo”, del que tenía “secreto”, del que tenía pacto o era “endiablado”. De esta manera se configura toda una narrativa de la otra lucha que

¹⁰⁰ Forma para referirse a los paramilitares.

¹⁰¹ Trocha, sendero

se da entre esas mismas luchas armadas, vengativas, esa que tanto para los grupos armados, legales e ilegales, es la verdadera y legítima lucha. Volarse, escaparse, esfumarse son, quizá, de los actos de mayor reconocimiento en las montañas y selvas caucanas por parte de los excombatientes vinculadas a lo extraordinario. Ante la improbabilidad de sobrevivir ante un enfrentamiento, puede entonces que dichos hechos sorprendentes coincidan con la magia, más cuando resultaba recurrente para una persona contradecir la mortalidad. Otro joven excombatiente de la guerrilla, Jhon, me contaba que

Había uno que estaba encargado de las finanzas, se llamaba Alberto. El sí cargaba en su billetera como una plaquita en una bolsita verde y decía que era para protección y que estaba rezada... Una vez en una vereda nos cogieron [el ejército] como a unos 100 metros y él dijo 'sigan, sigan que yo los cubro' y disparaban atrás de nosotros, pero nada. Y él decía ahora yo los alcanzo, y se quedaba atrás. Y después lo volvíamos a ver y no le pasaba nada. Nos dijo que no podía contarnos qué era lo que cargaba porque si no le funcionaba (Jhon, entrevista 27 de noviembre de 2014).

Verdaderos temerarios que se enfrentaron, frente a frente, demostrando, más no revelando, ese secreto que poseían. Víctor hacía poco se había desmovilizado. Participó durante varios años en la guerrilla del norte del Cauca. Recuerda que “había uno que le decíamos el paisa. El mismo decía que era rezao y que una vez habían hecho un operativo y que lo habían agarrado cortico y que no le habían dado ni nada. Y pues sí se escuchaba que dizque se transformaba en un matojo¹⁰² y pasaban por el lado y no lo pillaban. Él era de tropa. (Víctor, entrevista noviembre de 2014). Así abundaban las precisiones de combatientes que disponían de una habilidad especial. Secreto, cautela, viveza, transformación, todas características personales articuladas evidentemente al ámbito de la magia y con un evidente impacto social. Este tipo de atributos especiales de los guerrilleros, en este caso la transformación en partes de la montaña, como un árbol, con fines distractivos para el enemigo, en ocasiones ha justificado el culto a

¹⁰² Arbusto. Una similar capacidad la escuché en otra entrevista con otro desmovilizado de las FARC, hombre de unos 50 años. Éste me aseguraba que en el pasado estuvo cerca de los altos y legendarios mandos de esa guerrilla, en otra zona del país. Entre estos estaba el ya muerto Manuel Marulanda, alias “Tiro fijo”, jefe máximo y pionero de las FARC. Él, según habladurías que el desmovilizado había escuchado, podía transformarse en matorrales y racimos de plátano, evitando así ser capturado.

los espíritus de tales personajes después de muertos, expresando el vínculo de magia y violencia. Carlos Pinzón y Rosa Suárez (1988) en su investigación sobre la brujería en una comunidad campesina en Boyacá, Colombia, señalaban un caso similar, donde:

Los espíritus más requeridos por las brujas son los de los guerrilleros de la época de la violencia, en especial los del grupo de Efraín González. Esta elección obedece principalmente al grado de popularidad alcanzado por este guerrillero (...) En vida se le atribuyeron cualidades chamánicas tales como la transformación en animales y plantas, como el gallo y la mata de plátano, cualidades que para el pueblo explicaban la evasión ante cercos militares imposibles de romper o eludir, si no se poseen esos atributos de poder mágico (Pinzón y Garay, 1988: 393-394).

La importancia socio-cultural de este fenómeno consiste, en gran parte, en el recuerdo de los excombatientes acerca de tan especiales capacidades, y, por lo tanto, en el uso importante de la tradición oral (Pinzón y Suárez, 1988: 394) en lugares donde vivir (y matar) tiene un especial precio. Estas transformaciones de humanos guerreros en animales o plantas, nos hablan también de una cotidianidad rural; una memoria del conflicto que emana de la percepción cultural de la guerra llevada a cabo en zonas rurales donde, como en este caso, se son productoras de plátano.

En esa historia como hechicería, como dice Taussig (2012), encontramos entonces referentes culturales para comprender no solo un sistema de creencia y mito, sino la vivencia concreta de quienes han sido testigos y perpetradores de la violencia. Por ello, al menos en el caso colombiano, “las historias de guerreros ilustran un modelo cultural del recuerdo en el que la violencia está incrustada en la puesta en escena corporal. Las construcciones culturales del yo individual y colectivo se basan en el estatus y la reputación obtenidos por medio del dominio de las armas y la lucha” (Riaño, 2006: 159). Pero estas historias, además, lo que nos dicen es que el estatus, el reconocimiento y la exaltación del guerrero no sólo es una cuestión de armas, aunque sí de lucha; los poderes sobrenaturales, la capacidad de transformación de engaño al enemigo en un contexto de lucha,

poderes más recurrentes en chamanes y brujos muy poderosos, constituye también la construcción cultural de prestigio de esos sujetos guerreros. En este sentido, no solo se recuerda las hazañas en términos del poder y el terror instaurado por medio de las armas si no el asombro (y el miedo también) generado por las facultades de carácter mágico.

En la cuestión del secreto, que es magia, “la dramatización es esencial” (Caro, 1966: 49), pues así se expresa el poder sin decir el cómo.¹⁰³ Es un lenguaje que se manifiesta en contra de la posibilidad inmediata de morir, de ser atrapado, de ser sorprendido. El militante quiere sorprender pero no ser sorprendido. Fredy, quien no tiene menos de cincuenta años de edad, charlador, sonriente, curtido en las labores del campo y quien hasta hace unos años perteneció al ELN, me comentaba: “de uno de ellos yo era su mano derecha. Él cargaba una piedra preciosa, pero en forma de triángulo. Nunca se lo quitaba ni pa’ dormir, ni pa bañarse, siempre andaba con él. Una vez yo le pregunté y me dijo que no le gustaba comentarle a nadie. Sólo me comentó ‘este es el que me protege, lo que me avisa qué me va pasar’” (Fredy, entrevista 11 de noviembre de 2014). Miguel, el paramilitar que operó por la zona norte y centro del Cauca me confiesa que aún hoy, después de desmovilizarse, acostumbra a utilizar una contra: “a nosotros nos recomendaban usar la ropa interior al revés, bañarnos con plantas de agua dulce. La creencia indígena uno como que la respeta. Hasta este momento utilizo la ropa al revés, eso es una contra. También usar un escapulario de oro, cualquier gramo de oro dentro de la billetera. Pues porque el oro es un metal que atrae las malas energías (Miguel, entrevista 8 de noviembre de 2014). Una contra, es decir, algo que repela otros ataques físicos y espirituales. También, como él lo dice, para que le avise de malas energías, porque con atraer se refiere realmente a que el oro, que podía ser un escapulario, identifica las malas energías y “le avisa” sobre peligro. Fredy completaba la historia sobre su compañero relatando que en uno de esos días en los que tienen que moverse y agarrar camino le dijo:

¹⁰³ En el adagio popular, que por lo general apela a formas religiosas, una persona diría: “le digo (o se dice) el milagro pero no el santo”.

Espérate que por acá no se siente nada bueno'. Entonces dijo 'desviémonos, que por acá nos van a calentar'. Cuando salimos, los que habían pasado de civil por ese otro camino haciendo una diligencia los habían matado. También un día lo habían encerrado y por medio de ellos se les fue, le volearon balín y solo una esquirla en la espalda, porque a él lo querían vivo o muerto. Y No se explicaron por dónde se salía. Y era por ese anillito, que era como amarillo y la piedra del mismo color. Entonces que se lo ponía en la mano y se le calentaba cuando lo iban a quemar [disparar]" (Fredy, entrevista 11 de noviembre de 2014).

Marisol afirmaba algo similar, sólo que esta vez ella misma lo practicaba: "Yo siempre he cargado una cadena, que me la dieron hace mucho tiempo, que se calienta cuando hay un problema. Es verdad. Uno se prepara, porque algo va a pasar. Y yo le tengo mucha fe a esa cadena. Es una cadena de plata que me la regaló un patrón de una finca, y el señor que me hizo las oraciones me la curó. Él ha estudiado la magia y pues está más allá de uno mismo" (Marisol, entrevista 12 de noviembre de 2014). Recordemos que también Carlos, el joven "ex" militar con el que hablé en el evento indígena (véase capítulo 2) también hablaba de un amuleto que, bien guardado en el bolsillo, se calentaba cuando había peligro. El objeto, el artilugio o sustancia en estos casos debe ser llevada y concebida con recelo, con aire de secreto. Hay un secretismo que irradia a la magia en la guerra y al personaje en sí mismo. Geschiere (2012) y Stewart y Strathern (2008) dirán que en los contextos donde sobresale la adjudicación de magia a relaciones de poder, la desigualdad, el temor o la política, están caracterizados por el secretismo. Esta condición de secreto de los sujetos (más allá del ejemplo de Geschiere sobre el político), refuerza "la impresión popular de que poseen poderes mágicos o de brujería" (Geschiere, 2012, parafraseado por Stewart y Strathern, 2008: 71). Ya lo había manifestado Frazer cuando decía que la magia actúa "recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta" (Frazer, 1944: 35). Esto es algo característico y recurrente en las narrativas, como si fuese una especie de lógica que yace explícita en la magia y que se potencializa en la lucha de sujetos como los excombatientes.

Un compañero, no sé si amuleto, cargaba como un muñequito, pero era como hecho en hojas, muy pequeñito y lo cargaba en la billetera y él sí ahora que recuerdo, cada

vez que salíamos a pelear él llegaba y sacaba eso de la billetera, le hacía la señal de la cruz, le daba un beso y lo guardaba. Creo que era su amuleto. Y no siempre para pelear, si estábamos en campamento o íbamos a tal misión, es como cuando uno sale de la casa y se echa la bendición y hace la señal de la cruz, era eso. Yo lo miré pero era muy receloso, lo vi por el lado de amistad... Yo siempre lo miré a él y veía que algo sacaba, pero no sabía que era. Yo pensé que de pronto era un escapulario, una camándula. Entonces se le cayó, y yo 'hay qué es eso', pero no, de lejos lo vi, pero tocar o algo no podía (Zaida, entrevista 7 de noviembre de 2014).

Aquí, básicamente, lo que recuerda Zaida es la presencia del rito en un trayecto violento; "El rito enfoca la atención mediante la demarcación; aviva la memoria y eslabona el presente con el pasado apropiado." (Douglas, 1973: 90). Puede que el rito y el objeto mismo del rito posibilitara recordarle o traer a esa circunstancia difícil como el dirigirse hacia una pelea, un combate armado, que la vida era una lucha y que la magia siempre iba a estar ahí, con él; recordar que frente al azar es bueno contar con una certidumbre aliada. En este caso, el ritual "produce realmente un 'resultado práctico en el mundo exterior'" (Rappaport, 1987, 3). La realización del ritual "suprime la ansiedad, disipa el temor y proporciona una sensación de seguridad" (Rappaport, 1987: 2). Sin embargo, tal relación la hago con cierta reserva.

Este relato es interesante además porque vemos que Zaida equipara la validez del rito brujesco (sacar el muñeco en la pelea, besarlo, guardarlo) al rito católico de persignarse antes de dirigirse, en este caso, a un combate. Incluso se asocia el "muñequito" con la posible idea de una "camándula" o un "escapulario". Así, la bendición y el amuleto resguardan y proyectan la efectividad para los propósitos del combatiente. Aquí la narrativa nos habla de un tipo de "magia simpatética" (Frazer, 1944), donde se espera que el rito transmita recíprocamente el fin deseado. Sin embargo, veamos que a pesar de que el persignarse antes de salir es personal, como la manipulación del objeto, no tiene la misma connotación secreta que describe Zaida de su compañero. Es más, el mismo combatiente era "receloso", hermético. Algo que, como veremos más adelante, está relacionado con la mística y la malicia indígena deseable de todo guerrero en combate.

Yadira y Estrella eran desmovilizadas del mismo grupo de autodefensas.¹⁰⁴ No dejaban de mencionarme su fe cristiana: “yo soy cristiana”. Me decían ser asiduas lectoras de la biblia y me hablaban de gente mala, de la iglesia, de demonios; su fervor cristiano se mezclaba o, más bien, se alimentaba cual monstruo del horror y el odio hacía las FARC, esa guerrilla que había llegado un día y ejecutó a familiares y vecinos, todas gentes campesinas. “Siempre que veía las noticias tenía la esperanza de que habían matado guerrilleros... ¡ver cuántos habían matado!”, decía una de ellas, con rabia. “Yo jamás pensé en coger un arma, pero de ver como dejaron a mi abuelo... pues a él no le pegaron un tiro, lo quebraron.”¹⁰⁵ Si no me volví la más asesina hasta ahora es por la voluntad de dios, pero uno se vuelve asesina porque lo vuelven” (Estrella, entrevista 22 de noviembre de 2014). Los hostigamientos constantes y, por último, la incursión guerrillera que acabó con varios familiares y amigos, contribuyó a esta percepción: “que entrara la guerrilla es como si hubiera entrado el mal; el miedo lo sentimos nosotros y eso es muy impresionante. Para mí es que esa gente está tan llena de espíritus malos que hasta los animales lo notan” (Yadira, entrevista 10 de noviembre de 2014).

La sed de venganza legitimó su defensa en el pasado y aun el rencor rebosa sus recuerdos. Para algunos un acto legítimo, no menos violento. Esto, sin embargo, no evitaba cierta aberración hacia otros grupos de autodefensas, como el Bloque Calima, que como dijimos operó en el Cauca. “Hubieron personas que sí nos dijeron ‘busquen a los paramilitares’ y fue peor el remedio”. Otros “muchachos”, cercanos a ellas, pagan cárcel hoy por vínculos con este grupo paramilitar. Recuerdan que una noche llegaron los paramilitares, “unos 50, venían del Urabá”,¹⁰⁶ me dice una de ellas. Se instalaron. Ellos nos citaron a reunión y que habían llegado a apoyarnos. Que si nosotros [anunciaron] desconfiábamos de un hermano o de la mamá, teníamos que asesinarlos. ‘Si ustedes ven algo de alguien de su familia que se está como torciendo del lado de la guerrilla los tienen que

¹⁰⁴ Termino con el que se conoce también a grupos paramilitares. Por seguridad se omite más detalle del grupo.

¹⁰⁵ Desmembraron.

¹⁰⁶ Probablemente del Urabá antioqueño, en el occidente del país.

matar'. Yo sentí pavor" (Estrella, entrevista 22 de noviembre de 2014). De esas presencias "malévolas", "temidas", que habían llegado de uno y otro bando, surgieron relatos que mezclaban la magia y el conflicto. Objetos que eran parte del "secreto" de la gente. Si bien no expresaban el mismo rencor por los paramilitares aun cuando son tristemente célebres estos por sus masacres a campesinos e indígenas, utilizando motosierras entre otros instrumentos, era evidente que había algo que les asustaba con tan solo verlos, tan solo oírlos. No es delirio, es la vívida imagen del horror, exacerbado por el éxtasis cristiano.¹⁰⁷ "Ellos [los paramilitares del bloque calima] si debieron de tener sus contactos con brujos y eso porque son personas terribles. Son la gente más aterradora. Sabiendo que era gente pues que estaba como del lado de uno, pero es la gente más aterradora, tanto que me escondí una vez, porque es gente que tiene la cara de asesinos, que se les ve a metros y te están matando con los ojos; tenían los ojos rojos" (Estrella, entrevista 22 de noviembre de 2014).

Así, el significativo encuentro de aquellos años en la cordillera occidental del Cauca, le obligaron a recordar algo de esas creencias de quienes extendieron apoyo al grupo de autodefensas: "de los paramilitares había uno que decía que no se podía sacar el zapato izquierdo, porque si se lo sacaba lo mataban. Y cuando ellos se frentearon con la guerrilla, se prendieron en combate, y cuando ese señor salió corriendo se le salió el zapato y lo mataron. Y eso entonces sus compañeros dijeron que por eso lo habían matado, porque él se había hecho rezar y pues más porque eran de Antioquia" (Yadira, entrevista 10 de noviembre de 2014).

La gran mayoría de las experiencias tenían que ver con un sistema de defensa más no de ataque. Si bien la brujería se "suele interpretar como fuerza destructiva" (Stewart y Strathern, 2008: 11) era asociada a la adivinación y la invulnerabilidad más que a la actitud ofensiva adentro de los grupos subversivos. Estas formas de protegerse a través del consumo y recelo del "secreto" se conjugaban, en los relatos que escuché, con los famosos cierres de cuerpo. Tal fenómeno es habitual

¹⁰⁷ Hay una fricción entre credos similares. Los paramilitares, al ser brazos armados de terratenientes y portadores de la idiosincrasia de la extrema derecha, son emisarios de la lucha contra el comunismo, convicciones nada lejanas a la iglesia católica y a los conservadores del país.

en sujetos que buscan no ser asesinados, evitando así que la muerte los sorprenda por medio de un balazo, una puñalada, etc. “La leyenda dice que a las personas que están rezadas (...) solo les entra el plomo por una sola parte del cuerpo, ya sea en medio de la frente, el ombligo, o el talón (...) Campesinos, soldados, guerrilleros y paramilitares (...) son los principales clientes de este tipo de rezos y también los testigos de los resultados (Sánchez, 2010: 84). Así ha sido. Antes de abandonar el octavo frente de las FARC que opera también por los horizontes del Tambo al cual vienen militantes del Cauca como de otras partes del departamento y del país, Marisol, de 22 años, había escuchado de un joven que “tenía cerrado el cuerpo. Que no lo podían matar a bala.” Ella incluso tenía una versión sobre el procedimiento ha realizar si tal trabajo se requería:

Lo del cierre del cuerpo es que decían que había un señor que lo cogía a uno y lo encerraba entre un poco de huesos de muerto, como que eran huesos molidos, como en un círculo, lo acostaba a uno desnudo y eso que echaban yerbas y cosas. Y te colocan un cordón negro, muy fino, mimbre, que se moja y que nunca se va a podrir. Y te lo colocas en el cuerpo pero nunca te lo tienes que quitar. Y te lo colocas en la cintura o donde quieras pero no te lo tienes que dejar ver. Dicen que el cuerpo lo cierran pero que queda una sola parte donde lo pueden matar a uno. Y así sea atravesándolo con una aguja te mueres (Marisol, entrevista 12 de noviembre de 2014).

Otro joven excombatiente, recién desmovilizado y quien había estado por varias direcciones del Cauca, entre ellas el norte, señalaba:

Adentro yo si vi un man que tenía una cadena que no se la podía quitar; era como unas perlititas y una imagen allá dentro, algún santo, alguna alabanza. Había otro que decía que por la única parte que lo podían matar era dándole una bala por aquí [señalándome un costado a la altura del abdomen], como un punto. Andaba cargando en la billetera una especie de yerbita, envuelta, pero ya sabe se maneja las plantas para el bien o para el mal (Wilmer, entrevista 14 de noviembre de 2014).

Tener el cuerpo cerrado hace más improbable el hecho de ser asesinado.¹⁰⁸ Los brujos y chamanes y los excombatientes coincidían en ello. También coincidían en

¹⁰⁸ Curiosamente no hubo una sola experiencia sobre una mujer que se hubiese hecho un cierre de cuerpo o que por medio de alguna magia saliera ilesa de un enfrentamiento concreto. Los recuerdos al respecto, de

que siempre había un punto de quiebre, una debilidad, que solo la persona rezada y el chamán, aparentemente, podían saber. Paramilitares y guerrilleros en el Cauca aseguraban la existencia de tal trabajo en sus zonas de militancia, así como en otras partes del país otros excombatientes, en la costa o en los llanos orientales, también lo han hecho.¹⁰⁹ Usar un amuleto o una manilla en el brazo podía ser para protección o para generar cierto tipo de señal, avisando de un posible peligro. Un cierre de cuerpo era algo mucho más intenso, donde “le podían dar bala y volvía y se levantaba”. Me impresionaba la veracidad con la que me lo contaban; la gente lo hacía y, para todos, en un grado más que otros, el ritual servía. Los excombatientes coincidían en que era necesario el uso de un cordón para el cierre del cuerpo, por lo general atado a la cintura: “También conocí a un niche,¹¹⁰ un cordón amarrado a la cintura, con unos nudos y pues él no podía quitarse eso ni tampoco dejaba que nadie se acercara a quitarle eso. Ni muy apretado ni flojos los nudos. Entonces nunca se lo quitaba” (Miguel, entrevista 8 de noviembre de 2014). El mismo exparamilitar tenía otra versión del rito, distinta a la que contó Marisol:

El cierre de cuerpo, hay de diferentes maneras. Pues le piden a uno un ojo de vaca, aguardiente, tabaco. Con el ojo de vaca eso prepara un caldo, pues lo hacen tomar; el tabaco es para fumarlo a nombre de eso, el aguardiente es para tener el cuerpo activo, caliente. Eso lo hacen en varias sesiones. Yo conozco en López una bruja que hace esos trabajos... ¡severa bruja! A un compañero le hicieron, yo lo acompañé. Eso puede costar 60 mil pesos. A uno le decían ante los enemigos es así, así, hay que hacerle un trabajo... La señora era indígena (Ibíd.).

hombres y mujeres, se dirigían hacia una práctica masculina. Esto no quiere decir que, en efecto, no haya esta práctica en mujeres. Para ello haría falta una mayor indagación en campo.

¹⁰⁹ En Popayán, un veterano, oriundo de esa ciudad y desmovilizado paramilitar de los llanos orientales, me relataba a propósito: “eso sí se hacían mucho de eso [los paramilitares de los llanos orientales]. Cierres de cuerpo. Puede ser en una parte de la cabeza o en el ombligo y que si le dan en esa parte puede ser mortal. Porque la persona sufre demasiado para morir [su deceso se torna difícil, aparatoso]. Yo vi que a esas personas era difícil, pues, meterle una aguja, una inyección. Le toca relajarse, soltar el cuerpo y ya le mete la aguja. Mientras que esté tensionado no le entra la aguja” (Giovany, noviembre de 2014). Véase también Sanchez Jr., Toño. 1999. “Hechizos de guerra entre paras y guerrilla”, *El Tiempo*, 31 de marzo de 1999, <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-890679>; Lozano Garzón, Liz Carolina. 2009. “¿Guerras espirituales o brujería indígena? Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia)”. En *Universitas humanística* 68 (julio-diciembre): 70-95.

¹¹⁰ Así se le llama, no sin cierto aire despectivo, a la persona de origen afrodescendiente en el suroccidente colombiano. Se cambia el adjetivo “negro” por “niche”.

Evelyn se desmovilizó del ELN hace ya varios años. Sonriente y, aun sorprendida, me relata sus experiencias. Mientras estuvo en esa guerrilla conoció el Valle, Huila y el Cauca. Era auxiliar de enfermería. Se había metido al evangelio después de que prometió a dios su desmovilización. Me confiesa que eso no le había impedido tener cierto gusto por el combate; siempre estaba dispuesta a dar el pecho. Adentro de ese grupo, lejos de su madre y sin poder tener algún contacto con ella, era la brujería, como ella le llama, su única certeza sobre el presente y el futuro de su progenitora. Le bastaba con una bruja, del pueblo cercano a su campamento, para aliviar la entendible angustia de no saber nada de ella: “a mí sí me gustaba que me leyera el cigarrillo porque eso no tiene tanta maldad al asecho. Siempre me gustaba enterarme de mi mamá. Me decía que estaba bien o que iba a estar enferma. Y cuando me desmovilicé, uno se da cuenta: en tal tiempo [le decía su madre] estuve enferma, en tal tiempo me fui a tal parte. Como que dios le da sabiduría a los brujos” (Evelyn, entrevista 21 de noviembre de 2014). También había oído de sus compañeros que algunos tomaban “bebedizos” y que tenían cerrado el cuerpo. Sin embargo relaciona más a los paramilitares con este hecho que a sus compañeros. Evelyn había estado en Morales, norte del Cauca y había vivido la llegada de uno de sus enemigos, los paramilitares. Eran los mismos que habían empezado su expansión hacia el sur del departamento desde el año 2000 y quienes habían perpetrado la masacre del Naya en el año 2001. De esa amarga entrada, nace la siguiente historia:

Había un “compañero”, que lo habían mandado los paramilitares a infiltrarse en la guerrilla. Según, era rezado, porque cuando entraron los paramilitares la mayoría de ellos usaban mucha brujería, que se cierran el cuerpo. Entonces le dieron un tiro aquí [en la cabeza] y lo mataron. Decían eso porque antes le habían pegado un tiro, y que según eso era para morir. Y a él le daban ataques, era como feo, como una transformación fea. Ese tiene brujería o algo. Y lo llevaron por allá donde un señor, para que se hiciera unos baños, que pa que quedara normal. Después fue que lo mataron. Lo fusilaron, porque sabía información de todo un destacamento (Evelyn, entrevista 21 de noviembre de 2014).

“O tenía tantos pecados que no lo dejaban morir”, opina ella después de contarme una historia similar en la que un infiltrado paramilitar se levantaba después de 5

tiros en otra ejecución; “él tenía una cantidad de cosas, como protecciones y la gente decía que tenía cerrado el cuerpo”. Así, este recuerdo se relaciona con la entrada y la impresión que suscitaron las autodefensas en esa zona; Estrella y Yadira, como veremos más adelante, asociaron ciertos encuentros y rumores con los paramilitares de manera similar: horror, magia y violencia. La muerte asecha y llega de todos lados. Pero de lo que se trata es de salir bien o de eludir, evitar a la muerte o tenerla de aliada mediante más y más muertos ofrecidos a la voraz contienda. De esta manera la invulnerabilidad, la protección de la que antes hablé se vuelve una destrucción del ataque del otro, a través de la resistencia del cuerpo. Es entonces esta brujería un “daño mediante el trastorno oculto” (Ospina, 2013: 195) pero que, en este caso, trastorna, afecta, repele mediante una protección la acción del otro. Se trata entonces de un juego de violencias donde la ventaja y el poder que se le otorga a un arma y a un balazo, al “dar plomo”, queda, al menos, cuestionado por medio de la ventaja y del poder que otorga el ser rezao o cerrado de cuerpo. Había militares que también son habituales creyentes y practicantes de este mecanismo.

Milena, una indígena recién desmovilizada del sexto frente de las FARC, frente de alta incidencia y dominio en el norte del Cauca, me comenta que “el ejército se cierra el cuerpo y que si los van a matar tienen que darle en la cabeza. Antes había un comandante del ejército, que era costeño, y él decía que se había hecho cerrar el cuerpo, que tenía sus médicos. Y verdad” (Milena, 18 de noviembre de 2014). De la misma manera Jhon (entrevista, del octavo frente y como también lo han manifestado los brujos y chamanes en Popayán, afirman que tanto ejército como policía son adeptos al popular cierre de cuerpo. Evelyn, tiempo después de su desmovilización, le escuchó decir a un allegado suyo del ejército que efectivamente sí lo hacían y que como muchos otros curiosos e impacientes soldados, no veía por qué no acudir a las revelaciones de una exponente de la magia: “Él me decía que ellos van a un sitio de brujería y me contaba que el cigarrillo era brujería buena, que el tabaco es brujería mala. Que ellos van a un sitio donde saben de todo. A uno lo pueden rezar, pero uno no va a estar seguro porque una granada lo levanta y lo revienta y el hechizo no le va a servir a uno.

Me contaba que él era rezado, que era cerrado del cuerpo. Y él era soldado, y me decía que varios soldados del ejército eran cerrados del cuerpo” (Evelyn, entrevista 21 de noviembre de 2014). La creencia de “cuerpos invulnerables”, como vemos, es habitual también en esta parte del país y está muy ligada a experiencias de éxito o fracaso en los combates. Se insiste en su práctica y entre una mezcla de maravilla y horror, sobresale ese secreto que repele el asecho y la emboscada a punta de plomo del enemigo. Pero, en ocasiones, estos creyentes de cuerpos cerrados, perecen y son alcanzados por quien les sabe, por quien sospecha del secreto, “porque eso con hechizo o sin él la muerte llega porque llega”, me dice uno de los excombatientes.

Se dice que además de conocer el punto débil de los cerrados de cuerpo, existe una forma, famosas en las trágicas novelas e historias de sicarios en Colombia: las balas rezadas. Para que el disparo o la bala de en el blanco y no haya cierre de cuerpo que lo evite se cruzan las balas, que consiste en hacerle una cruz a la punta de la bala y, eventualmente, rezarlas (Sánchez, 1999, 2010; Uribe, 2003; Lozano, 2009).¹¹¹ Julián, hasta había militado en las FARC durante siete años cerca de Popayán y por El Tambo. Había estado unos seis meses en la columna móvil Jacobo Arenas, al norte del Cauca. En su grupo había gente de todos lados y eran varios “los cuentos” que escuchaba. Había ingresado porque le gustaban mucho las armas y porque, según él, quería andar “relajado”, como lo eran esos guerrilleros a los que veía en inmediaciones de su hogar hacía varios años atrás. Sin embargo, ya adentro, se cansó de que para todo tocara pedir permiso, “no podía dormir arto, la familia lejos, la vida corre peligro, y que la ideología [dicho esto con desdén] y que si uno tiene novia a veces los separan” (Julián, 2 de diciembre de 2014). Durante ese tiempo, me dice, “alguna vez alcancé a ver que algunos andaban con tiros¹¹² que le hacen una crucecita en la punta, pero no sé si eran rezados” (Julián, 2 de diciembre de 2014). Se infiere entonces el

¹¹¹ Este fenómeno también ocurre en el país vecino, Venezuela, donde muchos jóvenes utilizan “protecciones místicas para salir indemnes de los tiroteos y enfrentamientos (...) Muchos de los policías que creen en el espiritismo bendicen o muerden sus balas en cruz antes de los operativos, para tratar de neutralizar estas armaduras invisibles” (Ferrándiz, 2002: s. p.).

