

DESDE LAS MONTAÑAS DEL SUR
Violencias Antiguas-Actuales y las (in) Justicias en la
Vida de las Ishuk Misak

Maria Irene Victoria Morales

Director
Cristóbal Gnecco Valencia

DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
Universidad del Cauca
Popayán, Colombia

AGRADECIMIENTOS

*En memoria de mi abuela Irene Victoria, nunca conocida siempre imaginada y amada,
en recuerdo de mi padre Cruz Victoria quien me enseñó a amar las montañas del Sur.*

*Desde los inicios del doctorado, esta vivencia ha sido una experiencia colectiva,
una travesía siempre en compañía y en solidaridades. Generosidades apropiadas e intempestivas,
propiciatorias de posibilidades de tiempos, de cuidados cotidianos, de afectos, de donaciones estéticas, de
transgresiones de sentidos, de consejos y conversaciones que fueron haciendo tramas en las cuales
pude suspenderme para vivir esta experiencia como una expansión innumerable
y solo asible en el sentimiento que se desgrana en risas, en lágrimas.*

Al maestro Cristóbal, quien también en resistencia ha posibilitado sabiamente
la construcción de este doctorado como uno de los pocos lugares potentes
contra el hegemónico academicismo que diseña la vida a nombre de un saber inerte.

Por esas risas y esas lágrimas, gracias

A las Ishuk Misak, siempre en resistencia, especialmente a Mama Faustina,

A nuestra querida y gran familia Tunubala Muelas, que nos ha unido por siempre
en el afecto y en la palabra sabia de Mama Liliana,

A nuestra afectuosa familia Aranda Ulluné en cuyo centro gravita el consejo ancestral de Mama Miriam,

Al programa Ishuk Misak, especialmente a Mama Cata, pacientemente reflexiva.

A Beto mi amado compañero quien envuelve mis pesares con su humor vivificante.

A mis entrañables hijos Luis Manuel y Adriana, amorosos compañeros de viajes incontables

A mi bella madre Esther Morales, mi sobrina Laura cuya ternura también es sanadora y Consuelo mi amiga y confidente

A Martín Vergara y Pola Buenaventura cuyos diálogos fructíferos
acompañaron el caminar sensato en los recodos de las montañas del Sur

A mis maestros José Luis y Alejandro, quienes me han enseñado a mirar,
a pensar y a sentir desde otros lados, nada en derecho.

Al maestro Javier, por sus preguntas insistentes que alentaron el trabajo.

ÍNDICE

KUAJÈ	
Presentación	3
CAPITULO I	
LAS MONTAÑAS DEL SUR	
1.1. Volver	13
1.2. El Camino Tras Las Huellas	27
1.3. El Estar-Siendo Con las Ishuk Misak	38
1.4. De la Mano de Kusch en el Estar-Siendo	51
CAPITULO II	
LA HISTORIA MISAK, UNA HISTORIA A CONTRAPELO	
2.1. Los Rodeos del Camino	55
2.2. La Borradora Originaria Colonial	65
2.3. El Truncamiento de la Fuerza Civilizadora Propia	85
2.4. La Memoria que Camina	102
CAPITULO III	
LA HEGEMÓNICA ARBITRARIEDAD DEL ESTADO	
3.1. El Pretendido Olvido del Pasado	109
3.2. ¿Sólo Víctimas del Conflicto Armado?	114
3.3. ¿Víctimas Solo Humanas?	115
3.4. Las Ishuk Misak y la Ley de Víctimas	125
3.5. La Huella de un Intruso de la Guerra	131
3.6. El Eco de una Algarabía Recorre las Montañas de Guambia.	134
3.7. Calcular lo Incalculable	139
CAPITULO IV	
LOS SUFRIMIENTOS DE LAS SHURAS OLVIDADAS	
4.1. Sufrimiento de Olvido	146
4.2. Los Sufrimientos de la Terrajería	151
4.3. El Miedo en el Territorio	184
CODA	
Sobre el ya tul... el sentir y el anhelo de Justicia	191
BIBLIOGRAFÍA.....	197



KUAJÈ PRESENTACIÓN

*Yo subí a las montañas, también hechas de sueños,
yo subí, yo subí a las montañas donde un grito persiste entre las
alas de palomas salvajes.*

*Te hablo de días circuidos por los más finos árboles:
te hablo de las vastas noches alumbradas
por una estrella de menta que enciende toda sangre:*

*te hablo de la sangre que canta como una gota solitaria que cae
eternamente en la sombra, encendida:
te hablo de un bosque extasiado que existe
sólo para el oído, y que en el fondo de las noches pulsa violas,
arpas, laúdes y lluvias sempiternas.*

Aurelio Arturo, *Morada al Sur*, (2004, p.16)

Cuando recorríamos las veredas en las montañas de Guambia al llegar a la casa de una familia Misak, no tocábamos la puerta. El grito armónico producido por la pronunciación de los fonemas de la palabra Kuajé anunciaba nuestra presencia, significando al mismo tiempo, la pregunta ¿alguien vive? o también, ¿hay alguien en la casa? El grito en un golpe de voz implícitamente formulaba la solicitud de permiso para entrar, para visitar, para ser



recibido. Una sola palabra para expresar el anhelo de acogimiento, de apertura a la relación de hospitalidad cuyo centro siempre ha sido el huésped quien es tanto el que acoge como el que es acogido

Esta enseñanza, en términos de Justicia¹, no la justicia como derecho, sino como el aprender a estar, a vivir en relación con seres humanos y no humanos, a sentir y vivir en el lata-latà principio de igualdad y solidaridad en el pensamiento Misak, me obliga a decir a Ud., lector o lectora: KUAJE. Es solicitud de acogida para compartir en palabras, el discurrir de esta experiencia nacida en las montañas de Guambia, ellas hacen parte del Sur, de nuestro Sur y sobre todo nuestro Sur Andino, empequeñecido en su dimensión geográfica, desdibujado en su grandeza territorial,

¹ “La justicia no es guerra, pero lucha y combate, su fuerza no es violenta; no es violento el uso del poder como medio adecuado a fines, es miles no militares, es montonera indisciplinada- no es la violencia del logos, ese logo que busca hacer justicia en derechos... pero hay más justicia que no va en derecho don (que no se reclama) exceso que se arroja y abandona en sacrificio. Hospitalidad que sale al encuentro...” (Grosso,2018, p.198). En adelante la palabra Justicia con mayúscula tiene una connotación diferente a la significación de justicia escrita con minúscula la cual hará referencia a la justicia como derecho



simplificado en su densidad relacional, y pretendidamente acallado en sus sabidurías por la imaginación ambiciosa y hegemónica colonial europea, tal como no lo recuerda dolorosamente Eduardo Galeano:

La línea del ecuador no atraviesa por la mitad el mapamundi que aprendimos en la escuela. Hace más de medio siglo, el investigador alemán Arno Peters advirtió esto que todos habían mirado pero que nadie había visto: el rey de la geografía estaba desnudo. El mapamundi que nos enseñaron otorga dos tercios al norte y un tercio al sur. Europa es, en el mapa, más extensa que América latina, aunque en realidad América latina duplica la superficie de Europa. La India parece más pequeña que Escandinavia, aunque es tres veces mayor. Estados Unidos y Canadá ocupan, en el mapa, más espacio que África, y en la realidad apenas llegan a las dos terceras partes del territorio africano. El mapa miente. La geografía tradicional roba el espacio, como la economía imperial roba la riqueza, la historia oficial roba la memoria y la cultura formal roba la palabra. (Galeano,1998 ,181) Anticipo también decir a Ud. Lector-lectora: Pay-Pay o Unkua -gracias por compartir-.... con la misma intensidad como agradecí y agradezco tantas veces, el compartir la comida, el caminar, las conversaciones, las historias, los llantos con las Ishuk Misak.



Quisiera así contar parte de mi experiencia del acompañar y del sentirme acompañada por la comunidad Misak, del estar-siendo en especial por y con las mujeres Misak.



No podría dejar de lado como experiencia fundante de este camino, la hospitalidad de mujeres indígenas Nasa en Tierradentro, en el año 2003. Cada vez este momento va adelante, pensando y viviéndolo desde un nuevo presente, sintiendo que el pasado surge como otro aquello que se fue pero que se niega a desaparecer (De Certau, 1993). Un nuevo sentido a ese pasado ha sido posible por la experiencia -difícilmente abierta en permanencia, por tanto, inconclusa siempre-, del encuentro con el Otro².

Quizás es una escritura sinuosa, discontinua, como es la existencia; ella intenta mostrar mis desplazamientos epistémicos vivenciales, mis interrogaciones cuyas respuestas de pronto quedan suspendidas en las vicisitudes de las incertidumbres; mis gratitudes por la constatación en tensión de la potencia vital de las creencias territoriales (Grosso, 2017) que sanan devolviendo esperanzas y anhelos de continuidad de existencia.

Iniciando el doctorado el interés de la investigación giraba en torno a la impunidad de las violencias sexuales sufridas por las mujeres Misak en el contexto del conflicto armado



interno colombiano. De pronto, y luego, poco a poco tras la formación doctoral la sospecha sobre la promesa de la ley en derecho, como dadora de Justicia se fue acentuando de la mano con un sentir que fue diluyendo la esperanza del trabajo sobre la impunidad, como camino para visibilizar y agenciar

² El Otro con mayúscula en el sentido levinasiano: radicalmente Otro. En mi escritura diferenciare siempre, cuando su sentido sea de radicalidad, pues también El Otro con mayúscula puede remitir a lo contrario, a un Otro que convierte a otro en su mismidad.

En esta experiencia el Otro, radicalmente Otro emerge en el encuentro con las mujeres indígenas, en las conversaciones con mis maestros durante el doctorado, y la lectura de los maestros que en la lucidez de sus experiencias reflexivas puestas en sus escritos me controvierten y me transforman.



actuaciones de los diferentes actores comprometidos para exigir y dar justicia a las mujeres violentadas.

Haber (2017) alentó, la incertidumbre provocando zozobra sobre mis intencionalidades investigativas, ¿acaso, abanderada de los mejores propósitos de lucha contra la impunidad, no contribuiría a la ampliación de las fronteras de la colonialidad? La sospecha se ampliaba interrogando el poder disciplinar del derecho como discurso hegemónico, siendo este uno de los principales dispositivos del pensamiento moderno colonial; mi mirada se orientaba hacia la comprensión de cómo el derecho en tanto dispositivo hegemónico, aplicado a través de la Ley de Víctimas, a la cual se había acogido la comunidad Misak, podría acentuar la colonialidad en la vida de sus mujeres.

Esa apuesta por contrarrestar la impunidad como camino cierto dador de Justicia se puso en cuestión. ¿Qué justicia nos ofrece el derecho?, ¿logra aquella justicia cumplir lo que promete? ¿Acaso esta justicia nos sana?, ¿y si debemos doblegarnos ante el poder



hegemónico bajo la promesa de la justicia en derecho, deseamos esta justicia? ¿Y si no es la justicia en derecho que otra Justicia anhelamos? Solo preguntas habitando en el filo de la duda... señalando aporías cuya irresolución

atiza siempre la búsqueda de una Justicia incalculable (Derrida, 1997).

La participación en reuniones y asambleas en las cuales afloraban las más intensas tensiones entre las críticas que las autoridades formulaban a los contenidos de la ley de



víctimas, y la defensa acrítica de dichos contenidos por parte de los funcionarios representantes del Estado, me amplió el horizonte de preguntas que tenían que ver con las maneras hegemónicas de la intervención estatal mediante la Ley de Víctimas, cuya misma normatividad determina un sentido de realidad que va en contravía de la propia historia Misak. Por ello me preguntaba: ¿qué historia y qué verdad sobre la comunidad Misak se estaba produciendo bajo la imposición de la ley de víctimas?, ¿qué se invisibilizaba en esta historia?, ¿qué verdades, violencias y temporalidades se excluían y cuáles se instauraban como legítimas bajo el manto sacralizado de la ley?, ¿acaso no sería la historia de los vencedores la que se continuaba escribiendo, en la cual las voces de los otros, nos dice Benjamín, han sido convertidas en inaudibles?

De otra parte, el estar ahí, junto a las Ishuk Misak, silenciosas, envueltas en sus semiopraxis de resistencias, me abrió una nueva sensibilidad en varios sentidos: no solo las violencias del conflicto armado y la aplicabilidad de la ley de víctimas suscitaban y avivaban el sufrimiento de las Ishuk Misak, estas violencias que podríamos llamar actuales empecé a sentir las como un continuo innostrado de las violencias antiguas coloniales, resonando como vestigios actuantes de sufrimientos presentes también vividos como injusticias silenciadas. Así, el solo comprender junto a las Ishuk el involucramiento en los procesos judiciales occidentales y la acentuación de la colonialidad en sus vidas, dejaba de lado el entendimiento y acogimiento de otros sufrimientos, resistencias y maneras otras de encarar las violencias coloniales, no de forma solipsista, sino en común-uniión con la comunidad Misak.

Otras preocupaciones compartidas con las Ishuk, me movilizaron: los sufrimientos de las Ishuk por la violencia contra ellas al interior de la comunidad frente a la cual iniciaron un



arduo trabajo comunitario. Así tuve la experiencia de acompañar al programa Ishuk Misak en el proceso de formulación y ejecución de un proyecto financiado por el Instituto



Colombiano de Bienestar Familiar sobre prevención y atención a las violencias familiares contra las mujeres, niños y niñas Misak.

La creatividad en resistencia de las Ishuk Misak logró en palabras de màma Noemí “torcer el pescuezo al proyecto”, así, interpelando a la institución desde lo “propio”³ se logró la aceptación por parte de la institucionalidad estatal, de la realización de prácticas de sanación -con las familias en

situaciones de violencias-, como la siembra al compartir, práctica ancestral casi olvidada que propicia el alik. De igual manera se recuperó la participación de las parteras en los círculos de protección a las mujeres, niñas y niños violentados y las siembras de los Pikap -ojos de agua- como un reencuentro en medio del sufrimiento con su origen, como hijos del agua;

³ “**Lo propio**” no es una mera expresión de reclamo de esencialismo, es un enunciado performativo en tanto agencia, moviliza la contradicción, el antagonismo frente a los contenidos de políticas públicas que controvierten maneras de vivir y sentir, muchas de las cuales el poder seductor del progreso ha logrado debilitar, pero que perviven en la memoria como legado de los mayores, y que distan de lo de “**afuera**”, de lo de “**los blancos**”. Es un locus de enunciación políticamente estratégico para interlocutar e interpelar al Estado, rechazando actuaciones o imposiciones que se consideran en disonancia con su pensamiento. De igual manera para antagonizar con prácticas asumidas al interior de la comunidad que riñen con la ancestralidad, de esta manera, “**lo propio vs lo no propio**” permite identificar de manera crítica las pérdidas, metamorfosis del sentir y del actuar en el mundo Misak.



semiopraxis todas que desafiaron y desplazaron el mandato hegemónico de la atención psicosocial experta como única vía de sanación.

Este proceso, aunque ha constituido una experiencia valiosa en la comprensión de los antagonismos de género en el mundo Misak, no será aquí tematizado. Esta decisión fue construida en dialogo con las Ishuk Misak, considerando y comprendiendo su claro y pertinente rechazo a la violencia que investigadores externos han desplegado sobre las comunidades indígenas, al usar la divulgación de sus trabajos e intervenciones en torno a la violencia intrafamiliar y las violencias sexuales agenciadas por hombres indígenas al interior de las comunidades, contribuyendo así a afianzar la mirada degradante construida por los “blancos” que los inferioriza como salvajes o incivilizados. Para ellas: “la ropa sucia se lava en casa y esto no quiere decir que no trabajemos por despercudirla”.

Como ejemplo de la intromisión violenta en su mundo, de manera frecuente mencionan la utilización de una serie de entrevistas que realizó “una mujer de Bogotá quien después escribió un artículo donde hablan de la hipocresía de nuestras autoridades en el trato con las mujeres indígenas”. El artículo en mención se titula: La Paradoja Hipócrita. Problematización de la Participación Política de la Mujer Misak (Parrado & Isidro, 2014).

De igual manera su oposición a investigaciones o intervenciones “*venidas de afuera con enfoques feministas⁴ impuestos en el territorio, para agenciar procesos de liberación de las mujeres indígenas desde la perspectiva de las “feministas blancas” que no entienden*

⁴También Segato, desde su rica experiencia de trabajo sobre las violencias contra las mujeres en comunidades indígenas, proporciona elementos de reflexión para comprender la lucha de las mujeres por su autonomía, rechazando incluso los intervencionismos de los feminismos igualmente eurocentrados. Al respecto nos dice que hay que comprender la dicotomía en que se encuentran las mujeres indígenas: el deseo de romper con el dictum de los caciques el cual coloca la lucha del pueblo como pueblo en primer plano y en segundo lugar a las mujeres, y el deseo de no fragilizar al pueblo y este deseo es también su preservación, pues el primer derecho de una persona es el derecho a tener un pueblo. El trabajo que encaran es mantener estas dos luchas juntas y simultáneas (Conferencia).



el relacionamiento entre hombres y mujeres en la familia extensa comunitaria en el mundo indígena”⁵. Es resistencia condensada en la expresión tantas veces repetida: la ropa sucia se lava en casa y ello no quiere decir que no trabajemos desde lo propio, para desperdiciarla, con lo propio... demanda de autonomía en y para su propio destino y de preservación en su comunidad del juicio moral de ese afuera desde el cual, como lo plantea Rita Segato el Octubre 1 de 2018 en la conferencia: “Leer el Mundo a Partir de la Perspectiva del Desacato al Patriarcado”, “(...) estamos repatriando para casa la vergüenza y la desmoralización a la que sometemos a los otros, lo que producimos acríticamente es una equivocada confirmación de la certeza de nuestra superioridad moral y refuerzo dañino de los estereotipos negativos que exportamos a menudo con consecuencias nefastas y costos de vida (...)”⁶. Manifiesto que esta decisión no obedece a un deseo de ocultamiento ni a una idealización de las relaciones de género Misak, también aquí, como dice màma Graciela: “el machismo nos tiene jodidas”. La violencia colonial trastocó, según la antropóloga Rita Segato, un patriarcado de baja intensidad basado en jerarquías de complementariedad y no de sujeción de lo femenino a lo masculino. Cuando las normas comunales empiezan a ser disueltas por la intromisión del Estado y su normativa de la lógica capitalista; el patriarcado de baja intensidad se convierte en un patriarcado de alto impacto, en tanto asume lo binario del mundo moderno que es el mundo del Uno del Sí Mismo.

Siguiendo las preocupaciones expuestas en su contundencia por el gobierno Misak de veinte mujeres en cabeza de màma Liliana Pechenè (como gobernadora), que han lidiado críticamente durante su gobierno con las tensiones y conflictividades que emergen de la

⁵ Conversaciones con Màma Liliana Pechenè, Gobernadora del Cabildo de Guambia, 2017

⁶ Segato, R. L. (2018, Octubre 1). Conferencia: Leer el Mundo a Partir de la Perspectiva del Desacato al Patriarcado. Facultad de de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires (Argentina). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=YIIBV2Kvw00>



imposición y la engañosa seducción⁷ del Estado, a través de la oferta institucional del tutelaje de la ley, en este caso la Ley de Víctimas (2011); en el volver a las injusticias de la historia colonial encarnada en las memorias sufrientes de las shuras -ancianas mayores- olvidadas;



en el acompañar a las Ishuk Misak en el trabajo en torno a las violencias familiares y las violencias sexuales, seguir y sentir las conflictividades entre la visión de la institucionalidad estatal y la perspectiva Misak, cuando el primero expande su soberanía mediante la intromisión de proyectos insertos en políticas públicas que prometen el “progreso”; en el Aprender sobre los devaneos, las discusiones, la resistencia, la creatividad estratégica orientada a la construcción de respuestas “propias” a sus problemáticas para

evitar la intromisión estatal; en el acompañar los desencantos, las frustraciones, las tristezas ocasionadas por el embate del poder hegemónico que se cuela por los intersticios menos esperados para erosionar, desarmonizar la vida Misak, se han ido cocinando a fuego lento las preguntas que caminan al filo de la duda... señalando aporías cuya irresolución atiza siempre la búsqueda de una Justicia incalculable (Derrida, 1997).

⁷ El poder hegemónico despliega diversas fuerzas nunca en equilibrio y por tanto en permanente tensión apalancadas en la coerción y la seducción; la resistencia es la otra cara del ejercicio del poder. “La resistencia es parte constitutiva del poder entendido como relación de fuerza e imprime al espacio en el que juega movimiento y creatividad” (Prieto, 2010, p.212)



CAPITULO I

LAS MONTAÑAS DEL SUR

*-Refiriéndonos al simple sentido común -por así decirlo-, no puede haber amistad, hospitalidad o justicia sino ahí donde, aunque sea incalculable, se tiene en cuenta la alteridad del otro, como alteridad -una vez más- infinita, absoluta, irreductible. Lévinas recuerda que el lenguaje, es decir, la referencia al otro, es en su esencia amistad y, hospitalidad. Y, por su parte, éstos no eran pensamientos fáciles: cuando hablaba de amistad y hospitalidad, no cedía a los «buenos sentimientos».*⁸

1.1. Volver

En la sensibilidad de mi memoria están las montañas de Guambia, lugar donde mujeres indígenas viven en relación con los espíritus de la naturaleza para traer a la vida a aquellas

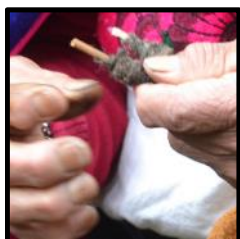
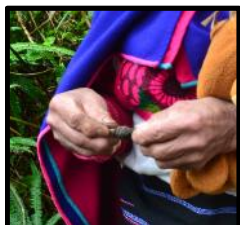


violentadas; allí no circula la palabra objetivada de la justicia occidental, allí ellas viven el desgarramiento del cuerpo como lugar de la montaña herida; en la madre tierra, junto a las plantas, las ropas y el cabello quemados... no sé a dónde se fue el humo... seguramente en ese momento de comunicación cósmica partió envuelto con el deseo de la muerte, dejando las

⁸ Trotta, M. (2001) ¡Palabra! Sobre la Hospitalidad. Entrevista a Derrida por Staccato, programa televisivo de France Culturel. Trad. Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Recuperado de: <http://coachingbarcelona.blogspot.com/2005/02/sobre-la-hospitalidad-jacques-derrida.html>

cenizas para que se incorporaran a la tierra queriendo sepultar la pregunta por una maldad sin rostro.

Las preguntas como ovillos se desenredan en los rumores de la montaña, donde la unión del golpe, el canto y el soplo asientan el vínculo entre los seres con la tierra y la correspondencia con el agua, parece que, hablar de algo crucial, no de un tema, es diferente a hablar desde lo que uno vive y va haciendo de un otro. Convertir la alteridad en una



experiencia de vida y no en un objeto de estudio (Grosso, 2015). Volver al eco del grito que pidió ayuda, al recuerdo del gesto abriéndose desde un sentido al sin-sentido del sufrimiento, el sentido de la ética primera: solo se es humano cuando el sufrimiento se convierte en sufrimiento por el sufrimiento -incluso inexorable- del otro (Derrida, 1998), siendo este el único incontestable principio primero de la ética primera. Allí las mujeres Nasa, prolongación infinita de la naturaleza, abiertas en su plenitud de comunidad ampliada, acogieron y acogen sufrimientos que desbordan y al mismo tiempo derrumban nuestra ficción de mismidad para revelarnos la entrega a una acogida, a la atención de la infinitud del rostro desgarrado en su sufrimiento y a un *sí* que se abre a la contemplación. Un *sí* ancestral⁹ que viene desde lo inexorable de las mujeres haciendo y siendo vida en las montañas, piedras, barro,

⁹ Levinas plantea de manera contundente que no existe rostro sin acogida y Derrida en *Adios a Levinas* entiende esto -para mi condición de vida-, como un lenguaje primero: "la acogida no es deriva, no más que el rostro, y no hay rostro sin acogida. Es como si la acogida, al igual que el rostro, al igual que el léxico que le es co-extensivo y por tanto profundamente sinónimo, fuese un lenguaje primero, un conjunto de palabras cuasi-primitivas -y cuasi trascendentales" (citado en: Derrida, 1998, p.43)



fuego, ríos, plantas... Poco a poco he logrado entender y sentir que en el acogimiento del grito de dolor, en esa comunicación cósmica se movía y mueve una semiopraxis¹⁰ de sanación y de justicia, que se despliega en la asimetría ética que dista de la ética occidental toda vez que no se funda en la recompensa, ni a la espera de retribución en el encuentro con el otro, con el grito desgarrador de la viuda, del huérfano, o del extranjero (Levinas, 1993). Poco a poco estoy siendo enseñada por y en el gesto de las mujeres Nasa en Tierradentro y de las mujeres Misak en Guambia. Solo en este poco a poco he venido siendo otra, junto a otros, y he experimentado el sentido de la receptividad, como lo dice Levinas refiriéndose al recibir en el acogimiento: “Abordar al otro en el discurso es acoger su expresión en la que se desborda en todo momento la idea que de él pudiera llevar un pensamiento. Es, pues, recibir de Otro más allá de la capacidad del Yo (...)” (Levinas, 1993, p.75). Qué difícil me ha sido dejar o suspender (pregunta inquietante, también insoportable) el camino oscuro de

¹⁰ En nuestro primer seminario en el doctorado: *Economía Política y Cambio Social* (2015) dirigido por el maestro José Luis Grosso, habíamos realizado la Lectura: *Teoría: de la metafísica a la semiopraxis. La justicia poscolonial de otras maneras de conocer en los pliegues de la formación hegemónica estético-epistémica del ver-decir lógico-eidético. Hospitalidad excesiva, II*, en ella el maestro Grosso nos abrió un camino hacia maneras otras de comprender otras formas de habitar, sentir y estar en el mundo, no vistas, acalladas por la tradición academicista de las ciencias sociales, de poco en poco la semiopraxis discurría en el texto, no por el camino recto de la concreción en el concepto; era una palabra nueva para todos nosotros; una compañera de manera inquietante manifestó que había buscado la palabra *semiopraxis* en varios diccionarios de filosofía y ciencias sociales sin encontrarla. No recibió ninguna respuesta del maestro que lograra aquietar su inquietud, ella y por supuesto también nosotros queríamos tener la certeza epistémica del concepto. Durante el transcurrir del seminario, por un camino oblicuo danzando, bailando (Grosso, 20017) cuerpos-en resistencia, fueron llegando-desde el Sur- en sentidos abruptos de solidaridades emotivas, justicias otras, hospitalidades excesivas desafiantes ante el aplastamiento hegemónico del pensamiento moderno colonial fundamentado en la pretensión totalitaria de la formación capitalista y en el solipsismo del sujeto racional. Este mismo danzar oblicuo empezó a erosionar el valor supremo del concepto sustraído, en su abstracción del sentido mismo de la relacionalidad en la vida. Empecé a comprender que las semiopraxis me colocaban en un desafío de interrogación ante las sensibilidades fundamentadas en los cinco sentidos impuestos desde la visión aristotélica (Grosso, seminario 2014) que occidente ha pretendido universalizar. Se trata entonces, desde una sensibilidad abierta inacabada inconmensurable, vivir el tránsito hacia las solidaridades emotivas, que están en el corazón de la semiopraxis, como una transgresión a los cánones regulatorios de la hegemonía estatal, en tanto “...estas solidaridades emotivas operan como violentación simbólica en la violencia simbólica dominante, mimetizando en esta su fuerza material corporal de sentido, abrupta y disonante, percibidas como “bárbaras”, “in civilizadas”, y que exceden las contenciones reeditadas del Derecho, de la ortodoxia teológica pastoral cristiana y del disciplinamiento regular de lo “militar” en el paso de la dominación colonial a la hegemonía nacional” (Grosso, 2017:191).



la búsqueda de justicia mediante el derecho¹¹ (Derrida, 1997), que ha dispuesto durante varios años, mis preocupaciones críticas por los sentidos de realidad que emergen y habitan en el poder de las leyes (referidas al ordenamiento de la vida de las mujeres, niños y niñas), por la eficacia en su aplicabilidad, por su justeza, por la revictimización y la impunidad. Es una renuncia cuestionante, inquietante; repito, que está atravesada por lograr la comprensión indecible de la juntura, la mixtura ficcional arbitraria entre justicia y derecho que Occidente logró naturalizar y por tanto universalizar, equiparando la justicia al derecho. Derrida erosiona de manera esclarecedora esta mixtura cuando explica a sus oyentes juristas:

...cada vez que aplicamos una buena regla a un caso particular, a un ejemplo correctamente subsumido, según un juicio determinante, podemos estar seguros de que el derecho encuentra su lugar, pero no la justicia, ciertamente. El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias, tan improbables como necesarias, de la justicia, es decir,

¹¹ Derrida en diálogo con las argumentaciones pascalinas y las de Montaigne, problematiza por un lado la relación entre fuerza y justicia (Pascal) y por otro entre fuerza y derecho (Montaigne) y la articulación de estas relaciones imbricadas en la fuerza con un poder instituyente del derecho: "El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza performativa, **es decir siempre una fuerza interpretativa: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría al servicio de la fuerza, instrumento dócil, servil y por tanto exterior, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia.** La justicia en el sentido del derecho (right or law) no estaría simplemente al servicio de una fuerza o de un poder social, por ejemplo, económico, político o ideológico que existiría fuera de ésta o antes que ésta y al que la misma debería someterse o con el que debería ponerse de acuerdo, según la utilidad. El momento mismo de fundación o de institución (que por otra parte no es nunca un momento inscrito en el tejido homogéneo de una historia, puesto que lo que hace es rasgarlo con una decisión), **la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia performativa y por tanto interpretativa que no es justa o injusta, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundante, ninguna fundación preexistente podría garantizar, contradecir o invalidar por definición. Ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel de metalenguaje con relación a la performatividad del leguaje instituyente o a su interpretación dominante.** (Derrida, 1997, p131). (La negrilla es mía).



momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás determinada por una regla. (Derrida, 1997, p.142).

Ahora bien, si la Justicia a la cual se refiere Derrida no deviene del derecho, aunque como él lo afirma, es justo que haya el derecho, creo que mis preocupaciones por la eficacia de la ley, la impunidad y la revictimización, se relativizan, se desplazan, se dislocan, pues, aunque pareciera que no dejan de ser validas, ellas en sí mismas, por si mismas, en cierta manera obnubilan y sepultan las preguntas sobre tensiones que emergen en mi trabajo.



Archivo Comunidad Misak

Un primer aspecto refiere a los fundamentos del derecho cimentados y sedimentados en la violencia legitimada para ofrecer una "justicia" medible, conmensurable del orden jurídico, la oscura cara de esta relación como vínculo indisociable. De otra parte, Benjamin (1991) la veía claramente en su momento histórico cuando afirma que no hay derecho sin violencia y Derrida en la exposición Fuerza de Ley avanza en este mismo sentido:

La palabra 'enforceability' nos recuerda que no hay derecho que no implique *en él mismo, a priori, en la estructura analítica de su concepto*, la posibilidad de ser «enforced», aplicado por la fuerza. Hay ciertamente leyes no aplicadas, pero no hay ley sin aplicabilidad, y no hay aplicabilidad, o «enforceability» de la ley, sin fuerza, sea esta fuerza directa o no, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sutilmente discursiva, coercitiva o regulativa, etc." (Derrida, 1997, p. 131. *Cursivas en el original*).



Me interrogo entonces sobre cómo este derecho que promete justicia, apelando al imperativo de la norma, que borra la singularidad de una situación única para responder bajo la generalidad de la norma¹², estandarizando la cuantificación de las penas, tipificando la complejidad del dolor y el sufrimiento en la abstracción categorial de delito, no violenta ese mundo rutilante de las comunidades “alteradas” (Grosso, 2016), cuando en ellas se impone su aplicabilidad bajo la pretensión de justicia. Me pregunto -relacionado con lo anterior- si no gravita en las Montañas de Guambia el peso sórdido del monismo jurídico y sus consecuentes practicas discursivas y dispositivos de poder desplegados por el Estado para negar, deslegitimar e invisibilizar otras maneras de pensar, decir, sentir y vivir justicia?¹³, “(...) otros signos y narrativas de la justicia que no solo difieren en contenidos con el derecho estatal u occidental y de ciertas visiones pluralistas sino que producen sistemas de significación que comprometen formas distintas de alteridad social o de relaciones intersubjetivas (...)” (Tobar, 2008, p.287). El suspender o dejar este camino ha estado soportado en una trama de experiencias de las que han emergido profundas tensiones entre mi formación disciplinar y la experiencia del encuentro con el Otro¹⁴, como tensiones atravesadas por el deseo de comprender esa comunicación cósmica de las comunidades alteradas¹⁵ (Grosso, 2016), para experimentar que en ella se ha estado y está la posibilidad

¹² “Si me conformo con aplicar una regla justa sin espíritu de justicia y sin inventar cada vez, en cierta manera, la regla y el ejemplo, actuaría quizás al amparo del derecho, con arreglo al derecho objetivo, pero no sería justo”. (Derrida, 1997, p.132)

¹³ EL 22 de septiembre de 2017 la comunidad, después de llevar a cabo durante varios meses un proceso organizativo colectivo de investigación y seguimiento, de gran riesgo logró capturar en el territorio a tres paramilitares con armamentos sofisticados de corto y largo alcance. Actuando bajo los principios de la Justicia Propia, fueron entregados a las autoridades judiciales y organismos de derechos humanos para su judicialización. La juez que recibió el caso, a las 5 horas de su entrega los dejó en libertad bajo el argumento violación al debido proceso, y al terminar la audiencia exclamó: “estos indios qué van a saber de justicia”.

¹⁴ En este sentido, *ese otro* está en el encuentro con las mujeres indígenas, en las conversaciones con mis maestros durante el doctorado, y la lectura de los maestros, que en la lucidez de sus experiencias reflexivas puestas en sus escritos me controvierten y me transforman.

¹⁵ Hablar, comprender habitar las comunidades alteradas nos exige la mudanza del antropocentrismo, el sociologismo y el logo-centrismo para entrar escenarios de mundos de vincularidades vivificantes entre seres



de vida, sanación y justicia para tantas mujeres; y en este sentir, *sentir mi propia vida*, desde otros lugares del conocimiento, otros lugares sensibles. Otro camino, otros caminos de regreso a la montaña con pasos cargados de huellas de dolor e impotencia de *no justicia* frente a las violencias sexuales ocasionadas por el conflicto armado.

Volver a las montañas, añoranza de abuela nunca vista, siempre imaginada anudada al corazón sintiendo sus sufrimientos, como mujer indígena, originados en las violencias de la colonialidad, sintiendo sus silencios en el caminar de las montañas, prolongados y



Archivo Comunidad Misak

continuados hoy en el dolor de las mujeres Misak, violentadas no solamente en medio del conflicto armado. Mis oídos empiezan a oír lo no escuchado y mis ojos se vuelven de repente para ver lo no visto: la violencia antigua tan actual... sus luchas, que se filtran

ocasionalmente en los relatos de las mujeres Misak, transforman o amplían mi lugar de escucha, de enunciación y del hacer; revivo junto a ellas, la quema y la expulsión de sus ranchos y con ello la pérdida del Nak Chak, del Yatul, los encarcelamientos y los oprobios a las mayores proferidos por la policía y autoridades judiciales como castigo a su resistencia contra el terraje. Siento la impronta en los cuerpos de sus luchas decididas, hombro a hombro con los hombres durante los procesos de recuperación de tierras, los insultos incisivos, en ocasiones acompañados con agresiones físicas de los blancos, los

humanos y no humanos, racionalidades cósmicas inadmisibles para el mundo categorizado bajo tipologías del logos antropocéntrico. “EXABRUPTOS: nos dice Grosso, *la comunidad cósmica de seres: los muertos los dioses, los árboles, las piedras, los animales, la comida, las estrellas, los cerros, el rayo, el claroscuro del alba y del atardecer, la oscuridad de la noche, escuchar al río, consultar las hojas y las semillas, tocar la imagen del santo, ofrendar a la tierra, sentir el lugar pidiendo permiso...* hay allí una diversidad de sentidos que exceden toda antropo-logia y socio-logia (por lo reductivo del antropos y del socius, y por lo que de circunscripción/traducción de la *semiopraxis* al *lògos* hay allí). En esos *exabruptos* (así percibidos desde las sensibilidades burguesas, la corrección racional y el civismo urbanos dominantes), *la irrupción de otros espacios-tiempos gestan y sostienen otras matrices civilizatorias* (Grosso, 2017: 193)



mestizos¹⁶ silvianos en las calles y la plaza de mercado: "... *indias patisucias robotierras...*"; violencias innumbrables de pérdidas jamás olvidadas: los ombligos de los hijos sembrados, la sangre de los partos vuelta barro sagrado con la tierra caliente de los fogones... relatos doblemente sepultados por el estatismo del Estado-Nación (Guha, 2012) y por las voces del heroísmo masculino¹⁷ recreadas por académicos y líderes Misak.

En medio de las opacidades de sus voces ancestrales emergen, para mí, en el mercado sus rostros como detenidos en la gravedad de su quietud, y cuando escucho la inquietante



pregunta y reflexión de Kusch, me doy cuenta todo lo que se pone en juego con la mirada, mi mirada, que tantas veces aplana y homogeniza el gesto... Kusch decía en su programa radial *El Americano a Solas*, Radio Nacional: "El rostro... qué significa un rostro -inmóvil- fascinante; ¿por qué estamos acostumbrados a que la gente se mueva, el movimiento supone siempre una finalidad o más bien tendrá el prójimo cuando esta inmóvil algún misterio que nos asusta? (Kusch 1963), acaso no es

¹⁶ En general el pueblo Misak se refiere a los silvianos –habitantes del casco urbano de Silvia no Misak- como blancos.

¹⁷ Guha (2002) analiza como en la historia -la historia del estatismo- construida por los intelectuales sobre la insurrección campesina de Telangana India, liderada por el partido comunista, no se habla de cómo la participación de las mujeres influyó en esta lucha. De igual manera Silvia Rivera, en su investigación sobre el derecho y las vidas de las mujeres indígenas bolivianas muestra como la lucha por la tierra entendida como solo de los hombres "(...) tendió a eclipsar las más silenciosas y cotidianas prácticas de resistencia de las mujeres, poniendo en escena una noción del derecho que enfatiza la territorialidad (es decir, la versión masculina y letrada) del universo indígena(...)" (Rivera, 2004, p.125) o como bien lo afirma Espinosa (2007, p.3) retomando a Truillot, "(...) si algunos acontecimientos son impensables incluso cuando están ocurriendo ¿cómo van a poder valorarse después? ¿Es posible que los relatos históricos incluyan escenas narrativamente inimaginables? ¿Cómo se escribe una historia de lo imposible? (...)".



ese misterio el que se opone a su tematización, a su objetivación. El rostro qué, si no es ojos, ni nariz, ni boca, entonces qué es... tal como lo piensa Levinas (2000, p.71), “(...) la mejor manera de encontrar a otro es no darse cuenta ni del color de sus ojos (...)”, más es el rostro, los rostros de las mujeres

Misak aquellos que atrapan mi mirada para que al mismo tiempo en mi ser todo sea desafiado por lo infinito de su misterio.