¹¹² Balas.

enfrentamiento es entre magias, magias propias de la violencia; como salido de un guión de película de terror, había que bendecir el objeto que ultimaría al monstruo indestructible. Solo así, mediante un símbolo sagrado como la cruz, símbolo, que no está de más decirlo, ha sido la insignia de los estandartes en las guerras santas y cuanta muerte y destrucción se quiera, destruiría el encanto de un cuerpo cerrado. Para todo, dicen, hay una contra. Una cruz asesina, convertida en proyectil, asegurando que el cuerpo con secreto no escape al reparto de la muerte que la guerra ofrece. Asesinos asesinados, cómplices y víctimas de aquellas formas certeras y elementales de la magia en sus trayectos combativos. Entre la cordillera, entre algún pueblo del centro del departamento, hubo un señor a quien la guerrilla ejecutó por violador. “Los que fusilaban eran malos, malos”, me dice Zaida. Y como eran tan malos, según ella, con más razón debían ser rezados o con alguna cosa, pues “sabían que los iban a matar”.

En esa ocasión, después, cuando ese señor no se moría por nada, uno de los que estaban ahí [compañeros de las FARC] decía a otro ‘rezá las balas’... Yo creí que era sacar las balas y ponerse a rezar. Entonces dijo ‘pues va a tocar’. Y cogieron las balas y les hicieron una cruz... él en secreto, no sé, no escuché, y la tenían ahí y le colocaban la mano, no sé, la colocaban en la pistola y así, cuando la persona no se quería morir. Porque es secreto, no se mueren porque tienen secreto. A algunos les encontraban cosas, a otros no les encontraban nada, entonces decían que era que estaba rezado. Unos cargaban rezos, que el amuletico, que el cordón. Y que la única forma en que se morían era cruzando balas. y pues antes de fusilarlo rezaban las balas y eso. Ellos yo no sé pero sabían que estaba rezado o está curado. Un compañero me dijo que ellos se daban cuenta en la mirada, no sé cómo, pero no creo que me le hubiera dicho. Se da demasiado eso (Zaida, entrevista 7 de noviembre de 2014).

Un rezo para otro rezo; un proyectil cruzado para un cuerpo cerrado. Existen desmovilizados que hablaron del remedio como protección en esos momentos. Como antes lo mencioné, las filas de la guerra están engrosadas con todo tipo de gente y que proviene de distintos lugares. Blancos, mestizos, indígenas, afrodescendientes, hasta extranjeros. Muchos indígenas Nasa, por ejemplo, han sido reclutados forzosamente por las guerrillas que operan en sus territorios. Así también son trasladados como muchos otros hacia otras zonas del país. Hay que

decir que con razón el cabildo indígena insiste en rechazar los reclutamientos. Ya adentro y asumiendo una vida distinta, muchos conservan la creencia en la medicina tradicional y respetan el trabajo de los chamanes o mayores, como los llaman ellos y ellas en la lengua de los blancos. Así cueste reconocerlo, esto ha permitido que, en el ámbito del trágico conflicto armado, haya un intercambio cultural de conceptos y percepciones. Así, indígenas que habían pertenecido a la columna móvil Jacobo Arenas de las FARC, en el norte del Cauca, no me hablaban de cierres de cuerpo o balas rezadas específicamente, pero sí de la protección que les brindó sus raíces, como el favorable remedio hecho por sus médicos tradicionales; desertores del conflicto habían confiado en el remedio, en las plantas, para salir con bien.

Santander de Quilichao, norte del Cauca. Por medio de la ACR me había podido reunir con un grupo de desmovilizados que hacía parte del programa de reinserción del gobierno. De orígenes distintos, de frentes guerrilleros distintos, unos hablaron, otros no tanto. De ese diálogo de más de una hora surgieron relatos sorprendentes, silencios reveladores, recuerdos tristes, muertes que agrandaban la pregunta, “¡por qué!”. De las seis personas había dos indígenas. Uno de ellos era Nasa o “páez”, como dijo. De sus pocas intervenciones resalto la siguiente:

MI abuelo [que era médico tradicional] hablaba en paez y yo hablaba con él. Él me decía, que” ese remedio es bueno, llévelo allá”. Nosotros no podemos hablar con los civiles entonces yo pedí permiso para hablar con él. Me quedó de regalar un remedio para proteger el cuerpo. Yo le dije que sí. Entonces cuando fui a pedir permiso, me dijeron que no que no me pusiera a creer en eso, porque me sancionaban. Él [el comandante] no creía, entonces me puso 20 días a cargar leña.¹¹³ (Milton, entrevista 14 de noviembre de 2014).

Como vemos no sólo resalta la continuidad de la creencia o al menos la importancia de lo que el abuelo piensa, si no también, al mismo tiempo, el ambivalente repudio de la disciplina militar alrededor de la creencia popular o de

¹¹³ Cargar leña es uno de los castigos. También un trabajo intenso elaborando trincheras o abriendo caminos correspondía a un castigo impuesto por rangos altos.

la costumbre indígena. Así como había comandantes “respetuosos” o que tenían algún vínculo con la magia a través de un chamán o una bruja, estaban los que prohibían tal osadía con advertencias y castigos. Esto porque tales creencias, supongo, no era consecuentes con el propósito materialista, pues alejaba a los militantes de la seriedad explícita de la guerra. Milton no agregó más al respecto. Un barro seco en la suela de sus botas pantaneras se desprendía mientras movía sus pies ahí sentado. Venía de trabajar en una finca y, como la mayoría, viajaron más de dos horas para estar allí. Venía con sigilo, pues al desertar del grupo había quedado confinado a la traición, pasando de ser un soldado activo de las FARC a ser objetivo militar de este. De Milton, además de su breve relato y de su mirada esquiva, me llamó la atención la cadena que colgaba de su cuello. Esta sostenía una bala de bajo calibre, delgada, puntiaguda, dorada. Mientras de lejos y ocasionalmente repasaba verla, el otro excombatiente indígena y desertor de las FARC relataba: “yo tenía un tío que me hizo un refrescamiento¹¹⁴ cuando yo me salí de allá, para que ellos [los guerrilleros] se olvidaran de mí. Después el frente donde yo estaba lo mandó a matar. Él ya era un viejito.”(Wilmer, entrevista 14 de noviembre de 2014). Evidentemente resguardarse a través de la magia y el remedio afectaba el interés del aliado convertido en enemigo. Así, parece que lograr que la guerra se olvide de uno es mucho más difícil, más si cuando sus defensores asesinan la cura, el remedio, el poder que lo permita.¹¹⁵

Seguí viendo la bala que con orgullo exhibía Milton sobre su pecho. Me preguntaba si sería una especie de contra, de amuleto, de regalo o, tal vez, un vestigio de algún enfrentamiento pasado. Tal vez era todo eso. Al final de la sesión lo abordé, para saber el origen de su peculiar collar. “Mi hermano es del ejército, él me la regaló... no sé, sería de él”. Dicho esto se apresuró y se fue, rápidamente. No me dijo más, quizá con razón, pues no podía contarme. Puede que le diera suerte, quién sabe. Lo cierto es que ese obsequio simbolizaba la contradicción, la irreverencia y el intercambio de valores de historias en pugna. Un collar que

¹¹⁴ De esta manera se refieren algunos indígenas del Cauca al ritual de armonización. Refrescar implica una renovación hecha con la intervención del trabajo del médico tradicional o mayor y, por lo general, con el empleo del remedio.

¹¹⁵ Véase capítulo 4.

representaba el pasado suyo y el presente de su hermano. Y bueno si hablábamos de objetos rituales contenidos de recuerdos violentos y poder, este collar era uno de ellos.

La importancia del remedio, como protección, como cura y guía era vital en esos días en que por elección o no, se había sido guerrillero o guerrillera. Jeny también era una recién desmovilizada de la guerrilla que opera en la zona norte. Fue inducida a entrar siendo menor de edad. Su pensamiento parece aclararse cuando le pregunto sobre el remedio y su utilidad en esos momentos del reciente pasado. Tenía que ver un poco con la historia anterior, donde se apela a la autoridad espiritual para responder a la amenaza y la persecución de la autoridad militar

Yo como tenía mucho miedo, con los médicos tradicionales pedía remedios; cada vez que salía de vacaciones yo pedía remedio. Yo me salí a los dos años y salí con unas amenazas de ahí y que me iban a matar y que si no volvía que me iban a joder a la familia. Entonces yo dije, mejor voy a ir a pedir remedio al médico haber qué se podía hacer. Entonces me dio remedio y dijo que me podían perseguir pero que no me podían matar. Entonces yo ya andaba con ese remedio.

Ellos nos regalaban remedio, para que anduviera con ese remedio y hasta ahora he andado con eso, entonces él regala. Y así, “donde vaya tiene que llevar eso, porque usted ha andado ahí [en la guerrilla], y como la persiguen, pues necesita de remedio”. Toca echar solamente caucano,¹¹⁶ entonces uno por la mañana toca echarse ese remedio todos los días. Entonces decía [el mayor] “usted tiene que pensar bien, que no pase nada malo, entonces que usted tiene que pensar bien para echarse el remedio” (Jeny, entrevista 13 de noviembre de 2014).

Como vemos, no solo la magia utilizada por los combatientes es utilizada en el campo de acción, para un enfrentamiento; es una forma para que la guerra pueda olvidarse de uno. Uno puede asociar esta preocupación e insistencia en el olvido con la magia o la brujería relacionada con el amor y los amarres. Recordemos lo que había mencionado la excombatiente Marisol, quien había consultado a una bruja para que su ex pareja dejara de tomar y se olvidara de ella; borrar la aprehensión, el sentimiento de deseo intenso, problemático, de una persona hacia

¹¹⁶ Marca local de aguardiente.

otra. Un amor enfermizo que consume y envuelve a la persona. La guerrilla o el grupo paramilitar no pretenden olvidarse de sus desertores, por lo cual tal persecución enfermiza sea posible evitarla solo a través del olvido que la magia puede brindar. Tanto Wilmer como Jeny habían confiado en el remedio y en el médico tradicional después de dejar las armas intentando evitar nuevamente la muerte y la guerra. En este sentido una lectura de la magia en esta zona del país tampoco puede liberarse tan fácilmente del impacto y del significado de la lucha armada. Sin pretender llegar a una postura determinista de dichos procesos considero vital conocer que este relato denso y recurrente del conflicto colombiano tiene asideros en el mundo de la magia y que, por lo tanto, tiene su propio carácter y razón de ser.

El mundo indígena aunque ha sido minado por estas violencias se niega a desaparecer y, al contrario, sigue muy presente en la memoria y en la costumbre de estos espacios de violencia o terror. El consejo de los chamanes, el poder de un remedio o una planta que se carga en una botella con la confianza de ser protección no se desecha con premura, aunque la orden haya sido esa. Porque “eso es remedio y es bueno” y “no es brujería ni cosas para hacer daño”. Milena apenas superaba los veinte años. Olía a leña y humo. En el 2013 se desmovilizó. Me confiaba lo siguiente:

Me dijo que era para el enemigo, para sentirlo, que cuando iba a llegar. Entonces él en un frasquito era como maíz y otras cosas, nos daba y nos echaba en el cuerpo. Y pues sí verdad, eso como que lo hacía a uno sentir algo, el enemigo. En el cuerpo, en un pie, en un brazo, o en la cara. Había otro que invocaban a dios, que los protegiera y eso. Del comandante si nunca me pude dar cuenta lo que tenía, porque el decía vámonos, vámonos porque viene el ejército y verdad, nos íbamos y llegaba. Entonces nunca me pude dar cuenta si era que sentía en el cuerpo o se imaginaba.

Había un muchacho, que decía que era indígena. Entonces llegó el ejército y los otros muchachos salieron a correr, al monte. El muchacho quedó en una cancha y no le hacían nada, que le disparaban. Y decía que se echaba algo. Un muchacho cargaba una botellita, que decía que le había dado la abuela, para que lo protegiera. Y Entonces le hicieron tomar eso, porque pensaban que era veneno y tomó y no le pasó nada, que

era para protección, que le había dado la abuela. Y cargaba unas hojitas también (Milena, 18 de noviembre de 2014)

3.3. Comandantes con pacto

Como mencionaba más arriba, eran frecuentes los rumores de comandantes u otros integrantes de alto rango en los que grupos armados tenían algún tipo de secreto o pacto y que, por ende, les había dado cierto reconocimiento, pues ello explicaba algunas de sus hazañas. Lo interesante es que estas historias están relacionadas con el misterio que rodea a estos comandantes y también explican, de cierta forma, sus muertes y capturas. Algunos de esos comandantes con sus respectivos pseudónimos, presentes en la memoria de los desmovilizados, fueron alguna vez noticia, incluso recientemente. Los breves testimonios al respecto coinciden en articular un poder de dominación y de mando con un poder producto de su secreto, de su misterio y su “mística”. Recordemos que

El jefe guerrillero es el amigo, el que siempre va adelante, el que comparte con los suyos idénticos peligros y penurias, sin ventaja en el botín, sin gabelas en el valor y el riesgo. Es el líder escogido por el grupo o designado por los “muchachos” en consejo de iguales. Se le respeta porque es valiente, por sus cualidades de mando o por su despiadada crueldad en la venganza; se le obedece a ciegas y se le ama sencillamente porque su estampa de macho lo subyuga con la fuerza de su primitivismo salvaje. Lo nivela con su gente el poderoso aglutinante de la común tragedia (Guzmán, Fals Borda y Umaña, 2010: 227).

El hecho de que el comandante supiera con antelación que iba a haber un operativo mucho antes de que pasara, salir sin una herida de un enfrentamiento y su beligerancia frente al asecho de los enemigos coincidía con las posibilidades que la magia o un “pacto” podía permitirles; un pacto con el diablo o con algún brujo. Como lo decía más arriba Milena, el comandante guerrillero sabía con anticipación de un ataque sorpresa del ejército y esto lo conminaba a tener algo especial relacionado a la magia. Tal personaje podía haberse enterado por medio de un trabajo de inteligencia de otro guerrillero, de un miliciano o de un aliado encargado de avisar a su grupo los peligros de un avance del ejército. Pero no. Era creíble, para los excombatientes, que el papel de los comandantes en el grupo

armado dependieran de una particular devoción. “Eso es muy personal, y no es para estar contando. Y lo del compañero que se voló, los mismos paras regaron la nueva de que el man era curado porque no le habían hecho nada. Era un comandante de milicia, todavía vive, es duro de allá” (Robinson, entrevista 11 de noviembre de 2014). También de las FARC, era un tal comandante “Ramírez. Tenía unos rezos, él llevaba a un señor, en una casa y se hacía unos baños. Y llevaba a todos los de las tropas, nos hacían bañar con yerbas. El señor que venía era del Putumayo y ponía a cocinar agua, pero hartísima. Venía cada tres meses. Y era para que no lo persiguiera la ley, no lo siguiera. Sí creíamos, pero como a uno le meten psicología. Ya después de que no estaba el comandante el señor no volvió más (Jhon, 27 de noviembre de 2014). Así mismo se contaba de comandantes paramilitares. La mayoría de los excombatientes, al igual que los brujos o chamanes, hicieron alguna referencia sobre comandantes o cargos mayores. Sin embargo me centraré en dos casos que me parece interesantes resaltar

Preguntar sobre creencias y brujería para Miguel era sinónimo de “cascarita”, un comandante paramilitar en el Cauca y que se sabe era del bloque Calima de las autodefensas. “El finao ‘cascarita’ siempre que íbamos a una operación hacía sus oraciones. Y él siempre al frente. Imagínese, ¿quién se va a dejar pegar su pepazo?¹¹⁷” (Miguel, entrevista 8 de noviembre de 2014). Este comandante paramilitar puede ser el mismo que junto con alias “La Muerte” en el año 2002 ejecutó a tres supuestos ladrones que trabajaban para la guerrilla del ELN (Verdadbierta, s. a.). También sería el mismo “cascarita” que se “pasó a las filas del Bloque Calima, después de haber militado en las FARC. (Miguel, entrevista 8 de noviembre de 2014.). Añade Miguel sobre “cascarita”: “Creía mucho en la brujería. Incluso el manejaba unos rezos, escapularios, pues que cuando estaba en combate pues las balas no le impactaban. Uno sí quedaba aterrado que siempre que entrábamos en combate el hombre así, parado, peleando, frente a la fila enemiga, empujando y diciendo ‘adelante, adelante, adelante’. Y uno a toda hora escondido, detrás de las piedras, del monte. Entonces se le tenía su respeto

¹¹⁷ Tiro o disparo.

a él” (Miguel, entrevista 8 de noviembre de 2014). Generar ese respeto, infundir esas capacidades sobrenaturales entre los militantes, aliados y no aliados, conlleva una connotación mucho más certera y peligrosa: no solo hay que temerle, obedecerle o reconocerle por su voz de mando, su planeación o su sevicia, sino por un poder, un “secreto” o un pacto que lo vuelve adivinador e invulnerable. Así, la imagen del terror paramilitar y guerrillero ha explorado con éxito los rumores y prácticas de rituales y brujería. Estos poderes y vínculos mágicos se extendían y, como me lo decía una excombatiente, sencillamente producían miedo. Este ha sido el producto de principio a fin: miedo. Ahora, no es lo mismo un asesino con estos vínculos a otro que no los tiene, de la misma manera que no es lo mismo quien muere teniendo estos vínculos y quién no. Miguel afirmaba que alias “cascarita” había sido asesinado por órdenes de altos mandos paramilitares debido a que éste quería irse al “bloque central Bolívar” y llevarse consigo armamento y algunos subordinados. Si bien había sido ultimado y la magia por algún motivo no le funcionó, lo que importaba es lo que de él se creyó y se dijo, más allá del fracaso de su invulnerabilidad; la muerte, de hecho, no le había impedido seguir atormentando:

A él lo asesinaron y lo enterraron en una cañada. Nosotros estábamos de guardia por ahí cerquita, y nunca podíamos estar tranquilos. Manteníamos con esa zozobra de que en esa parte donde lo habían enterrado sentíamos que el enemigo venía, pero no. Como que nos atormentaba, sentíamos la presencia de él, y pues nosotros lo conocíamos desde mucho tiempo (...) Yo había sido de inteligencia, entonces pues uno conoce por eso... Tenía muñecos de cera, como decir en su oficina, con alfileres, rezado; él era como brujo, él tenía sus cosas, y pues de eso pues muchas creencias (Miguel, entrevista 8 de noviembre de 2014).

Asesinar al asesino puede ser entendido como un acto de “justicia” que conlleva una suerte maldita. El acto reproduce la estela de muerte y venganza, más entendible como maldición, pues el ejecutor y los cómplices quedan no solo con el peso del asesinato si no con la incertidumbre de lo que pueda traer dicha muerte. Así se entiende con las siguientes palabras de Miguel: “con el finao ‘cascarita’ más de uno tenía su pánico. La persona que lo asesinó estaba con esa zozobra, como estar marcado. Hasta ahora se lleva esa creencia, de que asesinar otra persona

es echarse una carga encima... los hijos van a cargar con eso” (Miguel, entrevista 8 de noviembre de 2014). Miguel habló también de un comandante guerrillero, el “pija”. Este comandante era al que hacía mención Milena, excombatiente de las FARC, en su historia de un comandante en algún lugar del norte del Cauca que sabía con anticipación de las incursiones del ejército. Miguel había estado detrás de su pista y, siendo su enemigo, de bandos contrarios, contaba la extraña búsqueda que coincidía con la historia de la guerrillera que estuvo bajo las órdenes de dicho comandante:

Incluso el “pira” o “pija”, utiliza mucho la brujería. Es un comandante de la tercera compañía de la Jacobo Arenas. Siempre estuvimos detrás de él, y siempre que íbamos a llegar donde él estaba se nos perdía, como una aguja en un pajar. Y utiliza, porque él aún vive. Y sí porque imagínese, uno teniendo las coordenadas exactas, todo, y siempre que llegábamos estaban dos, tres personas de su escuadra y nunca dábamos con él. Y es que la montaña, yo le contara, la montaña es un secreto, es envolvente.¹¹⁸ Nosotros siempre decíamos que eso era que le informaban que nosotros íbamos para el sitio, pero lo raro es que siempre caían dos o tres compañeros que lo cuidaban, pero nunca él (Miguel, entrevista 8 de noviembre de 2014).

Miguel no necesitaba convencerme de la fama de esos comandantes guerrilleros y paramilitares, pues como él mismo me confiaba, él mismo se había visto perjudicado o favorecido por tal rareza del comandante amigo y enemigo. Como vemos, la magia permite manipular ciertas situaciones y, con los pasos y el consejo requerido, permite lograr un fin que, en este caso para los comandantes, es incrementar su reconocimiento y control. Afirman que “la vida es dura” y que “hay que sobrevivir” entre el asecho constante. Por ello no resulta descabellado que estos altos mandos reprodujeran entre el imaginario de muchos combatientes su sobrenatural pacto. “La magia solo opera bajo lo que está al alcance del individuo y sus posibilidades. Su finalidad se conduce bajo los patrones de cultura, necesarios para sobrevivir en convivencia con los demás y la naturaleza” (Münch,

¹¹⁸ Esta noción de que la montaña tiene carácter propio, que envuelve a la gente y que es un secreto será analizada más adelante. En zonas selváticas o montañosas de Colombia es común oír de sus habitantes que la montaña “desconoce” y por eso llueve cuando entra un extraño, que el monte se lo tragó o que la misma montaña lo hace perder a uno. La montaña, misteriosa y con vida propia.

2012: 21). Y para efectos de estos personajes y hechos nada, en apariencia, resulta de mayor utilidad.

Marisol también había referenciado a “caliche” dentro de los comandantes cercanos a la magia. Este había sido un reconocido comandante de las FARC en el norte del Cauca. Dirigía la columna móvil Jacobo Arenas y había participado en varios atentados y hostigamientos en zonas como Toribío, al norte del departamento. En el año 2013 murió tras un operativo militar en el municipio de Leiva, en el departamento de Nariño (Semana.com). Precisamente, relata Marisol, su muerte puede estar relacionada a la falta de atención prestada hacia “su brujo” en el último momento. Antes de la operación militar, el brujo en el que confiaba “Caliche” se había enfermado cerca de Totoró, también al norte del departamento. Enfermo, el brujo le advirtió que no avanzara en sus planes, lo cual el comandante guerrillero no atendió, teniendo como resultado su muerte. “Era muy creyente a su brujo. Al anillo de seguridad a todos los 12 los tenía con remedio y que caliche como que le dio mucha plata a ese brujo. Ni el brujo le sirvió (Marisol, entrevista 12 de noviembre de 2014).

El rumor de un pacto brujeril, demoniaco o de algún tipo de magia indígena no solo indicaba el desprecio o la acusación por algo indebido o prohibido, si no que en un sistema de confrontaciones, donde la vida está en juego de maneras muy particulares, inspiran temor y hasta admiración; es la sospecha de que “algo” tenía que tener el comandante en medio de tantas improbabilidades de sobrevivir a un ataque y donde además tenía que guiar, produciendo asombro en los demás. Al igual que la o el desesperado amante, los comandantes y la construcción de los rumores sobre ellos, poseen un énfasis dramático que, basándome en Turner (1988) y Caro (1966), es fundamental en la triada de conflicto, magia y ritual. Y esto es ampliamente reconocible en las intervenciones de los excombatientes, donde el asombro provocado por estos personajes era parte del drama suscitado entre tanto misticismo y horror, pues es donde existe un asesino asesinado que además es adivino y está “rezao”. Ciertamente es que conocer y acusar de brujería a alguien sea una especie de catálisis social (Turner, 1988) (Stewart y Strathern,

2008: 17) y que, así mismo, el sacrificio es un regularizador de la violencia (Girard, 1995). Aquí nos encontramos con esta relación. Pero también, además de la acusación está la complicidad, el asombro y el reconocimiento como catalizadores sociales de espacios y momentos mucho más densos en experiencias y recuerdos. Un asombro sobre el secreto del que lucha, en el que, sin embargo, yace el temor y la credulidad de lo increíble.

3.4. La sangre y los seres de tormento

Por la escasa sonrisa de Zaida, Milena o de Wilmer, por la mirada profunda y desconfiada de Estrella y Marisol o por las manos curtidas de Fredy o de Jeny, escuchando una parte del trayecto que los hacía portadores del calificativo de “desmovilizados”, uno asumiría que lo que han visto y vivido es mucho y a la vez terrible. Cosas extrañas, raras, de debieron haber sentido en su paso por los grupos armados en el interior de las imponentes cordilleras montañas del Cauca y más concretamente entre en la zona centro y norte de ese departamento. Los siguientes extractos de experiencias les pertenecen a las montañas de El Tambo, de Toribío y de sus asentamientos más inmediatos. No sobra reafirmar que estas historias que para muchos no va más allá de la fantasía y el horror, constituyen una seria referencia de cómo se articulan las creencias y el conflicto, y, como cada uno de los aportes a lo largo de todo este trabajo, han sido suministradas con entera confianza y con una importante cuota de contar siempre algo más. Diseminadas entre varias de las experiencias de vida, se entrelazan algunos ejemplos del ritual, la sangre, las contras y las criaturas que son parte de la guerra en el Cauca.

Para qué hablar más de sangre si la cuota ha sido tan grande en el conflicto armado colombiano. El derrame y la venganza de sangre por sangre ha sido ampliamente documentada y es un tema, lamentablemente, de completa actualidad. Sin embargo me llamó la atención un par de experiencias de excombatientes guerrilleros y paramilitares, en las que me contaban que no solo la derramaban a punta de plomo, sino que era parte de rituales asociados a esto que hemos venido hablando: la protección y la magia. En la violencia colombiana,

desde hace más de cincuenta años, datan toda clase de vejámenes contra los cuerpos asesinados,¹¹⁹ de humanos y animales, hechos, muchas veces, con propósitos simbólicos y rituales.¹²⁰ Los rumores sobre el acto de beber sangre de las víctimas exalta, por un lado, la sevicia y el delirio de los perpetradores armados. Por otro lado, sin negar el horror que representa, aparece el contenido simbólico y el vínculo de magia y ritual que hay tras dicho acto. Recordemos que el ritual es “un sistema codificado de prácticas, con ciertas condiciones de lugar y tiempo, poseedor de un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y testigos, que implica la colaboración del cuerpo y cierta relación con lo sagrado” (Maisonneuve, 1991: 18). Y es precisamente ese contenido del cuerpo de la víctima el que, a través de una creencia brujeril, es útil como ofrenda y sacrificio para perpetuar el poder combativo. El ritual, más allá de la escenificación, tiene un fin práctico.

Lévi Bruhl (1927) exponía que ciertas culturas creían en que ciertas partes del cuerpo de un guerrero, como en el cabello, en el estómago, los riñones, los ojos, etc., podía residir su alma y que quien tomase esas partes, sustrayéndolas del guerrero, obtendría dicha alma o parte de ella. No digo que en estas historias la ingestión de la sangre esté relacionada al interés del guerrillero o del paramilitar de apoderarse del alma del enemigo. Sin embargo sí corresponde a un cumplimiento ritual de cuerpos agonísticos que, en últimas, son asesinos que no desean ser asesinados o atormentados.

Para Estrella y Yadira, las mujeres desmovilizadas de un grupo de auto-defensas, la maldad siempre estuvo y ha estado en los guerrilleros y no en sus compañeros. Sin embargo, al conocer a los paramilitares del Bloque Calima hace más de diez años en una vereda del centro en dirección hacia el norte del Cauca, Estrella y Yadira estaban seguras que estos también eran “como demonios” y que eran “bien malos”. Estrella me hablaba de “los muchachos” cuando hablaba la gente de las

¹¹⁹ Véase Guzmán y Orlando Fals Borda. 2010 [1962] “Capítulo IX. Tanatomanía en Colombia”, en *La violencia en Colombia*, Tomo I, Punto de lectura, Bogotá, pp. 245-257.

¹²⁰ Véase Uribe Alarcón, María Victoria. 2004. *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*, editorial Norma, Bogotá.

autodefensas. Los guerrilleros eran los guerrilleros. Odio, justicia, venganza, rencor y un profundo dolor se respiraba en cada palabra de ellas dos, sin que ello les arrebatara ese humor negro tan fascinante: “Disparar un arma no es difícil, aunque ya perdí un poco la visión. Entonces, ya en vez de cachetadas doy plomo” dijo Estrella antes de soltarse a reír. La historia de la entrada de los paras y de la vieja presencia de la guerrilla en el Cauca se mezclaba con historias de brujos, indios, pactos con el diablo y escenas de horror. Fue incertidumbre lo que ellas y sus compañeros sintieron cuando una noche del 2000 llegaron los paramilitares. Este encuentro, que al parecer no duró mucho, inspiró muchas de las historias que, como la siguiente, a lo largo y ancho del país ha significado el paso trágico de los paramilitares.