Emerge, para mi investigación, este discurrir de sufrimientos de las Ishuk y del pueblo Misak del cual no pretendo hacer una vía de abstracta disertación teórica, prefiero seguir la huella dejada en los caminos de las trochas que ofrecen la posibilidad del extravío, de la vivencia de lo contingente, del *estar-siendo* en la exigencia abierta de lo constitutivo, solo posible con encuentros en medio de la neblina densa que envuelve las montañas de Guambia, como aquellos que dejan el eco de las palabras sombrías y apasionadas de rabia de la pequeña Stella o en los silencios perdidos en una sonrisa volátil de Ana Julia. La mirada de sus rostros me atraviesa, no como nariz, ojos o boca¹⁸... ¡no!... llegan como *herida-cicatriz* recurrente, como abigarrada tristeza de infancia lastimada. Su expresión me interpela, me advierte sobre la peligrosa indolencia de la neutralidad de la mirada academicista que provoca el ensimismamiento del cogito cartesiano. Me interrogan sobre la responsabilidad del acogimiento, de justicia, de sanación, a la que su gestualidad me convoca

¹⁸ Levinas (2013) nos dice que unos rostros no son ni la nariz, ni los ojos, ni la boca.



y allí en ese tiempo-espacio es donde está la palabra compañera (que pregunta, exige, sacude, advierte y controvierte) anidada en esos seres que la academia encasilla con la denominación: autores, que se encuentran atrapados en una lista bibliográfica momificada; seres cuyas reflexiones hilvanadas, una a una y cada cual, desde sus singularidades, devienen en experiencias en las que ha estado siempre en juego y en riesgo la existencia. Ellos son una compañía en ausencia, por eso sentirlos como compañía genera el reto de preguntarme por la relación que establezco con ellos o que en su ausencia establecen conmigo, y quizás la primera intuición es que si mi camino no es recto, iré con ellos o ellos irán conmigo en la



sinuosidad de un andar a veces adelante, a veces atrás, a los lados, haciendo rondas o deshaciendo rectas, sin que ello indique la oposición avance-retroceso, sin cobro alguno, en un movimiento no lineal recto e inamovible, mirando-imaginando sus

rostros, haciéndome una interpelación ética del otro, en tanto otro, en la radicalidad¹⁹ de otro, me hace sentir la vulnerabilidad²⁰, la posibilidad de *ser* (herida) o *estar* (siendo herida), en este caso como sujeto colonial, horadada en el disciplinamiento de la investigación moderna resultante de la dimensión cartesiana implantada hasta en los intersticios más recónditos para producir la fragmentación del mundo, es como diría Haber “entre causa y efecto, cuerpo y alma, presente pasado, teoría y práctica, dato e interpretación, investigador e investigado.

¹⁹ Este énfasis levinasiano en la radicalidad del otro es la afirmación que el otro es otro y no otro Yo.

²⁰ En entrevista, “Epistemología del Verbo Ser y Estar, Kusch x Cullen” (2017) se indica que Levinas utiliza una palabra latina en tanto las categoría sociológicas y políticas-económicas le han dado otro sentido para clasificar a otros: grupos vulnerables produciendo a otro como objeto de tutelaje del Estado, y que en realidad vulnerare en latín quiere decir herir y vulnus herida.

Que ahora “(...) supone una ruptura entre espacios-tiempos, un abismo corporalmente infranqueable, que al mismo tiempo define el lugar de la investigación: atravesar la ruptura mediante el conocimiento metodológicamente administrado” (Haber 2017:215), es como una herida²¹ que obliga corporalmente al forcejeo para dejar la pretensión al abandonar la



ruta preestablecida, exponerme a la sensación de un viaje sin brújula, instrumento de horizontes y de sujeciones como buen dispositivo moderno. La herida estará así siempre abierta, será la única posibilidad de anhelo no finito de emancipación y de rupturas, entonces en este anhelo preciso la

compañía ausente de esos otros como irreductiblemente otros.

Rupturas crecidas en incertidumbres, condición ineludible del estar-siendo²², en las que anida el ánimo de esta escritura, quisiera por tanto que ella escapara del canon lineal del desarrollo de un texto como sistematización de una experiencia o como informe de un conocimiento regulado, exigido como resultado de la investigación moderna colonial; es así como aquí me encuentro, sentada siendo cuerpo, escritura interrumpida, detenida, ritmo de palabras interrogado, des-hacido, borrado, acentuado, siempre en tensión recabando al

²¹ Quiero aclarar que la herida no es metáfora, ni analogía, es herida corpórea, que atraviesa la escisión de cuerpo vívido como añadidura o mejor aún como receptáculo de eso que llaman alma, cuerpo no enajenado que hace decir *mi* cuerpo, apelando a su llamado por un yo fuera de mi cuerpo que en esta exterioridad no existe. Dislocación bellamente instalada en mí, por Nancy.

²² He venido hablando – gerundiando, como lo hacen los seres en las montañas del Sur, como queriendo alargar ese lenguajear sobre la infinitud del tiempo- del estar-siendo. Más adelante reflexionaré respecto a ello, de la mano de las mujeres Misak, Alejandro Haber, José Luis Grosso y Rodolfo Kusch

mismo tiempo en las palabras de mi historia y en las palabras de las historias de las Ishuk Misak hechas eco en las montañas de Guambia. Todo esto condensado o suprimido²³ en página tras página, ritmo atado a la horizontalidad lineal del arriba y del abajo, a la regla de una escritura que exige la distinción de las voces, la indicación diferenciadora de lo testimonial y escritural de la academia; comillas que marcan las voces "otras", notas de pie de página para ampliar, aclarar o permitir entrar otra voz que empuja y reclama su espacio; normas para producir la escritura de la página, que sugieren una jerarquía espacial de superior e inferior, requisito formal de la producción teórica autoritaria que bien se opone a la práctica desprevenida de la conversación²⁴.

Es mi deseo rehuir a esta jerarquización -y espero, así sea- pues me aleja de la narrativa que no acepta la conversación tejida en la vivacidad, acojo entonces palabras que llegarán a mis oídos en el imaginado eco de voces, en mis ojos descriptadas cuando leo; siento, experimento, vivo, entonces la tensión entre la oralidad y la escritura, en la primera el adiestramiento de los sentidos seduce al acto de audición, en la segunda al acto de la visión, de la vista y no el oído ejerce el dominio. Sin embargo, para mí, leer los documentos de los Misak me coloca en la tensión de procurar el ejercicio equilibrado de estos dos caminos, pues siento sus textos como oralidad vuelta escritura y no escritura autoritaria académica en tanto no deseca ni congela su vocalidad. Es escritura que grita, que se desgarrar, que interpela, que sacraliza y profana, que va y vuelve como el tiempo Misak en espiralidad, que no objetiva el sufrimiento histórico y no pretende entintar con neutralidad el acto

²³ En un fragmento del documental D'ailleurs, Derrida (1999) de Safaa Fathy, nos enseña que: "Toda escritura está construida a partir de resistencias. No existe más que allí donde hay resistencias, en el mejor y en el peor sentido de la palabra, donde "resistencia" puede significar también represión. Contengo y confino con el mismo gesto que libera. Puedo entonces liberar fuerzas de escritura inauditas o inéditas (...)"

²⁴ Reflexión a partir de la Conversación entre Gayatri Spivak y Marina Garcés durante la Biennial de Pensamiento de Barcelona (2018), registrada por Victoria Oliveres.



intencionado de la escogencias de las palabras. De ahí que la lectura de textos sea, también un acto apasionado, sorprendido que deriva en el acogimiento de fragmentos vivos que devienen, en resistencia de la ancestralidad, habitando las montañas antes que la grafía inerte que reposa en la materialidad del papel debidamente encuadernado.

Pero la atadura al canon pesa y mi creatividad domesticada en él está en profunda tensión, dudo entonces en el cómo deshacer la oposición entre la grafía en la hoja inerte y la calidez en la voz hecha palabra. Ante esta disyuntiva, explico al lector, que trato de huir del carácter jerarquizado en la espacialidad de la página, por tanto, las citas y notas de pie de página, son para mí, el acogimiento de fragmentos hechos voces de las Ishuk, de las autoridades, de las Shuras, de las Mâmas; parte de la expresión de este acogimiento es el azul intencionado que envuelve sus palabras en el texto, igual que el azul Misak que arropa los cuerpos-oralidad, cuerpos-escritura.



De esta manera, de los códigos imperativos, conservo el significante y trastoco su sentido en el horizonte de la sensibilidad: las comillas indican otras voces no referidas como autoridad academicista, sino como compañías que me posibilitan comprender de otros modos, y aunque los márgenes, espacios, comillas, secuencialidades enfatizan prioridades en el contexto de la hegemonía académica dejando expuesta su filiación al pensamiento colonial, quisiera que aquí significaran otras maneras de acoger las voces que anidan en el



texto, entendiendo que hasta esto que llamamos forma deja su huella de imposición, como lo plantea Haber:

(...) debiéramos comprender que la "teoría cultural" que sustenta nuestro lenguaje y que se naturaliza por medio del mismo, no es natural ni universal, sino contingente y contextualmente específico y además deberíamos comprender que parte del contexto específico en el cual el lenguaje adquiere su significado se refiere a contextos políticos de interacción colonial (...) (Haber, 2011, p.143).

No puedo escapar, ni negar que hago parte y vivo las tensiones de las relaciones de colonialidad, tratar de invisibilizarlas sería una arrogancia más de la formación colonial, o una impostada falsa ingenuidad, por ello la escritura también estará marcada por estas



tensiones, pero hay acentos emotivos que guardan las conversaciones y que se abren a la posibilidad y también imposibilidad de la concreción de esta escritura... así, en la distancia cercana vuelvo a habitar la conversa no como mero recuerdo sino como compañía, de tal manera la escritura, es ante todo habitación de compañía, semiopraxis, escritura que toca el cuerpo... "no sé de escritura que no toque. O bien no es escritura sino informe, exposición como se quiera llamar. Escribir toca el cuerpo por esencia". (Nancy, 2010, p.14).

Quisiera que esta escritura fuese rizomática -aunque Deluze ha desarrollado el sentido transgresor del pensamiento



rizomática²⁵-, fue en el Ya tul²⁶ donde pude sentir la potencia de la vida en los tubérculos cuyo contenido-forma, que podría ser desorden y caos ante la exigencia de *uno* como eje vertebrador del orden, por el contrario es la subversión de *muchos* ante la pretendida subsunción en la soberanía del Uno.



Los tubérculos rizomáticos en el Ya tul han sido una provocación a la ruptura de la escritura estabilizada en la linealidad secuencial de la experiencia; en tanto la experiencia salta, irrumpe en temporalidades múltiples, discontinuas, simultaneas, también son juntas de pasado-

presente / presente-pasado / futuros vueltos presentes y pasado o pasados vueltos futuros. Es lo rizomático, hay forcejeo que mueve, tensiona para que el *poder decir aflore* en la escritura como tallo que puede ser raíz o como raíz vuelta tallo o rama, en últimas derivas rizomáticas.

1.2. El Camino Tras Las Huellas

Sí no hay metodología administrada, disciplinada, para producir conocimiento enmarcado en los cánones de la racionalidad occidental y de igual manera, una experiencia simulada en intenciones de intervención y/o interpretación, subsumiendo al otro "investigado" en mis categorías conceptuales y terrenos morales, confirmando un *sí mismo/el ser*, con la experticia

²⁵ Ver: Zourabichvili, F. (2004). Deleuze, una filosofía del acontecimiento. Madrid: Amorrortu

²⁶ Sembrado en continuidad de la casa Misak, en él se cría la vida: animales y diversidad de plantas, por las Ishuk y sus hijos pequeños.



teórica e investigativa en el escenario de la institucionalidad, entonces ¿qué hay?, de igual manera, si no hay problema de investigación formulado previamente en el solipsismo de la potestad académica, ¿qué queda? Procuraré entonces seguir las inquietudes que generan estas preguntas tratando de hilvanar la reflexión con lo expresado en la presentación de este texto.

De un modo particular ha aflorado en mi andar el antagonismo epistémico entre los modos de entender la justicia en Derecho desde la retórica contestataria del reclamo como superación de impunidad, dispositivo universalizante de reparación de las mujeres víctimas, y las maneras otras, semiopraxis de las Ishuk Misak que enfrentan en sus luchas cotidianas la imposición de los valores y cánones del Estado hegemónico que arrebatan las maneras otras de sentir y estar en el mundo.

Un antagonismo cuya expresión retórica ocultaba mi pregunta urgente nacida de la desesperanza: ¿buscaba acaso en las experiencias de las montañas del Cauca un principio de humanidad que se encargase de amalgamados sentimientos de venganza, ira, dolor, sufrimiento o deseo de muerte?; y la pregunta, que no remite a respuestas teóricas, estaba



sin embargo atravesada por la tensión entre la razón eurocéntrica que pretende una confianza objetivada en el derecho occidental como dador de justicia, y la confianza antigua en ritualidades vividas en *común-unidad* entre seres humanos y no humanos, semiopraxis que rehúye a la tematización academicista de la antropología, la sociología o la psicología empeñadas en descifrar solo en ellas, lógicas y



estructuras subyacentes como objetos de cultura²⁷, disecando la misma vida que habita en un supuesto de protección.

La tensión ampliaba la pregunta: en qué y quién confiar cuando el grito desgarrado busca el gesto del acogimiento a los miedos hundidos en la tortura. Tal vez solo se pida confianza para retornar a la vida en la confianza de la compañía, “confianza en muchos, pero ya no en uno” (Vallejo, 1937), no en el Uno soberano que ahonda la huella tormentosa del sufrimiento, y sí, en muchos que danzan²⁸ descalzos en la humildad ritual por el resarcimiento de la confianza rota ante la pisada violenta de los cuerpos femeninos. Se trata de eso, de volver a la confianza de un *poder decir* sin temor a la confiscación de la palabra proferida para ahuyentar el espanto de la maldad sin rostro. En este momento de lo andado ya parece difícil seguir mis propias huellas, el camino que ellas indican no es recto; es sinuoso, discontinuo como es la existencia.

Diluido el problema de investigación, como problema²⁹, parecía que tímidamente podía interpelar las posibilidades de acciones indolentes subyacentes en la objetivación de

²⁷ Tal como en el bello cuento de Borges, publicado en *Elogio de la Sombra* (1969), *El Etnógrafo*, caracteriza el mandato objetivante implicado en la actitud del profesor: “Hay ritos esotéricos que perduran en ciertas tribus del oeste; su profesor, un hombre entrado en años, le propuso que hiciera su habitación en una toltería, que observara los ritos y que descubriera el secreto que los brujos revelan al iniciado. A su vuelta, redactaría una tesis que las autoridades del instituto darían a la imprenta. Murdock aceptó con claridad (...)”

²⁸ Un sí que acoge “los sentidos naturalizados en los cuerpos y la acción crítica cotidiana y silenciosa que ellos operan, a un nuevo reconocimiento epistemológico” (Haber, 2017, p.19)

²⁹ Un movimiento contundente implícito en las palabras de Haber, mueve una de las fichas fundantes de la investigación disciplinada para derrumbar la osificada convicción que sostiene el estatus del investigador como actor activo en la transformación del mundo con la proclamada aura salvífica del conocimiento que oculta toda intencionalidad de intereses particulares de la racionalidad instrumental; sus palabras empiezan con el incitador enunciado: “El Problema es un Problema”. En seguida la contundencia del planteamiento: “La investigación disciplinada comienza cuando aparece la certeza de que hay un problema, e inmediatamente el problema hace síntoma. Una investigación no es tal si no se topa con un síntoma a interpretar. En cuanto tengo un problema sintomático, este me describe un trayecto por recorrer, un camino que he de caminar, con mayor o menor dificultad, siguiendo una a una las huellas que nos conduzcan al sentido del síntoma, a la resolución del problema. Toda investigación disciplinada comienza con un problema, precisamente porque es el problema el que promete que exista una investigación, así como la huella promete que haya un rastreo hacia un objetivo previsible.” (Haber, 2011, p.12).



las Ishuk Misak y su mundo, mientras miraba las letras del maestro Haber discurrir en su texto leído una y otra vez:

La investigación indisciplinada hace de un problema de investigación una situación, una excusa para pensarnos y revelarnos a nosotros habitando el mundo y objetivando, no para que ese ‘nosotros’ sea nuestro nuevo objeto, sino para que en todo caso reconozcamos las relaciones en las que somos ya sujetos. Y nos ayudemos, o nos dejemos ayudar, por esas relaciones, para subjetivarnos desde otros lugares que no sean los que institucionalmente nos llevan a construir nuestro privilegio epistémico. Esos otros lugares que son de reconocimiento, de aprendizaje, y de solidaridad. (Haber, 2017, p.224).

Reflexiones que dislocan e interrogan sobre el lugar relacional del investigador en el encuentro situacional de la investigación indisciplinada; en mi caso, el pensar en ese lugar relacional me llevó a conflictuar el sentido de la noción de proyecto y trabajo de campo, anclajes instituidos e indiscutidos de las ciencias sociales y de manera específica aquí la antropología, como condición de investigación e intervención social disciplinada; el proyecto de investigación definido por un problema, continente y contenido cerrado de un objeto de estudio dispuesto en exterioridad a nuestras vidas (Haber, 2017), incontaminado o silenciado en sus relaciones sociales-vitales con nuestras historias; objetivos, diseños metodológicos, cronogramas, garantías del dominio del tiempo, desarrollo lineal etapista con principio y final excluyente de la contingencia y el acierto³⁰, en el sentido del pensar de

³⁰ En el texto “Estar–siendo Como Juego” (Kusch, 2007), tras una profunda reflexión nos lleva a la contrastación existencial entre el estar–siendo como maneras otras de estar–vivir en las comunidades andinas, que no remiten a la clausura del ser porque este justamente tan solo es posibilidad de ser, es decir abierto a la indeterminación, el mandato del Ser de occidente como categoría ontológica cosificante, universalizante y determinante. En el mundo de la indeterminación del esta-siendo, el juego mediado por el azar me topa con el acierto, haciendo que en la indeterminación sea determinado, hay entonces en el acierto, la presencia de la alteridad. El acierto



Kusch³¹; visto así, el trabajo de campo acota, crea límites, paraliza el cuerpo evitando el gesto(s) que cría(n) la confianza, recorta el flujo de la vida relacional que vamos tejiendo, constitutivamente en el *estar-siendo* junto a los otros.

El problema construido como exterioridad-ajenidad, repele la posibilidad de situarse y descubrirse en relación, manteniéndonos al margen de la *situación*³² como dadora de sentido, cegándonos a preguntas fundamentales que Haber, de manera desafiante despliega sobre nuestra vida:

¿Cuáles son las relaciones sociales que mantengo con aquello que he enunciado como objeto? ¿Con quiénes he conversado? ¿Cómo llegué allí? ¿Qué tuve que entregar de mí? ¿Qué ha conmovido de mí el mundo que ahora trato como problema? ¿Cómo es que, ya sea en su afirmación como en su negación, ese mundo objetivo y su huella ya me constituyen como vestigio? (Haber, 2017, p. 224).

Son estas preguntas las que nos arrojan en palabras de Haber (2011) a la *problematización del problema*, y también nos impulsan a romper con la inmediatez y la ahistoricidad del mismo, con la mirada objetivada para poder reconocer la subjetivación en la relacionalidad que emerge en el problema.

solo es posible si desde el reconocimiento de mi indeterminación me abro al otro como posibilidad de recibir determinación.

³¹ Rodolfo Kusch, nos ha dejado un pensamiento crítico que incita a comprender América poniendo en suspensión las categorías occidentales con las cuales se ha interpretado el pensar americano. Su obra, *América Profunda*, es el fruto fecundo de esta radicalidad crítica: “Entra como componente significativa en nuestra mentalidad colonizada una cierta ceguera que no nos deja ver que ocurre con América, porque es probable que la cuestión no esté en ella sino en nosotros, ya que nos falta la fe y no tenemos las categorías necesarias para comprenderla.” (Picotti, 2012).

³² “La palabra **situación** es el nombre de acción del verbo situar, y este se deriva del latín *situs*, (emplazamiento, establecimiento), nombre derivado del participio *situs* (establecido, situado, dejado en un lugar)” (Diccionario etimológico - de Chile). Distingo por tanto la situación que aquí no remite a la inmovilidad del establecimiento, refiere para mí, a un establecimiento en alteraciones, en movimiento que intuye y descubre mi lugar-nuestro lugar en el situar.



Entonces, ¿qué sucedió, ¿qué ha sucedido, ¿qué está sucediendo en mi, cuando las preguntas hurgan mis silencios sepultados por la obligatoriedad de un decir objetivante, incontaminado de mi presencia? Ellas -las preguntas- actúan en él, descubriendo la tachadura colonial como constitutiva de mi existencia: la voz de la abuela indígena... en el anonimato, del simple reconocimiento vincular lejano de parentesco, es traída en su espectralidad por la potencia de las preguntas, y se hacen audibles sus gritos desgarradores por la violencia colonial; por esto ella/yo *puede decir* desde mi recuerdo imaginado:

Mi abuela a quien no conocí, pues murió cuando mi padre tenía 7 años, era indígena, ella elaboraba junto a otras mujeres indígenas, chirrinche o aguardiente chiquito, llamado por las autoridades locales *aguardiente de contrabando* expresión que condensa toda la contundencia punitiva y condenatoria que convertía lo propio en ilegítimo, simbólicamente expropiado de la circulación territorial, fue encarcelada muchas veces pues se resistía a la prohibición. En los últimos años este relato fue acrecentando mi orgullo al haber tenido una abuela indígena que resistió hasta sus últimos días los embates de la opresión colonial.



Me pregunto muchas veces ¿quién le puso el nombre: Irene? ¿de qué lugar "afueruno" llegó esa grafía para imponer un significante desconocido? ¿quién fue su padre? Sé que su madre también era indígena y por tanto en muchas ocasiones, como una obsesión, invento su



historia con la información de los recuerdos que vienen de mi padre, repaso la genealogía que encuadraba las relaciones de parentesco con él y he sentido en este repaso las huellas de la violencia colonial: en mi familia paterna coexistía lo legal y lo ilegal, hijos naturales e hijos legítimos, el salvaje y el civilizado.

La violencia colonial impuesta a través de la iglesia católica consolidó en el matrimonio el valor del honor como un valor sustentado en la capacidad de producir legitimidad, aquella de la descendencia, legitimidad en las alianzas conyugales y legitimidad en la transferencia de las herencias: el fruto de una mujer deshonrada era el hijo natural. La



sanción institucional y social afianzaba el sentimiento de honor generando un escenario simbólico de antagónicas bipolaridades: un mundo legítimo de la honra en oposición a un mundo ilegítimo de la deshonra. Este, seguramente fue el mundo de la abuela en el que libró sus batallas como mujer indígena, como hija, como madre, y mi padre como hijo natural, seres (aquellas y aquellos) catalogados como bastardos que tenían la impronta de la deshonra en el apellido materno:

una cosa eran los Victoria, otra cosa los González, distancias dolorosas que sólo pude comprender en su dimensión profunda en este *estar-siendo* con las Ishuk Misak.

Sí, mi nombre es Irene Victoria Morales, este Victoria es como el cordón umbilical que me une a mi abuela tan real, imaginada y amada; es también la huella actuante de la violencia que me ha movilizado actualmente en muchos de los recorridos de la existencia y



cuyos referentes siempre vuelven a las montañas del Cauca como escenarios de vida y muerte, yo he estado allí también librando mis propias batallas, tejiendo vínculos profundos enraizados en la misteriosa región de los afectos y en el ritmo acompasado o disonante de la razón, que en medio del dolor y la alegría busca afanosamente la construcción de sentidos en la vida, permitiéndonos, desde la conciencia de nuestros cuerpos, maravillarnos y estremecernos espantados, cada vez que repensamos nuestra historia. En las montañas que han dado sentido a la vida de mi abuela y a tantas mujeres indígenas está el lugar, el territorio de la situación de esta investigación.

Retomando, a diferencia del carácter objetivado y anticipatorio -como punto de partida- del problema, la situación nos revela en nuestra vincularidad histórica de temporalidades diversas cuyo re-conocimiento desplaza también el protagonismo autoral en la historia del problema para que emerja una plurivocidad, pues en términos de Borges en su texto *El Etnógrafo* (1969) anota: “en toda historia los protagonistas son miles, visibles e invisibles, vivos y muertos”. Tanto la ahistoricidad del problema, como el protagonismo autoral en la historicidad del mismo, constituyen formas de violencia epistémica encarnadas en la investigación disciplinada, porque ello oculta nuestra subjetividad colonial constituida en las tramas asimétricas de relaciones de poder que sostienen los antagonismos epistémicos de clase, raza, género, camuflados en la misma objetivación del mundo, y que nos atrapan para interpretar e intervenir, erigiendo a nombre de las certezas del conocimiento, el orden universalizante de la violencia colonial.

Pero también como lo advierte Haber (2008), es fácil volcarnos a la exterioridad para identificar los antagonismos en el mundo objetivo, y ocultar o vivir en la negación de estos,



que nos constituyen, postura que impide reconocer las relaciones sociales atravesadas por las rivalidades que sitúan nuestra investigación,

para re-conocer el domicilio de la investigación (es imperante preguntarnos) ¿Dónde mora? ¿hacia adónde apunta sus armas? Preguntas que son también otras: ¿de qué (no)material estamos (no)hechos?, ¿cuáles son las huellas que me constituyen y que me sitúan en este domicilio?, ¿de qué maneras me ha instrumentalizado (disciplinado) mi instrumento (disciplina)? (Haber, 2107, p. 229).

Estas preguntas son difícilmente admisibles como interrogaciones incontestables por fuera de la retórica que encara o cuestiona la relación conocimiento-poder desde la perspectiva colonial, pues erosiona las certezas que garantizan nuestra comodidad. En mi caso han habitado y siguen habitando, poniendo en cuestión no solo la noción de proyecto y de trabajo de campo en la dimensión retórica sino en las maneras como ellas -las nociones- se configuran en mi vivir, en mis sensibilidades, me doy cuenta que acechan en la experiencia misma de la investigación como relacionalidad con las Ishuk Misak, en un discurrir de luchas simbólicas que se precipitan y decantan en el aprendizaje de la conversación -nunca técnica de investigación³³, sin la cual es imposible transgredir los intercambios instrumentados de conocimiento que imperan silenciosamente en el canon del proyecto disciplinado-, para dar

³³ “Conversación es ya una inmersión no metodológica en las relaciones de conocimiento qua relaciones sociales qua relaciones evestigiales (la negación inmanentemente constitutiva de la colonialidad). Estas relaciones se mueven en el curso de la conversación, y así se mueven las relaciones de conocimiento.” (Haber, 2017, p.232)



acceso a la emergencia de las relaciones de afecto y de solidaridad, en un estar-siendo que prodiga otras maneras de conocer en *común-unidad*. Desde esta perspectiva Haber nos convoca a que permitir la conversación, “nos *interpele* (por ello es auténtica) y *nos toque* (de allí que sea una táctica), (...). *Ser-en-la-conversación* no es convertirse en el otro, sino convertirse en la relación con el otro, en el flujo de esa conversación. Esta es la apertura que



mide la autenticidad de la táctica, una apertura que solo es visible desde la conversación.” (Haber, 2017, p. 226).

El estar-siendo cría la compañía para acoger la experiencia(s) de un nosotros...y aquí regresa de la potente intuición idea rizomática -que como recuerda Álvarez (2007), Deleuze llama una “imagen de pensamiento”-,

en un *estar-siendo* en el que se cría la compañía en las vicisitudes, en los acentos semioprácticos de la comunidad; esta condición rizomática disuelve cualquier intención de objetivo disciplinado.

Ser-en-la-conversación sugiere que ese Ser no refiere a la categoría ontológica entronizada por la filosofía occidental, como entidad o esencia inmutable, abstracta; ese *Ser-en*, nos coloca en el re-conocimiento de la condición afortunada de apertura, de renovación de vida solo *en y junto a otros*, *Ser-en*, es movimiento, acción no acabada que justamente la entiendo como el *estar-siendo* que nos libra del destino solipsista del Ser abstracto occidental. En este sentido en el *estar-siendo* tiene lugar el otro(s) que nos cuestiona, nos



anima y nos moviliza; así como lo indicó Grosso, en el Seminario ante Estudiantes y académicos del CUCSH (2015):

De acuerdo a mi experiencia, es más crítico aceptar que el otro me muestre mis paredes, que el otro me despoje y me haga ver mis limitaciones y las categorías de las que pienso, que toque con dolor y con cierto narcisismo epistémico que pueda darme cuenta de mi prejuicio, de lo que proyecto que las categorías que tengo no dan cuenta de mi experiencia y que hay que volverla a pensar y es la que me debe aportar categorías para pensarla (...)

Más adelante, también Haber, da a entender que las mudanzas (las cuales entiendo como rupturas, cambios conflictivos epistémicos, dislocaciones de los encasillamientos de la investigación disciplinada en los cuales alojamos nuestros pretendidos problemas de investigación no problematizados), devienen en las relaciones que se mueven en conversaciones que componen la situación,

La investigación indisciplinada se torna así una empresa abierta a una transformación profunda, en principio, de quienes la emprenden como cuerpos-investigadores, quienes están en conversación. Me refiero con conversación a un flujo de agenciamiento evestigiales intersubjetivos que crea subjetividades en relación; no se recorta por el intercambio lingüístico ni por la humanidad de los interactuantes, sino todo lo contrario, no se está en conversación en calidad de hablante sino de ser o, mejor, de estarse siendo. (Haber, 2017, p. 232).

Quisiera aquí hacer una reflexión en la deriva del camino relacionada con el estar-siendo, del cual he venido hablando desde el inicio de la escritura que va haciendo rastro. Me acerqué por primera vez a la comprensión del *estar-siendo* de la mano de Haber y Grosso, después



ha venido siendo vivencia aprehendida, decantada y aprendida junto a las Ishuk Misak, y también junto a ellas, Rodolfo Kusch, con su reflexión profunda me ha devuelto sobre mi sensibilidad silenciada de ancestralidad³⁴.

1.3. El Estar-Siendo Con Las Ishuk Misak

En una de las primeras re-uniones³⁵ con las Ishuk Misak, se abordó el tema de la educación propia de los niños de la comunidad; en mi presencia, una maestra psicóloga Misak intervino haciendo una reflexión sobre la importancia de formar al *ser* como Misak, cuando concluyó su intervención otra màma Misak habló sobre la importancia de entender que los mayores no hablan de *ser*, pues el ser no existe: “eso es un invento de la academia, en nuestra cosmovisión pensamos en el estar-siendo, uno está-siendo con la madre naturaleza, con la



comunidad, con la familia, con las autoridades, por eso tenemos el alik -estar todos juntos- , el mayaelan -hay para todos-, el mayaelo -todos los que estamos acompañados-³⁶ y el lata-lata -igual para todos-³⁷.

³⁴ Mi abuela Irene, mujer indígena, ha *estado-siendo* compañia en el camino de la experiencia investigativa, realmente experiencia de vida.

³⁵ La palabra re-unión, separada por un guion, empezó a usarse a partir de una discusión con funcionarios que hacían la interventoría al proyecto del programa Ishuk Misak, en la cual el tecnicismo burocrático pretendía cuestionar la eficacia de una reunión con participación de más de 50 personas. Una de las shuras intervino para aclarar: “Para nosotros eso que ustedes llaman reunión, es volver a unirnos cuando la comunidad lo necesita y no es el numero sino la voluntad de comunidad que se une”. Esto dio origen a la distinción de reunión como acción de los de afuera (funcionarios) y re-unión como acción de comunidad. Una distinción de profundo sentido para las Ishuk y tan solo de forma para los funcionarios quienes, después de insistir en la supresión del guion, en los informes, y ante la negativa de las Ishuk en borrarlo, terminaron aceptándolo como algo sin importancia que al final no *alteraría* el contenido del informe.

³⁶ Elø significa que hacemos alik, minga, que somos Wan, que estamos sobre y al lado de algo. (Cfr. Dagua, Aranda, Vasco, 2015, p.75)

³⁷ Principio fundamental de la Justicia Misak.



Hablar de formar el ser, es traer el individualismo de afuera a nuestro territorio”³⁸. No hubo debate en torno a las palabras de la reflexión de la màma, solo un gesto de asentimiento y un silencio pausado que confirmaba la sabiduría de la ancestralidad. Una confusa sensación de no poder hilvanar la juntura de las palabras de las dos màmas y el silencio de las shuras en un horizonte comprensivo, me hacía volver y volver a la escena vivida en la re-uniión, y entonces la reiteración me llevó a comprender varias situaciones: en primer lugar, la confusión no obedecía al orden de un desvarío de la racionalidad academicista, su presencia era un afortunado indicio de estar involucrada en el *estar-siendo*, que daba -con sobresaltos- sentido al cuerpo; el silencio de las shuras en ese espacio y en general en la cotidianidad, me aquietaba cuando la ansiedad de acción me acechaba tras largas horas de acompañar -en silencio- en una re-uniión o en una asamblea, o en el refrescamiento donde la palabra no explica y solo el cuerpo recibe la presencia del silencio; de ahí que parte de la vivencia del *estar-siendo*, ha sido y lo sigue siendo, en el aprendizaje en torno a la relación indisoluble entre silencio y acompañamiento, pero no cualquier silencio, es ese que se hace cuerpo, un silencio lleno³⁹ porque como lo comprende Kusch, “encierra el porqué indefinido del vivir mismo. Por eso es el silencio de lo inexpresable que se prolonga en el gesto o en la ceremonia del rito, o se reitera en la costumbre” (2007, p. 245). Es el silencio lleno que acompaña y enseña sobre la hospitalidad excesiva⁴⁰ (Grosso, 2017), porque él no guarda intencionalidad

³⁸ Conversaciones con Màmama Catalina Tunubala.

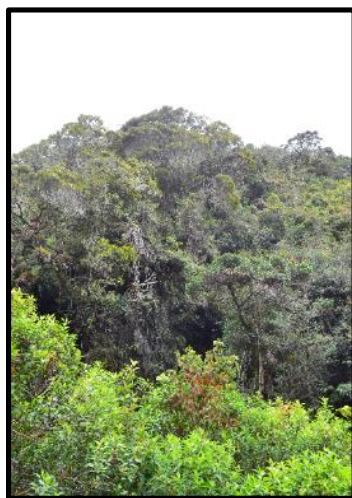
³⁹ En oposición a este silencio lleno Kusch encuentra el silencio vacío que está en el decir culto, donde se ha perdido la posibilidad de decir algo (Cfr. 2007:244)

⁴⁰ Una hospitalidad excesiva, fluir de don propisatorio sin exigencia de reciprocidad y por tanto puro don sacrificial que sale al encuentro del otro sin pretensión de engullimiento, esa que florece en las montañas del Sur de Teófilo Cabezas Estrada (Grosso, 2014) o de las mujeres Nasa y Misak en nuestro Cauca, y que controvierde por derecho en justicia “El discurso colonial de la "hospitalidad", omnipresente en la relación europea con los "otros", esconde una imagen previa del Sí Mismo frente a, y sobre el "otro", naturalizada y universalizada. El discurso de la "hospitalidad", no es más que la justificación callada de una “presencia” europea universal, exclusiva en su necesidad, excluyente en su necesidad: todos los pueblos deben abrirle paso y acogerla, porque en realidad ella no es nada sin ellos, vive para su misión de “alterizarlos” y se alimenta



oculta de avasallamiento, ni convencimiento de sí mismo; porque lo único que prodiga la gestualidad silente es la compañía que liga en el estar-siendo.

Una segunda situación deriva de la reafirmación, en las mismas palabras de Catalina Tunubala, *estar-siendo con la madre Tierra*, de un tiempo gerundio inacabado que invoca la centralidad del pensar-sentir-hacer Misak en la no-clausura de ser, condición abierta que posibilita el sentimiento de anhelo, acogimiento y donación en compañía de otro(s) - humanos y no humanos-.



Siguiendo a Haber (2017) podría decir que es esta compañía ampliada constitutiva de la comunidad alterada⁴¹, que ampara desde la sacralidad consagrada en ritualidad imposible de tematizar. Así, cuerpos ritualizados pedimos la compañía del páramo Pishimisak invocando su voluntad con respeto solemne, con la armonización para que llegue el don de la claridad y la apertura de la bruma, para que él nos devuelva y no nos pierda. De esta manera

de la percepción de que ellos no son “tan absolutamente” diferentes, sino, en el fondo, tan solamente y sin embargo, sus otros: aquellos que no tienen en ningún caso más “Si Mismo” que la referencialidad europea fundante. (Grosso, 2017, p.21)

⁴¹ “Comunidad alterada en cuanto una comunidad que se piensa desde otro lugar. Hemos sido acostumbrados por el pensamiento sociológico a considerar la comunidad como una experiencia superada en el desarrollo de la modernidad, “comunidad” como aquella instancia doméstica de un espacio primario un tanto esférico, redondo, completo, armónico y que fuera alterada por estas formas de vida progresivamente urbanas y modernas, complejas. Ese concepto de “comunidad” ha sido considerado de una manera condescendiente, hasta despectiva, en el desarrollo del pensamiento sociológico y de las ciencias sociales en general. Pero en los últimos años ha sido fuertemente reconsiderado, porque lo que está en juego en la experiencia comunitaria es aquello constitutivo que precede de alguna manera a lo que va a ser la vida pública, la vida en el espacio y las reglas de juego que el capitalismo ha (im)puesto a nuestras sociedades, y que está todavía fuertemente ligado a las tradiciones, a las costumbres, a las creencias, fuertemente tocado por la experiencia sensible, afectiva, por los sentimientos, y que da un lugar en el mundo, un primer lugar en el mundo, un sentido de pertenencia que pareciera ser un lugar de resistencia, un afuera, una exterioridad, respecto de considerar que nuestra vida es un mero proyecto individual, destinado fatalmente a tener que conseguir el éxito –aunque tal vez nos toque el fracaso–, pero el imperativo categórico del éxito es aquello que está puesto como el motivo principal de la existencia de cada uno”. (Grosso, *et al*).



el páramo sagrado, tras un caminar oblicuo, nos recibe, penetra los cuerpos con su niebla y su silencio lleno. Es la compañía del Pishimisak prodigada en el *estar-siendo* la que acoge nuestro sufrimiento y que no cesa con la muerte. Esta adhesión en el *estar-siendo*, inaceptado en la conceptualización, a no ser que se interprete como expresión de un pensamiento animista arcaico, dispone la vida en la comunidad alterada, abierta; la reflexión sobre esta forma de comunidad presentada por Grosso en el siguiente bello relato, nos expone a la contundencia de su permanencia pese al embate de la racionalidad moderna:

La comunidad alterada de la cual hablo es esa comunidad que no está circunscripta sociológicamente y que en ese sentido no está tampoco circunscripta antropocéntricamente, y que, por lo tanto, pone en vilo un nuevo pensamiento de lo político, porque allí intervienen, en esas socialidades comunitarias, seres no humanos, muertos junto con los vivos, cerros, piedras, agua... acá tengo mi piedra, piedra que siempre llevo desde que me la entregó el año pasado Moisés Casamachín, compañero nasa de Ambaló, piedra del río, pintada por él. Cerros, piedras, rayo, agua, río, laguna, pájaros, árboles, plantas: comunidades abiertas, comunidades extensas, comunidades que no solamente son comunidades humanas. Y es sintomático el hecho de que en estos ámbitos académicos esto nos suene a algo extraño, a algo superado o lejano, a algo romántico, cuando no a locura, como si yo, al conversar con esta piedra, al sentirla y al sentir que ella está conmigo acompañando las luchas en las que yo me siento inscripta, una piedra inscripta ella misma por el Cabildo indígena del Pueblo de Ambaló y que dice en su anverso (Moisés me la entregó considerando apropiado para este proceso): "vivimos porque luchamos contra el poder opresor". Me dijo Moisés al entregármela: esa piedra del río se vuelve arma en



la lucha por defender el territorio. Yo se la llevé a mi Pacha (Pachamama) que tengo en un estante de mi biblioteca, y la tomé prestada para que me acompañe y para volver con suerte en cada viaje que hago. Como si el hecho de tenerla, de sentirla, de quererla, de entregársela a mi Pacha y de pedírsela ahora prestada para salir y también para volver, como si esto fuera algo no pertinente, algo raro, algo extraño para un ámbito académico en el cual estamos. Es sintomático, es sintomático de la distancia que hay entre estas formas de vida y es sintomático de cómo hemos dejado que la formación académica nos colonice, y hayamos abandonado, hayamos reducido nuestras experiencias comunitarias a una comunidad sólo de seres humanos, a una comunidad meramente sociológica, a una sociedad reductiva en términos antropológicos... (Grosso, 2016, pp. 20, 21).