Mientras estuvieron las autodefensas, de las que ellas hacían parte, “hubieron muertos, a machete, a bala, sin saber quién los mató”, entre ellos una vez “un brujo que apareció muerto”. También ocurrió lo siguiente: “los muchachos, el día que llegaron, estaban con hambre y pidieron que les vendieran un ternero. Compraron un ternero negro. Entonces lo mataron con un tiro, y uno de ellos apará¹²¹ como dos litros de sangre y se la tomó, así. Y se tomó la sangre, recién sacada, así caliente la recogía y se las tomaba (Estrella, entrevista 22 de noviembre de 2014). Yadira, con un poco más de prudencia, recordó, tal vez, el mismo hecho: “. Me acuerdo de una muy macabra, de un señor que decía que él debía tomar sangre de lo que fuera, de animal o de persona. Ellos [los paramilitares] estuvieron poco tiempo allá, porque eso fue una cosa muy traumática (Yadira, entrevista 10 de noviembre de 2014). Lo cierto es que beber sangre está dentro de los recuerdos del arribo paramilitar. Las excombatientes decían que probablemente esos hombres de “ojos rojos” necesitaban esa sangre y tendrían “algo con el diablo”. La sangre es vital para estar vivo. Paradójicamente se toma sangre de muerto para estar más vivo, en medio de lo que podría ser el acto de una maldición o el pago necesario para la adquisición de fuerzas que permitiera seguir en la lucha.

¹²¹ Recolectó.

Sabemos que los sujetos pertenecientes a grupos armados, legales e ilegales, son creyentes de brujos y brujas, por lo cual no es de extrañar que intenten verles y conseguir de ellos o ellas un consejo, una visión, una ayuda espiritual o un augurio. Es a partir de estas visitas que empieza la surreal y violenta historia de un compañero comandante de Francy, quien hasta hace unos años militó en las filas del ELN. Francy tiene 30 años. A ella el ELN se la había llevado obligada, hasta que un día junto con otra compañera se logró escapar. A su hermana las FARC también la habían reclutado forzosamente, pero la habían llevado hacia las selvas del Caquetá, en el suroriente colombiano. Francy hacía parte de un brazo que se encargaba más de la parte política e ideológica, difundiendo entre las veredas los propósitos legítimos de la organización guerrillera. Propósitos que para Francy eran contradictorios porque la organización generaba “desigualdad y desunía familias”. Y eso es algo que “uno no puede olvidar por más sicólogos” (Francy, entrevista 21 de noviembre de 2014). El siguiente hecho nace en un sector de El Tambo, Cauca y produce en Francy cierto escozor, tal vez porque le “tenía más miedo a los muertos que a los vivos” y porque era una atenta oyente de estos rumores:

Había un compañero allá que sí le gustaba que le leyeran las cartas. Siempre que estábamos en los pueblos íbamos. Él era muy raro. Había una bruja, muy mala, y él iba donde ella y le decía cosas que le iban a pasar a los compañeros [otros guerrilleros], y siempre le salía. Y ella como que le echaba la mala a ellos. Ella dizque vivía sola y cuando pasaban frente a la casa de una vez les gritaba por una ventana: “fulanito se va a morir, el que va por tal parte” y así.

Él nos tenía bien, nos gastaba, porque allá uno no tiene plata, los que tienen son los comandantes. Esa señora le había dicho que tomara sangre, que si de pronto moría algún compañero delante de él que en ese momentico tomara sangre de la persona que había muerto, así a él no le pasaba nada en combates, y perdía los nervios. Y pues para mí que fue verdad porque ese muchacho cuando había una pelea o algo era el que peleaba parado y nunca le hacían nada. En el tiempo que yo estuve y cuando todavía no llegaba con ellos, yo si había escuchado eso. No sé de donde sería [origen étnico] pero el muchacho tenía su temperamento y lo respetaban mucho. Los otros comandantes lo respetaban mucho (Francy, entrevista 21 de noviembre 2014).

Las anteriores historias ponen sobre la mesa el sacrificio. Había una necesidad de los sacrificiantes, paramilitares y guerrilleros, por beber la sangre del sacrificado. Siendo un contexto de conflicto armado, caracterizado por la experiencia violenta, el sacrificio puede ser, siguiendo a Girard (1995) una forma de control sobre una desmesurada violencia, donde el rito del sacrificio y la ingesta de sangre previnieran una violencia más pronunciada; el poder y lo sagrado son formas, “por excelencia, de regulación de la violencia en la sociedad” (Blair, 2009: 17). Pero en este caso no creo que sea así. El arribo de los paramilitares y el paso de la guerrilla trajo más actos violentos. Por ello considero que el valor del sacrificio conlleva otro sentido, más acorde a la siguiente conclusión del Carlos Alberto Uribe sobre un caso de violencia sacrificial, precisamente en Colombia y que, creo se corresponde con estos relatos de sangre y sacrificio: Es “la pura crisis sacrificial con todo y su secuencia de violencia generalizada que apela a más sacrificios de vida sin que se regenere nueva vida. Por el contrario, este sacrificio sólo genera más sacrificio en una espiral sin fin: sangre que ‘limpia’ sangre, como dicen, o mejor aún, sangre que ‘llama’ sangre” (Uribe, 2000: 302). Bueno, quizá si generara más vida, templanza e inmunidad para el perpetrador, como lo cuenta Francy. Pero, eso sí, todo para producir más muerte y violencia, es decir, sangre por sangre. Esto lo que demuestra es cómo “el malestar en la cultura tiene que ver con el orden de lo sacro (...) y que únicamente desencadenan esa serie de muertes seguidas sólo de más muertes” (Uribe, 200: 303).

Vemos así muertes anunciadas y estrategias de sobrevivencia, a través del conocimiento de una bruja. Las advertencias de la bruja que grita desde su ventana e fatal destino de los soldados podría rastrearse como parte de la leyenda en zonas rurales y pueblos sobre viajeros que en el camino son asustados por brujas y otras creaturas. A mí, por ejemplo, desde que era niño me han contado historias sobre duendes, brujas o espíritus que los campesinos se topaban cuando caminaban por un sendero poco conocido. Incluso puede tener un referente en otras partes de América como de Europa. Lo interesante es cómo esa historia de una bruja que anuncia muerte cual oráculo a los guerrilleros se articula al ámbito de violencia en Colombia y, por consiguiente, en esta zona del Cauca. Es parte de

ese “realismo mágico” que abunda, extrañamente, en acontecimientos eminentemente violentos y trágicos, como el presagio de la muerte atroz de guerrilleros del ELN a manos de militares o la ingestión de sangre del recién compañero muerto.

Estos relatos permiten darnos cuenta de “lo maravilloso y sorprendente que nos asedia por doquier, de la tragedia y el gozo que, sin llamarlos, parecen dejarnos atónitos a cada instante. Los literatos llaman a esta cualidad ‘realismo mágico’, una forma del ser en la que lo esperado y lo inesperado, lo absurdo y lo posible, lo verificable y lo verosímil se anudan de maneras insospechadas” (Uribe, 2003: 67). Todos, guerrilleros y paramilitares, quienes han dado muerte, parecen marcados por esta y depender de ella, así, como una retroalimentación de favores, una triste armonía que yace en las formas culturales que adquiere la lógica de la guerra. Estamos ante modos de entender y de vivir un mundo físicamente y, por lo tanto, simbólicamente violento y el cual, para cada uno de sus guerreros, hay que lucharlo a través de lo que la magia permita para, al mismo tiempo, no sucumbir en ella ni por ella.

Las creencias populares presentes en estos escenarios hacen la catarsis y exponen el impacto de la otredad en el conflicto armado; los otros, que son los subversivos, pero también los enemigos, los otros que son los comandantes y los chamanes, los otros que son los diablos y los que consumen sangre de animal o de humano; los otros que son los que nunca empuñaron un arma y los que sí; lo otro que es la magia del bueno y del malo, del indio y del blanco, del combatiente y el civil. Estos relatos o historias de conflictos mediados y, sobretodo, percibidos y vividos desde la magia demuestran los actores armados son sujetos tan creyentes y tan prejuiciosamente humanos como cualquiera de nosotros. Absolutamente todos y todas los entrevistados y de los que ellos(as) hablaron eran de clase popular, la gran mayoría fieles al dios cristiano, tenían una camándula o un crucifijo, hablaban del bien y del mal, de sus hijos y el deseo de un mejor futuro, estaban molestos con la economía del país, con las injusticias y con la guerra. Habían perdido padres, hermanos y amigos en combate, como cualquier policía o

militar. Si tomaban sangre del compañero muerto también se persignaban y se encomendaban a algún santo. Como dice un excombatiente de las FARC de sus compañeros, “le rezan a la virgen o se echan la bendición o le piden a Dios que les vaya bien, porque como usted puede ver el miedo siempre se apodera de uno, siempre está y uno sabe” (Rómulo, diciembre de 2014).

Como en muchos lugares, entre ricos y pobres, entre posturas de derecha y posturas de izquierda, entre blancos, mestizos, negros, indios, etc., en estas difusas confrontaciones armadas en donde también existen procesos de resistencia a dichas confrontaciones, yace un extenso y común sincretismo de prácticas e invocaciones que permiten entender otro rostro de la realidad. Para perder los nervios y tener templanza, importantes virtudes del combatiente. Tomar sangre, “algo que como que lo calmaba, como que así fuera un gota debía probar”, añadía Yadira en su relato del paramilitar. Se cumple entonces el “mata y come del muerto”, como se suele decir de la persona que está colérica. Seres entre otras cosas muy seguramente atormentados y llevados a calmar su lucha diaria, pues son al mismo tiempo perpetradores del terror, dominados por su búsqueda de no morir. Beber la sangre caliente es beberla todavía “viva”, porque para emprender una balacera, dar muerte y ver muertos, poner el pecho y después desaparecer, hay que ser el “más vivo.”¹²²

Entonces hay que ser el más vivo entre los vivos, arriesgándose, cruzando el límite ritual donde matar no es suficiente sino rematar y devorar. Esa carnicería en la que se convierte los enfrentamientos con fusiles, las emboscadas, las bombas, es decir, la ofensiva cotidiana de uno y otro bando, podía ser una escena macabra de triunfo o una pesadilla sin fin. Es válido en ese despliegue imaginar devorando la carne del otro y recordar tal situación con humor. Según Evelyn, en un hecho fuera de los límites del Cauca y hace más de 10 años, a los paramilitares no les sirvió la brujería, logrando matar a muchos. En ese momento la guerrilla ordenó “limpiar” las montañas de los cadáveres que habían perecido en combate para quemarlos. “Recogíamos 20, 50, 60, porque eso era mortandad y había que

¹²² Así se dice popularmente cuando se quiere expresar ser audaz, despierto y engañoso.

buscar. Donde caía un gallinazo, era un muerto. Llegamos a comer a las 5. El arroz era grueso y con carne. Y cuando llegamos a comer caliente, con carne y papas... decíamos ‘te acordás de fulano de tal que encontramos así’, y uno decía ‘cállate cochino’ (risas)” (Evelyn, entrevista 21 de noviembre de 2014).

La montaña es envolvedora, castiga, premia. Los guerrilleros la conocen bien porque llevan ya muchas décadas viviendo en ellas, escondidos y listos. Les ha dejado a los excombatientes historias de apariciones, de espíritus y de fenómenos asociados al misterio que rodea la inmensidad del monte. En estos “espacios de terror”, como los llama Michael Taussig (2012), donde han ocurrido las intimidaciones, las masacres y las atrocidades, y donde brilla por su ausencia el Estado de derecho (Uribe Alarcón, 2010: 1), también existen momentos y espacios de miedo y horror vinculados al mundo espiritual y el mundo de la magia, en las que han quedado atrapados también los mismos individuos de los grupos armados. Como ha habido temor y entendimiento sobre el consumo de sangre del recién finado, también existen situaciones asombrosas de esos espacios de terror para muchos espacios y situaciones que conllevan una especie de maldición que habla de lo que ha ocurrido en estos lugares. Una frecuente es la muerte y sus fantasmas, aquellos de “compañeros excombatientes” emboscados, muertos y enterrados en los campamentos clandestinos de la guerrilla en las montañas caucanas.

Es claro que las experiencias sobre los muertos y la muerte no es la misma entre todos los sujetos; así como habían excombatientes para los cuales había sido “muy duro ver como moría gente” y “les daba miedo todo eso”, como a Yaneth de la guerrilla, estaban otros acostumbrados a ver asesinatos y recoger cadáveres, como Evelyn de las FARC o Elder de las autodefensas. En estos hechos de todas maneras era evidente la aparición de una muerte violenta y que se incorporaba con misticismo y terror a los relatos de la guerra, como veremos. Antes, es preciso anotar lo siguiente:

La construcción narrativa de estas historias de seres sobrenaturales [como los espíritus y otros seres] sugiere que, a pesar de que la vida cotidiana está marcada

por el peligro potencial, es en ese mismo ámbito y por medio de las prácticas culturales de la memoria como los residentes de la ciudad encuentran los medios para darle algún sentido de control al ímpetu impredecible con que la violencia penetra sus vidas (Das y Kleinman, 2001, parafraseado por Riaño, 2006: 154)

Pensando en El Tambo, en Jambaló y en otros lugares del norte del departamento, Julián recordó que “allá a veces uno llegaba a campamentos donde habían matado gente”. Los guerrilleros decían “uy aquí hay mucho muerto, entonces que sí, que alguno de esos espíritus se les metía”, fuera el espíritu de un infiltrado del ejército ejecutado (como una vez ocurrió) o el espíritu de un combatiente. “Y pues en los campamentos, los guerrilleros más viejos ya saben que ahí hay varios enterrados. Varias veces ocurría” (Julián, 2 de diciembre de 2014). Cuerpos posesos de los muertos de la guerra. Los campamentos se habían convertido en cementerios y albergaban los espíritus rencorosos, insatisfechos, de quienes habían caído en los combates o quienes habían sido víctimas de alguna ejecución. Insistimos en que tales narrativas son importantes porque “un tipo de historia que exterioriza tensiones locales específicas, al tiempo que reubica los miedos asociados con la violencia, es el de la posesión de espíritus” (Riaño, 2006: 154). Durante las entrevistas, me encontré con más de estas relaciones. Francy, exguerrillera, tenía algunos familiares que estaban en el ejército.¹²³ Uno de ellos en fiestas de fin de año y en otros encuentros festivos, siempre contaba la siguiente experiencia basada en las operaciones que había realizado en el Cauca, aunque esta vez había ocurrido mucho más al sur, fuera del área que trató de ocupar esta investigación:

Apenas entró el ejército en zona roja, habían muchos guerrilleros muertos, enterrados por ahí, porque a veces los dejaban tirados por ahí. Entonces me contaba que dizque a un compañero de él, que siempre se le aparecía una mujer y que era guerrillera, pero que era en ese lugar solamente. Entonces nos cuenta que ellos comenzaron a excavar todo eso por ahí y dizque encontraron un poco de huesos de personas. Claro, es que ahí habían campamentos grandísimos de la guerrilla; cuando uno desacata una orden y lo mandan a matar de una vez lo entierran ahí mismo. Entonces que era por eso.

¹²³ Es más común de lo que parece que miembros de la familia estén en bandos contrarios. Al menos así lo evidenció en las historias de los excombatientes, donde excombatientes tenían parientes o en el ejército o la policía.

Después de que movieron todo eso no pasó más. Ella como que los quería sacar del cambuche¹²⁴ (Francy, entrevista 21 de noviembre de 2014).

Jeny, la joven indígena desmovilizada de la guerrilla, había visto cómo mataban compañeros o prisioneros y los enterraban en el norte del Cauca. A ella le daba miedo porque “soñaba con eso” y más cuando escuchaba las historias de los descuartizamientos de personas. En definitiva, esas historias de apariciones y despojos, era la consecuencia narrativa de esa violencia radical en esos lugares de asentamiento; en los campamentos no solo se habían asentado los vivos sino también los muertos, lo que es simbólicamente poderoso, pues los sujetos recordaban el lugar a través de lo que de este se había escuchado. Por ello no es una simple leyenda o cuento de miedo, sino que habla de unas prácticas muy reales y de miedos y horrores muy concretos. Y esta muerte en la guerra no solo se encontraba, sino que se llevaba, como una carga. Como decía Miguel, quien asesinó, o en este caso quien se quedó en uno de estos lugares, lleva “queda marcado” y tiene que “cargar con eso”. Zaida, precisamente recordaba muy bien lo que les pasó a unos compañeros de la guerrilla que venían de traslado de la zona norte del Cauca. Ella, junto con otras compañeras aprovechaban los turnos de guardia para hablar con ellos. Estos dos le decían que “la muerte los perseguía” desde que habían estado en un campamento guerrillero en algún lugar del norte del Cauca, más allá de Toribío:

Algo empezó a perseguirlos, era como una ansiedad y vivían asustados todo momento. Cuando estaban haciendo guardia miraban pasar sombras y sombras. De hecho una vez un muchacho había agarrado el fusil y se puso a quemar tiros, porque él miraba muchas sombras. Le tocó a los comandantes sacarlo de esa zona porque ya la gente estaba sicociada, y ya estaba era como loco. Y que desde ahí empezó a seguirlos, a toda parte donde iban. Luego ya no miraban sombras, si no que escuchaban un grito lamentoso, horrible, y que eso era seguro que al otro día mataban a alguien. Ellos ya no tenían tranquilidad (Zaida, entrevista 7 de noviembre de 2014).

Es posible pensar que los jóvenes guerrilleros experimentaran una crisis esquizoide intensificada por los momentos tensos que implicaba su tarea como

¹²⁴ Carpa o tienda de campaña.

guerrilleros. No es de extrañar, pues sabemos de antemano las consecuencias que para la salud mental tuvo y tiene la guerra. Sin embargo, dentro de estas mímisis culturales de lo violento y lo mágico, del terror y lo maravilloso, Zaida nos sigue contando, defendiendo que en su historia nada de locura había más que la de la propia salvación: después de que los guerrilleros nuevos le contasen la historia (o al mismo tiempo que le contaban a ella) les fue encomendado traer un encargo, en un viaje de casi ocho horas a pie.

Cuando íbamos cruzando el páramo escuchamos un grito horrible, que yo jamás había escuchado. Entonces los muchachos se pusieron pálidos, que ellos no iban porque eso era seguro que iban a matar a alguien. No fueron, nos fuimos el resto. Llegamos, cargamos la remesa y cuando íbamos saliendo el ejército había estado emboscado ahí, y nos cogieron pues a tiros, y no eso todo el mundo se dispersó... yo me acuerdo que a nosotros nos tocó, con otros dos compañeros, tirarnos por una peña, por una chorrera. No nos pasó nada, pero ese día mataron a dos compañeros. Ya regresamos cuando ya pasó todo eso, unos se perdieron como tres días por la montaña, porque la gente cogió pa donde pudo, y cuando llegamos ellos dijeron si ven, nosotros les dijimos, que es el grito de la muerte (...) Después Como a las nueve de la noche lo mismo, volvimos a escuchar el mismo ruido. Entonces los muchachos otra vez, “que dios mío, vámonos de aquí, que devolvámonos”. A las seis de la mañana mandaron a dos a hacer el recorrido de todos los días y ya no volvieron más. Y como a los tres días los encontraron muertos. Entonces desde ahí todo el mundo empezó a creer eso. A ellos los trasladaron a otra compañía que estaba cerca, y en esa compañía como a los cinco días volvió a pasar lo mismo y mataron a cinco otra vez, pero a ellos no (Zaida, entrevista 7 de noviembre de 2014).

Así, se repetía la escena, hasta que a los misteriosos hombres que cargaban con la muerte los volvieron a trasladar de frente guerrillero. A Zaida le decían que aquel campamento del que venían “era muy tenebroso”, pero omitían más detalles (¿o no recordaba?) y solo podía pensar, en esos momentos, que nunca la trasladaran a ese campamento. Zaida, mientras miraba el yin yan dibujado en su mano, me confesaba que era muy devota de la virgen de los milagros, precisamente porque la había salvado de la muerte mientras iba de guerrillera encubierta en un pueblo del suroccidente colombiano. Sus aventuras habían tenido que ver con experiencias cercanas a la muerte, tanto que se había “salvado

de milagro” y tanto como para haber caminado junto a los que portaban la muerte. Nunca mató a nadie, pero vio morir gente. En el relato de su salvación a través de “la luz de la virgen”, hubo un cruce de disparos con otros policías encubiertos. Sus compañeros mataron a los policías mientras ella estaba desvanecida en el suelo debido a su encuentro con la santa católica. Tal episodio se sumaba a las cosas raras que había experimentado siendo guerrillera de las FARC y hacía parte de los secretos que aguardaban aquellos parajes azotados por la violencia.

Había un hecho muy interesante que permite construir ciertos hilos de la mano de los entrevistados. Los excombatientes también le otorgaban cierto misticismo a los hombres de fuerzas especiales del ejército que se internan en la selva o en la montaña, sin ropa, camuflados, entrenados para pasar días con poca comida y para asesinar en la noche, muy sigilosamente, a los guerrilleros. La guerrilla también tiene los suyos. Este del ejército era una especie de “ninja” que con cuchillos exterminaba a guerrilleros y era el terror de varios en los campamentos. Decían que era como un “animal”, letal, silencioso, por ello le llamaban “zorro”. Aparecía generalmente en la noche¹²⁵ y hablaban de él como una criatura que se transformaba. Varios lo mencionaron, y por ende hacía parte del surreal mundo del conflicto. Sin embargo dejemos que sean los mismos excombatientes que lo ilustren. Rómulo era indígena, y mientras que estuvo en la Jacobo Arenas oyó del tal “zorro”: “es el hombre zorro, o la fuerza especial. Entonces tocaba estar pendiente, cuidarse. El utiliza solamente una puñalita, algo así, de esas que carga el ejército y garras de mano, y así en pantaloneta, el a toda hora anda así” (Rómulo, 25 de noviembre de 2014). Otro guerrillero, que también había sido del sexto frente de las FARC afirmaba: “Oí decir del zorro, sí. Se escuchaba que aparecía o se disfrazaba, aparecía de varias formas, como de marrano o un perro o así. Gracias a Dios no lo viví (Elías, 3 de diciembre de 2014).

¹²⁵ Si vemos las otras historias de los excombatientes, como la asechanza de la muerte, los campamentos y los espíritus, éstas ocurren de noche. Esta es el tiempo y el espacio que la memoria busca para contar el paso de lo misterioso en la violencia del Cauca. De hecho sugiere una relación: “La noche es el momento y el lugar paradigmático para el deambular de estas criaturas fantásticas y fantasmales, así como para las actividades ilícitas y marginales” (Riaño, 2006: 147)

Además era “zorro porque el anda solo y anda en el monte. Y si la guardia no está pilosa lo asalta como a un animal y lo mata; utiliza es el monte, pa’ que no lo descubran. Eso lo escuché en la Jacobo Arenas y en el 60, en Argelia (Julián, 2 de diciembre de 2014). Como vemos este asesino tan entrenado se vale del monte para diezmar a los miembros de la insurgencia y, por lo tanto, se disfraza o se transforma. Se le suma a su proximidad salvaje el que “de día duerme en las cuevas, en los palos. A donde los sueltan uno tiene que estar muy pendiente. Si tiene sueño en cualquier momento lo matan, porque no se siente la bulla ni el caminar” (Fredy, entrevista 11 de noviembre de 2014). Además, como una bestia, experta asesina que necesita alimentarse, este zorro no solo mata sino que destroza; Elías había sobrevivido a una emboscada gracias a la ayuda de la brujería que protegía a su comandante, pues andaba cerca de éste siempre. Elías no dijo explícitamente zorro, pero se refirió a unos del ejército que llegaron de noche, mientras los combatientes dormían y los “centinelas” cuidaban despiertos. “Esa noche yo ya no estaba, ni estaba el comandante tampoco al lado de él, cuando el ejército los cogió y los rodeó y los volvieron pedacitos a esos muchachos. A uno, llegaron y le quitaron el fusil y le dispararon, los desmembraron todo (Elías, 3 de diciembre de 2014). El modo de operar y la sevicia de la experta fuerza del Estado, es convertida en un símbolo de salvajismo, por ser voraz y audaz. Es un interesante argumento muy concreto que contradice el correcto juicio civilizado del Estado y sus instituciones. De esta manera el militar, el zorro, puede ser tan o más atroz y letal que el propio guerrillero. Una vez más, la memoria de lo extraño, de lo misterioso, que se supone es ese monte envolvente, es una propuesta de sentido.

Sobre estas historias se seras contadas por los actores inmersos en escenarios de violencia, parte de esa narrativa no tan documentada, vale la pena insistir en lo siguiente:

La reconfiguración de estas historias mediante gramáticas específicas, estratégicas pragmáticas y regulaciones, ayuda a crear un espacio compartido en el que alivia la presencia abrasiva de la violencia. Esta reconfiguración se logra desplazando el terror y

el miedo del ámbito de la violencia cotidiana y trasladándolo a otras esferas: la memoria, las emociones, lo sobrenatural y la magia (Riaño, 2006: 151).

Otros seres de tormento, y de fortuna también, que los excombatientes asociaron a su trayectoria reciente del pasado fueron el mojado y el duende, ambos muy presentes en leyendas rurales y, por consiguiente, en el mundo del campesino y del indígena en el Cauca. El duende es un espíritu que resguarda el mundo natural y vive cerca de cuerpos de agua. El mojado es un ser que igualmente habita cerca de los cuerpos de agua.¹²⁶ Cambian algunos detalles dependiendo de la región, pero dicta la leyenda extendida en el país que el mohán o mojado, como le dicen en el Cauca, es un hombre mayor, muy peludo, que fuma tabaco y bebe profusamente. Sale de vez en cuando de su morada, adentro en la montaña, cerca del río, para conseguir sus víveres en los pueblos vecinos. Se dice que tiene tesoros y que es muy traicionero (Ocampo, 2006).

En el Cauca, al menos en lo que corresponde a la zona oriental (Tierradentro) y toda la parte que recorre desde el centro hasta en norte del departamento, entre pueblos indígenas y campesinos, el duende es un ser de las montañas, que está cerca de las lagunas y que “llora como un niño”. Es un ser de características mágicas porque puede “hacerte perder” y confunde. En ocasiones se comunica o se ve en sueños para enseñar o advertir (Susana, entrevista 28 de septiembre de 2014). Es travieso y aunque se ve “como niño” no lo es. “Me he encontrado el rastro [mientras hacía recorridos como guerrillero] del duende y lo he visto en sueños y se cómo es. Él es un niño normal, muy pequeñito, y no tiene dentadura, es toda dañadita y los piecitos de él son volteados. Así es el rastro. Algunos no creen pero cuando uno lo oye, es mejor no ponerse a decirle cosas porque lo puede hacer despeñar,¹²⁷ o amanecer en el mismo camino, lo embolata,¹²⁸ y usted cuando va a meterse en el rastrojo, se da cuenta de que está durmiendo en el camino” (Fredy, entrevista 11 de noviembre de 2014). Algo interesante es que el

¹²⁶ Exponer un amplio significado de cada uno de estos personajes desde el mundo andino implica un trabajo mucho mayor que el permitido por este trabajo. Sin embargo expongo algunas descripciones de los mismos excombatientes que ayudan a ello y, así mismo, elaboro una breve definición de cada uno.

¹²⁷ Caerse a un precipicio.

¹²⁸ Confunde, hacer perder.

duende tiene los pies torcidos, al revés, según varias versiones de los lugareños, entre ellos los excombatientes. Es de interés entonces las alusiones de los excombatientes porque, de alguna manera, son seres que son testigos del conflicto.

Estos seres “son de esos lugares y se quedan allí”. Para el exguerrillero Robinson el duende es como una persona, con la que, según él, es posible hacer una especie de “pacto”: “dicen que es una persona leal para trabajar con él, en cuestiones de pelea. Uno hace un pacto con él y hay que obedecer todo lo que diga, porque es una persona celosa. Si no, eso sí lo molesta y lo molesta. Por medio de libros negros, magia blanca, lo que usted quiera [se hace el pacto] (Robinson, entrevista 11 de noviembre de 2014). Es curioso y entra en conflicto con lo que opinan muchos campesinos e indígenas, quienes creen que el duende no sirve a nadie específicamente y que puede ayudar o dañar sin ninguna clase de alianza. Sin embargo algunos excombatientes asociaban el perderse o el no dar con un lugar por acción del duende. Elder, por ejemplo, había dicho que la “montaña lo embolataba”, a él y a sus compañeros paramilitares en el Cauca. La Montaña o el duende también, pues envuelve y hace perder a los caminantes armados. El mojado, decía Wilmer, aparentemente era quién les robaba carne y suministros a la compañía guerrillera que se encontraba por los lados del norte del Cauca tres años atrás.