De vuelta a las Montañas del Sur, en el interior al igual que en las montañas de Guambia, hay un modo de ser, que es, el *estar-siendo*, que hace juntura en las semiopraxis, corporalidades amalgamadas procurando silenciosamente sentidos de vida-muerte; ese *estar*, (Kusch 2007), me sugiere que se trata de estar atento, dispuesto a... y aquí encuentro la solidez de la hospitalidad excesiva vivida en las montañas, porque esta no sería posible desde el *ser* agenciado en el *Es* o en el *Soy* que exige un predicado que cierra, sin el cual el *Es*, es una indeterminación, apertura insoportable a la determinación óptica del *ser*⁴² como

⁴² Recuerdo escenas innumerables de ese Ser Estado con su parafernalia asistencialista cuya atención ya sea jurídica, médica psicosocial engulle el sufrimiento del otro pretendiendo borrarlo a cambio de su sujeción, de su adoctrinamiento, de la confiscación de una fe ciega en la ficción prometeica de su redención y sin embargo desde el Estar se repele, se va en contravía, en retroceso y avance en la resistencia a lo domesticado para seguir en el estar-siendo en lo llamado “incivilizado”. De esto nos habla Grosso con contundencia: “A la razón del Estado-Nación, a la pulsión del conocimiento, posesión y gobierno que la habita, no puede pasarle algo peor, algo más irritante y confrontador con los manotazos de su propia “lógica”, que ser ignorado, que la impotencia de estar ante un *margin* un *hueco* y que su gendarmería traductora y reductora no puede someter y conquistarle, ya sea evangelizando todas sus nuevas en el régimen predicativo ya sea acabando con las resistencias en combate” (Grosso, 2017 p.196)



totalización, un *si mismo* cerrado en exigencia de reciprocidad y retribución, por tanto su *estar dispuesto a...* no es abierto, es un *estar abierto a...sí...*, condicionalidad que absorbe-engulle al otro desgarrado en su sufrimiento.

Ese *Ser* no habita las montañas de Tierradentro, ni Guambia, ya que sobre su suelo danza siempre, como resistencia al sí condicionado, un estar-siendo de corporalidades humanas y no humanas abiertas, dispuestas a... al acogimiento del sufrimiento, de mi sufrimiento, de nuestro sufrimiento, de nuestros miedos de vida y muerte. Habita en la rugosidad ancestral de las montañas y en la densidad de las neblinas del Pishimisak una voluntad continua de hospitalidad excesiva.

La tercera situación refiere a una lucha por un *poder decir* sin que las palabras engarzadas en la razón que provienen de mi normalizado que-hacer conceptualizador



profieran trampas de muerte a mi sentir, me pregunto entonces: ¿por qué obligarme a la palabra y no poder decir con un silencio lleno como lo hacen las Ishuk Misak?, y si mi silencio es vacío, entonces ¿qué palabras me ayudarían para asentar y no hacer evanescente el peso vital del acogimiento prodigado en el estar-siendo, por el afán de un palabrear objetivado?; ¿cómo hablar de mi/nuestra experiencia sin referirme a los otros constitutivos de ella, absorbiéndolos en mi propia mismidad?; tal vez las

preguntas me muestren mis imposibilidades y límites, tal vez también en ese reconocimiento, la confirmación sensible y no la razón objetivada del acogimiento en la mirada de los otros

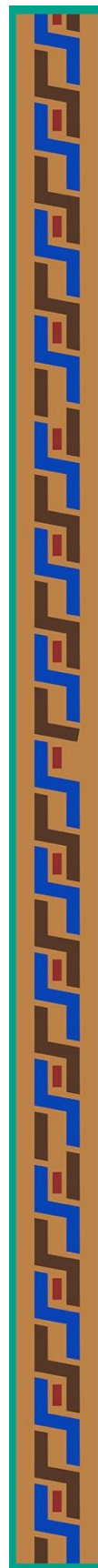
me detenga o al menos me advierta de mi intensidad o mi acción avasallante que me tensiona al estar-siendo en el acogimiento de los otros.

Quisiera entonces no palabrear sobre la alteridad si no sentir la alteridad -insistencia vital de resistencia enseñada siempre por Grosso-, no como objeto de estudio sino como experiencia de vida, por esto es necesario que vaya tras el rastro de mis miedos, de mis dudas, de mis trastabilleos para que no sean borradura en esta escritura bajo el rótulo de impertinencia emocional; por eso he de *poder decir* que al sentirme dispuesta en la convicción de la sanación devenida del páramo sagrado he estado precedida de caóticos embates de una racionalidad desencarnada que puja por dar una coherencia a los sinsentidos de la existencia, pero ninguno de esos embates caóticos hubiesen sido posibles como perturbación, si mi presencia no hubiese entrado en el juego sagrado de la alteridad que gravita en la colectividad ampliada de seres humanos y no humanos.

Alteridad como emergencia en una complejidad relacional cósmica, pues en el mudo Misak el otro es el espíritu mayor de la naturaleza, el Pishimisak, todos los seres que habitan el territorio, incluidas las plantas y los animales, los vientos, las lluvias, los rayos, los ciclos del día y de la noche de los ríos o los muertos en otra dimensión del mundo, es decir el Otro como sentido absoluto de naturaleza. Es en esta relacionalidad que emerge la subjetividad Misak, una relacionalidad que no parte de un ordenamiento categorizado por los límites excluyentes entre lo humano y lo no humano, o entre lo animado e inanimado... màma Liliana Pechené expresa:

El ciclo de vida se vive a diario, en cada momento como conjunto de relaciones en situación, que describen estar en relación con todos los seres que habitan el territorio.

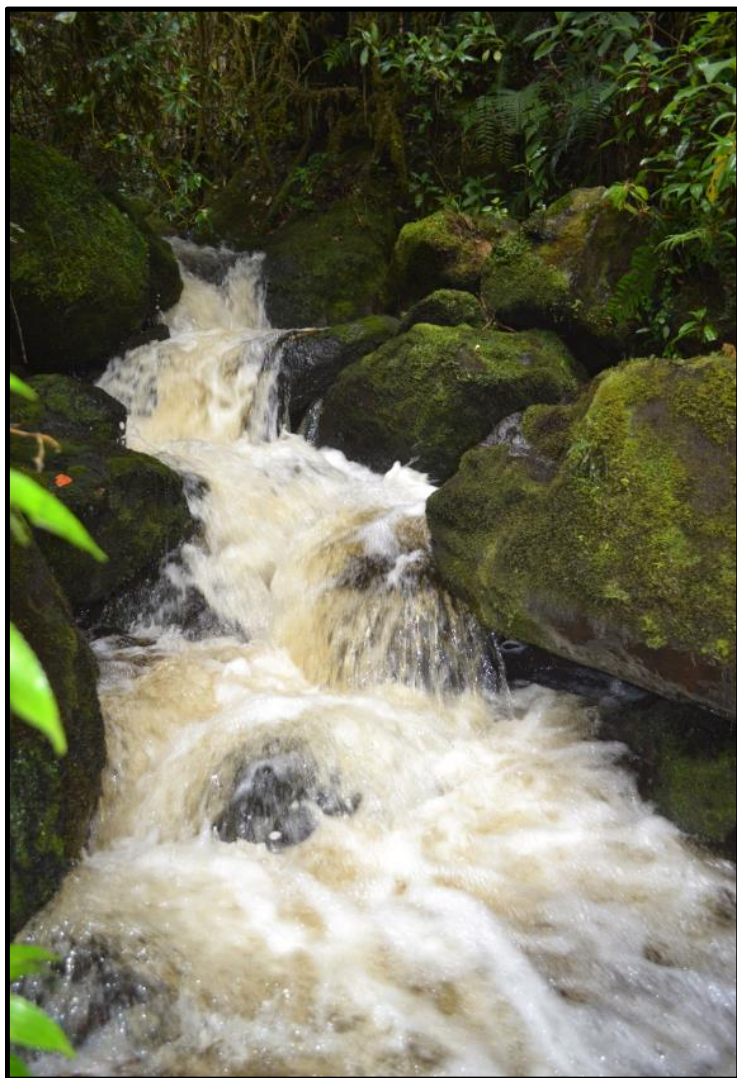
La mejor muestra de esta concepción y práctica cotidiana es la forma de saludar. No



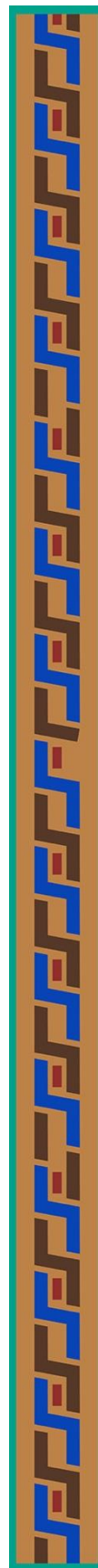
se trata de un saludo estandarizado, como un "hola", sino de un saludo que describe la relación con el clima, el agua, las montañas, Pichitokon que se relaciona con el fresco del Páramo Pishimisak, saluda "está haciendo fresco"... Pasitokθn, "está haciendo calor"...

(L. Pechené, conversación, Guambia, 26 de mayo de 2016).

El fundamento de la alteridad social de los/las Misak es la comprensión del *cómo estar en relación con*, no sólo es con el otro como ser humano, es con todos los seres espirituales, naturales y humanos que habitan el Munasro, un espacio infinito, cósmico,



ancestral, de territorio, constitutivo y constituyente de la vida de todos los seres. Es con él con quien se aprende el *estar en relación*, significa que entrenarse para la vida, para ser Misak Misak, es aprender a estar en ciertos espacios, en ciertos lugares, de cierta manera. Una manera que garantiza el latá latá, ser justos (...) y esto sólo se es justo si los (...) momentos del ciclo de la vida establecen una pauta de relacionamiento con los



elementos que componen la vida, y no se establecen por encima de ellos. Este pensamiento es complejo porque está anclado en el territorio y no en la existencia individual. (L. Pechené, conversación, Guambia, 26 de mayo de 2016).

Es con estas nociones-sentimientos, escuchando a màma Liliana Pechené, como siento que el Latá latá *-lo justo-* tiene una razón de ser, de acogimiento inconmensurable que trasciende el yo, por ello solo en el *estar-siendo* emerge la complejidad de la alteridad Misak; el *estar-siendo*, como situación en relación inserta una vivencia de tiempo-espacio que



subvierte el subjetivismo de la categoría óptica del ser⁴³, leo en Guambianos: Hijos del Aroiris y del Agua: Nuestra existencia no se piensa en forma abstracta como ser en el tiempo; el propio verbo ser, como tal no existe en nuestro idioma, el Wan, siempre somos en una posición dada en el espacio: parados, sentados, acostados, colgados, viviendo en algún lugar etc. (Dagua, Aranda & Vasco, 2015, p.59). Podemos decir entonces que el *estar-siendo* en compañía, en un espacio-tiempo determinado, es la antítesis de ese ser vacío ahistórico y por tanto abstracto; entonces, *ser* enseñada en el *estar-siendo* en el mundo Misak, no propone una conceptualización de un modo de *estar*, es por el contrario experiencia que trastoca la vida, descentra mi lugar de certezas, de

⁴³ C. Cullen, en "Epistemología del Verbo Ser y Estar, Kusch x Cullen" (2017), refiere las diferencias semánticas y existenciales entre el *ser* y *el estar*; Kusch planteaba que la tradición filosófica occidental optó por el Ser "lo seguro, por lo igual a sí mismo, por la sede y no se animó a reconocer el estar, a reconocer la indigencia, a reconocer la provisoriedad para la marcha (...) Kusch nos está diciendo que desde el Estar es desde donde es posible encontrar sentidos...por eso el problema es pretender ser sin estar."



procedimientos investigativos, de objetivos y rutas prefijadas justificatorios de un que-hacer investigativo.

Asumir *estar-siendo* ha sido estar allí, en un tiempo-espacio que interroga el habitar subjetivado, aquel dado por esta racionalidad des-corporizada que toma lugar para otorgar una artificiosa coherencia totalizadora a los acontecimientos y a los sinsentidos de la existencia, viviendo de esta manera un giro inesperado: allí, mi conocimiento es alertado en su avasallamiento, y un vuelco de corporalidad hace posible la conversación ampliada en la



voz de los mayores tomando la centralidad en el tiempo-espacio del Nak ku, *el fuego* lugar del Wachip -*el consejo de los Mayores*-, de pronto, en el fuego y la muerte, la ausencia y el afecto que gravitan en el Nak Chak acontece el sentimiento de pérdida asentado en mi corazón durante cinco décadas: la primera vida que mi juventud gestó murió dentro de mí, tan solo dos meses habitó allí, y siendo semilla desfallecida fue



arrancada de mi vientre mediante aquel acto quirúrgico provisto con el poder de convertir en resto, en "residuo peligroso", "desecho contaminante", todo lo que la ciencia decreta sin vida. Siempre sentí, en ese procedimiento médico, una violencia innombrable convertida en sufrimiento silenciado.

En compañía del espíritu del fuego y del Pishimisak, de la Shura màma abuela Faustina, del abuelo Gerardo, merøbig y del Taita Jeremías, conversando sobre este dolor de siempre, que la explicación de la ciencia -en torno a la temporalidad que marca el paso de



un embrión en gestación a ser humano- no logra exceder, se revive este sufrimiento silente de siempre que me hace preguntar al abuelo, cómo puedo convivir con el recuerdo profundamente triste de la vida fallida, como resto... y él responde pausadamente... recurriendo a la voz de la naturaleza allegada en riego de plantas sagradas sobre los cuerpos consagrados en la espacialidad derecha-izquierda recorrida por las manos, que su aliento de vida está en mí, que sigue siendo en mí, que todo lo que hago es también hecho y sentido por el aliento de vida que hace cuerpo en mí.

En ese tiempo-espacio, en el estar-siendo sobreviene un sobresalto, las palabras del abuelo merøbig me abren al re-conocimiento de la trayectoria de objetivación del sufrimiento, en la cosificación de la vida-muerte instituida en mí por la racionalidad científica; de pronto siento la bondad de este Wachip que me dona compañía y le doy un



acogimiento en mi existencia sintiendo otras maneras posibles de vivenciar la vida, la muerte y el sufrimiento.

He *podido decir*, tomar abruptamente el lugar de la experiencia en el contexto de la reflexión en torno a la alteridad; este *poder decir*, alentado por la situación⁴⁴ del anidamiento de mi relato en la sacralidad del Nak chak, muestra otra escena: la cara de la violencia colonial desplegada contra las Ishuk Misak del *no poder decir*, que no refiere solo a un logo fonocentrado, también a corporalidades acalladas cuando las intervenciones sociales (jurídicas, médicas, psicosociales) en el entramado de una interculturalidad poscolonial⁴⁵,



confiscan sus sufrimientos en categorías abstractas producidas por el poder disciplinar, como es el caso del estrés postraumático, nominación que las convierte en paciente-objeto de psicoterapias despojándolas del estar-siendo en el espacio-tiempo sagrado de acogimiento para la sanación.

De igual manera llega a mí, el rostro de las mamas que se niegan a la atención hospitalaria para hacer su parto, pues advierten la violencia medicalizada,

⁴⁴ “La investigación indisciplinada hace de un problema de investigación una situación, una situación cuya condición relacional” [diría yo, inmanente a la compañía] “es justamente que tenemos la posibilidad de ayudarnos o dejarnos ayudar para estar siendo otros, de otro modo, desde otros lugares que no sean los que nos llevan a producir nuestro privilegio epistémico. Esos otros lugares son los de reconocimiento, de aprendizaje y de solidaridad. (Haber, 2017, p.224).

⁴⁵ El concepto de interculturalidad planteado por Grosso, explicita de manera crítica su irreductibilidad a significaciones que recrean posturas políticas, vacías, asépticas e idealizadas de procura de relacionamiento en diálogos horizontales -mentirosos- con los otros “portadores de diferencias” (de etnia, género, físico, etc.) tal como hoy sucede en las políticas públicas formuladas en la obligatoriedad de inclusión de enfoques diferenciales cuya narrativa promete la acción “benefactora” en un estado social de derecho; en cambio Grosso (citado en: Haber, 2008, p.57) propone “(...) un concepto de interculturalidad que reconozca las diferencias entramadas en esas relaciones de significación y poder -ambivalencia irreductible-, más acá de todo sueño de igualdad democrática o de totalidad autónoma de lo propio.”

higienizada que convierte en *resto, desecho orgánico peligroso* a su placenta y al cordón umbilical. Cuentan algunas parteras que cuando el hospital Mâma Dominga inició la prestación de los servicios, las normas del Ministerio de Salud Pública obligaban a reciclar las placentas y los cordones umbilicales para ser llevados a incinerar; aquellos niños y niñas nacidos en el hospital por aquella época son considerados como una generación vulnerable sin pertenencia, ni vínculo al territorio; lo que se resiente es la ausencia de vínculo primero con la madre tierra. En el año 2015, tras largas discusiones con el Ministerio de Salud Pública se logró la flexibilización de las normas, permitiendo entregar a la familia los cordones umbilicales.

Imposición de un *no poder decir* que llega como prohibición de la partería, supresión de semiopraxis del gozo, suspensión de la caricia entre los cuerpos femeninos, imposibilidad de tocar y ser tocados, acariciados, acomodados... imposición que atenta contra la hospitalidad excesiva que recibe el rostro que llega, que es una demanda, una apelación de un nombre propio, no de una categoría; suscita la emergencia de responsabilidad primera que enseña la dimensión ética del recibimiento, tomo al respecto las palabras de Levinas porque ellas nos dan la profundidad de este encuentro primero- no el encuentro sórdido de la asepsia clínica donde no hay rostro sino neonato- “ la relación con el Rostro es a la vez relación con lo absolutamente débil con lo que está a la intemperie, desnudo y desprovisto, es la relación con la carencia total y consiguientemente, con lo que está sólo y puede padecer el supremo abandono que llamamos muerte..” (Levinas, 1983, p.2).

Es supresión de un *poder decir* de la multitud de seres que concurren en la primera epifanía -la llegada⁴⁶ de Nu Misak-, no solo la partera y la familia: el espíritu del agua, el

⁴⁶ Recordemos que los Un Misak niños no nacen, llegan, y esto exige el recibimiento.



espíritu del fuego, las plantas sagradas, los soplos, animales, el Pishimisak. En el estar-siendo sucede la hospitalidad excesiva que tampoco cesa, a pesar de la violencia colonial en nuestras montañas del Sur.

1.4. De la Mano de Kusch en el Estar-Siendo

En el *estar-siendo* lo contradictorio siempre acecha: gozo de acierto, incomodidad y forcejeo de existencia devenida de la interpelación del pensar de Kusch, que señala la inercia cómoda de la pretendida certeza de *ser*⁴⁷, *ser alguien*, en el patio de los objetos diría Kusch: ¡ser alguien!⁴⁸ Imperativo investido de deseo que impulsa, en este caso, a la acción investigativa como dominio de conocimiento inscrita en el propósito de objetividad prefigurada, como medio para reconfirmar un Sí Mismo resguardado en la convicción de *ser alguien*, a través de la imposición de “verdades” disciplinares que impulsan la conversión de otros mundos contrapuestos, distantes, diferentes del Sí-Mismo. Junto al mundo Misak, Kusch ayuda a desestabilizar el lugar de las certezas del Mí-Mismo a través de su aguda crítica sobre dos cuestiones importantes: la primera hace referencia a la identificación en el trabajo social de

⁴⁷ El pensar de Kusch me expande, el entender esa distinción contundente entre el estar-siendo y el Ser, como formas de existir, para mí antes que categorías en el mundo, opuestas en sus sentidos de vida. Así mismo, ofrece esta comprensión distintiva a partir de su experiencia de vida junto a los campesinos y los indígenas en Maimará (Argentina), contrastada visceralmente con la vivencia del mundo avasallante del capitalismo, atravesado por una reflexión filosófica crítica que le lleva a sentir y a enunciar el vacío intercultural “(...) que media entre lo así llamado popular e indígena, por una parte, y nuestro modo de pensar, por la otra, lo que nos lleva a radicalizar los contenidos del pensamiento, el objeto de pensar y, forzosamente, nos conduce a ver qué pasa con el pensamiento en general. Pero no por el pensamiento en sí, sino por lo humano que habrá de redescubrirse en los límites donde el pensamiento pierde su placidez, cuando piensa el vacío intercultural (...)” indica Kusch (citado en: Idrobo & Cepeda, 1998, p.43)

⁴⁸ Para Kusch la imposición de una economía liberal, la bolsa de valores, las democracias hacen una apariencia de vida, aquí surge el mercader veneciano traído a América. Los estados-nación exigieron seguir el dictum occidental del individuo fundamento de la sociedad, abandonando la economía del amparo mediante la creación del mercado de valores, así es como el mundo se ha convertido en el mundo bucólico del patio de los objetos donde hay que “ser alguien” para producir objetos.



un interés político -de dominio- oculto, cuando se convierte al sujeto observado en cosa a nombre del conocer, y la segunda tiene que ver con la diferencia entre el conocer y el comprender, diferencia que cuestiona la relación epistémica del investigador con lo social.

Al respecto refiriéndose a la primera cuestión nos dice:

Esto lleva a una seria duda sobre la posibilidad en general del trabajo social. Se trabaja en general sobre *algo* y no hay *algo* en lo social, como dijimos sino *sujetos* que existen. Respecto a la segunda cuestión continúa... Es más, si transformamos el *conocer* en *comprender* todo cambia. Cuando se comprende se suspende todo respaldo científico. *Comprender* supone sacrificar al sujeto que comprende, e implica ser absorbido o condicionado por el sujeto comprendido, pone sus pautas a mi como observador. No hay entonces trabajo social. Entonces si asisto a un ritual de un brujo y lo comprendo este me implica. Quien trabaja es el brujo sobre mí, y no yo sobre el brujo. Este en tanto es comprendido brinda toda la solidez existencial de su quehacer ritual, afianza con ello su cultura o se pone al desnudo no su brujería sino su ser existencial (Kusch, 2007, p. 554. Cursivas en el original)⁴⁹.

Cuando dice Kusch (1973) que el sujeto que comprende se suspende, dando el lugar al sujeto comprendido quien me orienta dando pautas, se hace la inversión canónica de la investigación disciplinada, entonces, como nos dirá Grosso “(...) nosotros no somos asistentes de ese “espectáculo” (no lo somos, nos demos cuenta o no), ni meros registrantes, etnógrafos y hermeneutas. Si quedamos allí, si pretendemos quedar allí, es porque no comprendemos nada (y esa podría ser la graciosa puerta al espanto)” (Grosso, 2017, p. 35).

⁴⁹ La cursiva es énfasis en mi escritura.



Así podríamos, como en un acto emancipatorio, haber desaparecido al investigador tal como lo propone Haber en su investigación indisciplinada.

Kusch, me anima a sentir que tanto en el giro del conocer al comprender, como en la inversión del lugar del sujeto que comprende, hay un principio de justicia que reaviva la vigencia de las semiopraxis ignoradas, atacadas, per-vertidas, radicalizando su poder de donar, crear y criar sentidos de posibles existencias solo cuando pongo en cuestión la categoría ontológica del Ser, para dar cabida al sentido del existir como *posibilidad de ser* en la cual se juega el *estar-siendo* como aspiración de ser; aspiración en la que se fragua el sentido de comunidad: “De ahí que la comunidad no sea lo que todos mantienen en común, sino que es esencialmente, un constante estar reunidos, o sea la *ecclesia* en su sentido elemental, o sea la reunión para encontrar a través del diálogo el verbo que brinde el sentido, el ver “más lejos” del Popol Vuh”. (Kusch, 2007, p.367).

Lo importante de la profunda reflexión de Kusch es que, en mí, toca la existencia, interroga la apertura a estar-siendo como otro modo de habitar o mejor cohabitar el mundo con el pueblo Misak que camina así, sin la pretensión de dominio de mundo, aprender en la experiencia de la comprensión, antes que en la distanciada postura del conocer, en el sentido objetivante que desvía la mirada de la desnudez existencial en la que reposa el misterio de vivir.



Entonces las preguntas por mi apertura, me conducen a re-conocer (Haber, 2017) el ocultamiento de las miradas que evitan la desnudez existencial colonial, y al mismo tiempo alientan el estar-siendo en el



acompañar del pensamiento en sus vicisitudes⁵⁰, en el caminar conversando, en el escuchar el acontecer en el presente siempre evocando la palabra de los mayores para encontrar lo que viene del pasado, las luchas en el adentro, y entre el adentro y el afuera, entre lo propio y lo ajeno.

La condición rizomática de la experiencia me ha permitido afortunados recorridos sinuosos, oblicuos sobre el pulsar latente o explícito de las preocupaciones en el discurrir de la vida Misak, muchas veces gravitando alrededor de los sufrimientos y la indignación provocada por la borradura de su historia y la negación de su origen, sentida como violencia colonial que supone el desconocimiento del Derecho Mayor, fuente de ancestralidad que autoriza y actualiza las semiopraxis dadoras de confianza en muchos, pero ya no en Uno, no ese soberano que captura y domestica el destino de la común-unidad. Estar-siendo en la mirada del rostro en el sentido levinasiano o la escucha paciente enseñada por Gunther Rodolfo Kusch⁵¹ hace que “lo que sucede en la situación de campo, me debe tocar, me duele y conmueve, me hace sentir y experimentar inseguridad, miedo, incertidumbre y pone en duda mi autoridad, eso es más rico desde el punto de vista que crítica el pensar con un salto en el vacío en una relación de horizontalidad” (citado en: Ramírez, 2015, s.p.).

⁵⁰ En la infancia acompañaba a mi padre en sus recorridos de trabajo en Guambia, pude gozar de la acogida de las familias Misak, y en muchos casos el afecto y el aprecio a mi padre se hacía extensivo a mí. Después, como estudiante de antropología, participé en el movimiento estudiantil apoyando la recuperación de tierras en la década de los 70's. Como antropóloga, docente de la cátedra Antropología Médica, realizamos pasantías en Sierra Morena, lugar de recuperación de plantas medicinales, con los estudiantes de medicina, en las que, conjuntamente con los médicos tradicionales-merθbig, se trabajaba en torno a las sabidurías ancestrales y la salud. La experiencia estaba precedida por una contextualización del Pueblo Misak a través de las investigaciones antropológicas y de manera especial las del libro, Hijos del Agua y del Aroiris (1998), texto con autoría de sabios ancestrales.

⁵¹ Elizabeth Lanata compañera de vida de Kusch, con una voz emocionada lo recuerda interrogando a sus estudiantes de manera irónica, antes de sus salidas al campo: “(...) ya tenes listos los cuadernos y las preguntas, ya estas preparada?”. Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, II Jornadas Sobre el Pensamiento de Rodolfo Kusch. (2004)



CAPITULO II

LA HISTORIA MISAK, UNA HISTORIA A CONTRAPELO

2.1. Los Rodeos del Camino

Camino mientras veo carteleras en deterioro, han sido usadas durante el último año; sobre sus rasgadas, como piel milenaria se muestran las heridas de las múltiples violencias contra el Pueblo Misak desde 1535, esta piel se adhiere a las paredes de la casa de Santiago, casa que guarda en su nombre⁵² y en el pegamento de los adobes, el vestigio de la usurpación violenta de las tierras. Aquellos muros han tomado la fuerza del *palimpsesto* para que otra



Archivo Comunidad Misak

grafía, otros trazos *per-viertan* el sentido de la historia oficial hegemónica develando una memoria de dominación y resistencia. Como todo palimpsesto, las paredes ahora ofrecen a la mirada una lucha de temporalidades: el tiempo Misak -este otro tiempo de la negación- dibujado en espiral vivamente horizontal pero

⁵² Cuenta el Taita Esteban Morales que "(...) todo el territorio fue llamado por Sebastián de Belalcazar, Santiago de Guampia, después del robo del territorio este se dividió en fincas de terratenientes, la actual casa de Santiago, se llamaba finca las Mercedes. En 1910 la tenía el terrateniente Medina, un hombre malo, muy malo que azotaba a mujeres, niños y terrazgueros. Este terrateniente sacó la rabia de dos terrajeros quienes una mañana los mataron, a Santiago lo fusilaron en el atrio de la iglesia de Silvia. En la década de los 80 siendo gobernador el Tata Avelino Dagua siguiendo el mandato de la asamblea comunitaria, colocó a la casa de las Mercedes- Casa de Santiago- en memoria del comunero Santiago fusilado por los terratenientes y las autoridades mestizas de Silvia". (Conversaciones alrededor del Nak Chak, octubre 20, 2017).

siempre irregular que se ha sobrepuesto a la línea recta continua y monótona del tiempo occidental sobre la cual se marcan como escisiones los acontecimientos violentos y sus consecuencias de años: pérdida de hectáreas del territorio, desplazamientos, asesinatos de hombres y mujeres durante los procesos de recuperación de tierras. Las carteleras muestran, en sus trazos, el eco vivo de las conversaciones de las autoridades Misak con los mayores de todos los resguardos y comunidades localizados en los 7 departamentos de Colombia, conversaciones inaudibles para el Estado, sus funcionarios y sus leyes.

En aquel salón-palimpsesto de la casa Santiago transcurre la reunión con los altos funcionarios de la Unidad de Víctimas; una conversación de dos taitas afirma el sentido de resistencia guardado en la acción del encubrimiento de las paredes blancas: “(...) esto es para recordar al Estado que siempre hemos sufrido muchas violencias desde la conquista,



Archivo Comunidad Misak

esto no es solo desde el 86 y aunque nos nieguen el reconocimiento de nuestra historia llena de violencias, no dejaremos de recordársela (...)”. Tras un silencio breve el Taita José redondea la conversación: “(...) y aunque las leyes no nos reconozcan como víctimas desde la conquista, aunque sea así deben reconocer que si lo somos (...)”⁵³.

¿Acaso el ir y venir de la espiral dibujada en las carteleras sobre un trazo recto, no es una manera de resistir la imposición de la concepción lineal del tiempo?, concepción que borra el pasado al punto de hacerlo invisible; un trazo firme hecho con marcador rojo se muestra como negación al determinismo teleológico de la historia afincado en la noción de

⁵³ (Resguardo de Guambia, conversaciones, 26 de mayo 2016)



progreso que impele ir adelante, siempre hacia adelante como consigna que sepulta el pasado con todas sus ruinas inservibles ahora para el progreso (Benjamin, 2008).

Ante la imposición del sentido del pasado como tiempo dejado atrás, como resto, el pueblo Misak renueva el pasado, como temporalidad viva que va adelante, devenir que orienta el presente y el futuro como temporalidades del atrás. Así los niños -tiempo en

devenir- están *siendo* atrás, sobre las espaldas cálidas y recias de sus madres; por tanto, madres e hijos, pasado, presente y futuro juntos, se han sentado en aquella reunión con autoridades del Nack Chak y funcionarios de la Unidad de Víctimas, para reafirmar en la gestualidad de sus cuerpos la continuidad de su sentido de historia.

La reunión, parecía anunciar un gran día para los Misak, esperaban de parte del Estado, la Resolución de Reconocimiento de aquel pueblo como víctima colectiva, después de un trabajo arduo de discusiones entre autoridades estatales y autoridades de la comunidad. Señalando continuamente las carteleras, la gobernadora Misak explicaba el camino recorrido en la investigación realizada durante tres años, consultando diferentes fuentes, entre ellas la voz de los mayores y los archivos de España y Quito. Inició la reunión con una contundente afirmación sobre el pueblo Misak como originario del territorio de Guampia:

Esta investigación la realizamos para reafirmar una certeza histórica de los mayores: que somos originarios de estas tierras, que aquí vivíamos cuando los conquistadores llegaron a arrasarnos. Teníamos que refutar, para que nos crean con una investigación, con sus mismas armas, las afirmaciones de intelectuales y de otras comunidades que dicen que los Misak fuimos traídos de otros lugares, por eso podemos decir que somos víctimas desde 1535.⁵⁴

⁵⁴ L. Pechené, Resguardo de Guambia, 26 de mayo de 2016



Después de las palabras de la gobernadora, la funcionaria de la Unidad de Víctimas intervino para hablar sobre tres temas: el primero referido a la imposibilidad jurídica del reconocimiento como víctimas desde tiempos de la conquista, repetía con insistencia, como si esta insistencia de los Misak fuese un exabrupto de su ignorancia, que esta aclaración ya se había hecho en otras ocasiones y que ahora esperaba que el tema estuviese finalmente entendido. De tal manera, con tono muy fuerte preguntó y ordenó a la vez a la asamblea: “¿entendieron? ¡Alcen la mano los que no entendieron!”⁵⁵. Un silencio profundo como venido de un gesto de ancestralidad sepultó las palabras de la funcionaria, así el gesto de dominación quedó atrapado en el gesto de la resistencia.

El segundo tema refirió el proceso de inscripción en el registro de víctimas, sobre todo, al tipo de hechos que pueden ser reconocidos como victimizantes, por ejemplo, las amenazas, si no han ocasionado un desplazamiento, no son consideradas por la Ley de Víctimas como hechos victimizantes. De repente el silencio de la resistencia dio paso a la palabra de la dignidad, se manifestaron muchos cuestionamientos por parte de los comuneros indígenas participantes en la reunión, iniciando retomaron el tema sobre las maneras indignantes de los interrogatorios de funcionarios al tomar las declaraciones: “(...) creen que uno está diciendo mentiras, lo consideran ignorante, lo pordebajean, lo miran mal como con desprecio, arriscan la nariz como si les oliéramos feo; pero además no explican nada sobre lo que están haciendo (...)”⁵⁶

⁵⁵ Resguardo de Guambia, mayo 26 de 2016

⁵⁶ Resguardo de Guambia, mayo de 2016



Afirmación que expuso la falta de información sobre el resultado del proceso - admisión o no admisión- en el Registro de Víctimas y en caso de no admisión sobre los tramites debidos para presentar un recurso de reposición:

(...) ni siquiera sabíamos que había solo cinco días para presentar este recurso. Cuando nos leyeron la notificación ni siquiera entendíamos porque nos habían negado, decía algo así o así entendimos que había falsedad en los documentos presentados, en uno de ellos firmaba la Gobernadora como Máma Liliana Pechené, ellos escribieron que la gobernadora no podía ser la mamá porque mi mujer era mayor que ella. No entendieron que acá la mujer Misak, cuando es o ha sido autoridad se le llama MAMA y allí estaba escrito mama y no Mamá.⁵⁷

Posteriormente, se denunció el rechazo a la toma de la declaración cuando se versiona que el hecho ha sido cometido por un agente del ejército o de la policía: “nos negaron la atención, nos despacharon diciendo que solo eran los hechos cometidos por la guerrilla”⁵⁸. Tan solo un enunciado de parte del alto funcionario como respuesta a la palabra indignada: “(...) hemos tomado nota de lo dicho por Uds., para investigar el comportamiento de los funcionarios y si es del caso tomar los correctivos necesarios”⁵⁹. Finalmente, el momento tan esperado... la información sobre el contenido de la resolución que una vez más *pervertía*, mediante los tecnicismos jurídicos, la validación de varios de los hechos victimizantes denunciados durante el proceso de acopio de información para la estructuración de la resolución como víctimas colectivas.

⁵⁷ Resguardo de Guambia, mayo de 2016

⁵⁸ Resguardo de Guambia, mayo de 2016

⁵⁹ Resguardo de Guambia, mayo de 2016



¿Qué había sucedido aquel día en esa reunión?, no la podría entender solo como un hecho reciente, también y ante todo como la condensación, ampliación y perpetuación histórica de la violencia colonial. Muchas preguntas me acompañan desde esta experiencia en la cual el sentimiento de indignación se asoma con insistencia tras el recuerdo de las gestualidades de los funcionarios y los reclamos de los comuneros.

También, retomando a Cristóbal Gnecco (2007), ¿cómo la fuerza de ese reducto, ese resto que la modernidad no ha logrado cooptar en su totalidad la historia propia, el lugar potente de resistencia?; ¿No hay, acaso en el cubrimiento de las paredes -con las carteleras- cada vez que está la presencia del Estado en el territorio, una ritualidad que recrea la historia como génesis del sentido colectivo para pervivir? Ante aquellos insondables requerimientos podríamos decir que se trata de una génesis que vuelve a la palabra de los ancestros, una historia, que en la mirada de De Certeau o Gnecco, da un lugar a los muertos entre sus vivos y en su oficio de historiar, la comunidad llena de sentido su pasado desde el presente; así, como de De Certeau sugiere: “el historiador no puede ser solamente aquél que entierra los fantasmas, sino también aquél que los transforma en algo inteligible para los vivos”⁶⁰.



Igualmente, Benjamín (2009) entiende que la historia compromete al historiador con un pasado que le es inherente, sin ser propio, sin haber sido jamás su presente. Es este el compromiso que toma vigencia cada vez que al iniciar una asamblea el pueblo Misak coloca el pasado adelante, siempre adelante, como

⁶⁰ De Certeau, M. (citado en: Munhoz, 2015, p.2)

obertura que da el kuajé-permiso- a los temas particulares del momento; siempre en la obertura, como denunciando una primera violencia se presenta de manera contundente la afirmación, argumentando desde sus propias historias: “(...) Somos originarios de aquí, no fuimos traídos, que las mentiras que los blancos han sido dichas para negar su origen despojándolos de su Derecho Mayor pues este es de tiempo infinito, constitutivo y constituido en y por el territorio (...)”⁶¹.

Una de las reflexiones profundas de Benjamín, indica que no se puede desnaturalizar la manera hegemónica de pensar y hacer la historia sin explotar la forma de pensar el tiempo, el tiempo lineal que lleva oculto el sentido del progreso, y que no es gratuita la proliferación de las oposiciones adjetivadas: adelantado-atrasado con las cuales se clasifican sociedades y seres humanos. ¿No es entonces pertinente poner en diálogo a Benjamin con el pensamiento Misak, y de manera singular con aquella gestualidad infinita de las Mamas que



día a día llevan a sus niños atrás, sobre su cálida y recia espalda, como tiempo en *de-venir?*,

¿podremos así invertir el sentido y el lugar del pasado y del futuro como otro mundo posible de temporalidades que

⁶¹ Resguardo de Guambia, mayo 26 de 2016)

controvierte el pretendido universalismo de avance lineal del tiempo cabalgando sobre las ruinas del progreso?

El recuerdo reflexivo de la reunión me hace pensar que allí estaban presentes y actualizándose los dispositivos del poder de la colonialidad, afincados en el racismo como sistema categorial que ha dividido al mundo y a sus seres en inferiores/superiores, salvajes/civilizados⁶². Pero más allá de una conceptualización que explique mi experiencia, está la imagen del funcionario que arrisca la nariz, recuerdo entonces las reflexiones de



Kusch (1962, p.27) en torno a “(...) la aversión irremediable que crea marcadamente la diferencia entre una supuesta pulcritud de parte nuestra y un hedor tácito de todo lo americano (...)”. Es ese hedor que nos hace cercanos a la naturaleza y distantes de los artificios de la civilización que odorizan el mundo produciendo asco, repudio y distancias frente al otro que trae en su olor la huella del estar-siendo junto al humo en el Nak Chak, y la impronta en sus ropas de la

proximidad indisoluble a la tierra, a las cebollas, a la orejuela, a las vacas, a rocío del páramo Pishimisak que humedece sus anakos reviviendo el olor de las ovejas. Este rico universo

⁶² “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social.” (Quijano, 2014, p.342).

diverso de olores es el que se percibe como vaho, que el venidero, el afueruno de la civilización quiere desaparecer.

Ha sido claro, para mí que hay una preocupación que circula en el pensar Misak agenciada de manera persistente por el trabajo de las Ishuk Misak en el gobierno del año 2017; durante este tiempo, las afirmaciones “Ante nuestra historia tal como la cuentan nuestros mayores, los historiadores de los terratenientes quieren convencernos que no somos de aquí, que somos traídos de otra parte” (Dagua & Aranda, 1999, p. 8), que habían sido citadas en la cartilla *Somos Raíz y Retoño* (1999) , se colaba por todas las rendijas del territorio, no solo se escuchaba en las asambleas y re-uniones, también estaban en las conversaciones cotidianas que muchas veces reafirmaban el descredito de las teorías de la borradura originaria colonial , mediante referencias irónicas y burlas a los decires sobre su origen proveniente de extraterrestres por la “semejanza” del tampalkuari con la forma de un platillo volador.

La impugnación por esta borradura y sus efectos políticos se acentúa mediante las acciones de interpelación que la gobernadora Màmama Liliana Pechené hace al Estado durante los procesos de intrusión al territorio a través del Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional que ordena la elaboración y ejecución de Planes de Salvaguarda para 32 pueblos indígenas considerados en riesgo de extinción física y cultural, que decide la inclusión del trabajo de inscripción a la Ley de Víctimas⁶³ . Así los dos trabajos, en el apartado de la presentación de su historia, se convierten en un locus de impugnación y reclamo por el reconocimiento de su origen. Lo importante aquí no es solo este locus escritural, sino también que él es producto de un trabajo de reflexión oral durante 3 años

⁶³ Ley 1448 o Ley de Víctimas y Restitución de Tierras. Ministerio del Interior (Colombia), 2012



realizado tanto en el Territorio de Guambia como en los resguardos y cabildos existentes en los demás departamentos.