De esta manera, los seres míticos observaban a los hombres y mujeres con fusiles que ingresaban a sus dominios y no se quedaban sin cierto escarmiento por su profanación. Había muchas otras experiencias que se sumaban a las apariciones y miedos en los grupos armados. Julián, excombatiente de las FARC, cuenta lo siguiente, relacionado con la maldición del mojado y con sus hábitos:

Allá donde nosotros estábamos disque habían y uno era asustado. Allá en la Jacobo Arenas. Todo lo que era, de Toribío para arriba. A mí me dijeron la historia: que hay una mina¹²⁹ y tiene unas minas que se alzan y son bien bonitas y que si uno pasa y se echa una al bolsillo, así usted la bote, sea como sea ella ya no se le va. Y ya en la

¹²⁹ Se refiere a una especie de tesoro o joya.

noche por ahí seis o siete, se vuelve como un zorro o un lobo, le sale pelo. Y ya se va a robar, a hacer daños. Los indios nos contaban. Dos veces escuché esa historia: una vez cuando era civil y trabajaba por allá en La Playa, Playa Rica, un indígena que era de por allá mismo nos contó esa historia y cuando estuve por acá nos contaban la misma historia. Y que hay veces que violan a las mujeres y que van a la casa y se roban remesa, cosas así. Cuando uno pagaba guardia por ahí, ¡era con un miedo! (Julián, 2 de diciembre de 2014).

Claramente la presencia del mojano infundía cierto miedo estando en medio del monte. Su historia era un aviso de las consecuencias de encontrarse un tesoro; quizá la maldición del oro, que después de volver al guerrillero una bestia lo vuelve ladrón y violador, cosas nada extrañas para los grupos armados que han llevado a cabo múltiples atrocidades contra indígenas y campesinos. La misma magia que aguarda la montaña y que poseen los brujos y chamanes, aspectos vinculados a “lo indígena”, no solo es una posibilidad para el combatiente que busca no morir, sino que también existe para atormentarlo y condenarlo. En un río por el que cruzaba un destacamento de veinte guerrilleros del ELN muy cerca de Morales, también al norte del Cauca, un compañero de Evelyn había quedado perplejo, constatando finalmente que esos seres y espíritus protagonistas de mundos llamados “metafísicos” e “imaginarios”, representaban un acto y una experiencia concreta, que dista del folklor para sumarse al vivo recuerdo de vidas que son luchas:

Dice que vio a una mujer con un cabello largo, que le tapaba la cara. Cuando Andrés llegó al lado de nosotros estaba demacrado, y él dice que estaba en una piedra sentada en el centro del río. Ella como que lo volteó a mirar y se paró en las aguas y que lo miraba. Yo no la vi sino que él llegó muy asustado, diciendo que nos fuéramos de ahí. Nos lloró, incluso al comandante. Este le dijo que si era mucha la bobada pues lo mataban. Entonces si existe, los espíritus. [Un habitante de la zona] sí decía que había muchos espíritus en ese río, en esa montaña, porque los espíritus están donde hay una maldad (Evelyn, entrevista 21 de noviembre de 2014).

Creo que la aparición de estos seres en las narrativas y experiencias de la violencia en el Cauca suma algo más a lo dice Pilar Riaño cuando se refiere a las historias de jóvenes de la ciudad de Medellín, en Antioquía. Ella dice, para ese

caso de la violencia de Medellín que lo que “subyace a esta conexión entre figuras míticas o fantásticas y el orden o tejido social es un miedo colectivo muy profundo a la ruptura de los reguladores sociales necesarios para mantener un grado de estabilidad” (Riaño, 2006: 151). Creo que estas historias corresponden, claramente a un escenario de terror y miedo, pero la sanción representada en estos seres o espacios es mucho más profunda y se debe, por ejemplo, a la profanación de lugares sagrados a través de la guerra. No sólo estamos ante especies de metáforas que sirven para catalizar, a través de un sistema de creencias y seres fantásticos una desbordada violencia, sino que estamos ante una serie de encuentros que vividos como lo cuentan, son parte de la historia y de una cotidianidad concreta y definitiva en el ámbito de la guerra.

3.5. La mística y el conflicto

Una de las preguntas con las que cerré las entrevistas que hice a los excombatientes en la ciudad de Popayán, era si la malicia era importante en el ámbito de la guerra; si ser malicioso les sirvió durante su paso por los grupos armados. Unánimemente me dijeron que sí, que era fundamental su aplicación. Y esto lo preguntaba porque había estado pensando en la “mística” y la “malicia” que se dice debe tener un “buen soldado” (un sargento del ejército también lo había dicho por esos días en un noticiero). También porque en Colombia se suele exaltar la “malicia indígena”, no necesariamente como algo malo sino como un atributo necesario en la vida azarosa de las personas, aun cuando ésta se vincule a los actos de “poco decoro” en la sociedad colombiana. A propósito, Fabián Sanabria, un antropólogo colombiano, asegura lo siguiente cuando le preguntan en una entrevista sobre las creencias de la gente: “La malicia indígena es una de las peores [cosas] que se han inventado en este país. Es la que no llama las cosas por su nombre, la que tiene un montón de eufemismos, la que habla del paseo millonario,¹³⁰ de la pesca milagrosa,¹³¹ el no dar papaya¹³²”

¹³⁰ Modalidad de robo en la que en un taxi ladrones asaltan a una persona y le obligan o que entregue el dinero que en ese momento lleva o que retire dinero de un cajero para entregarlo.

¹³¹ Otra modalidad de robo, muy popular en los años noventa, en la que a través de retenes ilegales en carreteras inter municipales, ladrones asaltaban a los pasajeros de un automóvil.

¹³² Se refiere a no dar pie para que pase algo indeseado, como un robo.

(Sanabria, entrevista hecha por blu radio, 24 de abril de 2015). Aquí claramente se asocia malicia indígena con actos criminales, lo que refuerza el sentido peyorativo de lo indígena, reduciendo tal categoría a su sentido más simple y estereotipado. Por ejemplo, lo que sí no dice el antropólogo es que esta “malicia indígena” ha sido un blindaje de grupos subalternos y populares en contra de lo que podría llamarse “la malicia del blanco”, de la que también podría hablarse en términos de criminalidad. La malicia entonces desborda el acto de maldad para convertirse en una categoría social necesaria para una existencia caótica, demandante.¹³³ Igual la mística. Ya vimos que, precisamente, circunda cierto misticismo en el ámbito del conflicto. Por ello considero que esa mística y esa malicia del combatiente guarda relación con la magia y la lucha.

Uno de los elementos de la violencia que más poderosamente llama la atención es la mística del guerrillero por su movimiento y por sus jefes (...) La verdad y la justicia de su actitud crean en el guerrillero su ideal de lucha. A medida que se emplea a fondo se produce una verdadera sublimación de motivos que le proporciona una mística incontrastable. En ella radica la explicación de su resistencia y su tenacidad combativa (Guzmán, Fals Borda y Umaña, 2010: 227-228).

Esta mística puede definir el éxito. Es un “toque” que le da poder debido a su misma disposición en la guerra. Es la agilidad y la rapidez, es la correspondencia y la ambivalencia. Es la “chispa” desbordada de violencia simbólica que genera lealtades y letalidades. Su permanencia entre los combatientes es vital porque es un vínculo que explora lo material y lo espiritual. Y es que la vida, como la religión, tiene principios basados en la experiencia mística (Weber, 1997: 25). Así la vida del guerrero posee su mística, aunque resignificada en los propósitos bélicos.

Precisemos otro poco más. La mística es “experiencia de lo divino. Que incluye misterio o razón oculta” (RAE). Y bueno, ya sabemos de la relación de lo sagrado con lo violento. En ese sentido se ha dicho que los excombatientes han

¹³³ La malicia puede sustentar el acto de mayor justicia así como de mayor repudio. De ahí su ambivalencia y su alto valor en el conflicto. También es de tener en cuenta que en Colombia la malicia indígena es sustituida también por el de “viveza” o “vivacidad”, “como ideal de conducta en la sociedad capitalista actual, que impone altos grados de competencia. Los Vivos son los que triunfan” (Morales, 1998: s. p). Véase también las conclusiones del presente texto.

necesitado de ese vínculo a través de sus acciones y destrezas. “Tener secreto” es precisamente ello. Este misterio necesario en el combatiente y que es correspondido y complementado por otra necesidad y característica en la guerra: la malicia. “Es Intención solapada, de ordinario maligna o picante, con que se dice o se hace algo. Cualidad por la que algo se hace perjudicial y maligno. Penetración, sutileza, sagacidad. Sospecha o recelo” (RAE). En este sentido, la brujería y la magia, el misticismo y el peligro que yace en la montaña o en esos espacios de terror y de confrontación, se corresponde con la malicia y la mística en el guerrero. Es entonces cuando la tendencia maligna, realmente, no resulta tan maligna. Considero que tales nociones retratan la vida como una lucha y es una posibilidad de análisis social y cultural de los escenarios de violencia, así como de opresión y resistencia en el país.¹³⁴ No es aleatorio que en Colombia la figura del guerrero se integre “con las creencias culturales, nacionales y regionales, que instauran la guerra y al guerrero como valores supremos” (Riaño, 2006: 162).

Los excombatientes habían decidido dejar las armas, cansados del trajín y de no conseguir lo que esperaban: un cambio social, tranquilidad, un buen pago, libertad. Habían huido para convertirse en desmovilizados, asumiendo el peligro que corrían al ser considerados como traidores en sus respectivos grupos. Mujeres y hombres, unos adolescentes, otros más curtidos, miraban atrás con desdén, aun cuando en ese camino difícil habían dejado buenos amigos; recuerdos felices en medio de esa extraña danza de la muerte con la vida. No aguantaron lo que sus excompañeros. Varios con cicatrices y con una infinita profundidad en sus ojos, finalmente, con una sonrisa confiada, me decían que “no se puede sobrevivir sin malicia”: “La malicia, es un deber manejarla. Es demasiado importante más que todo en el grupo armado. Como lo dice en el lenguaje colombiano la malicia indígena que llaman es importante, porque de eso prácticamente depende la vida de uno, puede depender la vida de un compañero, un comandante, de un familiar de uno, claro lógico que es prioritaria esa malicia”

¹³⁴ Esto lo desarrollo un poco más en las conclusiones de la tesis.

(Elías, 3 de diciembre de 2014). Tanto así que Julián alcanzó a ver que “mataron como a quince compañeros, por no tener malicia”.

La malicia es también conocimiento: por todo ello “tiene uno más ventajas, es conocedor del terreno, de la zona. Si tiene un combate pues puede salir. Uno como indígena sabe cómo es la montaña, uno anda temeroso. Uno aprende. Qué se puede comer, que no se puede comer” (Fredy, entrevista 11 de noviembre de 2014). Conocer para prolongar la vida a través del misterio y del sentido malicioso y la mística del que combate. Este poder que otorga conservar la malicia del indio s “Uno lo que quiere es vivir más, y más en la guerra, entonces allá se busca la manera. La malicia es lo primordial que uno debe tener allá, porque uno tiene que desconfiar hasta de la misma sombra de uno mismo” (Robinson, entrevista 11 de noviembre de 2014,), “hasta de la mamá” (Estrella, entrevista 22 de noviembre de 2014). Un médico tradicional me había dicho que en la vida lo importantes es “saber pisar con maña”. Un principio definitivo que para los excombatientes se basa en la desconfianza y la astucia. Víctor, excombatiente de las FARC, lo ilustra muy bien a través de un recuerdo de su militancia:

La malicia es importante. Pues es uno está cuidándose, ocultándose. Nosotros manteníamos malicia; nos acostábamos todos a dormir a las 8 de la noche, en este pedacito y a las 8:30 nos íbamos de ahí, no amanecíamos ahí, para que alguien dijera que habíamos acampado ahí ,pero mentiras nosotros no nos habíamos quedado ahí. Y manteníamos así. Entonces yo diría que la malicia si es buena porque es como la protección. Porque si uno no tiene malicia pues lo joden (Víctor, entrevista 10 de noviembre de 2014).

La tenacidad del combatiente radica entonces a su mística y su malicia. Tenacidad que se denomina como “verraquera”; “En Colombia, la verraquera es considerada una cualidad suprema y un modelo de comportamiento en campos tan diversos como la lucha armada, el crimen organizado y no organizado, el liderazgo comunitario, la política y la maternidad” (Riaño, 2006: 162). Verraquera, mística y malicia que es explotada en espacios donde abundan los conocimientos y las historias sobre magia. Son características afines a una existencia que se niega a perecer y que se apega a fuerzas “misteriosas” para entender, de otra

manera, las dificultades y procesos de ese mundo llamado “físico”. “La fuerza del guerrillero no es el arma física que lleva al hombro o le pende del cinto, sino la fuerza moral conquistada dentro de sí mismo, en medio del fuego. Es la unidad superior del hombre que toca los linderos de los dioses” (Franco Isaza, 1959: 180, citado en Guzmán, Fals Borda y Umaña, 2010: 228). Es más esa misma ventaja que suponen dichas categorías para los excombatientes, es una forma de identificar otros tipos de “malicias”, en espacios que para el grupo o la persona son depositarios de “cosas ocultas”, inciertas y “malas” o, al menos, contrarias a los intereses comunes. Es decir, es una es un acto también de reconocimiento, foráneo y propio. De ahí que Miguel, exparamilitar del Cauca dijese: “Uno empezaba a notar esa malicia, uno entraba y a veces uno estaba como enredado, resultaba en otra parte, entonces como que fuerzas malignas lo acompañaban. En las autodefensas se ve mucha cosa mala” (Miguel, entrevista 8 de noviembre de 2014). Y, ahí mismo estaba también “la creencia indígena, pues ellos tienen su malicia”.

Habrá que ver los alcances de tal malicia y cómo opera entonces ese imaginario de lo indio en el conflicto, en el que místicas y malicias yacen en un contrapunteo donde la vida es una lucha, en el departamento del Cauca; la malicia indígena y en sí la magia del saber indígena tiene para los excombatientes una manera de ser en la guerra, expresada en los rezos, las adivinaciones y los remedios que, como vimos, o bien pueden proteger o pueden obstaculizar a los bélicos actores. Sobre esto último, precisamente para indígenas como los Nasa, sobre todo para autoridades y para los mismos médicos tradicionales, esa aplicación del remedio, de la magia y de la medicina tradicional tiene otro tipo de connotaciones, como las asociadas a la a la protección del territorio y, por ende, contra el arribo de los actores armados, situación que incomoda a maquinarias de guerra legales e ilegales. Tal situación la abordaremos en el siguiente capítulo.

Más allá de la ilusión, de la fantasía que puede alimentar recuerdos y los rumores, influenciados además por la búsqueda de algo extraordinario en la rutina de la guerra, las narrativas anteriores son una manera de entrelazar, para los

excombatientes, sucesos significativos en su memoria y en su conocimiento del conflicto.

Combatientes rasos alzados en armas y resguardados por la magia, contra el enemigo, que bien puede ser un grupo insurgente “terrorista y comunista” o un grupo armado estatal o paraestatal, igual o peor difundiendo terror; un juego mortal, de supervivencia, donde es posible combatir el poder común militar con el poder extraordinario espiritual. “Tanto la cooperación como el conflicto invocan e implican juegos de poder en las relaciones humanas y las ideas son emblemas e instrumentos en estas interdependencias siempre cambiantes y cuestionadas” (Wolf, 2001: 18). De esta manera la vida que el combatiente lucha persiste, según creen, gracias a la magia que encuentra y a la mística que debe poseer, siempre a la mano para estar un paso adelante de la contingencia.

Capítulo 4

Confrontación, contención y persecución del médico tradicional indígena Nasa

En este último capítulo expongo el efecto de la violencia armada en zonas rurales del norte del Cauca, particularmente en el trabajo de los médicos tradicionales Nasa y la manera en que su conocimiento y sus capacidades han tenido un papel mediador y de resistencia frente dicha violencia. Me valgo así de testimonios de los propios médicos tradicionales, de algunas autoridades indígenas y de mi propia experiencia en campo para ello. El siguiente además es un reconocimiento al rol de tales personajes en una vida en la que con magia también se lucha. Como se ha podido ver en los anteriores capítulos, este continúa elaborando, a través de casos específicos, que la magia está muy presente en la vida social y sus conflictos, y que, como en este caso, es también una forma de resistir y luchar en medio de una avanzada violenta. El trabajo espiritual de sabias mujeres y hombres indígenas ha intentado contener a los actores armados que han arribado a las veredas del norte del Cauca, lo cual hace de su oficio algo muy valioso y representativo de los contrastes y posibilidades de un mundo asombroso y hostil.

Vimos cómo algunos brujos y chamanes o médicos tradicionales poseen una lectura de la utilización de magia y de remedios por parte de sujetos pertenecientes a grupos armados. Tienen, desde su trabajo, una lectura de la violencia en el Cauca. Sin embargo el panorama no sería completo sin la modalidad de resistencia que cumple la magia y el trabajo de los médicos a esa misma violencia, acto que en más de una ocasión les ha salido muy caro. Entre los excombatientes, paramilitares y guerrilleros hay quienes tienen “secreto”, lo que les ha permitido, según manifestaron, difundir los alcances de sus misterios y cultivar las alternativas que yacen en el horror de un conflicto. Pero donde han hecho su guerra, en el norte y en el centro del Cauca, son dominios de pueblos indígenas y campesinos que durante siglos han defendido sus territorios,

protagonizado conflictos, también, desde el poder espiritual y la magia. Hoy en día, el trabajo de los médicos tradicionales en estos procesos es vigente aunque no sea ampliamente reconocido, pues afuera de la vida indígena aún se separa radicalmente las creencias y la magia de aspectos tan concretos y fundamentales como la resistencia o los procesos de carácter político. Así mismo se la distancia de lo que sería una lucha real y concreta encaminada a poner fin a décadas de conflicto armado. Es decir, por lo menos en el mundo académico, al trabajo del mayor o la mayora, médicos tradicionales, no se le da el peso que tiene en la acción de resistencia contra la guerra, ya que su oficio y sus remedios equivalen a importantes procesos en el camino de la paz que hoy se busca.

El poder mágico en la cultura Nasa no solamente está encarnado en la figura de los chamanes sino que yace en la fuerza del páramo, en las lagunas, en los seres míticos o en la cocina. Está en la memoria de la lucha y recuperación territorial contra los grandes hacendados y colonos, y es un referente cotidiano en los procesos relacionales de salud-enfermedad. Drexler (2007) o Pachón (2000) muestran que los Nasa poseen unos mecanismos de control ritual, muchos en la medicina tradicional, en la economía agrícola, en la escases y explotación de recursos, entre otras prácticas cotidianas. Esto sin mencionar problemáticas de carácter individual y colectivo como envidias, enfermedades y otras incertidumbres relacionadas con el trabajo, la actividad política, el futuro, entre otras posibilidades de la vida cotidiana. Pero, además, la magia ha sido un referente también de las problemáticas que indígenas afrontan debido al conflicto armado; hay unos poderes y unas fuerzas en pugna de los cuales la magia ha sido un escenario de confrontación y solución. “Durante los procesos de persecución y violencia política contra el grupo Nasa, los The’walas protegieron a sus líderes y colaboradores externos, que fueron perseguidos y acusados de subversivos ante las fuerzas del estado y como colaboradores del ejército por parte de las fuerzas insurgentes, que hacían del territorio de los Nasa su espacio de terror y guerra.” (Osorio, 2007: 269). Y no solo hacían, pues como veremos tal condición se mantiene y, de hecho, también son los The’walas los que también son incriminados por dichos actores.

Algunas entrevistas etnográficas hechas a autoridades indígenas y a mayores y mayores, así como ciertas experiencias propias en campo, me permitieron hallar narrativas de la magia y de su uso en medio de un clima crítico, donde entre el mes de septiembre y el mes de diciembre del año 2014, habían habido recientes muertes de miembros del cabildo indígena a manos de las FARC, mientras que la intimidación en el norte del Cauca por parte de la fuerza pública era constante. En este contexto surge este capítulo. Parto de varios encuentros que tuve con algunos indígenas Nasa en Toribío, en Popayán, en Caloto y en un evento convocado por el CRIC en La María, Piendamó (ver mapa 2). Todos éstos encaminados a entender un poco más la vulneración del trabajo de los médicos a raíz de la violencia y, por ende, de las posibilidades de la magia indígena en estos escenarios.

Milena, excombatiente de la columna móvil Jacobo Arenas de las FARC, que como dijimos opera con prominencia en el norte del Cauca, afirma que los guerrilleros piensan que el indígena “es fuerte, que es muy verraco, que son muy bravos pa peliar”. Otros compartían la misma idea y añadían que tienen sus “secretos”, porque “son reservados” y muy trabajadores. Una imagen del indígena que, entre otras cosas, tiene que ver con esa “malicia” de la que hablábamos en el anterior capítulo. Sin embargo lo que más me ha llamado la atención es que esa noción que se tiene del indio yace en el encuentro del otro, lo cual ha producido viejos prejuicios y ha definido algunas relaciones sociales entre diversas identidades. Esto ha hecho que muchas de la lógicas de ser y hacer del otro se diluya en discutibles pero elaboradas e importantes categorizaciones. Por ello antes de pasar a cómo los indígenas Nasa sustentan la labor de la medicina tradicional más allá de la cura de enfermedades, quiero compartir la percepción de una excombatiente de las autodefensas en el Cauca sobre la magia indígena y el conflicto y que, como veremos, es uno más de los contrastes interétnicos, sociales, políticos, que a partir de la magia podemos conocer.

Ellos tienen mucha brujería, yo creo que eso es lo que los ha llevado a ser atacados por esa gente [por la guerrilla], porque ellos no creen en Dios, ellos creen en la

brujería. Allá ellos hacen una concentración, dizque a rezar y ellos tienen sus pactos y todo eso. Ellos tienen unas creencias aterradoras en el satanismo. Allá detrás de nosotros hay un cerro que se llama Pico de Águila. Por allá se la pasan haciendo rosarios, indígenas y guerrilleros. El uno echándose brujería al otro. Los guerrilleros tienen sus brujos. Entonces los guerrilleros se suben allá a hacer brujería a ese cerro para que los indígenas no vuelvan y los indígenas se suben para hacer correr a la guerrilla. Hace pocos días habían llevado una bruja que es por allá del Ecuador, supuestamente iba a curar a los guerrilleros a punta de brujería. Y Hay varios guerrilleros, por ejemplo ese comandante que está cerca, que te decía, ese tal “Mama Juana”, hace como quince días lo miraron por allá y que es la cosa más aterradora, que es ver al mismo diablo. Que tiene un pacto con el diablo, y que es un indígena, que es desfigurado. Ese cerro siempre ha estado tomado por la guerrilla, aunque ahorita está la brigada móvil... en esa zona y los tienen ahí como arrinconados. Pero cuando los militares se retiran ahí mismo vienen los guerrilleros de por allá de huecos y otra vez. Uno conoce gente de esos resguardos y se comenta eso. (Estrella, entrevista 22 de noviembre de 2014).

Esta es, seguramente, solo una de las muchas apreciaciones que uno puede encontrar en el país sobre los sistemas de creencias que posee el indígena en Colombia: todos son o satánicos, o guerrilleros, o pecadores que no creen en dios, etc. Apreciaciones evidentemente influenciadas por el catolicismo o, en el caso de Estrella, por la iglesia evangélica, donde todo lo extraño del otro es obra del diablo. Nada más ajeno a la realidad, sobre todo desde las prácticas a las que hace referencia la excombatiente. Sin embargo no deja de ser interesante, pues en tales narrativas “hay dramas de mediación, nutridos de pausas, treguas, donde, parcialmente, los discursos de terror son aplacados por relaciones sociales de sometimiento, de docilidad o por estrategias miméticas de los actores en conflicto. Allí, como dice Taussig, en estas apariencias estables de relaciones interétnicas, de clase, de género, los conflictos son mediatizados por la brujería” (Pinzón y Garay, 1997: 45). O son mediatizados o son repensados a través de “lo que dice la gente” y lo que se cree puede hacer el otro. Estrella menciona que los indígenas van a un cerro en una vereda e intentan, mediante “rosarios”¹³⁵ echarle brujería a los guerrilleros. Ellos no se dejan y hacen lo mismo. Probablemente los del

¹³⁵ Se refiere a rezos o invocaciones.

ejército, los de la brigada móvil que menciona ella, también hagan “sus rosarios”. De su interesante percepción resalto este momento, en el cual es evidente la tensión y las mediaciones que la magia intenta producir en un espacio habitado por campesinos e indígenas Nasa y ocupado por el pie de fuerza militar, legal e ilegal.

Como se abordó en la Introducción, las FARC (ver cuadro 2), guerrilla con principios comunistas y actual opositora del gobierno, tiene una histórica y pronunciada presencia en el departamento del Cauca. Particularmente, en la zona de énfasis de este capítulo (norte del Cauca) la guerrilla ha ocupado espacios donde hay una alta población indígena, la cual no pocas veces ha expresado su desacuerdo ante dicha presencia. Sobre todo porque la población al resistir la estigmatización y la represión del movimiento indígena por parte del Estado, soportar el sometimiento policial, el racismo y el olvido, rechazan el que sus territorios se hayan convertido en trincheras de operaciones militares, en zonas impenetrables, de militarización, reclutamientos, etc., Por lo tanto más que una diatriba contra las FARC, la policía o el ejército, la lucha es contra la guerra. La intención tampoco es romantizar al punto de considerar a los actores indígenas pasivos o carentes de cualquier conflicto o contradicción; al contrario, es entender que la violencia y las disputas tienen diversos matices dentro de la vida indígena. Sin embargo, mi interés se centra en la obra específica del chamán en estos dominios de violencia que, considero, es especial dentro de estos procesos.

Los ataques que la guerrilla realiza contra la población indígena, según Estrella, es una especie de “castigo” por la “brujería que hacen” y por “no creer en dios”; la furia de dios repartiendo justicia a través de gente tan condenada como los castigados. Pero, a pesar de su juicio sobre lo que “es” un indígena, reconoce que estos intentan luchar contra los actores armados hasta el punto de librar una verdadera “guerra espiritual”; guerras que podrían rastrearse desde la época de la colonia donde los indígenas resistieron al yugo español mediante rituales y ofensivas espirituales a través de los chamanes. En todo caso lo que Estrella narra y piensa es que los indígenas están intentando liberar el territorio de estos

actores armados mediante rituales en un cerro sagrado y que así mismo estos hacen lo suyo, además de las protecciones y contras que algunos guerrilleros puedan poseer. “La magia es una respuesta peculiar que da el hombre a un grupo de hechos concretos” (Caro, 1966: 32). A través de maneras que Estrella nombra deliberadamente “satánicas”, el indígena, como muchas otras identidades, ha intentado responder a hechos tan concretos como las muertes violentas y selectivas y la invasión a sus territorios ancestrales. Con esto de fondo, veamos entonces con qué me encontré y qué dice el mismo mundo indígena al respecto.

4.1. La búsqueda: el The' Wala o mayor y la política

Desde septiembre insistí en buscar la palabra de los médicos tradicionales y algunas autoridades o líderes Nasa. De esta manera intentaría hacer un puente entre los relatos de los excombatientes sobre el uso de la magia en la guerra y el la importancia y vulnerabilidad del trabajo espiritual indígena ante la violencia, con el fin de entender un poco más el significado y el poder de la creencia popular en los procesos de conflicto así como de resistencia en el departamento del Cauca, especialmente en el norte y en el centro. A pesar de que mi trabajo, repito, no fue pensado para profundizar intensamente sobre la cultura del pueblo Nasa, fue necesario y muy revelador lo que los Nasa me compartieron, dándole más sentido al trabajo permitiéndome volver sobre ese compromiso inicial de indagar sobre la importancia política y resolutive de los especialistas en la magia y claramente, las consecuencias que esto les ha traído. Considero que tal preocupación radica en el lugar que creo debe poseer la magia en la creencia de que la vida es una lucha y que tiene una dinámica fundamental en el departamento del Cauca, el cual necesita ser entendido también a través de estos fenómenos. Para entender el impacto y la labor de los especialistas rituales Nasa frente a la violencia específicamente del conflicto armado, recurrí a dos espacios: una fue aprovechar un evento como el Congreso Extraordinario de Pueblos Indígenas, muy cerca de la ciudad de Popayán, para hablar con algunas autoridades indígenas muy activas políticamente y chamanes. El otro espacio o, mejor, otro momento consistió en ir a las casas de algunos chamanes, mujeres y hombres, en zonas rurales como

Toribío, Caldon o Tacueyó. Piara este último momento me fue indispensable contar con algunas personas conocidas, quienes me pusieron en contacto con estos y estas chamanes Nasa. De no ser así hubiese sido más difícil e incluso



Imagen 12. El fuego y la ofrenda con hojas de coca. Congreso Extraordinario de Pueblos Indígenas. Foto: archivo del autor, octubre de 2014

problemático su acceso, pues a diferencia de los brujos o chamanes con los que hablé en Popayán, no tenían un lugar abierto al público, no manejaban una difusión de sus servicios a través de volantes o propaganda en prensa y no tenían a su disposición todas esas mercancías esotéricas que buscaban ser vendidas. Podríamos decir que el trabajo de estos especialistas Nasa era más discreto y enfocado a las necesidades de su propia comunidad.

Unos 5 hombres y tres mujeres Nasa fumaban tabaco y se pasaban entre ellos una bebida color café. Una de las mujeres, con un sombrero tejido puesto, se encargaba de repartir la bebida. Al terminar, colocaba hojas de coca en el fuego, como una especie de ofrenda. El fuego no debía consumirse sino hasta que la reunión terminara. Este ardía, como cada una de las palabras y discursos

recitados por los participantes de varios pueblos indígenas reunidos durante casi una semana en aquellos dominios indígenas de Piendamó. Cada día llegaba más y más gente. Pasaban los días y el fuego seguía ardiendo y los chamanes y chamanas seguían fumando, conjurando, nutriendo la palabra, las denuncias y aclarando el pensamiento de los indígenas. Líderes, autoridades, la Guardia Indígena, profesores (as), mayores y mayores, niños y niñas, y hasta los no indígenas, como yo, respondían el llamado del movimiento indígena y daban pasos para fortalecer la organización y las líneas de trabajo de cara a la problemática que aun afrontan debido a mega proyectos extractivos en sus territorios, conflicto armado e incumplimientos del gobierno. Pero este encuentro era además una oportunidad de relación intercultural donde los Nasa, el pueblo indígena anfitrión, acogía e intercambiaba experiencias y conocimientos con indígenas de otras zonas del país. Ese tipo de eventos debe iniciarse con un ritual de armonización, de tal manera que garantice el buen desarrollo de las jornadas. Además los médicos tradicionales debían garantizar que el fuego ardiera, sentados a su lado mientras avanzaba el fortalecimiento político y cultural a través del trabajo organizativo.

Este es un ejemplo de la integración en escena de lo político con lo espiritual, legitimándose el uno al otro: estaba una mayora, que había visto días antes iniciando la ofrenda de hojas de coca al fuego y ofreciendo a éste también unas gotas de un líquido que cargaba en una botella muy pequeña. Aprovechaba para vender algunas artesanías hechas por ella misma: mochilas, manillas, collares y aretes. Escuchaba atenta las intervenciones. Había mostrado cierta resistencia al hablarme sobre su oficio como chamana y, por lo tanto, lo que podía hacer una mayora como ella, en términos rituales, para beneficio de la lucha indígena en contra de la guerra. “Yo no le puedo contarte más sobre eso”, me decía; me esquivaba el tema. Acepté. Unos días después. No hablé más con ella sobre eso. Dos días después, la Guardia Indígena rodeaba el lugar, mientras se entonaba el himno, la canción: “¡guardia, guardia, fuerza, fuerza, por mi raza, por mi tierra!”. Mientras los integrantes de la guardia indígena cantaban y mujeres y hombres agitaban el bastón, la anónima mayora empezó también a cantar en voz baja, y

mirando a la gente de la guardia pasar frente a ella, botaba hacia ellos unas gotas de un líquido, que portaba celosamente. Ponía un poco en sus manos y lo ofrecía a los miembros de la guardia, esparciendo las gotas en el aire, desde el rincón donde estaba sin actuar con demasiada espectacularidad. Tal hecho no duró más de un minuto. Finalmente me le acerqué y me dijo: “así ya no les llueve”. Les “abría el camino” y, en un breve acto, consagraba el paso de la Guardia Indígena en aquel evento de importante carácter político. La medicina tradicional procurando los legítimos intereses de los pueblos indígenas.

Los entretrejos que hacen los indígenas alrededor de la Guardia mediante el simbolismo de los rituales, cultos y ceremonias, combinados con las acciones prácticas en las marchas, tribunales, recuperaciones de tierras, manifestaciones, consultas, mingas y demás actividades, son integradoras de una complejidad cosmogónica que hace presente a nivel integrativo la multirreferencialidad, la interactividad, la memoria, la multidimensionalidad y la imaginación de una etnicidad puesta a toda prueba en sujetos y colectivos inseparables de sus territorios y de sus hábitats cotidianos (...) por ello la guardia también es mediada frecuentemente por los médicos tradicionales. (Sandoval, 2008: 76-79).

Es bien conocido el permiso a la madre tierra que indígenas deben hacer antes de hacer un evento público. Los médicos alrededor del fuego, en ese pequeño momento inesperado, evidenciaban, a veces de maneras no tan obvias y casi ocultas, que el remedio en esos eventos en esencia públicos y políticos, se mantiene muy vivo. Otro chamán en uno de esos días pasó al frente y con micrófono en mano, dirigiéndose a todos los que asistíamos ahí, manifestó que él había hablado con los espíritus de la montaña, consultándoles sobre el proceso de paz que las FARC actualmente adelantan con el gobierno nacional. Los espíritus le comunicaron que los diálogos no iban a ser significativos y que la guerra continuaría. Era su deber saberlo y transmitirlo. Nuevamente, es posible ver que el conocimiento espiritual responde a las dudas y preocupaciones de la sociedad alrededor de los actores armados y sobre una aparente continuación del conflicto en el Cauca. Posterior a ello exhortó a los indígenas a no dejarse convencer de las dádivas del gobierno y de las buenas promesas de las FARC. Proponía que se

debía seguir trabajando por una mayor autonomía, denunciando los atropellos tanto de la guerrilla como del Estado. En ese lugar y momento, donde hacía dos años había arribado el presidente de la república pidiendo perdón por las víctimas del conflicto (El País, 2012: s. p.), aparecían las y los médicos tradicionales para participar desde su conocimiento y experiencia.

Los Nasa llaman a estos especialistas The' Wala, "sabios grandes" (Drexler, 2007: 139). En él "está contenido el manejo y control de la cosmovisión del grupo: conocedor de las propiedades de las plantas, de la armonía o desarmonía del cuerpo y la sociedad, de los rituales para aplacar las fuerzas de la naturaleza (...) el The' Wala refresca, limpia, quita lo sucio. (...) Refrescar es culturizar, semantizar y manejar el poder en cualquier esfera de su existencia" (Osorio, 2007: 270). De esta manera las y "los chamanes se llaman ante la presencia de cualquier tipo de anomalía: malas cosechas, epidemias en los animales, dolencias en las personas" (Pachón, 1996: s. p.). "Nosotros desde los antepasados trabajamos las aguas, la lluvia, el verano, las enfermedades que llegan. Todas esas cuestiones llegan y la gente pues nos necesita" (Orlando, entrevista 16 de septiembre de 2014). Unos con más de 70 años, otros que apenas cumplían los 40. En sus casas curaban y recibían al paciente. También iban hasta donde este o, si era algo de ver o de sentir rápidamente, lo hacían como doña Susana, en un mercado que se instala sagradamente todos los domingos en Toribío.¹³⁶

Había quienes no superaban los 40 años. Otros, que superaban los 70 años. Eso sí, todos curtidos en las labores del campo y con un amplio conocimiento de plantas. Saber que se es The' Wala puede surgir a través de un sueño, donde se manifiesta su deber. También es un poder que se otorga:

El niño tiene un don, que el trueno, que el duendecito: eso se va apoderando de la persona. A usted entonces el duendecito ya le empieza a asesorar en el sueño. Qué es lo que debe hacer, cómo va a curar, entonces no es porque a uno le digan si no es en

¹³⁶ Varios médicos tradicionales están articulados a un sistema de salud indígena oficial promovido por los cabildos y la organización indígena, el cual permite que dentro de los derechos de seguro médico esté el acceso a la medicina tradicional.

el sueño (...) Entonces como a la mamá se le hacía la armonización, un médico bueno le daba ese poder al bebé, cuando nace, entonces usted ya se fue con eso. Entonces cuando usted ya creció es un médico, sin necesidad de tanto. Entonces en el sueño uno va mirando. Cómo se tiene que hacer el trabajo, a dónde lo tiene que llevar; el mismo sueño lo está asesorando (Susana, entrevista 28 de septiembre de 2014).

Sin embargo no siempre pasa a través del sueño o por la trasmisión de ese poder a través de otro médico. Recordemos que, en general, “existen cuatro vías diferentes por las que se puede llegar a ser chamán: la transmisión hereditaria, el llamado o elección divina, la designación por parte del clan y, por último, la decisión personal” (Costa, 2010: 34). A don Orlando, por ejemplo, cuando tenía cinco años una “centella” que cayó del cielo le golpeó la cabeza. “Ese era el don”, dice él. Así mismo hay que reconocer que es también un proceso de aprendizaje, pues los padres y los abuelos les transmiten el conocimiento de plantas y de cómo utilizarlas. Ya no ha sido solo cuestión del don y del sueño, sino de un conocimiento heredado de otros (Pachón, 2000: s. p.).

Al The' Wala acude el movimiento indígena, gobernadores indígenas y miembros del cabildo, por lo cual se reafirma que el The' Wala o el mayor o mayora, tiene un rol en el poder en el sociopolítico, ya que tiene que ver en muchas decisiones y efectos del grupo (Beltrán y Mejía, 1989: 36; Pachón, 2000: s. p.). Así mismo como en el evento en el que me encontraba, los chamanes daban permiso o no de iniciar una movilización y mediante una armonización completaba el ritual político de posesionar gobernadores y otras autoridades indígenas:

El chamanismo y la actividad política se encuentran íntimamente relacionados. Los caciques necesitan de los chamanes para que los saquen de las aguas y los conviertan en seres humanos, y los chamanes, por su parte, le deben todo el acervo de sus conocimientos a Juan Tama, el gran cacique de los Páez. Son los chamanes los que tradicionalmente deben ejecutar la ceremonia de purificación de las varas de mando de los nuevos cabildantes, quienes invocan en estas ceremonias purificadoras al gran cacique Juan Tama, modelo páez del hombre político y benefactor de la comunidad. Los cabildantes suben a la laguna a purificarse con la ayuda de los chamanes, y a implorar ayuda a Juan Tama para poder ejercer dignamente la función de conducir los destinos de su comunidad (Pachón, 2000: s. p.).

Hay que tener en cuenta que la permanencia de estos especialistas rituales radica también en su papel de recuperación de la memoria histórica (Osorio, 2007: 251) y, evidentemente, a la reproducción de los sistemas de conocimiento articulados a las necesidades actuales de la gente. En otras palabras, podríamos decir que el médico tradicional ha avalado e influenciado una especie de “contra discurso, intelectual y político” (Osorio, 2007: 251). En este sentido, y es lo que más importa para este trabajo, el The’ Wala ha intentado solventar, a través de toda su sabiduría y especial poder, el problema de la presencia guerrillera, el cultivo de mariguana y hoja de coca con fines ilegales, la violencia representada en la militarización de sus resguardos y, como veremos, el gran problema de la inserción de jóvenes indígenas en los grupos armados que están en disputa. Precisamente en la cultura Nasa, “se recuerda cómo en épocas muy críticas durante la Violencia, fue a ellos a quienes se recurrió (...) atestiguando una vez más, cómo el chamanismo páez desborda las funciones medicinales y mágicas, desempeñando una función política y social más amplia” (Pachón, 2000: s. p.).

4.2. “Sacar a los armados”: armonizar

De septiembre a diciembre hubo bastante movimiento en el norte del Cauca. recientemente, a mi llegada para hacer trabajo de campo, habían asesinado en López Adentro (un resguardo Nasa) a un médico tradicional. Aparentemente habían sido las FARC, según me dijo una autoridad indígena con la que tuve la oportunidad de hablar en Santander de Quilichao. En ese tiempo también se habían organizado varios encuentros indígenas. Pero quizá lo que más llamó la atención sobre esas fechas y que tuvo eco en otros países, fue el asesinato de dos guardias indígenas a manos de las FARC debido a que los indígenas desmontaron de una vereda una valla instalada por los guerrilleros alusiva al aniversario de la muerte de Alfonso Cano, uno de sus dirigentes máximos asesinado en una operación militar en el municipio de Suarez, Cauca. Indignados



Imagen 13. Doña Susana en el mercado. Foto: archivo del autor. Toribío, Cauca, septiembre de 2014

por estos asesinatos y aprovechando el conocimiento que tienen del territorio, entre varios indígenas lograron cercar a quienes habían cometido tal hecho y sin varios guerrilleros de origen Nasa.¹³⁷ Todo ello pasaba mientras yo buscaba las entrevistas correspondientes. Y esto es importante para tenerlo siempre como fondo de las narrativas de las autoridades, médicos tradicionales y otros personajes que con su narrativa nos ilustran el impacto de la magia, “del secreto”, para así protegerse de la misma guerra que, como vimos, también se adhiere a las certidumbres que ofrece los misterios de la magia.

La muerte violenta del médico tradicional en López Adentro se sumaba a otras de años anteriores también en éste y otros lugares del norte del departamento del Cauca. Como el de Lisandro Tenorio, médico tradicional de 78 años asesinado en Caloto, norte del Cauca (El Tiempo, 2012). La prensa no aclaraba los motivos, solo que, según los indígenas, constantemente existían amenazas de los grupos guerrilleros y paramilitares a sus comunidades. Me preguntaba entonces ¿por qué

¹³⁷ Véase EL TIEMPO. 2014, “Con 5 guerrilleros de farc, son 25 los indígenas con duras condenas”, en <http://www.eltiempo.com/politica/justicia/condena-de-comunidad-indigena-a-guerrilleros-de-farc/14816955>, 10 de noviembre de 2014, (24 de julio de 2015). Mientras esto pasó, se me recomendó no subir hacia el norte. En esos momentos yo me encontraba en la ciudad de Popayán.

matar un médico tradicional a tiros, que como Lisandro ya tenía avanzada edad? ¿Será que así como hay algunos (as) que en la guerrilla y en otros grupos armados necesitan de la magia y del trabajo de chamanes y brujos, también habrá a quienes les sea indeseable la presencia y el trabajo de estos? Especulaba que esos lamentables hechos estarían relacionados al trabajo espiritual y que, tal vez, la magia era algo más que “puro invento”.

Es decir que, tristemente, los grupos armados se habían propuesto asesinar este conocimiento ancestral por disponer éste de caminos distintos a la violencia de las armas. Pero la respuesta dista de ser así de simple. No puedo afirmar que la razón exacta de las causas de estas persecuciones se deba únicamente al impacto de la magia que los chamanes hacen en este contexto de guerra,¹³⁸ pero sí puedo decir que el trabajo del The' Wala o de los mayores tiene una razón de ser mucho más concreta de lo imaginado, que la guerra en el Cauca posee otros escenarios de confrontación poco difundidos y que en verdad, más que nunca, el trabajo de los chamanes es vital en la disminución de los espacios de terror vinculados a la presencia de grupos armados, como intentaré mostrar. Por ello puede que tales aspectos no sean bienvenidos para quienes siguen interesados en continuar con el conflicto y la guerra en el Cauca. Una autoridad indígena manifestaba que “la medicina tradicional es una forma de luchar porque le solicitamos al médico, a él, ante cualquier emergencia. Nosotros retomamos el conocimiento que sirve todavía, que nos cura. Más cuando son tan mayores, es una lucha constante para seguir manteniendo nuestras prácticas” (María, entrevista 15 de octubre de 2014). Por ello, compartiendo el sentido comunal y de demanda social más allá del interés personal (Costa, 2010), podemos decir que el The' Wala posee un principio general adscrito al chamanismo: “el chamán se comporta como un intermediario entre el mundo visible y el mundo invisible, intercediendo a favor del grupo al que pertenece para remediar tal o cual infortunio. Se le solicita tanto con miras al bien común (caza, conflictos sociales, condiciones climáticas, etc.) como por razones personales (enfermedades,

¹³⁸ Para ello habría que hacer un trabajo de campo mucho más detallado y amplio, pues puede haber una mayor gama de causas políticas.

adivinación, ritos funerarios, etc.)” (Costa, 2010: 49). Sin embargo varias de estas razones personales y de bien común, como aquí se trata, corresponden muchas veces a una problemática social que tiene que ver con la violencia del conflicto armado.

En la ACR en Popayán, algunos indígenas Nasa que eran desmovilizados del sexto frente de las FARC, me compartían que no solo se sienten *protegidos* con el remedio que desde tiempos muy antiguos los chamanes hacen para armonizar a la gente de su comunidad, sino que además hay chamanes que hacen remedios y hacen trabajos para afectar negativamente el interés de los actores armados en el territorio. Al menos en el norte del Cauca así era, según Milena, Elías o Jenny. El médico tradicional intenta interrumpir el avance de las fuerzas que promueven la guerra:

Ellos hacen muchos remedios para que la guerrilla no entre, para que no se amañen¹³⁹ en el sitio. Así mismo con el ejército. Ellos lo que no comparten mucho es la gente que hace mal a la gente, como por ejemplo decir yo soy brujo y le hago un mal a la otra persona para que se muera. Incluso la guerrilla tiene sus médicos. Por allá pal Putumayo tienen sus chamanes.

En un resguardo que se llama Las Delicias, no entra ni ejército ni guerrilla, porque hay muchos médicos tradicionales y muchos remedios. Si ellos entran los médicos le colocan un rayo (...) Hay territorios que son sagrados, entonces uno no puede llegar, llueve, hace tormenta y hay espíritus de la naturaleza que son bien fuertes. Hay gente que se enferma, ellos no sabían, pero uno sí. Les da vómitos, dolor de cabeza y así (Milena, 18 de noviembre de 2014).

Una manera de interrumpir el arribo de los grupos armados es haciendo que estos se sientan incómodos, que se sientan mal y no se queden. De esta manera se van, siguen su camino. Todo ello mediante el remedio, las plantas y la comunicación que el mayor o mayora tienen con la naturaleza. Milton, que también había sido de las FARC, recordaba: “mi suegra sí llamó a un yerbatero para que no pasara ni el ejército” (Milton, entrevista 14 de noviembre de 2014), constatando

¹³⁹ No se adaptan o no se sientan a gusto.

que tanto los médicos tradicionales como los indígenas de zonas como Toribío están en contra de la presencia de cualquier actor armado, pues éste sólo trae terror escondido con seguridad. Incluso los trabajos y remedios van más allá del daño, y lo que buscan es apaciguar o mermar los ataques entre los bandos: “Nosotros no los dejamos avanzar a ellos, entonces la gente del monte [la guerrilla] se enoja y dice que sí, que estamos aliados con la tropa [ejército], pero no es así. Nosotros estamos haciendo oficio. Nosotros no queremos que muera la gente del monte ni del ejército, sino que es para que no peleen y vivan como hermanos. Por eso que nos toca hacer esos oficios. Nosotros queremos ver todo igual” (Marta, entrevista 27 de septiembre de 2014). Otra excombatiente recordaba que los médicos tradicionales “una vez estuvieron dos noches (reunidos) e hicieron sacar a la guerrilla y el ejército. Y cada vez que llega la guerrilla se van a sentar y yo no sé qué hacen pero la guerrilla al otro día no está ahí. Eso será con puro remedio, porque ellos no querían que peliaran por allá. Y sí, yo creo eso (Jeny, entrevista 13 de noviembre de 2014). En Piendamó, una autoridad compartía estas versiones del oficio del médico en estas situaciones:

Los mayores siempre están en el territorio, haciendo armonización para que ninguno de los dos [ni guerrilla ni indígenas] se hagan daño, porque son hermanos, porque hay gente nuestra ya sea en la insurgencia o en las filas del gobierno. Entonces ellos hacen esa armonización para que en el territorio no vaya a haber esa confrontación. Al final son nuestros hermanos. Quizá los médicos lo hacen por evitar una tragedia, derrame de sangre, de nuestros hermanos que están en diferentes grupos (María, entrevista 15 de octubre de 2014).

Esto es comparable a los propósitos de la hechicería, donde la respuesta a través de esta es dirigida “contra quienes quebrantan las normas sociales” (Pinzón, 1988: 44). De hecho “en los grupos étnicos, indígenas y campesinos, ésta es quizá la forma más elaborada de control social que se irradia sobre la esfera política y económica para mantener el orden de la cultura” (Pinzón, 1988: 44). Sin embargo es este orden cultural y las normas de control social las que también se ven afectadas por aspectos como la violencia. Un exconsejero del CRIC precisamente me contaba que a raíz de la militarización de un cerro sagrado en marzo del 2014

en el Cauca, no había podido llevar a su hijo a la laguna que debía, con motivo de cumplir un ritual. Por lo tanto, me dijo, no solo “se afecta el trabajo del médico sino toda la cultura”.

Como leímos más arriba, la excombatiente Milena habló del “rayo”. El Rayo y el Trueno son presencias a las cuales se les pide permiso, se les consulta, se les ofrenda. También estas entidades reprenden, castigan.. Son también imágenes o avisos que algo le comunican al The’ Wala. Así, a propósito, don Orlando asegura que “el rayo ayuda”, hablando de éste como “el mayor”. La magia entonces combate el interés de guerrilla y ejército. La violencia en el norte del Cauca, los enfrentamientos y la continua presencia de guerrilla y fuerzas militares y policiales, los muertos y los hostigamientos, forman parte de los mensajes que estas fuerzas naturales le transmiten al médico tradicional. Así, el ritual y la cosmogonía no solo ha sido trastocada por el fenómeno de la violencia sino que se ha propuesto tratar activamente el conflicto, haciendo que “los misterios” que el chamán maneja le sirvan para saber qué le espera a la comunidad y, claro está, qué se puede hacer al respecto:

Cuando hay asuntos malos o cuando va a haber combates pues es cuando arquea así, cuando nos dice el arcoíris, es que va a haber algún combate, algún muerto, algún herido. El arcoíris anuncia. O el trueno, el rayo, que azota duro en la zona como en esta vereda, es porque va haber algo entonces el médico ve eso, recoge las plantas y las refresca para que no vaya a pasar nada. Eso es lo que nosotros entendemos.... Cuando cae el trueno es que se está anunciando, o se va a morir un líder, puede ser de asesinado o por enfermedad. Entonces nosotros recogemos las plantas y se las refrescamos al mayor (al rayo), para que el nos dé ayuda para que no pase nada. Lo mismo es el arcoíris, ese es sangre, es cuestión de la sangre, porque va a haber algún herido o muertos, entonces se ayuda a que dejen en paz. Entonces esa es la única defensa que uno pide (Orlando, entrevista 16 de septiembre de 2014).

De esta manera la lectura que hace el chamán de las nubes, del relámpago y el cielo está articulada a los combates y los muertos que estos dejan. Entre los Nasa por ejemplo el arcoíris tiene la facultad de enfermar. Don Orlando dice que el arcoíris “es tremendo” y que por lo tanto “es un daño”; “Cuando se enfrentan con

la policía y todo eso pues se ‘para el arco, ahí donde está la asamblea. Y se dice ‘cabildos ojo, va a pasar algo porque sale el arco y eso es daño’; Entonces uno ve más de uno garrotiados,¹⁴⁰ hasta ha habido muertos: ‘vayan con calma’, uno les aconseja como médicos” (Orlando, entrevista 16 de septiembre de 2014). De esta manera el arcoíris avisa, al igual que el trueno. Solo que el arcoíris puede significar un mal presagio. Otros médicos tradicionales como doña Susana o la pareja de chamanes, doña Marta y don Luis, aseguraban que el cielo y las nubes les anunciaban episodios violentos relacionados a enfrentamientos entre guerrilla y policía o sobre la muerte de algún indígena a causa de tales combates. Debemos hacer hincapié en que estas características de la magia en situaciones como la violencia no la privan de que posea un uso cotidiano. Pero, según el panorama con el que me encontré y de acuerdo a los líderes y chamanes hay una cotidianidad marcada por un tipo de violencia simbólica y política que hace pensar que la magia se puntualiza y potencializa también desde ese tipo de cotidianidad. Por ejemplo el concepto de “sucio” hace parte de la vida diaria. Es algo negativo que afecta la vida del indígena y su entorno y está muy presente en la cultura Nasa (Gómez, 2000) y, como se sabe, es el chamán quien trata de reducir o prevenir su influencia. De nuestro interés es que este “sucio” también yace en las “acciones de personas ‘de afuera’, como por ejemplo de la guerrilla o del ejército. Esa ‘enfermedad venidera’ que representa a la violencia de la guerra civil colombiana ‘chamusca’ (quema) con el ‘hielo de los muertos’ al territorio, a los seres humanos, a los animales y a los espíritus persona. Anualmente tratan los médicos tradicionales de desviar este ‘hielo’” (Drexler, 2007: 150). Sin embargo, no es que sea anual este intento de los chamanes. En una vereda pueden haber varios chamanes y hacer, sin este criterio único anual, un trabajo más discreto y por su cuenta en contra de la violencia generada por la incursión de fuerzas armadas. Ejemplo es el trabajo de los chamanes que me compartieron sus experiencias. Por eso, la magia o el *trabajo* en el pueblo Nasa también consiste “en la expulsión chamanística de la violencia, buscan un ‘territorio fresco’ (kwe’sx

¹⁴⁰ Golpeados.

kiwe fxizenxi), en armonía y equilibrio en el que pueden existir” (Drexler, 2007: 138).

Según lo anterior, la lectura del tiempo puede proporcionar mecanismos preventivos rituales que hagan menos dramáticos los actos de violencia. Así, como veremos más adelante, médicos tradicionales como doña Inés o don Luis y doña Marta, desde la clandestinidad que les otorga la noche, leen las señales del cielo y trabajan con remedio, armonizando sus veredas, intentando controlar, prevenir o sencillamente constatar la tragedia que vendría tanto para los sujetos perpetradores como para las víctimas del conflicto. “La fuerza espiritual de los pueblos es una fuerza de mucho temor, porque invita a proteger la tierra, incita a que no se derrame la sangre, invita a los médicos tradicionales a mambiar¹⁴¹ para mantener la vida. De lógica, el que hace la guerra, el que hace violencia, el que genera la muerte se ve en riesgo porque es castigado por el espíritu” (Joaquín, entrevista 16 de octubre de 2014).

El trabajo de los médicos tradicionales y la creencia en la eficacia de remedios en contra de los actores armados puede contribuir a la pregunta de “hasta dónde el florecimiento de la hechicería y la brujería ha sido parte de la resistencia popular en contra de condiciones inhumanas. En algunos casos [como en éste], ambas pueden funcionar positivamente como un medio para mantener la cohesión social en comunidades que se encuentran bajo tensión y aun desintegración debido a la explotación” (Huizer, 1990: 42). De ahí que los especialistas rituales sean incómodos para los grupos legales e ilegales, que continúan disputándose la dominación del territorio por medio de la guerra.

4.2.1. La amenaza y la muerte que persigue

Las autoridades indígenas y los líderes Nasa también compartieron su palabra sobre estos hechos en los que la violencia ha tocado el trabajo de los chamanes; pendientes del proceso organizativo y testigos asiduos de la realidad en territorios

¹⁴¹ Es el acto de masticar la hoja de coca. Los médicos tradicionales suelen hacerlo con fines rituales en sus procesos de armonización y pensamiento.

como los del norte del Cauca, expresan el efecto que tiene el conflicto armado en los chamanes y viceversa. La vulneración hacia los mayores o médicos tradicionales puede deberse a

Todo el trabajo que ellos hacen. Uno, es porque ellos son los encargados de proteger todo el territorio desde la parte espiritual; dos porque ellos también hacen un trabajo de alejar los actores armados; tres porque ellos también hacen los trabajos de prevención a través de los rituales; y cuatro porque ellos en la parte espiritual también orientan a los jóvenes o a los adultos. Yo creo que la muerte de ellos se debe más por el trabajo de prevención de reclutamiento que en el norte del Cauca se está haciendo. Esa parte entonces es la molestia y por eso han sido asesinados. (Gabriel, entrevista 16 de octubre de 2014).

Aquí, don Gabriel menciona algo muy importante: orientar o aconsejar a los jóvenes. Varios de los excombatientes indígenas con los que hablé manifestaron que los mayores les aconsejaban salirse y dejar las armas. Incluso en uno de esos relatos de desmovilización, sobresale la mano del médico tradicional: “Yo no era para salir, pero es que duré ya mucho y de ahí pues mi papá, en la casa, estaba con ese médico tradicional para que yo me saliera. Entonces desde ahí me hicieron salir también. El médico me aconsejaba que me saliera de ese grupo” (Jeny, entrevista 13 de noviembre de 2014). Los mayores y mayoras con los que hablé también mencionaban que su función era aconsejar y persuadir a quienes estaban dentro de la guerra. Doña Susana, por ejemplo, me decía: “uno a los muchachos sí les habla, si es alguien que uno conoció antes, uno le dice ‘muchacho no se meta a eso’, como consejo. ‘Hagan algo, estudien por Dios bendito. Allá salen, pero con las patas por delante y eso no es gracia, piénsenlo bien’. Con los papás hablan. Y sí, ya empiezan con otro pensamiento.” (Susana, entrevista 28 de septiembre de 2014). Así como aconseja a quien tiene una enfermedad estomacal, a quien no le va bien o a quien le han hecho “mal de ojo”, también su magia está en brindar una orientación al joven indígena para que no ingrese a las armas cuando éste no es reclutado a la fuerza. Entonces el médico no solo emplea su conocimiento de plantas para curar al enfermo sino que se vale de su poder y palabra para evitar que más jóvenes agranden el número de

combatientes. Recordemos, como lo dijimos en el capítulo 2, que estos especialistas rituales, por el hecho de ser quienes son, de gozar entre la comunidad de un especial prestigio, conocidos por su sabiduría y experiencia, poseedores de misterios que otros no poseerían y, más aún, protagonistas de episodios fantásticos, están dotados de poder y representan una voz de credibilidad y confianza. No es de extrañar que la guerrilla, ávida de milicianos y combatientes, al igual que el ejército de informantes y de soldados, vea con recelo tales características en el médico.