La fuerza de la invocación al origen puede entenderse como alentada en la paradoja que introduce la intromisión del Estado con el Plan de Salvaguardas y la Ley de Víctimas; por un lado, trae el hálito del espíritu promesero de justicia y reivindicaciones sociales para “reparar” las violencias del conflicto armado, y por otro, es políticamente sordo a las argumentaciones y exigencias del pueblo Misak en torno a la negación de su historia y por tanto de su origen -la borradura originaria- como una primera violencia cuya herida el Estado debe resarcir.

La gobernadora en una reunión posterior analizaba lo ocurrido en la asamblea pasada, manifestaba entonces a las demás autoridades: “(...) al gobierno les parece que lo que exigimos es una idea traída de los cabellos, sin importancia y banal (...) no logran entender



la importancia que tiene para nosotros, en nuestro pensar y sentir, nuestra historia, nuestra verdadera historia, ser reconocidos como originarios.”⁶⁴

En ese momento me sentí confrontada, tan confrontada como cuando tomaba notas y una de las mamas me decía: “(...) ahora los estudiantes no guardan nada en la cabeza, todo lo escriben (...)”. Qué poción mágica me habría dado el poder para que mi formación colonial interpelada siempre por el pensamiento Misak, pudiese dimensionar la importancia del reconocimiento de su historia, sobre todo en

⁶⁴ L. Pechené, conversaciones Resguardo de Guambia, 1 de junio de 2016.

su sentir, más allá de las conceptualizaciones académicas distantes. Esta interpelación ha sido el punto de partida para reflexionar, conversar y acercarme al sentido e importancia de la exigencia del reconocimiento de su historia, y de manera particular de su origen, sobre todo aprender de su proceso de interpelación, resistencia, encaramiento y comprender la propuesta epistémica de *contra-vertir* la historia oficial desprendida de los procesos de colonialidad, a través de una propuesta política de habitar y vivir desde su propia historia. Ahora emprendía otra deriva del camino, escuchar cómo se fue haciendo esta historia a la par, que en el hacer y en la historia misma se iban dando las claves de una lucha política por el acallamiento de la historia oficial.

2.2. La Borradora Originaria Colonial

“No hay nada sin historia. Quien no la tiene se acabó. Los blancos dicen a los indios cuénteme un cuento. Y si ellos hablan, los blancos dicen que es cuento. Y solo queda eso: un cuento y allí se acabó la historia. La historia es de todos cada uno debe hablar de su parte; entre todos se da un redondeo”.

Taita Avelino Dagua⁶⁵

En el año 1982, después de la recuperación de la hacienda Las Mercedes por mandato del cabildo, se conformó el Comité de Historia con la participación de la comunidad y en 1986 el Comité se amplió integrando a académicos⁶⁶, llamados “solidarios”, quienes venían apoyando al movimiento indígena. Durante este proceso el Comité realizó una investigación

⁶⁵ Taita Avelino Dagua, citado en Dagua, Aranda & Vasco, 2015, p.51.

⁶⁶ Se concretó el trabajo “Recuperación de la Historia y Tradición Oral en Guambia”, a través de una alianza entre el comité de Historia, la Universidad Nacional de Colombia y la fundación Colombia la Nuestra, financiado por Colciencias. Realizado entre 1987 y 1991.



rastreando las diferentes fuentes de teorías de antropólogos, historiadores, lingüistas, sobre el origen de los Misak; se detuvieron en cada una de ellas revisando las argumentaciones y la validez de las evidencias presentadas, identificaron contradicciones al hacer las comparaciones con los relatos de los diferentes cronistas de la época colonial. De igual manera retomaron notas de prensa, los “decires” de los pobladores de Silvia y de educadores. El resultado de la investigación se presenta en el documento titulado: *Somos Raíz y Retoño* (1999).

Procuró acercarme al documento intuyendo lo no visible tras las palabras, o también intuyendo la imposibilidad de comunicabilidad total del mismo escrito, como sucede en todo texto, y me refiero con esto a la invisibilización de la emocionalidad que ha atravesado y hecho posible la escritura del documento. La indignación y la rabia como sufrimiento fluido de la herida colonial, que Mignolo nos lleva a reconocer donde late la injusticia de ese sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos (Mignolo, 2007). Revisitar la narrativa colonial, los cronistas, los historiadores, no puede ser un ejercicio desapasionado, es de alguna manera un revisitar en resistencia, en lucha, la profundidad y la extensión de la herida colonial en la corporalidad Misak; las palabras de màma Miriam así lo reafirman: “*¡toda lucha trae sufrimientos si no, no fuera lucha!*”⁶⁷ .

La escritura, esta escritura sobre las mentiras de los blancos es lucha contra el sentimiento de inferioridad hecho carne y por tanto vuelto sufrimiento, y por ello tiene la contundencia que Nancy (volviendo a él) le asigna a la escritura cuando dice, (...) “no sé de escritura que no toque. O bien no es escritura sino informe, exposición como se quiera

⁶⁷ Màma Miriam Aranda, conversaciones. Guambia, 26 de mayo de 2016.



llamar. Escribir toca el cuerpo por esencia”. (Nancy, 2010, p.14). Deseo entonces, tener presente en mi sentir aquello invisible como espíritu del texto.

Su título ya nos anuncia la intención política de impugnación en tanto se constituye en una praxis epistémica de deslegitimación de una verdad pretendida que proviene de los lugares hegemónicos -la academia y la prensa- para posicionar su verdad silenciada como legítima. La valoración de las narrativas sobre su origen como **mentira**, sugiere la emergencia de su lado opuesto, la verdad; Esto, si lo miramos en la perspectiva clásica del concepto de mentira pensado desde Aristóteles, fundamentado en el principio de correspondencia, entre lo que se dice que es y lo que es; de tal manera esta visión clásica se basa en una oposición binaria: mentira/verdad, cuya radicalidad es erosionada por Derrida (2015) en su texto *Historia de la Mentira*, él va entonces a plantear, en su compleja discursividad, la disolución de la oposición introduciendo la noción de intencionalidad o voluntad de engañar concebida por San Agustín, quien distingue que es posible que lo que se diga no sea la verdad; pero si desconozco la verdad, estaría incurriendo en un error y no en una mentira. Derrida anulará la posibilidad de una nueva oposición mentira/verdad, diciéndonos: “Lo relevante en la mentira no es nunca su contenido, sino la intencionalidad del que miente. La mentira no es algo que se oponga a la verdad, sino que se sitúa en su finalidad: en el vector que separa lo que alguien dice de lo que piensa en su acción discursiva referida a los otros. Lo decisivo es, por tanto, el perjuicio que ocasiona en el otro, sin el cual no existe la mentira” (Derrida, 2015, p.97). Desde esta perspectiva podemos intuir que la apuesta que encierra el enunciado *Las Mentiras de los Blancos*, no trata de desinstalar una verdad hegemónica como un error producto de una incorrecta aplicabilidad de los cánones investigativos, de la historia o de la lingüística, sino de dar un giro necesario para



problematizar e impugnar el poder que ocultan aquellas narrativas para provocar la borratura originaria y los efectos que erosionan su historicidad como pueblo.

Preguntas sobre quiénes producen la mentira, para qué lo hacen y que perjuicios les trae, son interrogantes que se van desencadenando a través del texto. El escrito en mención contiene seis apartados, titulados de la siguiente manera: Somos de Aquí, Las Mentiras de los Blancos, Cuando Llegaron Nos Encontraron, Los Yanaconas Llegaron Después, Quiénes Dicen que Somos Traídos, Nuestra Lengua Tampoco es Traída, Lo que Quieren es que no Seamos de Aquí.

En el apartado Las Mentiras de los Blancos, se habla de los lugares de enunciación y de los enunciadores de las dos historias en disputa, y las intencionalidades que subyacen en ellas; en primer lugar, se explicita el lugar de enunciación de la ancestralidad, “Ante nuestra historia tal como la cuentan nuestros mayores (...)” (Dagua, Aranda & Vasco, 1999, p.8) y



los enunciadores, los historiadores del comité de historia Misak, En segundo lugar: los enunciadores explícitos -los historiadores- y los implícitos -los terratenientes-, cuyos lugares de enunciación,

aunque distintos sugieren un vínculo de complicidad y subordinación: la academia y el poder económico de la colonialidad⁶⁸, los historiadores de los terratenientes, falsos historiadores.

⁶⁸Sigo aquí a Walter Mignolo quien plantea que el colonialismo refiere a “períodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial”, la colonialidad “denota la estructura lógica del dominio colonial”. (2005, p.33). En el colonialismo la ocupación y establecimiento territorial es militar, política, económica; de esta manera “el



Los Misak actualizando la palabra de los mayores como enunciadores autorizados anuncian que a lo largo del texto, mostrarán las intenciones de los historiadores de los terratenientes: “(...) quieren convencernos que no somos de aquí, que somos traídos de otra parte (...) solamente les interesa; a los historiadores falsos negar nuestro derecho, justificar el apoderamiento de nuestro territorio por parte de los terratenientes (...), y mediante un enunciado realizativo prometen desactivar la mentira: Para tener todo esto bien claro y no dejarnos enredar, miremos en detalle cómo son las cosas.” (1999, p.8)

También anuncian el camino para lograr esta desactivación, que será a través de la confrontación de las afirmaciones de los “*historiadores falsos*” con los relatos de los cronistas: “Sus afirmaciones chocan de frente con lo que dicen los relatos de los cronistas, españoles venidos entre los primeros y que escribieron sobre los acontecimientos de la conquista. Estos cuentan muy claros que, a su llegada, los conquistadores nos encontraron aquí.” (Dagua, Aranda & Vasco, 1999, p.8).

Se trata entonces de producir evidencia acudiendo a la misma fuente del poder: archivos depositarios de los relatos de los cronistas. Los historiadores Misak subvierten la autoridad del poder a su favor y a partir de esta subversión desarrollan el segundo apartado: Cuando Llegaron nos Encontraron, -enunciado constatativo- que cierra la posibilidad de cualquier duda bajo la certeza de la evidencia. De esta manera rastrean siete relatos, citando en primer lugar a Pedro Cieza de León cuyas crónicas fueron escritas en 1546, once años después de que Juan de Ampudia y Pedro de Añazco, “llegaran a nuestras tierras en 1535, viniendo desde Quito y dejando un rastro de pavesas y de sangre” (Dagua, Aranda & Vasco, 1999, p.9). Los siguientes relatos corresponden, (en orden cronológico atendiendo el año de

colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo” (Maldonado-Torres, 2007, p.131),



escritura) a: Tomas López (1559), Juan López de Velasco (1571), Fray Pedro de Aguado (1575), Juan de Castellanos (1589), Armenteros y Henao (1607) y Lucas Fernández de Piedrahita (1668). En algunos casos los relatos se toman de manera textual de la fuente, en otros se hace una síntesis de ellos. Los relatos escogidos hablan de la gran extensión del territorio, de la consistente organización social y económica; al respecto los historiadores Misak comentan: “Resaltemos que Cieza da a la región el calificativo de provincia y este sólo se daba a lugares bien poblados, con amplia organización y una economía abundante, lo cual indica el considerable desarrollo de Guambía en ese entonces” (Dagua, Aranda & Vasco, 1999, p.10). De igual manera hacen alusión a trabajos arqueológicos que son enunciados por ellos como evidencias de su existencia originaria.

También era pujante Popayán; además del fuerte que la defendía, los españoles encontraron que en su centro se levantaba una gran construcción de pajiza. Las excavaciones de los arqueólogos han demostrado que el morro de Tulcán, en donde se levanta la estatua de Belalcazar, el supuesto fundador de Popayán, es una gran pirámide escalonada construida por nuestros antepasados, dentro de la ciudad, en la época precolombina. Otras excavaciones efectuadas en Pubenza, en los cerros de La Eme y el Chirimoyo y en el sitio de la María, indican que nuestra ciudad ocupaba un área geográfica mayor que la de la ciudad actual. (Dagua, Aranda & Vasco, 1999, p.10).

Este apartado concluye reafirmando el enunciado constatativo de su título: Cuando Llegaron Nos Encontraron, diciendo: “No hay ninguna duda, entonces, de que al arribo de los españoles a estas tierras ya existían **Pupayán** con sus caciques y Guambía con su organización y sus laboriosos habitantes” (Dagua, Aranda & Vasco, 1999, p.12). El tercer apartado: Los Yanacunas Llegaron Después, tiene una intencionalidad clara, invalidar el



relato que dice fueron traídos por los españoles en 1535 desde Quito o Perú, siendo así descendientes de los Yanaconas. De nuevo en sus argumentaciones recurren a los cronistas, en este caso citan a Antonio de Herrera: “(...) salió de Quito -refiriéndose al conquistador Belalcazar- con 300 castellanos de a pie y de a caballo, sin la multitud de indios que suelen llevar a las jornadas otros capitanes (...) habiendo pasado tanta aspereza y dificultades de sierras y tanta hambre, que fuera mayor si no llevara tan pocos indios de servicio (...)” (Dagua, Aranda & Vasco, 1999, p.13), sin embargo no dejan de lado la información de De Jijón y Caamaño, historiador quiteño, al comentar la composición de la segunda expedición de Belalcazar en 1538: “no sólo la flor y nata de los conquistadores, sino más de 5.000 indios de servicio” (Dagua, Aranda & Vasco, 1999, p.13). Si se contrasta con la información anterior de Antonio de Herrera, se daría pie a dudas que podrían favorecer el relato de su proveniencia de Yanaconas, no obstante clausuran esta posibilidad de incertidumbre retomando inicialmente la información de la historiadora inglesa Kathleen Romoli (1962) quien según ellos, plantea que la mayor parte de los 5.000 indios murieron en los llanos del Patía y en la expedición al Valle del Magdalena, sobreviviendo muy pocos; articulan esta afirmación a cálculos demográficos teniendo en cuenta la prohibición de la época respecto a las uniones de indios de las tribus locales con los indios “yanaconas” traídos por los españoles.

Concluyen así, mediante una hábil inferencia: “Con tan pocos “yanaconas” sobrevivientes, cuyo escaso número, además, hacía necesario retenerlos en la ciudad, hubiera sido imposible poblar toda una provincia en menos de 5 años.” (Dagua, Aranda & Vasco, 1999, p.13).⁶⁹. De esta manera podríamos decir que la arquitectura de la argumentación en

⁶⁹ Se afirma en el texto que los Yanaconas, se los dejó en la ciudad de Popayán para servir a los españoles que residían en ella.



este apartado pretende clausurar las trampas discursivas hegemónicas que planten dudas sobre su origen como pre-existentes a la conquista.

En el cuarto apartado: Quiénes Dicen que Somos Traídos, no solo explicitan quienes son los enunciadores, también se detienen en lo que dicen; retomo las referencias que desde mi perspectiva, asumen una centralidad en la argumentación como representaciones de la alteridad que circulan a propósito de la disputa sobre la borradura originaria colonial. El primer historiador abordado es Antonino Olano (1809-1883), es importante hacer aquí un paréntesis para contextualizar el lugar de enunciación de este historiador, se trata de uno de los fundadores del Centro de Estudios Históricos de Popayán; la creación de este centro hace parte del surgimiento de centros históricos a nivel nacional y regional que inicia a comienzos del siglo XX, tales como la Academia Colombiana de Historia y centros de estudios históricos regionales; en el sur occidente del país se crearon además el Centro de Estudios Históricos de Nariño y el Centro de Estudios Históricos de Santiago de Cali. El auge de creación de estos centros históricos es explicado por el historiador Zuluaga (2002) como una necesidad de consolidación de los estados nacionales, presentando un sentimiento nacionalista basado en el reconocimiento y legitimación de los sectores dirigentes desde el siglo XIX⁷⁰.

⁷⁰ La revisión analítica que este historiador hace, en su artículo: La Historia del Cauca (2002), le permite concluir que lo que en las diferentes historiografías se escribe acerca de los indígenas y negros es un telón de fondo que sostiene las descripciones de procesos cuyos protagonistas son personajes sobresalientes, de entidades o núcleos sociales de la sociedad mestiza dominante y que son el eje central de la trama de estas historias. Es necesario anotar dos cuestiones sobre el estudio de Zuluaga, la primera: siendo, como él lo anota, un balance historiográfico en torno a la producción intelectual realizada sobre el departamento del Cauca retomando algunos trabajos realizados en el siglo XIX, y principalmente el XX, e incluyendo la historiografía de las comunidades étnicas y negras, para el caso de la producción intelectual del pueblo Misak, aunque menciona fragmentos de la historia consignados en los Planes de Vida, deja por fuera una de las producciones escritas sobre la historia Misak que antecede ese documento, muy importante y polémica (Cfr. Guambianos: Hijos del Aroiris y del Agua, 1998) por la misma historia de la escritura de la investigación, el momento político en que se escribe y las motivaciones que dan origen al texto Somos Raíz y Retoño (1998) que aquí analizamos. La segunda cuestión tiene que ver con elusión, como lo que no se dice, pero dice y detrás de esto, la autoridad para incluir o excluir, elecciones que se hacen nunca por fuera de las relaciones de poder puestas en juego en



Olano (1917) es uno de los historiadores que acuñan la borradura originaria colonial: "Los indios de Silvia (Guambía) son todos descendientes del yanacona". Ante esta afirmación categórica los Misak historiadores controvierten la veracidad del enunciado apelando al cuestionamiento de la autoridad científica del historiador, una estrategia ingeniosa que recurre a la desestabilización de uno de los principios rectores de la producción del conocimiento occidental, la objetividad. La calificación de las palabras de Olano como *erróneas y absurdas*, erosionan la confianza en la afirmación que acuña la borradura originaria mediante la evidencia en el relato, que presenta la desvaloración generalizadora que presenta a los indígenas como "otros", utilizando el método comparativo de cualidades negativas construidas desde una supuesta neutralidad descriptiva, como enseguida se indica: podemos dudar, sin embargo, de la validez de las afirmaciones de Olano⁷¹, de su calidad como científico, si ponemos atención a otras de sus palabras, absolutamente erróneas y absurdas. Nos dice que los indios caras del Ecuador, "eran tan desaseados como los quillacingas y, entonces como ahora, lo mismo que estos solían comerse los piojos. Esta repugnante costumbre nos induce a creer que los quitos (...) tienen alguna relación de origen con los pueblos que habitan el Tibet, los cuales hacen lo mismo. Y entonces los quítenses estarían muy lejos de pertenecer a la raza caribe". (citado en: Dagua, Aranda & Vasco, 1999, p.15).

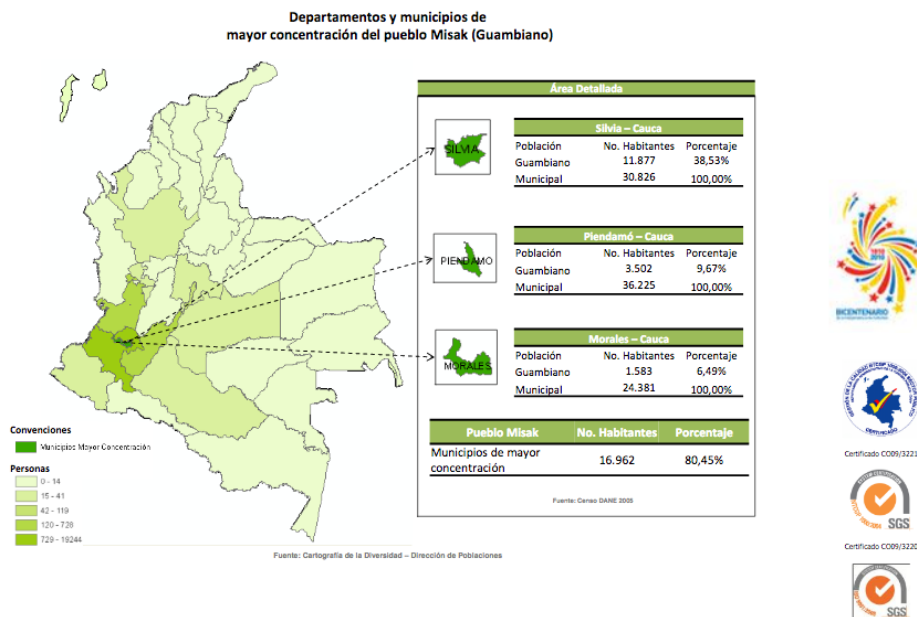
la academia, como lugares de producción y reproducción de las maneras hegemónicas de representación que historiadores como Olano hacen de los pueblos indígenas en el Cauca, puestas en evidencia por los Misak al enfrentar la debatibilidad sobre la borradura originaria.