Imagen 14. Recipientes en el lugar de trabajo de doña Inés. Foto: archivo del autor. Toribío, Cauca, diciembre de 2014



Imagen 15. Tabaco para sesión de entrevista con doña Inés. Foto: archivo del autor. Toribío, Cauca, diciembre de 2014

Así como en el pasado prehispánico los españoles buscaban atacar a los chamanes (en Mesoamérica¹⁴² como en Sur América) porque estos tenían control sobre la naturaleza y sobre ciertos seres que podían utilizar militarmente contra ellos, los grupos armados, según los mismos chamanes y autoridades indígenas, han estado tratando de reducir este tipo de “peligros” e influencias. Tal pensamiento también ha llevado a los grupos armados a determinar que los médicos tradicionales ayudan a sus enemigos, lo cual es un aspecto crítico y que ha “justificado” tristemente varias muertes en el norte del Cauca.

¹⁴² Véase ARNAULD, CHARLOTTE Y DEHOUE, DANIELE. 1997 Poder y magia en los indios de México y Guatemala, en *Tiempos de América*, 1, 25-41, <http://www.raco.cat/TiemposAmerica/article/viewfile/102562/163329> (Consultado el 10 de enero del 2011).

La magia puede moverse entre los umbrales, saliendo y entrando de lo que podría llamarse estructura o sistema, es decir posee atributos liminales de la manera como lo ha abordado Victor Turner (1988). La magia goza de cierta liminalidad, pues posee dualidad, siendo una cosa y la otra a la vez: siendo buena y mala, moviéndose y viviendo de lo que se considera como moral o inmoral, entre la naturaleza y la cultura, entre la vida y la muerte, entre la paz y la guerra.

Pensemos que “los brujos tienen la capacidad de situarse en el intersticio que une al cuerpo con el alma” (Münch, 2012: 19). Y este principio yace en el proceder mismo de su trabajo, que es con magia, con remedio y con “secreto”, por lo cual es muy complicado situarlos en un “bando” y acusarlos por su oficio, sus remedios o consejos espirituales en el marco de la violencia que proponen los actores armados. El trabajo espiritual y el conocimiento de estos mayores no debería ser objeto de polarizaciones, concepto que respaldan los mismos líderes. Uno de ellos, importante vocero y autoridad del pueblo Nasa manifestó lo siguiente:

La argumentación que hace la guerrilla frente al asesinato de Lisandro¹⁴³, que estaba a favor del ejército, es descabellado. Los mayores no están para esos asuntos. Ellos están en su función espiritual. Por eso yo digo, si alguien lo va a buscar para que le preste un servicio, ellos lo hacen y desafortunadamente por el contexto de la guerra terminan siendo señalados por uno u otro actor armado. Pero es una preocupación muy fuerte que tenemos frente al ataque al corazón de la cultura y la pervivencia de los pueblos indígenas en nuestros territorios (Humberto, entrevista 24 de noviembre de 2014).

Vemos que o es el miedo o es la incriminación por el trabajo que hacen. Así es posible decir que los sujetos en las filas armadas no solo buscan protección de la magia, sino que también buscan reprimirla. No es necesario recordar que algunos comandantes de la guerrilla hacían botar el remedio a los indígenas o se oían historias de brujos y brujas asesinados por ser quienes eran: “Había una señora que mató la guerrilla, porque se convertía en una gallina. Era de por allá, de Morales, de donde yo soy”, cuenta Milena, excombatiente del sexto frente de las

¹⁴³ El Médico tradicional asesinado por las FARC en el año 2012.

FARC. Con esto el recuerdo de lo mágico y maravilloso es también el recuerdo de una realidad innegable del conflicto; el asombro que genera la capacidad y el conocimiento distinto, oculto y antiguo del chamán o del brujo es alterado por una dinámica que acusa y silencia. Se acude al exterminio físico para combatir la lucha espiritual que en el caso de los médicos tradicionales Nasa es una lucha por la vida. Uno de los encargados de la logística y de la coordinación de la Guardia Indígena entre los Nasa afirma con preocupación: “matar a los médicos tradicionales es darle fuerte a la parte de la cultura, es matar y arrancar las raíces, para dejar listo el terreno como en la conquista, para seguir la colonización, para seguir la dominación de la mente del espíritu (...) Un pueblo sin espíritu, un pueblo sin médicos tradicionales es un pueblo sin alma, es un pueblo sin corazón, sin razón de ser.” (Joaquín, entrevista 16 de octubre de 2014). Así como se busca en la magia o en el remedio un recurso que abra caminos, también se busca eliminar tal posibilidad, hiriendo la tradición, la historia y el manejo del mundo que muchos indígenas y no indígenas poseen.

Asesinar a un médico tradicional tiene una connotación espiritual, una connotación política y una connotación social. Fue muy duro el golpe, porque han sido cuatro los médicos tradicionales asesinados. Entonces se deja ese mensaje de miedo. Y eso se reflejó en las mismas comunidades, en las personas. Ellos [la guerrilla] saben que si desestabiliza la parte espiritual, se desestabiliza todo el proceso. Por eso para nosotros es importante. Sin médico no hay nada. (Gabriel, entrevista 26 de septiembre de 2014)

Atentar contra la vida de un médico tradicional podría pensarse como un sacrilegio, pues su vínculo con lo sagrado lo reviste de tal impacto. El golpe de la violencia hacia los especialistas rituales radica en el espíritu devorador de la guerra, el mismo que, cumpliendo su avanzada, ha profanado los lugares sagrados. Y es así, profanando la diferencia, que el mensaje se vuelve más profundo y resulta ser eficaz. Sin embargo, esa misma desmedida del acto que comete el combatiente, puede que ignore las consecuencias que en términos de castigo tienen otros sistemas de pensamiento como el del indígena Nasa: “creo que en la guerra se tiene mucho temor y creo que deben tenerlo porque la madre tierra castiga a los que la están dañando, creo que ahí los militares y guerrilleros

tienen temor a los pueblos indígenas por su fuerza espiritual” (Joaquín, entrevista 16 de octubre de 2014). En este sentido el castigo trasciende la determinación de los sujetos, haciendo que también la justicia sea departida por otro tipo de fuerzas. “Las consecuencias que trae a una sociedad el hecho de que se crea objeto de actos mágicos constantemente son incalculables, pues todo su sistema de sanciones, religiosas o legales, debe ajustarse al que podríamos llamar sentido mágico de la existencia” (Caro, 1966: 35). Se entiende entonces que irrumpir en contra de la vida de quien domina secretos y tiene la capacidad de armonizar el espacio y las vidas de otras personas a través del remedio y el consejo, en algún momento generará una violenta respuesta espiritual por parte del mundo que ha sido trastocado e invadido por los actores de la guerra.

También ocurre que no se asesine el trabajo los mayores, sino que se usen estos conocimientos y prácticas para la guerra, lo cual, a pesar de la esencia liminal de la magia, es problemático para la cultura indígena y representa un cambio de los fines por los cuales existe el The’Wala y los saberes que maneja:

Ellos mismos [la guerrilla] hoy hacen uso de ese saber milenario de los pueblos indígenas para sus ejercicios de guerra, protección y ataque contra el contendor. Entonces esto agrava más la situación, porque el saber milenario que ha sido para proteger el territorio, termina siendo parte de la estrategia militar por parte de los actores armados. Esto es muy peligroso y es demasiado preocupante para nosotros.

La exigencia que le hemos hecho a los actores armados es que no nos involucren en el conflicto armado y tiene que ver con eso, que no involucren conocimientos y saberes milenarios en sus estrategias de guerra, que no involucren a los menores, que no involucren a la población civil pero sobre todo, que ese proceso de involucrar en sus estrategias de guerra no pongan en riesgo la territorialidad y la cultura indígena. (Humberto, entrevista 24 de noviembre de 2014).

Por todo esto es necesario entender que “al igual que la locura, la enfermedad, el sufrimiento o la muerte, la violencia es, ante todo, parte de la condición humana, aunque sólo adquiere su poder y significado dentro de cada contexto social y cultural específico que es el que la dota de un determinado sentido” (Azaola, 2012:

15). El escenario entonces se torna mucho más complejo, pues no solo se trata del impacto que en la cultura tiene la muerte de los mayores. Por ello lo que se denota en el norte del Cauca es una lucha que, entre otras cosas, presenta matices mágicos y espirituales que tienen un impacto muy concreto en la vida de quienes perpetran y continúan con la guerra, así como de los que pretenden desterrarla y desarmarla a través de antiguas enseñanzas. La sensación de amenaza que recae sobre los mayores evidentemente se articula a sus habilidades y a su influencia con las fuerzas y seres que son inalcanzables para muchos.

La violencia se ha encarnizado con estas identidades y ha demostrado que el hacer “el bien o el mal” con un tipo de remedio o magia tiene sus consecuencias en estos contextos de conflicto. Se profana lo sagrado y se destruye al portador y mediador. Incluso quisiera cerrar esta parte con un hecho que según una habitante de Toribío es recordado por abuelos y no tan abuelos, donde hace más de 20 años, unos guerrilleros asesinaron a un mayor; de nuevo un recuerdo sobre la muerte de un médico tradicional tenía que ver con la presencia de la guerra en el Cauca. Un poco más de una hora tardaba en llegar el bus de Santander de Quilichao a Toribío. En el bus viajaban varios indígenas hacia sus casas. Antes de anochecer, veía por la ventana las montañas formadas por la cordillera occidental. De vez en cuando uno podía entrever una que otra siembra de mariguana, resguardada de los ojos de curiosos por unas mallas verdes. Una señora atrás hablaba con otra y le contaba de la tristeza que pasaba su hijo adentro de la cárcel, pues lo habían sorprendido ayudándole, obligado, a la guerrilla. “Mal aconsejado”, le dijo después a Paula, con quien yo viajaba. Mi amiga Paula, de familia Nasa, incitada por el interés de mi trabajo, me contó una breve historia antes de bajarnos del bus. Dicha historia, que hace parte tanto de sus recuerdos y que también la suelen recordar personas mayores de las veredas, me la comparte totalmente convencida. Una mujer atrás seguía conversando con su vecina de viaje sobre la tragedia de visitar un hijo en la cárcel, mientras que yo no dejaba de pensar en el efecto que en la vida cotidiana y en la memoria ha dejado esta guerra

en el Cauca, llena, como en otras zonas del país, de atrocidades por la mano de distintos actores, llámense paramilitares, guerrillas o militares oficiales.

Yo tenía como 17 años. En la plaza pública de Tacueyó,¹⁴⁴ saliendo de misa iba el médico tradicional más importante en ese momento, que era Aparicio. Muy tradicional en su cultura, mascaba la coca y hacía muchos rituales a quién a su casa llegara a pedir ayuda corporal, espiritual. Pero en todos los domingos asistía a misa sagradamente a las 10 de la mañana y pues iba a comer en la plaza. Cuentan que estaban dos guerrilleros esperando a que saliera Aparicio para asesinarlo, no sé, por un mal trabajo que había hecho... entonces salió Aparicio y le dispararon. Él siempre salía y andaba en un caballo. Entonces cuando se monta en el caballo empiezan a dispararle. Él sacó una peinilla¹⁴⁵ y dicen que con la peinilla paraba las balas y que no le podían dar. Entonces, dejó el caballo y salió a correr. Entonces lo que hicieron fue que con el mismo machete le cortaron los dedos y lo picaron, delante de todo el mundo. Entonces que lo mataron a machete porque él era brujo, estaba rezado y las balas no le hacían nada. Lo otro que cuentan es que le tuvieron que enterrar el machete en todo el corazón porque dizque no lo podían matar. Todo el mundo vio. Y hubieron muchos médicos muertos por parte de los grupos armados en ese momento. Así también el ejército cuando se daba cuenta que un médico trabajaba para las FARC lo mataban. Porque el médico si atiende a uno tiene que atender al otro (Paula, entrevista 24 de septiembre de 2014).

La sevicia nuevamente como un instrumento de horror contra las habilidades brujeriles; la muerte como “consecuencia” de un “mal trabajo”. Profanar el cuerpo hasta el punto de desmembrarlo y hacerlo un acto público, justo después de salir de una iglesia, no representa otra cosa que el tormento extremo que puede llegar a vivir todo un pueblo a causa de la violencia. Sin embargo, la historia transmitida sobre ese médico tradicional que paraba las balas con su machete, enaltece los alcances del poder indígena ante los actores armados y hace memorable su lucha, a pesar de su horrible muerte. Esta es quizás la forma de ilustrar, míticamente, la situación actual de luchas libradas con balas y con magia en el Cauca; es la imagen nítida, maravillosa y llena de horror y tragedia que demuestra la capacidad

¹⁴⁴ Corregimiento de Toribío.

¹⁴⁵ Así se le conoce popularmente al machete.

de la guerra así como la de la magia. Yo, al menos, en ese bus, cada experiencia de los excombatientes o bajo el techo de los chamanes, así lo sentí.

Hoy, la cultura y la creencia, a pesar de la muerte y el terror que ha traído este conflicto, se resiste a desaparecer y, por el contrario, es una posibilidad de recordar y no olvidar. Estas situaciones confirman la mística que hay en la guerra.

4.3. Encuentro ritual: la pareja de chamanes, bala y remedio

Una fría noche de septiembre subí a una vereda del norte del Cauca.¹⁴⁶ Por cinco mil pesos un domicilio me llevó en moto hasta la casa de un médico tradicional, quien me recibiría para hablar esa noche y me dejaría quedar hasta el siguiente día. Eran casi las nueve de la noche cuando llegué. A su casa se llegaba bajando por un sendero justo al lado de la carretera empedrada desde la cual se avistaban las siluetas y descensos montañosos. Cuando llegué había música. Parecía haber una especie de fiesta o reunión. Escuché gente hablar pero no los vi. Pasé la pequeña construcción desde la cual salía la música y atravesé la cocina, un gran espacio de piso de tierra con unos palos y cenizas en el medio para el fuego. Nada más acogedor en medio del viento helado que una cocina caliente. Salí por una puerta y allí estaban sentados, afuera de la cocina, mirando hacia el oscuro paisaje de matorrales atrás de su casa: Don Luis y doña Marta. Hablaban en lengua y cordialmente me recibieron. Me brindaron un café, yo entregué unos cigarrillos al mayor y la conversación empezó. Me contaron muchas cosas, de las cuales unas ya han quedado consignadas en este texto.

Don Luis estaba mambeando y junto a sus piernas estaba una botella con remedio, es decir, una botella con aguardiente y yerbas especiales. Apenas les veía sus caras, pues la luz allí la daban las estrellas y la luna. La música seguía sonando detrás de donde estábamos. El mayor seguía mambeando mientras hablábamos y doña Marta ampliaba las respuestas, llenaba los silencios. Los dos

¹⁴⁶ Por seguridad de las personas y del lugar, omito los lugares exactos.

curaban y trabajaban juntos. Pero doña Marta me decía que él era el que más sabía. Estuvimos hablando por más de dos horas, siendo con ella con quien más hablé porque don Luis hablaba poco o muy pasito y a veces ininteligible debido al constante mambeo. Lo veía escupir, una y otra vez. Se quedaba mirando puntos fijos al frente y hacia el cielo; miraba algo en esa oscuridad, pues miraba con tanta atención, con tanto interés, que parecía desconectarse de ese lugar y momento. Evidentemente se encontraba trabajando.

Doña Marta me dijo que desde hacía poco, en esa noche, se encontraba armonizando. Justamente llegué mientras los mayores elaboraban un ritual de armonización, desde su casa, en un extraño silencio que se mezclaba con las cumbias, rancheras y vallenatos que sonaban cerca de nosotros. Don Luis, miraba el cielo, después su pierna, fumaba sus cigarrillos y seguía mambeando. Mientras hablábamos se paró varias veces de donde estábamos y se paraba en una esquina. Repetía sus miradas y se quedaba viendo hacia la oscuridad. Luego volvía y se sentaba. Doña Marta lo miraba atenta mientras me compartía sus sentimientos encontrados con algunos líderes indígenas, así como los impases en sus trabajos como médicos y de las implicaciones en medio de la guerra. Mientras conversábamos y don Luis se sentaba y se paraba, el cielo comenzó a despejarse. Don Luis estaba agitado y se escuchaban que unos perros a lo lejos ladraban. En ese momento la mayora, bien abrigada, llena de risas y de sarcasmos, me comenta con seriedad lo siguiente:

Eso sí hay que poner cuidado. Cuando laten los perros está subiendo la tropa. Por allá arriba, en una finca, eso suena candela...¹⁴⁷ allá me toca ir. Cuando hay esas cosas [enfrentamientos] toca es hacer dentro [ritual de armonización]; entonces se calman, no molesten. Uno no tiene que dejarse coger ventaja, entonces uno tiene que mirar el cielo y eso es rápido. Y se van. Toca es defendernos. Toca defender, por acá en la vereda. Cuando hay pasos malos es que refleja tanto eso. Él ya sabe, por eso es que lo mira tanto¹⁴⁸ y cuando refleja rojo es que *hay muerto*. Cuando refleja azulito es que hay paz. Ahorita está un poco calmado. Toca que estarle dando aguardiente para que él esté protegiendo. Cuando da permiso es que podemos ir a dormir, si no él tiene que

¹⁴⁷ Se refiere a que se escuchan disparos.

¹⁴⁸ Aquí está hablando de don Luis cuando observa el cielo y el paisaje de enfrente.

estarse acá sentado mirando a ver qué. Cuando eso marca malo, malo, eso uno vive aburrido. Ya se nubló un poco. Eso es lo triste. Cuando hay balacera refleja rojo, rojo, como sangre. (Marta, entrevista 27 de septiembre de 2014).

Doña Marta me había comentado que por esos días habían ocurrido enfrentamientos entre el ejército y los guerrilleros no muy lejos de allí. Por tal motivo, me decía, don Luis y ella habían estado haciendo lo mismo noches anteriores. Esto me hacía pensar que mientras hablábamos del remedio y mientras veía a don Luis hacer un trabajo espiritual y material, despejando el cielo, sintiendo las señas y alejando el conflicto de la vereda, podía estar ocurriendo un combate. “Como se le muestren las figuras él tiene que mirar todo eso. Para quedarse dormido él tiene que pedir permiso. Hay arto trueno [mira al cielo]. Eso yo creo que la guerra va a seguir arto, arto, porque yo ya vi. Esa tronamenta cayó como si fuera un fuego; y eso es cuando hay guerras. Toca pensar mucho esas cosas. Si uno no hace nada, entonces quién. A uno le toca es analizar, le toca preparar, saber cómo se hace, qué día toca hacer. Todo eso”. (Marta, entrevista 27 de septiembre de 2014). Ese fuego de la tormenta podía ser el mismo fuego de los fusiles de ambos bandos sonando; esa tronamenta puede ser la misma que se escuchó al explotar cilindros-bombas o carros-bomba hace unos años atrás. Ambos mayores compartían cierto pesimismo sobre la situación que afrontaba esa región del Cauca y no dejaban de arremeter contra los políticos y las promesas de turno. Continuamos conversando y la noche se ponía más fría. Cerca de las doce de la noche, por última vez se levantó don Luis. Doña Marta hizo lo mismo. Ella tomó la botella entre sus manos, tomó del aguardiente y escupió en dirección de la montaña. Hablaron juntos en lengua. Después doña Marta me dijo: “ya podemos ir a dormir”. El mayor ya no se sentó más y dejó sus cigarrillos a un lado. La música continuaba y se oían las risas estrepitosas de algunos hombres.

La mayora me recomendó ponerle una varilla para trancar la puerta, por seguridad. Ya acostado escuchaba mucho más la música, pues parecía provenir justo detrás de la pared que daba a la cabecera de mi cama. Parecían estar bebiendo pero no bailando. A oscuras en aquel cuarto, por mi cabeza pasaban

muchas situaciones amenazantes en una zona que muchos llaman “roja” o “caliente”, debido a la presencia de la guerrilla y de continuos enfrentamientos. También imaginaba y me preguntaba si algún miliciano me habría visto llegar, si la policía sospechaba de la visita de un extraño como yo y de lo que estarían pensando los mayores indígenas de mí. Al día siguiente, ya después de haberme despedido de la pareja de chamanes, mientras bajaba por un camino y me detuve, escuché una parte de una canción muy particular. Era un vallenato y hablaba del guerrillero y de las FARC; se le cantaba al camino revolucionario y el compromiso por la patria. No me detuve a escucharla completa y parecía venir de una casa no muy lejos. Con un Estado represor como el colombiano, pensé en lo prohibido, en el tabú que para muchos representaban aquellas melodías. También incrementó mi cuestionamiento y no podía dejar de pensar en los contrastes: mientras los médicos tradicionales intentaban evitar y alejar de sus veredas y hogares las acciones de las FARC y de las fuerzas públicas, era posible encontrarse en el camino una canción que hablaba de la realidad que vivía la población, de la violencia y de la constante lucha armada.¹⁴⁹ En ese sentido la labor de los chamanes y la magia, así como la música aquel día, coincidían en ser vehículos culturales de una situación que se había adentrado en la cotidianidad y realidad de la gente: la lucha, la violencia y la tradición de la magia.

4.4. Humo y remedio

Doña Inés es otra mayora, o médico tradicional. Llegué sobre las cinco de la tarde. Ella me esperaba en la puerta de su casa. Su voz es fuerte y me saluda con un abrazo. Me confiesa que ha estado muy enferma y que, aunque quiere, es poco lo que puede venir, pues debido a su malestar ha estado mucho más tiempo en la

¹⁴⁹ Aclaro que es posible encontrar bastante música que ha hecho apología a otros grupos armados. Los Hermanos Zuleta, por ejemplo, emblemático grupo vallenato de Colombia, en una grabación de una fiesta enaltece la presencia de los paramilitares, diciendo “que viva la tierra paramilitar”. Así mismo, otro y más reciente cantante como Silvestre Dangond en el 2013 sacó el álbum musical “la IX Batalla”, donde aparece él vestido con prendas militares y en una posición desafiante. Así mismo dicho cantante ha apoyado las ideas de políticos de la extrema derecha colombiana. Para este caso véase Olarte, Fabián 2015, “Silvestre Dangond: el paramilitar del vallenato”, en <http://www.las2orillas.co/silvestre-dangond-el-paramilitar-del-vallenato/>.

ciudad de Cali que en la vereda. También deja de venir cuando se pone más difícil el ambiente debido a los hostigamientos de la guerrilla y de la presencia intimidante de ejército y policía. En su casa, su hijo y una amiga preparan café. Doña Inés me contó un poco sobre sus hijos y yo le conté un poco sobre mis abuelos. Llegó la noche y al parecer eso indicaba el momento preciso para hablar. Supe que ya era la hora de la conversación cuando doña Inés le encomendó a su hijo comprar un paquete de tabacos en la tienda que quedaba cerca de su casa (imagen 15). Para hablar de esas cuestiones de la violencia y de su propio trabajo en esta situación, era necesario sentarse y *trabajar*. Así que más allá de ser una entrevista, lo que vendría sería una sesión de remedio, de intercambio de la palabra. Detrás de su casa, después de un jardín donde tenía plantas que utilizaba para curar, estaba ubicado una especie de cubículo, subiendo unas escaleras.



Imagen 16. Hoja de coca junto a imágenes de santos frecuentes en la cultura popular: la virgen del Carmen, virgen de Guadalupe, el sagrado corazón, San Judas Tadeo y el señor de los milagros en casa de doña Inés. Foto: archivo del autor. Toribío, Cauca, diciembre de 2014

Doña Inés caminaba con un poco de dificultad. Nos sentamos. A su lado había una mesa llena de frascos de vidrio, algunos con líquidos adentro. En otra mesa

había una especie de altar donde distinguí a santos católicos como la virgen del Carmen, un sagrado corazón de Jesús, una virgen de Guadalupe y un cristo. También había una mochila con hojas de coca seca, que utilizaba también para sus fines adivinatorios. Para hablar del conflicto me advirtió que debía fumarse dos tabacos, porque “eso estaba duro, duro”. Es decir, como si invocar o nombrar la guerra y el trabajo que implicaba pensar y hablar de ello hiciera necesario un empleo más intenso de la magia.

Eran ya pasadas las 10 cuando comenzamos hablar, no sin antes leerme el tabaco y mi destino. Pasado esto, me comentó que efectivamente ella también hacía remedio y pedía a las fuerzas que rigen el mundo indígena para que evitaran más derrames de sangre en sus territorios y que la paz por fin llegara con el retiro de las tropas de la guerrilla, de la policía y del ejército nacional. Fumaba el tabaco y lo miraba, al tiempo que bebía remedio y escupía en una vasija que estaba en el piso. Cerraba sus ojos y los volvía abrir. Miraba con estricta atención el tabaco que se consumía, viendo los caminos que formaba la ceniza aún sobre el cigarrillo. La paz se iba a tardar y los enfrentamientos continuarían. Así seguimos hablando, así se fueron cuatro tabacos: dos para hablar del conflicto, uno para mirar mi vida, otro para ayudar a una amiga suya. Cada situación requería volver a empezar, humear, renovar el consumo de remedio y el mambeo.

A pesar de que su trabajo era muy reconocido y que la buscaban para armonizar y aconsejar las decisiones del cabildo, me decía que “entre uno trabaje oculto, mejor”. Como también habían dicho otros médicos a ella a veces los familiares de jóvenes que estaban en la guerrilla la buscaban para que interviniera y les ayudara a salirse de aquel grupo armado. Claro, siempre primero mediante el remedio. Pero a pesar de ello, reconoce que muchas veces no se puede hacer nada.

Hay muchos muchachitos reclutados por la guerrilla, hace poco se murió uno, que tenía apenas catorce años (...) Uno si ayuda. Aquí había un muchacho, estuvo como dos años en la guerrilla. Pero él se salió y la mamá me lo trajo, para que yo le hiciera un refrescamiento, lo protegiera y no lo fueran a buscar [la guerrilla]. Se fue a trabajar,

vendiendo minutos.¹⁵⁰ Después me lo volví a encontrar y me dijo ‘yo a usted le debo la vida, yo no volví por allá, ya me casé, me organicé, ayudo a mi mamá, dígame qué necesita’. Yo le dije no, yo no necesito nada”. (Inés, entrevista 4 de diciembre de 2014).

Incluso en una ocasión a Doña Inés en un camino un señor le dijo que le estaba “sacando los muchachos de la guerrilla”. “Yo no lo saqué, allá usted con sus problemas, a mí no me meta en eso”, le respondió. A pesar de ello, manifestaba que andaba tranquila, que como mayora debía estarlo, porque tenía que responder. Sin embargo la precaución era obvia en esa “zona roja”, porque “uno tiene que estar pendiente del conflicto”. En Santander de Quilichao, hace unos años, la guerrilla había ingresado al pueblo. Doña Inés, junto con otras mujeres, se puso a mascar hoja de coca, a “soplar y fumar, con esas chontas,¹⁵¹ para alejar esa guerra tan terrible que había en Santander” (Inés, entrevista 4 de diciembre de 2014). Así, de esta manera, se calmó. Así, me contó de otras experiencias similares, también en el norte del Cauca. En todas requería de la hoja de coca y de otras plantas para que cesaran las confrontaciones: “eso tiene un remedio especial, para soplar. Sale el remedio por ahí [por la chonta], entonces ya va calmando. Se le pone una planta que se llama amansamachos, entonces eso se muele y uno sopla también con el yarumo¹⁵² y con la coca y así se calma. Entonces uno hace eso para que no hayan muertos, ni del uno ni del otro, sino para que se armonice y se calme todo” (Inés, entrevista 4 de diciembre de 2014). A pesar de ello no faltaba quienes la culparan por la desgracia de soldados y guerrilleros, pues, como sabemos, los rumores y la creencia tienen un vasto poder

Yo estaba por allá arriba en una casa. Ellos [el ejército] se enfermaban mucho. Les dolía el estómago, que les daba vómito, que les daba piquiña¹⁵³ en todo el cuerpo. Y un día pasaron los del ejército con unos enfermo diciendo “¡ahh, estos hijueputas médicos

¹⁵⁰ Trabajo que consiste en hacerse de varios celulares y vender minutos o tiempo a la gente en la calle

¹⁵¹ Así se le llama también a los bastones de mando que portan las autoridades indígenas. Pero aquí doña Inés se refería a una especie de palo hueco, especie de pipa, por el que ella soplabla y botaba el humo, que era “como una flauta”, para armonizar.

¹⁵² “O guarumbo (*Cecropia peltata*), es un árbol representativo de la zona intertropical americana y se extiende desde México hasta América del Sur, incluyendo las Antillas” (Wikipedia, 2015). Es costumbre indígena mezclar la ceniza del yarumo con la hoja de coca (mezcla denominada “mambe”). El yarumo permite liberar las propiedades de la hoja de coca.

¹⁵³ Comezón.

de por acá no nos dejan en paz, no hacen sino mascarnos¹⁵⁴, hacernos brujería! Pero esperen y verán que nosotros también tenemos médicos”. Yo estaba parada en la puerta y yo me quedé callada. Iban bravos. Y yo le dije a la señora, no es eso, sino que el clima no les asienta,¹⁵⁵ yo no sé. (Inés, entrevista 4 de diciembre de 2014)

Doña Inés, como lo manifestaron otros médicos tradicionales Nasa, no hacen los trabajos para enfermar a estos sujetos. Lo que hacen es mediar e intentar calmar la guerra, porque no quieren sangre ni más muertes. A pesar del trabajo que necesitan hacer, hay muchos médicos que ya no quieren salir y que, por lo tanto, no pueden realizar las armonizaciones en lo profundo de la montaña o en las noches. La interacción de los mayores o médicos tradicionales con el mundo natural a través del ritual ha sido reducida y debilitada debido a que ya no pueden subir o andar por ciertos sitios, como lo contaba doña Inés o las autoridades indígenas. Los mayores necesitan caminar, recorrer el territorio para seguir reproduciendo el conocimiento, pues de esta manera es que se conoce; sin poder caminar hacia el páramo como un día lo hicieron, sin que el joven pueda caminar lo que el mayor ya recorrió, desconociendo senderos, cerros, lagunas, plantas, sin el encuentro con otros seres como él y por encima de él, el aprendizaje será incompleto y la historia y la tradición se verán afectadas.

Es claro que al ingresar los actores armados, legales e ilegales, es la población que queda en medio de la guerra la que también intenta, a través de formas como la magia, mediar en el conflicto. No es un secreto el reclutamiento de indígenas ni la estigmatización de las comunidades indígenas como socorredoras de los bandos en disputa. Además el proceso sociocultural tras este fenómeno dista de ser sencillo. La proclama del movimiento indígena por liberar el territorio de concentraciones de tierra como de la presencia de la guerra, los ha confinado a ser los chivos expiatorios de un sistema acusativo que los vincula, sin el más mínimo respeto y responsabilidad, a los fines ideológicos y prácticos de la

¹⁵⁴ Aquí tal concepto es equivalente a rezarlos, pues, como ella lo hace, es necesario mascar la hoja de coca para realizar un trabajo.

¹⁵⁵ No les hace bien. No se acomoda o no se les ajusta. Tal aplicación de la palabra se relaciona a lo que es el asiento, es decir, el sedimento o lo que reposa y se ajusta en el fondo de algo.

guerrilla.¹⁵⁶ Tal situación no ha tenido en cuenta que ante una historia de marcada violencia, rechazar la presencia del ejército no significa apoyar o dar refugio a los guerrilleros, sino evitar que los territorios sigan siendo focos de desplazamiento y terror. Y un ejemplo es el oficio de la magia y la trascendencia de esa capacidad y autoridad de consejo, de *aconsejar*, que tiene particularmente el o la chamán; al no negar que pueden haber jóvenes, hombres y mujeres que deciden formar parte o de la guerrilla o del ejército, o son reclutados forzosamente, aconsejar que no lo hagan o que deserten de tales grupos y piensen otro futuro, o hablar con comandantes para que desistan de vincular a la población indígena a los intereses bélicos, hace a los y las chamanes o The'Wala un símbolo mágico-práctico contra la violencia, como respuesta a la representación que de éste se ha hecho como chivo expiatorio útil para criminalizar y acusar.

Como don Luis y doña Marta, doña Inés aseguraba que “mientras la medicina sea más oculta, mucho mejor”. De nuevo lo oculto, el sigilo y el misterio eran claves en las narrativas construidas sobre estos contextos. La mística de la lucha, como hemos visto, radica en esa acción oculta, así sea una lucha contra la misma guerra; es, además de ser esencia de la magia, una estrategia que ha permitido que sobreviva el espíritu del oficio en espacios indeseablemente violentos, llenos de advertencias, de posibilidades, de miedos y dignidades, de rumores y sospechas. Ejercer la medicina tradicional bajo la amenaza, precisa de cierta magia, de cierta alquimia que se recrea en medio de una coyuntura social muy clara. Así se entiende, con más razón, que la lucha sea también con magia y remedio, pues ante la imposición abierta del terror, una acción concreta precisa de formas secretas que impacten públicamente, es decir, que ayuden a liberar a actores y víctimas de la guerra. Tengamos en cuenta que, al menos en

¹⁵⁶ Un caso reciente fue un programa televisivo del 25 de julio del año 2015 llamado “la flecha del conflicto”, donde con un trato mal intencionado y poco ético se cuestiona el sistema jurídico indígena y se vincula particularmente a líderes Nasa de apoyar a la guerrilla. Esto fue el inicio de la orden de arresto al líder indígena Felicano Valencia, sometiéndolo a la justicia ordinaria nacional. Este trato periodístico poco profundo e influenciado por la complicidad de sectores políticos y económicos, ha servido para reforzar el racismo y ese criterio peligrosamente exotizado del otro: el otro es un “indio salvaje” en alianza con otros otros, valga la redundancia, que se salen de los márgenes de “lo normal” y lo “legal”, como los guerrilleros. Una relación excluyente, “lógica” de hacerse.

Latinoamérica, “las opiniones religiosas que por años e incluso siglos habían parecido cultivar la pasividad o retirarse, han probado que contienen, bajo ciertas decisiones, un fuerte potencial para sostener la lucha de resistencia y liberación” (Huizer, 1990: 56). La práctica mágico-religiosa, precisamente, puede ser liberadora:

Sin duda la liberación que se alcanza a través de la magia es muy elemental, pero si la humanidad no la hubiera logrado nunca, jamás le habría sido posible poner el acento en la liberación que hoy le preocupa, la real liberación del ‘Espíritu’. Y la lucha moderna contra toda forma de *alienación* de los productos del trabajo humano presupone como condición histórica la fatiga humana para salvar la base elemental de esta lucha, *la presencia que está garantizada en el mundo*” (Martino, 2004: 292).

En ese sentido y con estas experiencias es posible reflexionar un poco más sobre la impresión de Estrella que leímos al inicio de este capítulo; la lucha que está dando el remedio y la magia de los indígenas es hecha porque precisamente la violencia que viven no es producto de un castigo de dios y mucho menos es merecido. Al contrario. Hay un clamor en contra de la muerte, siendo el verdadero mal el narcotráfico y la inhumanidad de la misma violencia. Es más, frente a las nociones de la excombatiente, recordemos que en el espacio de muerte, “es donde la imaginación social ha situado sus imágenes metamorfoseadoras del mal y del infierno” (Taussig, 2012: 33). Esto puede haber influido en que las historias de magia se articulen a historias de terror, muerte y maldad. Como pudimos ver, la magia popular e indígena va en varias direcciones y su esencia es mucho más compleja que las versiones que la hacen convergente. Los mayores Nasa, precisamente, han expresado que el remedio tiene un compromiso vital en la mediación del conflicto, reconociendo al mismo tiempo la utilización de magias que lo reproducen, sin que por ello no se pueda luchar, resistir. Un acto más, pienso yo, de esa otra y maravillosa malicia indígena.

5. A modo de conclusión:

La magia, una forma de lucha: cuestiones de secreto, malicia y resistencia

Ernesto de Martino proponía una reflexión que concuerda aquí con el problema de la magia y de su pertinencia en el análisis de aspectos tan serios como la violencia (en sus matices políticos, simbólicos y cotidianos):

La asimilación de la magia a una falsa ciencia y una técnica malograda, la reducción de la magia a su aspecto ideológico, el discutido reconocimiento de una esfera paranormal de la realidad mágica, el intento de insertar los “hechos paranormales” en el cuadro de nuestra naturaleza, la turbia idolatría del paraíso perdido de la magia, la incertidumbre en que desemboca todavía la investigación, las aporías con que tropieza y las contradicciones en que se enreda y, en fin, la esencial esterilidad de los esfuerzos dedicados al tema, todo ello procede del error polémico que eleva a dignidad metafísica la situación presencia-mundo que caracteriza a nuestra civilización (Martino, 2004: 289).

Vimos, a través de la voz de distintos actores en una misma geografía, que la creencia en la magia y de su eficacia en el conflicto es bien conocida. El conflicto armado que se vive y se cuenta desde el centro hasta el norte del Cauca está lleno de historias místicas, de horror, miedo, muerte y vida, así como de dominación y resistencia. Cuestiones ya abordadas en otras zonas del país, pero no con tanta atención en estos truncados espacios del Cauca. Estos ámbitos de religiosidad popular, de brujería e historias acerca del poder de lo indio en contextos de guerra y resistencia no es nada nuevo. Sin embargo estas narrativas exponen una búsqueda muy especial de los sujetos para no perecer y, paralelamente, para alejar a los perpetradores de la violencia, lo que requiere de una magia muy concreta que recibe y da sentido a esa vieja y visceral consigna de que la vida es una lucha. Vidas que al lucharse ilustran tragedia y triunfo a la vez y se mimetizan en la necesidad de la mística, de la malicia y del secreto. Tres categorías entrelazadas.

Considero que estamos ante formas de entender de otro modo y desde adentro aspectos tan terribles y cotidianos como la guerra y, así mismo, aspectos tan apabullantes y sorprendentes como la resistencia. "Entre nuestras comunidades populares las prácticas mágicas contra las personas, dan indicio al antropólogo, de las tensiones que se agitan en el interior de las estructuras, los mecanismos que las generan y su expresión" (Gutiérrez, 1989: 29). Formas de lucha al fin y al cabo aunque con sentidos distintos. Los médicos tradicionales Nasa ahuyentan mediante el remedio y las fuerzas naturales a los actores armados que ocupan sus legendarios territorios, intentando evitar el derrame de sangre. Los actores armados por su parte intentan no morir y ser invulnerables mediante la magia, siendo protagonistas en medio de ese "realismo mágico" y macabro que se narra en medio de la violencia y los misterios de las montañas caucanas. Así, encuentro que estos fenómenos están ligados con la existencia de nociones muy importantes en la cultura popular, como el secreto y la malicia.

El secreto es la forma de llamar a la magia. El secreto en pequeñas o en grandes dosis es fundamental, así sea para producir un efecto de carácter público. El secreto es estrategia y posibilidad en una vida que está en constante lucha. Y es estrategia porque ella también tiene su papel en una confrontación armada y en procesos de resistencia de hace ya tiempo. La magia entonces, es secreto y misterio; "Desde la cultura se aborda el misterio como un símbolo, sólo desde él se puede acceder a imaginar lo inexplicable (Münch, 2012: 124). Parece que los sujetos que viven día a día las pugnas mágicas y no mágicas aquí descritas son parte del misterio que se extiende en los rumores, historias y, claro está, en la memoria del conflicto. Más aún, estamos ante un misterio que pasa de ser netamente un símbolo a un escenario de hechos concretos legitimados por la creencia y la esencia misma de la lucha: "es que allá se ven muchas cosas", "eso es verídico, yo vi", "yo sentí, "yo escuché". A propósito, recordemos que "a través del rumor, como a través de otras formas de comunicación social, coexisten el conflicto y la cohesión, impulsando el principio básico de la lucha por la vida" (Stewart y Strathern, 2008: 172). Estas manifestaciones de la creencia y de los misterios que circundan en la violencia invasiva y cotidiana de los territorios llenos

de leyendas, de secretos y seres, además con un pasado y un presente indígena, son la expresión de búsquedas para combatir la muerte y, evidentemente, para prolongar la vida.

No es erróneo pensar que él o la que inserta entre su vida la magia o el remedio *vive luchando*. Así mismo es para quienes cuentan sobre eso y dicen creer, asombrarse, “dar fe” de lo acontecido. Hay guerras y negociaciones a través de la palabra y los símbolos, a través del ritual y las creencias ¿En qué términos y cuáles serían esas relaciones de poder en un contexto donde la vida representa una lucha y esa lucha implica política, magia y violencia? El Cauca es un espacio de una amalgama cultural evidente donde además de ser impactada violentamente por el paso del conflicto, es huella fiel de que el poder de la creencia y de la eficacia ritual, simbólica, es historia, es vida y es muerte. Como ejemplo es la confianza de la invulnerabilidad mágica de algunos hombres, del sentido adivinatorio de otros o de la necesidad de un especialista ritual para protegerse. Un puñado de combatientes mestizos e indígenas acuden a la magia del “indio brujo” como recurso en sus peligrosos caminos y hay otro puñado que rechaza la adscripción cosmogónica de indígenas y brujos o chamanes debido a “su peligro” o, sencillamente, a su carácter “distinto”, “extraño”. Esto es claro, entre otras cosas, porque la magia es comprendida de acuerdo a las relaciones y nociones existentes de lo otro y, así, a la relación entre grupos étnicos y clases sociales (Pinzón, 1989: 45).

Hemos visto que lo que cobija el mundo social de los sujetos son los deseos de no morir, de “no dejarse”, de “dar la pelea” en medio de una suerte violenta que demanda otras formas de solidaridad y de lucha al mismo tiempo. En este sentido lo oculto opera como un mecanismo de poder en las relaciones sociales y en situaciones donde la desconfianza y ser cuidadoso son comportamientos muy acertados y determinantes en experiencias cotidianas marcadas por la amenaza, el miedo y la violencia. De hecho estos comportamientos hacen parte de la concepción dramática de la vida social y de la naturaleza de un mundo antiguo y de quienes en este conviven, donde el bien y el mal, el orden y el caos se

encuentran en una disputa constante (Caro, 1966: 19). La concepción dramática y cierto “sentido mágico de la existencia” (Caro, 1966: 35) se encuentra esbozado en cada narrativa de las ya leídas: el misterio del mohán ladrón de los suministros guerrilleros, la habilidad mediadora del médico en contra del reclutamiento de jóvenes indígenas para la guerra, las señales en el cielo anunciantes de una amenaza, la sospechas de pactos con el diablo de comandantes guerrilleros o la acción armonizadora hecha con cierta reserva, son, como vimos, solo algunas. “Mezclándose con el concepto de la suerte, destino y fatalidad, la magia encubre actos como el acontecer de las personas” (Gutiérrez, 1989: 37). Así, lo oculto trabaja y es expresión de identidades que explotan el secreto para cuidarse y sobrevivir.

La violencia armada y el rechazo a ésta requieren de secreto. Y ya está en el solo hecho de que se les exijan a unos malicia y a otros mística, enfrentando así la fatalidad. Aquí la cuestión es no perecer y hacer de un milagro, de una historia de salvación o de un encuentro con los miedos de las montañas, un relato o un propósito en medio de un conflicto armado. La magia permite una respuesta ante tanta incertidumbre que reclama acciones contundentes y concretas. Por ello más allá de una invención es una posibilidad de acción. “Por ser un símbolo de poder sobrenatural, estimula el instinto del hombre, impulsa la voluntad para permanecer y sobreponerse a las circunstancias de existencia en una perspectiva de infinitud, en una dimensión de trascendencia espiritual” (Münch, 2012: 21). Porque, como manifestaba una excombatiente “aparte de hacer guerras con armas se hace guerra espiritual”. Tal fenómeno pone sobre la mesa que el campo de batalla también es a través de la magia en el Cauca y que, así mismo, tiene distintas connotaciones: el uso defensivo contra la guerra, de los mayores indígenas y el uso de los combatientes guerrilleros y paramilitares en su proyecto bélico del que se quiere salir intacto y triunfante. Sujetos “con secreto” en proyectos distintos, unos buscando la paz, otros afianzando la avanzada violenta mediante la protección y la contra, con la particularidad de que muchas de estas no buscan dañar solo al otro si no protegerse del otro, eludiéndolo y escapando. Tal realidad

insta a tener en cuenta que “en contextos de violencia la ‘guerra espiritual’ adquiere nuevas dimensiones” (Lozano, 2009: 77).

El tránsito entre lo sagrado y lo profano resulta ser más fluido cuando aparece en escena la magia y la guerra; el relato de la violencia trae consigo también relatos de magia, donde en espacios de terror y en los múltiples episodios mundanos que ofrece la guerra aparece mucho más cercano ese valor sagrado. Así, un acto como ir a la guerra, caminar en medio de una zona roja, estar alerta ante un ataque, un intercambio de disparos, reclutamientos de jóvenes indígenas, etc., son especiales contenedores de manifestaciones como la magia que permite acercar mucho más lo sagrado con lo profano. A ese mundo sagrado recurre el mundo profano de la guerra y así mismo, lo sagrado se nutre de lo profano, recreando narrativas de la violencia donde las separaciones se difuminan para los actores que día a día la han vivido. Es ese mundo “misterioso y oculto, donde el límite entre la violencia y lo sagrado es apenas perceptible” (Uribe Alarcón, 2008: 179).

La magia, una de las formas de lucha en una vida que necesita guerrearse y ganarse. Magia y un sentido de la vida expresa en los relatos de los sujetos que nos confiaron parte de su pasado y de su presente. Vidas convertidas en luchas que se acogen y se disputan en el mundo de misterios y horrores de un mundo antiguo, herido por la inclemencia de la guerra; el poder de la creencia y el componente ritual que los sujetos recuerdan, que han vivido y escuchado, corresponde a que el tema del conflicto y las respuestas de gente que desde hace mucho tiempo ha vivido en las regiones mencionadas del Cauca, nos hablan de la fuerza de la costumbre, en este caso del “secreto”, de lo oculto y de las posibilidades de sistemas de pensamiento-acción totalmente vigentes y muy valiosos. Tales cosas nos llevan a entender la magia y la guerra desde otras perspectivas. Que los perpetradores, ilegales y legales (estos últimos requieren un trabajo aparte) son creyentes y que sus víctimas también lo son, revelando el encuentro con el otro de diferentes maneras estratégicas y necesarias, que han representado los deseos asombrosos de personajes siniestros como de personajes notables que luchan por la vida y contra el arribo de la guerra. Por ello,

el Cauca es un lugar de encuentro y de disputas, donde las violencias han echado mano de la magia y son, al mismo tiempo, depositarias de un intercambio dialéctico de creencias populares particulares, en una zona de montañas “envolventes” y de una alta población indígena. Se entiende así que la “violencia y brujería se anudan, pues, dentro de una nueva realidad: las relaciones interétnicas y de clase son llevadas en parte a las construcciones de la cultura popular, y ésta, a su vez, se modifica a ritmo de cambio de las estructuras sociales, económicas y políticas del país” (Pinzón, 1989: 45). Considero que por ello es oportuno el estudio de la magia en distintos hechos y espacios, como lo es la política, la memoria histórica, los conflictos bélicos o las luchas sociales, pues en estos análisis “se puede relacionar la magia en sus diferentes expresiones con tensiones de la estructura social (Gutiérrez, 1989: 28).

El campo y las condiciones del mismo sustentan que, de muchas maneras, “la magia y el ritual pueden fortalecer la conciencia crítica que una realidad espantosamente hostil le impone a la gente” (Taussig, 1993: 291). Conciencia crítica que por ejemplo tienen los indígenas sobre la incomodidad que representa el trabajo espiritual para los actores armados o la conciencia crítica sobre el horror que para los mismos excombatientes ha representado el arribo paramilitar en el norte del Cauca o la conciencia sobre el trato y la disciplina característica de comandantes guerrilleros. En este sentido es posible afirmar que en la memoria de perpetradores, víctimas y especialistas rituales está la magia como un referente de lo que ha acontecido en sus vidas trastocadas por el conflicto.

Veíamos un poco en el tercer capítulo que la malicia está ligada a la mística que debe poseer un guerrero o un combatiente. Esta se articula a la magia y coincide con las necesidades de quien vive su vida como una lucha. Valga decir que “la presencia de esta malicia aunque es sistémica dentro de la construcción étnica del carácter nacional, se halla naturalmente más intensa y viva en aquellas regiones reconocidas como más indígenas” (Morales, 1998: 41). Porque la malicia, más exactamente la malicia indígena está definida en dos partes. Esa malicia indígena constituida como un poder de los oprimidos, legada por indígenas como un

principio de acción y resistencia contra los colonizadores a través de la ambigüedad y el miedo, por ejemplo. Y la malicia más relacionada al oportunismo, a la desconfianza, a la competencia (Morales, 1998). En estos ámbitos de conflicto no puede desestimarse la malicia, precisamente porque implica sagacidad, desconfianza, inteligencia, sobrevivencia.

La malicia indígena es conocimiento y es carácter. Y ello se integra a que la vida es una lucha, porque o “es tratar de sobrevivir” o es tratar de “resistir”; puede ser la lucha individual o la lucha colectiva. Al igual la magia: es un secreto con el que se lucha y, desde luego, hay que tener secreto para tener malicia. Malicia y secreto concebidos y ejecutados para esa lucha que es la vida. Esta es la magia que en el Cauca los sujetos entrevistados manifiestan percibir, recordar y vivir particularmente en espacios donde la violencia y el conflicto armado hace parte del pasado y del presente. Mística y malicia que combatientes de grupos armados afirman poseer. Malicia indígena a la cual se acude y que reside en la magia, dada su presencia en espacios con una fuerte devoción, temor y credulidad sobre el poder de lo otro que, en este caso, es el secreto que yace en lo indígena. Algo que reproduce los contrastes culturales, pues los indígenas del Cauca han intentado repeler los proyectos armados de guerrillas, paramilitares y ejército, que además de reclutar guerreros han reclutado magias guerreras, protectoras, necesarias frente al enemigo y la muerte. Este es un ejemplo de la capacidad combativa, de resistencia y mediación que posee la creencia popular y, por lo tanto, su trascendencia en procesos de amplia resonancia como el conflicto, la política y la lucha diaria.

Entonces en la vida que es lucha, la magia es una forma de lucha. Estas nociones inmersas en los relatos de la gente y que yacen en la cultura, demuestran que “las energías espirituales y las fuerzas vitales al alcance de hombres y mujeres comunes pueden ser usadas para la curación y la emancipación de los necesitados, pero también puede ser manipuladas por los poderosos para la dominación y el ejercicio del poder” (Huizer, 1990: 58). Incluso por no tan poderosos como los propios excombatientes aquí entrevistados, que siendo

excluidos y recludos, requieren “pegarse de algo” y sobrevivir mientras ocurre la disputa de su grupo por ejercer cierto dominio. Todo ello permite identificar el peso de la cultura y de lo mágico en contextos de violencia. Es importante pensar en que las disputas individuales y colectivas se libran también en estos campos y desde los cuales se están ejerciendo confrontaciones de poder en una vida pensada como una lucha; también desde los cuales se está resistiendo y se está recordando el terror que ha dejado la guerra, así como se está buscando no sucumbir y no ser ocupado por el enemigo.

Estos espacios y sistemas de pensamiento-acción nos obliga a pensar en otros sentidos de la realidad, de interpretación, de sujetos que con historias y filiaciones distintas y hasta contrarias se relacionan luchando con magia, como respuesta ante las incertidumbres que han generado los contrastes del conflicto; hacen de la magia, en ese sentido, una estrategia para no perecer mientras se es un guerrero o una estrategia en contra de una guerra asesina. “A los ojos de la víctima [o del perpetrador] este medio ofrece más eficacia que las acciones institucionales, porque algunas veces basta la amenaza de vindicta mágica para que se frenen los abusos. El ambiente de credulidad común a agresor y víctima da fuerza a la retaliación mágica tornándola efectiva” (Gutiérrez, 1989: 31). Finalmente, el Cauca es una muestra de ello. Así, podemos ver que la magia cumple una función mucho más concreta y definitiva en estos ámbitos de violencia y conflicto armado. La magia es empleada y regidora bajo lógicas ocultas por quienes viven en lucha constante, ya sea como emisarios trágicos de la guerra o como emisarios trágicos de la paz.

6. Bibliografía

ABRIC, JEAN-CLAUDE

2001 *Prácticas Sociales y Representaciones*, Ediciones Coyoacán, México.

ACR (AGENCIA COLOMBIANA PARA LA REINTEGRACIÓN)

2015 <http://www.reintegracion.gov.co/es/agencia>, (Consultado 17 de agosto de 2015).

AIJMER, GÖRAN

2000 "Introduction", en: Göran Aijmer y Jon Abbink (eds.), *Meanings of Violence*. Berg, Oxford-New York: pp. 1-21.

ARNAULD, CHARLOTTE Y DEHOUE, DANIELE

1997 "Poder y magia en los indios de México y Guatemala", en *Tiempos de América*, 1, <http://www.raco.cat/TiemposAmerica/article/viewfile/102562/163329>, pp. 25-41, (Consultado 10 de enero del 2011)

AUGÉ, MARC

1983 "Corps marqué, corps masqué", en Hainard, J. y Kaehr, R. (eds.), *Le corp en jeu*. Musée d'ethnographie, Neuchâtel, Switzerland, pp.77-84.

AZAOLA, ELENA

2012 "La violencia de hoy, las violencias de siempre", en *Desacatos. Revista de antropología social*, núm. 40, septiembre-diciembre de 2012, CIESAS, México, D. F., pp. 13-32.

BALANDIER, GEORGE

1989 "La violence et l'exploitation du désordre", en *Le désordre éloge du mouvementet*, III parte, Gallimard, París.

BAÑOS PINO, CARMEN

2014 *La antropología social de E. E. Evans-Pritchard desde un prisma filosófico*, Pentalfa ediciones, Oviedo.

BELTRÁN PEÑA, FRANCISCO Y MEJÍA SALAZAR, LUCÍA.

1989 “Orígenes etnoculturales de la comunidad Páez”, en *La utopía mueve montañas. Álvaro Ulcué Chocué*, Editorial Nueva América, Bogotá, pp. 21-41.

BERGMAN, MARCELO

2012 “La violencia en México: algunas aproximaciones académicas”, en *Desacatos. Revista de antropología social*, núm. 40, septiembre-diciembre de 2012, CIESAS, México, D. F., pp. 65-76.

BERNAND, CARMEN Y SERGE GRUSINSKY

1992 [1988] *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*, Diana Sánchez (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.

BLAIR, ELSA

2004 “Mucha sangre y poco sentido: la masacre. Por un análisis antropológico de la violencia”, en *Boletín de antropología*, vol 18, núm. 35, Universidad de Antioquía, Medellín, pp. 165-184.

2009 “Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición”, en *Política y cultura*, n. 32, 2009, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Distrito Federal, México, pp. 9-33.

BOREL, FRANCE

1988 “L´imaginaire à fleur de peau”, en *Cahiers internationaux de symbolisme*, Nos. 59-60-61, CIEPHUM, Université de Mons, Mons, Belgique, pp. 65-71.

BOURDIEU, PIERRE

2012 [1975] “El costurero y su firma: contribución a una teoría de la magia”, en *Pierre Bourdieu. Capital simbólico y magia social*, coord. Isabel Jiménez, México, Siglo XXI, pp. 17-85

BOURDIEU, PIERRE y PASSERON, JEAN-CLAUDE

1982 “Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica”, en *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Editorial Laia-Papel 451, Barcelona, pp. 39-108.

BURGOIS, PHILIPPE

2002 “El poder de la violencia en la guerra y la paz”, en *Apuntes de Investigación*, año VI, n. 8, Universidad Nacional de Avellaneda, pp. 73-98.

CARO BAROJA, JULIO

1966 *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial S. A, Madrid.

CASTRO CAYCEDO, GERMÁN

2003. *La Bruja. Coca, política y demonio*, Editorial Planeta, Bogotá.

CAVIEDES, MAURICIO

2010 “La identidad y las formas propias de gobierno entre los indígenas nasa del departamento del Cauca”, en Manuel Ramiro Muñoz, Ezequiel Vitonás y Alejandra Llano (coord.), *Autonomía y dignidad en las comunidades indígenas del Norte del Cauca-Colombia*, G&G Editores/ACIN, Cali, pp. 43-66.

CLIFFORD, JAMES

1999. “Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología”, en *Itinerarios transculturales*, Gedisa, Barcelona, 71-119.

1995 *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Carlos Reynoso (Trad.), Gedisa, Barcelona.

COMAROFF, JEAN Y COMAROFF, JOHN L.

1999 "Ocult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony", en *American ethnologist*, vol. 26, n. 2, mayo de 1999, pp. 279-303.

COMAROFF, JEAN

1985 *Body of power spirit of resistance. The culture and history of south african people*, The University of Chicago Press, Chicago-London.

COSTA, JEAN-PATRICK

2010 *Los chamanes ayer y hoy*. María Guadalupe Benítez Toriello (trad.), Siglo XXI editores, México

CRIC

2014 "Congreso extraordinario del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC", en <http://www.colectivodeabogados.org/?Congreso-extraordinario-del-Consejo-Regional-Indigena-del-Cauca-CRIC>, (Consultado 8 de febrero de 2015).

CRIC-ACIN

2014 "Carta abierta al secretariado de la Farc-EP", en <http://www.cric-colombia.org/portal/carta-abierta-al-secretariado-de-la-farc-ep/>, (Consultado 1 de mayo de 2015).

DAXELMÜLLER, CHRISTOPH

1993 "Introducción", en *Historia social de la magia*, Constantino Ruiz Garrido (trad.), Editorial Herder, Barcelona, pp. 11-44.

DOUGLAS, MARY

1973. "Magia y milagro", en *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Edison Simons (trad.), Siglo XXI de España Editores, Madrid, pp. 83-101.

DREXLER, JOSEF

2007 “Las ‘siembras del agua’: la concepción y las prácticas de salud territorial de los nasa (páez) de Tierradentro en Colombia. Otra mirada a la reforestación”, en *Revista Antropológicas*, año 11, vol. 18 (1), UFPE, Brasil, pp. 137-170.

EL COLOMBIANO Y REVELACIONES DEL BAJO MUNDO.

2015 “Terminó la cacería de alias Barny, en <http://www.ecbloguer.com/revelacionesdelbajomundo/?p=7539>, 11 de enero de 2015, (Consultado 20 de julio de 2015).

EL ECONOMISTA

2010 “Brujería, nueva arma de policías contra narco”, en <http://eleconomista.com.mx/sociedad/2010/03/22/brujeria-nueva-arma-policias-contra-narcos>, 22 de marzo de 2010 (Consultado 20 de julio de 2015).

EL ESPECTADOR

2011 “Batallón de alta montaña en Popayán no es una fuerza de ocupación, en <http://www.elespectador.com/noticias/judicial/batallon-de-alta-montana-popayan-no-una-fuerza-de-ocupa-articulo-287727>, judicial, 28 de julio de 2011, (Consultado 20 de abril de 2015).

EL PAÍS

2012 “El presidente Santos pidió perdón a las víctimas del conflicto, en <http://www.elpais.com.co/elpais/judicial/noticias/indigenas-cauca-esperan-llegada-presidente-santos-resguardo-maria>, 15 de agosto de 2012, (Consultado 3 de agosto de 2015).

EL TIEMPO

2011 “Las Farc querían ‘bloquear’ a la policía por medio de la brujería”, en <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-10475686>, 1 de octubre de 2011, (Consultado 24 de julio de 2015).

2014 “Con 5 guerrilleros de farc, son 25 los indígenas con duras condenas”, en <http://www.eltiempo.com/politica/justicia/condena-de-comunidad-indigena-a-guerrilleros-de-farc/14816955>, 10 de noviembre de 2014, (Consultado 24 de julio de 2015).

2012 “Asesinan a médico tradicional indígena en el Cauca”, en <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12123761>, 13 de agosto de 2012, Archivo, Redacción Popayán, (Consultado 3 de agosto de 2015).

ESCRIBANO, XAVIER

2011 “Fenomenología y antropología de la corporalidad en Bernhard Waldenfens”, en *Ética y Política*, XIII, 1, Universitat Internacional de Catalunya, Departament d'Humanitats, España, pp. 86-98.

ESPINOZA, NICOLÁS

2009 “Etnografía de la violencia en la vida diaria. Aspectos metodológicos de un estudio de caso. Informe de investigación”, en *Universitas humanística*, núm. 67, enero-junio, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 105-125.

FIP, USAID y OIM

2013. “Dinámicas del conflicto armado en el sur del Valle y norte del Cauca y su impacto humanitario. Área de Dinámicas del Conflicto y Negociaciones de Paz, Unidad de análisis “siguiendo el conflicto”. Boletín # 72”, en <http://cdn.ideaspaz.org/media/website/document/53b5910826062.pdf> (Consultado 1 de mayo de 2015).

FERRÁNDIZ MARTÍN, FRANCISCO

2002 “Espíritus de la violencia: los mandros en el culto a María Lionza”, en *Actas del IX Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del estado Español, Simposio 7: violencias y culturas*, Carles Feixa y Francisco Ferrándiz, Septiembre, Barcelona, pp. s. p.

FRAZER, SIR JAMES GEORGE

1944 [1922] *La Rama Dorada*, (sección de obras de sociología), Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

FRIEDE, JUAN

1944 *El indio en lucha por la tierra: historia de los Resguardos del Macizo Central colombiano*, Ediciones Espiral, Bogotá.

FOUCAULT, MICHELE

1976 *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Aurelio Garzón del Camino (trad.), Siglo XXI editores, México.

GESCHIERE, PETER

2012 *Política de la pertenencia: brujería, autoctonía e intimidad*, Victoria Schussheim (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

GIRARD, RENÉ

1995 *La violencia y lo sagrado*, Joaquín Jordá (trad.), Editorial Anagrama, Barcelona.

GIROLA MOLINA, LIDIA

2012 "Representaciones sociales, cambios en los imaginarios y conmemoración. Una propuesta de análisis comparativo entre los Festejos de 1910 y 2010", en Laura Angélica Moya López y Margarita Olvera Serrano (coord.), *Conmemoraciones, Ritualizaciones, Lugares Mnemónicos y Representaciones Sociales*, Serie Estudio, biblioteca de ciencias sociales y humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México, D. F., pp. 197-238.

GOBERNACIÓN DEL CAUCA

2008 *Plan Departamental de Desarrollo Arriba el Cauca. Diagnóstico departamental*. Popayán (documento facilitado personalmente al autor por parte de la Gobernación del Cauca en el año 2012).

2012. “Plan de Desarrollo Departamental Cauca ‘todas las oportunidades’ 2012-2015”, en http://www.casadelcauca.org/wp-content/uploads/2012/08/CAUCA_Todas_las_oportunidades.pdf, (Consultado 17 de abril de 2015).

GONZÁLEZ, YÓLOTL

1977 “Consideraciones sobre los conceptos de magia y religión”, en *Boletín bibliográfico de antropología americana (1973-1979)*, vol. 39, n. 48, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 79-101.

GOMBRICH, ERNEST

1968 “Meditaciones sobre un caballo de juguete o las raíces de la forma artística”, en *Meditaciones sobre un caballo de juguete*, Editorial Seix Barral, Barcelona, pp. 11-23.

GÓMEZ, HERINALDY

2000 *De la justicia y el poder indígena*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

GUTIÉRREZ DE PINEDA, VIRGINIA

1989 “Función de la magia en situaciones de conflicto”, en *Universitas humanística*, vol. 18, núm. 30, enero-junio, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 25-38.

GUZMÁN, GERMÁN, FALS BORDA, ORLANDO Y UMAÑA EDUARDO

2010 *La violencia en Colombia*, tomo I, Punto de Lectura-Aguilar-Altea-Taurus-Alfaguara, Bogotá.

HUIZER, GERRIT

1990 “La brujería y el potencial para la resistencia en América Latina”, en *América indígena*, núm. 4, vol. I, octubre-diciembre de 1990, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 27-62.

JACORZYNSKI, WITOLD Y VÁSQUEZ PÉREZ, AURELIO MARIANO

2010 “La batalla de los huevos: una aproximación wittgensteiniana a las narrativas”, en Manfredi Bortoluzzi y Witold Jacorzynski (coord.), *El hombre es un fluir de un cuento: antropología de las narrativas*, publicaciones de la casa chata, CIESAS, México, D. F, pp. 163-198.

JAMES, ARIEL Y JIMÉNEZ, DAVID

2004 *Chamanismo, el otro hombre, la otra selva, el otro mundo. Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia: Guillermo Páramo, Luis Guillermo Vasco, Eudocio Becerra, Fernando Urbina, Antonio Guzmán, Carlos Pinzón, William Torres, Héctor Llanos y Luis Carlos Restrepo*, ICANH, Bogotá.

JODELET, DENISE

2008 “El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales”, en *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 3, núm. 5, <http://www.journals.unam.mx/index.php/crs/issue/view/1336/showToc>, Universidad nacional Autónoma de México, pp. 32-63, (consultado 16 de noviembre de 2015).

KELLY, RAYMOND C.

2000 *Warless Societies and the Origin of War*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

LAURENT, VIRGINIE

2005 *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*, ICANH-IFEA, Bogotá.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN

2003 [1927] *El alma primitiva*. Eugenio Trías (trad.), Ediciones Península, Barcelona.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE

1984 “La eficacia simbólica”, en *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. 168-185.

LONDOÑO, LUZ MARÍA

2005 “La corporalidad de las guerreras: una mirada sobre las mujeres combatientes desde el cuerpo y el lenguaje”, en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 21, agosto, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 67-74.

LÓPEZ, DONNA SUSANA

S. A. “Brujería y neopentecostalismo. Representaciones mágico-religiosas en el caribe colombiano”, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 1-39.

LOSONCZY, ANNE-MARIE

2006 *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá*, Bernardo Rengifo Lozano, Alberto Bejarano, Julia Salazar Holguín y Hernando Salcedo Fidalgo (trads.), Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

LOZANO GARZÓN, LIZ CAROLINA

2009 “¿Guerras espirituales o brujería indígena? Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia)”, en *Universitas humanística*, num. 68 julio-diciembre, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 70-95.

MAISONNEUVE, JEAN

1991 [1988]. *Ritos religiosos y civiles*, Editorial Herder, Barcelona

MALINOWSKI, BRONINSLAW

1974. *Magia, ciencia y religión.*, Editorial Ariel, Barcelona.

MALDONADO, JUAN CAMILO

2014 “Buenaventura desmembrada”, en *Vice*, 22 de octubre, http://www.vice.com/es_mx/read/buenaventura-desmembrada-0000447-v7n9., 22 de octubre de 2014, (Consultado1 de julio de 2015).

MARTINO, ERNESTO DE

2004 [1971]. “El problema de los poderes mágicos en la historia de la etnología”, en *El Mundo mágico*, Rosa Corgatelli (trad.), Libros de la Araucaria S.A, Buenos Aires, pp. 237-292.

MARWICK, MAX (Ed.)

1970 *Witchcraft and sorcery*, penguin books, Baltimore.

MAUSS, MARCEL

1971 “Esbozo de una teoría general de la magia”, en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 43-152.

2009 *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Julia Bucci (trad.), Fernando Giobellina (ed.), Katz editores, Buenos Aires-Madrid.

MAUSS, MARCEL Y HUBERT, H

1946 *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, Lautero, Buenos Aires.

MIDDLETON, JOHN Y WINTER, E. H (ed.)

1963 *Witchcraft and sorcery in East Africa*, Routledge. Taylor & Francis Group, London-New York.

MOLANO, ALFREDO

1983 *Los años del tropel. Relatos de la violencia*, Fondo Editorial CEREC-CINEP- Estudios Rurales Latinoamericanos, Bogotá.

MORALES, JORGE

1998 “Mestizaje, malicia indígena y viveza en la construcción del carácter nacional”, en *Revista de estudios sociales*, núm. 1, agosto, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 39-43.

MUÑOZ, MANUEL RAMIRO

2010 “Resistencia y dignidad en el norte del Cauca”, en Manuel Ramiro Muñoz, Ezequiel Vitonás y Alejandra Llano (coord.), *Autonomía y dignidad en las comunidades indígenas del Norte del Cauca-Colombia*, G&G Editores/ACIN, pp. 67-105.

MÜNCH GALINDO, GERMÁN GUIDO

2012 “Introducción” y “el misterio”, en *La magia tuxteca*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 15-22 y 121-132.

NOTICIAS CARACOL

2015. “Cayó ‘la Bruja’ de Los Rastrojos: hechizos no le sirvieron para evitar captura”, en <http://www.noticiascaracol.com/colombia/los-hechizos-de-la-bruja-de-los-rastrojos-no-la-salvaron-de-su-captura>, 5 de mayo de 2015, (Consultado 20 de julio de 2015).

OCAMPO LÓPEZ, JAVIER

2006 *Mitos, leyendas y relatos colombianos*, Plaza y Janes, Santa Fe de Bogotá.

O’ KEEFE, LAWRENCE

1983 *Stolen lightning: the social theory of magic*, Vintage, New York.

OLARTE, FABIÁN

2015, “Silvestre Dangond: el paramilitar del vallenato”, en <http://www.las2orillas.co/silvestre-dangond-el-paramilitar-del-vallenato>, (Consultado 25 de julio de 2015).

ORTIZ, MARÍA JOSÉ

2014 “Espejito, espejito, ‘tú tienes que saber que las brujas no son como las pintan’”, en *lletrada. Revista de capital cultural*. <http://i.letrada.co/n18/articulo/versiones-capitales/64/espejito-espejito-tu-tienes-que-saber-que-las-brujas-no-son->, (Consultado 6 de junio de 2015).

OSORIO GARCÉS, CARLOS ENRIQUE

2007 “Conocimiento chamánico y supervivencia cultural en las comunidades indígenas del suroccidente colombiano”, en Fernando Barona Tovar (comp.), *Chamanismo. Tiempos y lugares sagrados*, colección artes y humanidades, Universidad del Valle, Cali, pp. 249-272

OSPINA, ANDRÉS FELIPE

2013 “El sacrilegio sagrado: narrativa, muerte y ritual en las tragedias de Armero., en *Revista colombiana de antropología*, vol. 49, núm. 1, enero-junio de 2013, ICANH, pp. 177-198.

PACHÓN, XIMENA

2000 “Los nasa o la gente páez”, en *Geografía humana de Colombia, región andina central*, Vol. 2, tomo 4, s. p. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geohum2/nasa5.htm>. (Consultado 8 de agosto de 2015).

PEÑARANDA, DANIEL RICARDO

2012 “Las guerras de los años ochenta y la resistencia contra los actores armados”, en Daniel Ricardo Peñaranda (coord.), *Nuestra vida ha sido nuestra*

lucha. Resistencia y memoria en el Cauca indígena, Centro de Memoria Histórica-Fundación Semana-Taurus, Bogotá, pp. 167-201.

PERRIN, MICHEL

1995 “Lógica chamánica”, en Isabel Lagarriaga, Jaques Galinier y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica*, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, S. A. de C. V.-CEMCA, México, D. F., pp. 1-20.

PINEDA CAMACHO, ROBERTO

1987 “Malocas de terror y jaguares españoles: aspectos de la resistencia indígena del Cauca ante la invasión española en el siglo XVI”, en *Revista de Antropología*, vol. 3, núm. 2, Universidad de los Andes, pp. 83-109.

PINZÓN, CARLOS

1988 “Violencia y brujería en Bogotá”, en *Boletín cultural y bibliográfico*, vol. 25, núm. 16, 1988, Banco de la República, pp. 34-49.

PINZÓN, CARLOS Y GARAY, GLORIA

1997 *Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multidisciplinarietàad y cultura popular*, ECSA, Bogotá.

PINZÓN, CARLOS Y SUÁREZ PRIETO, ROSA

1988 “Enfoque emico de la brujería y el curanderismo en una comunidad rural de Boyacá, Colombia”, en Elizabeth Reichel (ed.). *Rituales y fiestas de las Américas*, Ediciones Uniandes, Bogotá, pp. 388-402.

PINZÓN, CARLOS, SUÁREZ, ROSA Y GARAY, GLORIA

2004 *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

POLLAK-ELTZ, ANGELINA

2004 *María Lionza. Culto y mito ayer y hoy, 40 años de estudios en el campo*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

PRITCHARD, E. E. EVANS-

1937 *Magia y oráculos entre los Azande*, Antonio Bemonts (trad.), España, Anagrama editorial

1989 [1965] "Conclusión", en *Las teorías de la religión primitiva*, Mercedes Abad y Carlos Piera (trad.), Siglo XXI editores, Madrid, pp. 161-194.

QUEZADA, NOEMÍ

1989. *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.

RAPAPPORT, ROY A.

1987 "Ritual, ecología y sistemas", en *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*, Carlos Ceranci (trad.), Siglo XXI editores, Madrid, pp. 1-7.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE)

2015 *Diccionario de la lengua española*, en <http://www.rae.es/>, 22ª edición, 2012, (Consultado el 17 de julio de 2015).

REGUILLO, ROSSANA

2012 "De las violencias: caligrafía y gramática del horror", en *Desacatos. Revista de antropología social*, núm. 40, septiembre-diciembre de 2012, CIESAS, México, D. F., pp. 33-46.

RIAÑO ALCALÁ, PILAR

2006 "Fantasmas, cuerpos poseídos y guerreros: narraciones de miedo y violencia de género", en *Jóvenes, memoria y violencia en Medellín. Una antropología del*

recuerdo y el olvido, Martha Segura (trad.), Universidad de Antioquia-ICANH, Bogotá, pp. 145-172.

ROSALDO, RENATO

2000 “El desgaste de las normas clásicas”, en *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Jorge Gómez R. (trad.), Ediciones ABYA-YALA, Quito.

SÁDABA, JAVIER

1992. “Introducción”, en Wittgenstein, Ludwig 1992, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Javier Sádaba (trad.), Tecnos S.A, Madrid, pp. 9-26.

SANABRIA, FABIÁN

2015 “¿Por qué colombianos tienen agujeros y son supersticiosos? Responde antropólogo”, en <http://www.bluradio.com/97300/por-que-colombianos-tienen-agueros-y-son-supersticiosos-responde-antropologo>, grabación de audio, 24 de abril de 2015, (Consultado 21 de julio de 2015)

SANCHEZ JR., TOÑO

1999 “Hechizos de guerra entre paras y guerrilla”, <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-890679>, 31 de marzo de 1999, (Consultado 20 de julio de 2015).

2010 *Crónicas que da miedo contar*, Icono Editorial Ltda., Bogotá

SÁNCHEZ, GONZALO Y MEERTENS, DONNY

2006 [1983] *Bandoleros, gamonales y campesinos. El caso de la Violencia en Colombia*. Punto de Lectura, Bogotá.

SANDOVAL, EDUARDO ANDRÉS

2008 *La Guardia Indígena Nasa y el arte de la resistencia pacífica*, Fundación Hemera, Bogotá.

SEMANA

2011 “Las brujas de la guerra”, en <http://www.semana.com/nacion/articulo/las-brujas-guerra/248172-3>, 22 de octubre de 2011, (Consultado 20 de julio de 2015).

2013, “¿Quién es ‘Caliche’, el hombre que perdieron las FARC?”, en <http://www.semana.com/nacion/articulo/quien-caliche-hombre-perdieron-farc/342641-3>, 8 de mayo de 2013, (Consultado 20 de julio de 2015).

STEWART, PAMELA J. Y STRATHERN ANDREW

2008, *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Raquel Vásquez Ramil (trad.), serie religiones y mitos, Ediciones AKAL S. A, Madrid.

STRATHERN, ANDREW Y STEWART, PAMELA

2004 “Violencia. Temas conceptuales y evaluación de acciones”, Ricardo Macías (trad.), en *Polylog. Foro para filosofía intercultural*, <http://them.polylog.org/5/fss-es.htm>, (Consultado el 5 de octubre de 2015).

SUAREZ, LUIS ALBERTO.

2005 “San Miguel Arcángel en lucha contra el maligno. Aproximación a las formas elementales de la violencia en Colombia”, en *Ensayos de Antropología. Cuadernos de los seminarios*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, <http://www.bdigital.unal.edu.co/1265/6/05CAPI04.pdf>, pp. 56-75. (consultado 5 de marzo de 2015),

2009 “Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero”, en *Maguaré*, núm. 23, 2009, Universidad Nacional de Colombia, pp. 371-416.

TAUSSIG, MICHAEL.

1993 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en sudamérica*, Juan José Utrilla (trad.), Editorial Patria-Nueva Imagen, México.

2012 [2002] *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*, Hernando Valencia Goekel (trad.), 2 edición, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

TELLEZ, PEDRO CLAVER

1987 *Crónicas de la vida bandolera*, Planeta editorial, Bogotá.

TOCANCIPÁ, JAIRO

2014 “De invasión-asentamiento a barrio, 26 años después: una ‘mirada retrospectiva’ a los cambios y continuidades urbanas en Popayán”, en Revista Antípoda, núm. 20, septiembre-diciembre de 2014, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 21-47.

TURNER, VICTOR

1988 *El proceso ritual: estructura y anti estructura*, Taurus, Madrid.

URIBE ALARCÓN, MARÍA VICTORIA

1990 *Matar, rematar y contramatar: las masacres de la violencia en el Tolima, 1948-1964*, CINEP, Bogotá.

2004. *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*, Editorial Norma, Bogotá

2008 “Mata, que Dios perdona. Gestos de humanización en medio de la inhumanidad que circunda a Colombia”, en Veena Das, *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*, Francisco A. Ortega (ed.), colección lecturas CES, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar-Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, facultad de ciencias humanas y económicas, sede Bogotá, facultad de ciencias humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Bogotá, pp. 171-191.

2010 “Reflexiones sobre estética y violencia en Colombia”, en http://jwtc.org.za/resources/docs/salon-volume-5/Uribe_Spanish_3008.pdf, pp. 1-6. (Consultado 20 de julio de 2015).

URIBE TOBÓN, CARLOS ALBERTO

2000 “La violencia sacrificial y la locura”, en Eugenia Villa (ed.), *Memorias del II seminario de antropología de la religión*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 292-304.

2003 “Magia, brujería y violencia en Colombia”, en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 15, junio, Universidad de los Andes, pp. 59-73.

VALLEJO, FERNANDO

2002 [1994], *La virgen de los sicarios*, Alfaguara, Madrid

VELASCO, HONORIO Y ÁNGEL DÍAZ DE RADA

1997 “La etnografía como forma de representación”, en *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*, Trotta. Madrid, pp. 73-88.

VELÁSQUEZ, JOSÉ LUIS

1992. “Jame Georges Frazer (1854-1941)”, en Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, Javier Sádaba (trad.), Tecnos S.A, Madrid, pp. 27-33.

VERDAD ABIERTA

S. F “La ley del terror de los paramilitares en Cauca”, en <http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/3505-la-ley-del-terror-de-los-paramilitares-en-cauca>, (Consultado 20 de julio de 2015).

VITONÁS TÁLAGA, EZEQUIEL

2010. “La economía indígena y la gobernabilidad del territorio Cxab Wala Kiwe”, en Manuel Ramiro Muñoz, Ezequiel Vitonás y Alejandra Llano (coord.), *Autonomía y dignidad en las comunidades indígenas del Norte del Cauca-Colombia*, G&G Editores/ACIN, Cali, pp. 123-141.

WEBER, MAX

1997, *Sociología de la religión*, ediciones Coyoacán, S.A de C.V, México.

WIKIPEDIA

2015 “Cecropia peltata”, en *Wikipedia, la enciclopedia libre*, https://es.wikipedia.org/wiki/Cecropia_peltata, (Consultado 4 de agosto de 2015).

WINCH, PETER

1994, *Comprender una sociedad primitiva*, M. José Nicolau y Gloria Llorens (trad.), Ediciones Paidós-I.C.E Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.

WITTGENSTEIN, LUDWIG

1992. *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Javier Sádaba (trad.), Tecnos S.A., Madrid.

WOLF, ERIC

2001 “Introducción”, en *Figurar el poder*, CIESAS, México D. F, pp. 15-38.

Recursos audiovisuales:

COHERENCIA CONTRADICCIÓN

2010 *Coherencia contradicción. Encuentros y desencuentros con Luis Guillermo Vasco*, Carlos Cárdenas Ángel (Dir.), DVD, ICANH-Kino Pravda-Valiente Gracia, Bogotá.

Testimonios:

Autoridades indígenas:

GABRIEL, don, autoridad Nasa, entrevista 26 de septiembre de 2014, Santander de Quilichao, Cauca

HUMBERTO, don, autoridad Nasa, entrevista 24 de noviembre de 2014, Caloto, Cauca

JOAQUÍN, don, autoridad Nasa. Entrevista 16 de octubre de 2014, Piendamó, Cauca

MARÍA, doña, autoridad Nasa, entrevista 15 de octubre de 2014, Piendamó, Cauca.

Especialistas en la magia:

DANIEL, don, chamán, pueblo Inga. entrevista 6 de noviembre de 2014, Popayán, Cauca

FABIO, don, chamán, pueblo Inga, entrevista 27 de noviembre de 2014, Popayán, Cauca.

INÉS, doña, chamán, pueblo Nasa, entrevista 4 de diciembre de 2014, Toribío, Cauca.

JAVIER, don, consejero espiritual, entrevista 20 de noviembre de 2014, Popayán, Cauca.

MARTA, doña, chamán, pueblo Nasa, entrevista 27 de septiembre de 2014. Toribío, Cauca.

OCTAVIO, don, chamán, pueblo Kamentsá o Kamsá, entrevista 24 de septiembre de 2014, Popayán, Cauca.

ORLANDO, don, chamán, pueblo Nasa. Entrevista 16 de Septiembre de 2014, Caldono, Cauca

SUSANA, doña, chamán, pueblo Nasa. entrevista 28 de septiembre de 2014, Toribío, Cauca.

Excombatientes:

ELÍAS, excombatiente de las FARC, entrevista 3 de diciembre de 2014, Popayán, Cauca.

ESTRELLA, excombatiente de autodefensas, entrevista 22 de noviembre de 2014, Popayán, Cauca

EVELYN, excombatiente del ELN, entrevista 21 de noviembre de 2014, Popayán, Cauca

FRANCY, excombatiente del ELN, entrevista 21 de noviembre de 2014, Popayán, Cauca

FREDY, excombatiente del ELN, entrevista 11 de noviembre de 2014, Santander de Quilichao, Cauca

JENY, excombatiente de las FARC, entrevista 13 de noviembre de 2014, Popayán, Cauca.

JHON, excombatiente de las FARC, entrevista 27 de noviembre de 2014, Popayán, Cauca.

JULIÁN, excombatiente de las FARC, entrevista 2 de diciembre de 2014, Popayán, Cauca.

MARISOL, excombatiente de las FARC, entrevista 12 de noviembre de 2014,
Popayán, Cauca

MIGUEL, excombatiente de Autodefensas, entrevista 8 de noviembre de 2014,
Popayán, Cauca,

MILTON, excombatiente de las FARC, entrevista 14 de noviembre de 2014,
Santander de Quilichao, Cauca.

MILENA, excombatiente de las FARC, entrevista 18 de noviembre de 2014,
Popayán, Cauca

ROBINSON, excombatiente de las FARC, entrevista 11 de noviembre de 2014,
Popayán, Cauca.

VICTOR, excombatiente de las FARC, Popayán 10 de noviembre de 2014,
Popayán, Cauca.

WILMER, excombatiente de las FARC, entrevista 14 de noviembre, Santander de
Quilichao, Cauca

YADIRA, excombatiente de Autodefensas, 10 de noviembre de 2014, Popayán,
Cauca

ZAIDA, excombatiente de las FARC y el ELN, entrevista 7 de noviembre de 2014,
Popayán, Cauca.

Otras personas mencionadas:

CARLOS, ex-militar, conversación informal, 15 de octubre de 2014, Piendamó,
Cauca.

GLORIA, indígena del pueblo Inga, conversación informal, 5 de octubre de 2014,
Popayán, Cauca.

PAULA, mujer con familia indígena Nasa, entrevista 24 de septiembre de 2014, vía a Toribio, Cauca.

7. Anexos

1. Cuestionario de preguntas solicitado por la ACR

Guía de preguntas¹⁵⁷

1. Cuénteme por favor cuánto tiempo duró en el grupo armado
2. ¿Usted responde o ha respondido un saludo diciendo “aquí, en la lucha”? Si es así, ¿Qué significa eso para usted (es)?
3. ¿Qué cosas fueron las más extrañas o raras de las que usted fue testigo?
4. ¿Qué tan supersticiosos son adentro? ¿De qué maneras?
5. ¿Cuál es la imagen, la opinión, sobre “lo indio” en la zona?
6. ¿Sabe de alguien que fuese brujo o que consultara a brujos o “indios” para favores en la guerra?
7. ¿Se acuden a ellos (as) cuando los combatientes enferman, cuando tienen envidia o cuando nada funciona?
8. ¿Sabe de rumores sobre brujería o magia en el interior de las filas?
9. ¿Alguna historia, anécdota sobre ello?

Dependiendo de la respuesta, en este caso, si no es suficientemente explícita positiva o amplia:

10. Hace unos años publicaron las siguientes noticias sobre chamanes indígenas asesinados por grupos armados y sobre el uso de la magia para no morir en los combates (aquí procedería a leer algunos apartes de los artículos de prensa) ¿se escuchaba de ello entre el grupo armado? ¿sí es posible que esto pasara entre ustedes?
11. ¿Habían mujeres u hombres de los que se sospechara en este camino?

¹⁵⁷ Cabe resaltar que estas preguntas son estructurales y fueron ampliadas según el caso y de acuerdo al desarrollo menos técnico y más conversacional. El orden de las preguntas algunas veces varió.

12. ¿Cuál sería el motivo y las consecuencias de la persecución a los médicos tradicionales o a los llamados brujos?
13. ¿Creen el poder de ellos o de ciertas prácticas en la lucha diaria?
14. ¿Cómo sería ese poder y qué les pasaba a quienes acudían a ese poder?
15. ¿Habían rituales, rezos o amuletos?
16. ¿Oraciones de protecciones o cosas similares?
17. ¿Cree que esas supersticiones y prácticas incidían en los propósitos del grupo armado, a la causa grupal y personal? ¿cómo? ¿Por ejemplo...?
18. ¿Es importante la malicia? ¿Por qué?

2. Formato de consentimiento informado para Personas en Proceso de Reintegración solicitado por la ACR:

Yo manifiesto que acepto participar de manera voluntaria en el proceso de investigación y estudio con el cual el antropólogo Juan Camilo Ruiz García, identificado con cédula de ciudadanía número 1032368752 de Bogotá, buscará optar por el título de Maestro en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) unidad Golfo, México.

Manifiesto participar activamente y estar de acuerdo en contestar sus entrevistas, y así brindarle la información pertinente a partir de mi propia experiencia como excombatiente. Acepto que las conversaciones y testimonios que yo autorice sean registrados con grabadora de voz.

El investigador me ha comunicado y aclarado de manera suficiente los objetivos y la metodología de la investigación, así como la importancia de tal proceso. De igual manera me ha hecho saber que en cualquier momento puedo revisar, validar o cuestionar el producto textual parcial y final del estudio. Como se me informó, puedo estar seguro (a) que toda la información que yo suministre será considerada con fines puramente académicos y que así mismo tal información será tratada con responsabilidad y respetando los acuerdos de confidencialidad.

Se me informó que también puedo retirarme del proceso investigativo en cualquier momento sin que tal decisión me comprometa o signifique ningún tipo de consecuencia.

Fecha: _____

Lugar: _____

Nombre, seudónimo o "alias" del participante _____

Investigador: Juan Camilo Ruiz García

Antropólogo. Maestría en Antropología Social. CIESAS, México