⁷¹ OLANO, Antonino: "Sobre Etnología Colombiana. III", en revista Popayán, No. 81, pp.115-119. Popayán, marzo de 1917.



También rechazan los planteamientos del historiador Jesús María Otero⁷², y de Cieza de León⁷³, como falsedades racistas,

Dicen que compartimos con los quiteños la “indiferencia y frialdad con que tratan a sus mujeres e hijos, debido a la flaqueza y debilidad de la raza”. Esta falsedad profundamente racista es aceptada por Otero, pero, según él, no prueba nada por ser algo común a todos los indios. Igual cosa sucede con nuestra “marcada inclinación a la embriaguez”. Ya Cieza de León encontró que “grandes borrachos y agoreros eran estos indios de Popayán”. Se trata pues, en palabras de Otero, de “un vicio común a todos los indios de esta región (Dagua, Aranda & Vasco, 1999, p.15).



2

Me parece importante resaltar, en términos políticos, la impugnación de estas narrativas mediante la adjetivación de la falsedad: *falsedad racista* usada por los Misak historiadores

⁷² OTERO, Jesús María: “Etnografía Caucana”. Universidad del Cauca, Popayán, 1952.

⁷³ CIEZA DE LEÓN, Pedro: “La Crónica del Perú”. Biblioteca de Autores Españoles, tomo II, Madrid, 1947.

que introduce una crítica a un supuesto *decir* inocuo de falsedad, escudriñando su lado “oscuro”, evidenciando el lugar de enunciación del historiador anclado en las tareas del poder colonial, centradas en la aniquilación moral del otro, basadas en el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años, el sistema clasificatorio social mundial de las poblaciones del mundo consolidado a partir de la idea de raza (Quijano, 2011).

Las afirmaciones de Olano, Otero, Cieza de León, no son solo una muestra de las innumerables narrativas que han construido la alteridad étnica (Gnecco, 2008), si no también que en tanto narrativas autorizadas por un sistema de poder colonial, agencian la eficacia simbólica del mandato justificatorio de la imposición del orden civilizador occidental “que necesita de la construcción del “otro” como opuesto a los valores moralizantes de dominio, mediante elaboraciones discursivas que resultan siendo una tipologización de sus mundos como, cercanos a la animalidad, salvaje, primitivo, tribal, mítico, categorías políticas más que disciplinarias.” (Gnecco, 2008, p.107).

No se trata solo de crear al otro como el malo opuesto al Otro bueno, si no también en convertirlo, mediante la representación en la antítesis del Yo construido dentro de los sentidos domesticados en los cánones de vida de la modernidad -gusto, tacto, olfato, mirada, adiestrados en la distinción fijada en el lugar de la pulcritud y la higienización moral. Es ese Yo corporeizado en la normalización de un refinamiento productor del asco, del repudio, de la distancia discriminatoria y excluyente, convertida en narrativa justificatoria e implícitamente autoritaria que legitima planes axiológicos que el poder colonial normativiza y politiza; acción represiva violenta para suprimir en el otro todo signo de antagonismo, de



negación de la imagen idealizada del Yo esculpido e instalado en la pulcritud por la modernidad.

Cuando escribo esto, siento el peso, la sedimentación de estas narrativas vueltas



Portada Libro: *Feminismos desde Abya Yala*.
Ediciones Desde Abajo, Edición 2012

acciones que atraviesan
y aplastan las vidas de
las Ishuk Misak;
aparece en mi recuerdo
la imagen utilizada
como carátula del libro
"Feminismos desde
Abya Yala. Ideas y
Proposiciones de las
Mujeres de 607 pueblos

en Nuestra América" de Gargallo Francesca (2015); la imagen corresponde a una fotografía de las shuras Misak en un andén frente a la galería en Silvia. Ninguna alusión a la comunidad a la que pertenecen, ni al lugar que habitan, no se registra ningún dato sobre la fotografía. El texto las ha convertido en anónimas, o mejor aún, visiblemente desaparecidas y solo registradas por una cámara en su exotismo estético, el color de los anacos que contrasta con el margen rojo de la carátula.

Y... ¿alguien les pediría permiso para tomar la fotografía? Hay varias shuras que esconden o voltean su rostro -rostro que el fotógrafo ha vuelto cara- evadiendo la cámara. ¿Alguien les pediría su permiso para usar la fotografía como carátula del libro?; es más,



¿alguien les pidió consentimiento para tomar la foto? Pregunto: ¿qué haría Ud. señor/a lectora si encontrara, sorpresivamente, su cara en la carátula de un libro que circula por el mundo? Pero esto es improbable porque Ud. y yo, sabemos que desde el lugar de poder en el que nos hayamos instalados como Otro, portamos ciertos blindajes⁷⁴ y autorizaciones que el mundo colonial de privilegios nos otorga y que niega a "otros" ninguniados, convirtiéndolos como en este caso, en elemento constitutivo de la mercancía -el libro- por tanto ellas por adosamiento, vueltas mercancía.

Esta fotografía guarda una historia silenciada para el observador Otro, que cierra la representación del otro quizás como folclórico exótico, pero siempre inferior, quizás la ocupación del andén por los cuerpos Misak le sugieran mendicidad, pobreza, minusvalía y por tanto compasión, como un sentimiento grato tranquilizador de la conciencia inflamada de superioridad y desprecio, dos sentimientos radicalmente inseparables que fundamentan la pulcritud del Sí Mismo.

Ahora bien, la historia silenciada tras la fotografía, es la historia de las acciones racistas de la administración municipal que han determinado una topografía socio-racial del lugar del mercado; Màmà Noemí me contaba, mientras recorríamos la galería que los puestos en el espacio cubierto de la galería han sido asignados a los comerciantes blancos y a muy pocos Misak:

(...) a los que tienen plata y pueden pagar más impuesto por el puesto, a nosotras

nos echaron a la calle, nos tomamos los andenes aquí cerca al centro de parque en

⁷⁴ En Colombia por ejemplo existe la legislación que regula los usos de la imagen en diferentes contextos, sin embargo, ningún ciudadano colombiano ni extranjero se acogen a esta legislación cuando incursiona en las comunidades indígenas, allí el poder colonial da patente de corso para violentar con la captura de sus paisajes y sus rostros. Cfr., La definición de dato personal se encuentra establecida en el artículo 3° de la Ley 1581 de 2012 " (...) como cualquier información vinculada o que pueda asociarse a una o varias personas naturales determinadas o determinables". Se trata entonces de toda información capaz de vincular a una persona natural y que permita identificarla de forma inequívoca.



lo pavimentado, pero entonces vinieron los policías por orden de la alcaldía y a la fuerza nos corrieron pa bajo donde está el barrial y los orinales de la gente, disque porque vendíamos poquito y que era papa, ajo y cebolla y que todo eso si se empuecaba se podía lavar, que en cambio las mercancías de las ropas, herramientas, mejor dicho lo de los blancos, no se podían lavar, entonces los puestos de estas cosas que no cabían en la parte techada de la galería los ponían así como están ahora ocupando toda la calle pavimentada. Nosotros nos revelamos, nos corrían a la fuerza, maltratándonos y dañando nuestros alimentos... y volvíamos a ocupar, hasta que de tanto joder, pudimos hablar con el alcalde y negociar que nos dejaran hacer aquí donde estamos en pavimento cerca del parque (...) ⁷⁵

Contrario a lo que sugiere la fotografía: mujeres indígenas anónimas, visiblemente desaparecidas, sin historia; en el relato de màma Noemí se nos muestra una historia: el andén es el lugar de la resistencia de las Shuras Misak, cubierto de semiopraxis reiteradas en la disolución de la perversa asociación de las corporalidades femeninas -hechas en la crianza



de alimentos-, a la marca de suciedad y repugnancia; semiopraxis de apropiación y de subversión de la topografía socio-racial del espacio. Igual que los historiadores Otero y Olano, esta vez por otros medios, en el 2015, la academia repite la violencia epistémica colonial.

El texto *Las Mentiras de los Blancos* (2010) concluye de la siguiente manera, refiriéndose a las intencionalidades de las narrativas sobre la borradura originaria: “Su única

⁷⁵ Màma, N. Chirimusca, conversaciones, Silvia, 15 de septiembre de 2015).



razón de ser es tratar de dar algún fundamento al despojo de nuestro territorio por parte de los terratenientes, (...) Por eso podemos afirmar con plena seguridad: ¡¡¡SOMOS DE AQUI!!! ¡¡¡TENEMOS EL DERECHO MAYOR!!!” (Dagua, Aranda & Vasco, 1999:25). Estos signos de admiración que rodean sus enunciados categóricos guardan el aliento del espíritu del texto: el sufrimiento de la herida colonial.

Traigo a propósito de lo aquí recorrido, la pregunta que Benjamin nos hace, cuya respuesta desestabiliza el piso de las certezas objetivistas y neutrales del historiador, ¿(...) con quién empatiza el historiador historicista? La respuesta resulta inevitable: con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez. Por consiguiente, la empatía con el vencedor resulta en cada caso favorable para el dominador del momento” (citado en Lowy, 2000, p.81).

¿Podrían acaso los historiadores interpelados aquí por los Misak historiadores escapar de la seducción de los vencedores? Al mismo tiempo que descubre al historiador de los *vencedores*, nos muestra el compromiso del historiador de los *vencidos* como posibilidad esperanzadora de salvar el pasado en el cual reposa la memoria de las luchas de los antepasados siempre amenazada en su permanencia por las acciones del vencedor; por ello



Archivo Comunidad Misak

los muertos también estarán destinados a desaparecer, Benjamin lo dice claramente en la tesis VI: “el don de atizar para el pasado la chispa de la esperanza, solo toca en suerte al historiógrafo perfectamente convencido, de que, si el enemigo triunfa, ni siquiera los muertos estarán seguros. Y este enemigo no ha cesado de vencer.” (citado en Lowy, 2002, p.75). Atizar la chispa de la



esperanza afincada en la reivindicación del pasado es la tarea a la cual aún no han renunciado los Misak.

Al igual que los historiadores Misak, en un lugar de la *América Profunda*, como Kusch bellamente nombró nuestros territorios, han escrito, atravesados por sufrimiento, para develar en su historia las experiencias de muerte, tortura, despojo y humillación colonial.



Archivo Comunidad Misak

Benjamin, atormentado, perseguido como judío viviendo el momento de su época⁷⁶ con desesperanza, indignación pero al mismo tiempo alentando la no claudicación del compromiso político de la lucha contra el totalitarismo, escribía sobre servilletas y papeles sueltos⁷⁷ en algún lugar de la Europa central las notas que después de su trágica muerte se editarían como las *Tesis sobre la filosofía de la historia*.

⁷⁶ En medio de la lucha contra el fascismo se firma el Tratado de Múnich (1938) por medio del cual los gobiernos de Reino Unido, Francia, Italia y Alemania, acuerdan la anexión de Checoslovaquia a Alemania. Conocido también como *La traición de Múnich*; Francia y Gran Bretaña se habían doblegado ante el Tercer Reich. De igual manera ocurre la firma del Pacto Germano-Soviético (1939), firmado entre la Alemania nazi y la Unión Soviética, para tener el acuerdo de no agresión mutua, desarrollo de relaciones económicas; el pacto contenía un protocolo secreto, solo conocidos por los gobernantes; este definía el reparto de la Europa del Este y central estableciendo los límites de intervención de cada país de mutuo acuerdo. Con el tratado de Múnich, la defensa de la democracia por parte de los gobiernos occidentales, contra la avanzada del totalitarismo fue claudicada, los intereses del Imperio Ruso habían suplantado a los de la revolución socialista.

⁷⁷ Se considera que el escrito Sobre el Concepto de Historia es un borrador, realizado de forma interrumpida entre fines de 1939 y comienzos de 1940; notas escritas en un cuaderno, en papeles de distintos formatos, bordes de periódicos, textos que giran en torno a la experiencia de la huida como judío perseguido; Benjamin sabe que sus reflexiones “las había tenido en resguardo consigo mismo, a salvo incluso de él mismo, durante unos veinte años”. (Echevarría Bolívar, Traductor y Editor, versión DOI). El escrito se organiza en 19 tesis con sus correspondientes apuntes, notas y variantes y se publicó con el nombre Tesis sobre la Historia y Otros Fragmentos después de su muerte.



¿Por qué, desde mi perspectiva, es preciso poner en conversación a Benjamin con la historia Misak?, sin que esto pretenda una comparación entre Benjamin y el pensamiento Misak, mi intuición primera es que a ellos los une la experiencia del sufrimiento, -un sufrimiento sentido no como individuos si no como seres en común-unidad- ocasionado por el pensamiento y las acciones aniquiladoras de la máquina del progreso, llegando a todos los rincones del mundo con la imposición universalizante de sus sentidos de historia,



conocimiento, vida-muerte, pretendiendo no dejar ni un resquicio de las existencias humanas y no humanas, sin la impregnación de su vaho devorador de modelo civilizatorio asentado en la ley, la ciencia y la tecnología.

Desde este sufrimiento, cada uno a su manera, hacen discurrir sus voces para mostrar al mismo tiempo las trampas del progreso, las ruinas y muertes que van dejando como cadáveres pestilentes olvidados, necesarios para la glorificación de los hacedores de progreso. Ya lo hemos dicho, una de las trampas más eficaces es la concepción de la historia hegemónica lineal, etapista y evolucionista que logra llenar un tiempo vacío con acontecimientos encadenados como causalidad de trascendencia hacia la perfectibilidad, es decir que el avance siempre será superación de cada momento del pasado, que el ideal de progreso vuelve obsoleto, caduco y anacrónico.



La historia hegemónica construye una línea de tiempo prefijada y tendida sobre la polaridad salvaje/civilizado, el deseo de perfectibilidad crece alimentado por la tensión antagónica que la polaridad produce. De ahí que los acontecimientos de progreso que devienen de este deseo necesiten de la idea de un tiempo vacío para que ellos -los acontecimientos- sean enmarcados y justificados, en la línea del tiempo vacío, como asensos consecutivos impulsados hacia la perfectibilidad del futuro. Benjamin nos enseña en la tesis XIII que: *“la idea de un progreso de la especie humana a lo largo de la historia es inseparable de la idea de su marcha a través de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica centrada en la idea de una marcha semejante es el fundamento necesario de la que acontece contra la idea de progreso general* (citado en Lowy, 2001, p.135); más adelante en la tesis XVII nos señala de nuevo la trampa de la historia hegemónica: *“Su proceder (refiriéndose al historicismo⁷⁸) es aditivo utiliza la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío* (citado en Lowy, 2001, p. 150).

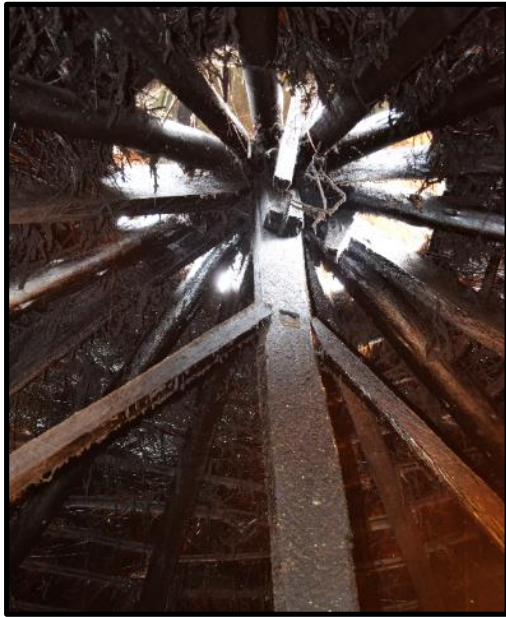


En contraste con la concepción del tiempo en la historia hegemónica, cuya razón teleológica impone siempre la superación del pasado como obsolescencia, en la concepción de la historia Misak, el pasado es la fuente iluminadora del futuro, no como superación de anacronismos sino como dador de un sentido primero de vida. Por tanto, su tiempo no es vacío pues los acontecimientos pasados sobrevienen siempre en el presente y en el futuro. He aquí un encuentro afortunado con Benjamin, porque de esta concepción del

⁷⁸ Benjamin hace una diferencia entre el historicismo filial al progreso y el historicismo del materialismo histórico. De la misma manera distingue entre el historiador fundamentado en el materialismo histórico –al cual se refiere también como historiador- y el historiógrafo de los vencedores. (ver Lowy, 2001: 75-76).



pasado Misak deriva el deseo del cuidado permanente de la no imposición de olvido de las



voces, los sueños, los sentidos de vida-muerte de sus antepasados, preocupación crítica constante en Benjamin, pues ve en la rememoración del pasado la posibilidad de justicia para los vencidos, “El pasado trae consigo un índice secreto que lo remite a redención”⁷⁹ (citado en Lowy, 2001, p.54), pues esa “liberación puede ser tal si se constituye como forma de redención de las víctimas pasadas, es decir, de recuperación de lo condenado al olvido en el primer registro,

razón por la cual conforma una operación anamnética.” (Cerruti, 2016, p.195).

Como el Ángelus Novus⁸⁰, inspiración presente en la escritura de la tesis IX de Benjamin, quien mira horrorizado los estragos de los vientos que lo impulsan al paraíso -el progreso- y quisiera detenerse ante las ruinas del pasado, más el embate y la dirección de la tormenta le impiden batir sus alas en contravía para dar marcha atrás- los Misak también miran la destrucción de su pasado pero aún baten sus alas, a veces con fuerzas inusitadas, otras con vitalidades menguadas, resistiendo a las violentas imposiciones y seducciones de la tormenta civilizatoria. A diferencia del Ángel insisten en permanecer, en hurgar, y armar con fragmentos y restos el documento oculto de barbarie, sacando así lo sepultado de aquellas “otras” sus historias, aún no del todo vencidas por la imposición de la historia de los

⁷⁹ Lowy remite el sentido de redención a rememoración histórica de las víctimas del pasado.

⁸⁰ En su juventud Benjamin compró el Ángelus Novus, dibujo de Paul Klee hecho en 1920 a tinta china, tiza y acuarela sobre papel.



vencedores, pues como indica Benjamin: “No hay ningún documento de cultura que no sea un documento de barbarie (...) que afecta igualmente el proceso de su transmisión de mano en mano” (citado en Lowy, 2003, p.81).

Es el sufrimiento por el ocultamiento de su historia agenciada en los procesos de enseñanza en el sistema educativo que aflora en sus palabras:

En las escuelas nos cuentan que, en los años de 1800, cuando España estaba invadida por sus vecinos franceses, las “grandes familias” de los dominadores aprovecharon para declararse en independencia y guerra contra la “madre patria” a fin de gobernar ellos todo el país que primero llamaron Nueva Granada y después Colombia. Eso es verdad. Pero lo que no cuentan es cómo sucedieron las cosas entre el pueblo en general y menos entre los indígenas. Miremos, entonces como transcurrió ese siglo XIX y en especial para nosotros los indígenas⁸¹.

Ese “miremos” constituye un locus de enunciación que hace ruptura con el ejercicio del poder representacional que se concreta en las narrativas por ellos investigadas; resistencia a ser tomados como objeto de estudio y de investigación histórica, “hablados por otros”.

En el contexto de esta reflexión crítica, de manera categórica afirman: “(...) a esos falsos historiadores no les importa; solamente les interesa negar nuestro derecho, justificar el apoderamiento de nuestro territorio por parte del terrateniente”. (Dagua, Aranda & vasco, 1999, p.8) El enfático reclamo de: “no les importa” dice mucho sobre los efectos perversos de sus narrativas académicas, así como no lo dice Haber en sus reflexiones sobre el estatus de colonización agenciado en la academia: “*las representaciones académicas de las*

⁸¹ Taita J. Tunubala. Gobernador de Guambia 2014-2015. Conversación, agosto 3 / 2016.



comunidades indígenas, están arraigadas en y tienen sus consecuencias directas para esas comunidades” (Haber, 2011, p.165).

Benjamin, al igual que los Misak historiadores, no escamotea en ironía al hablar de los historiógrafos que, seducidos por el poder de las victorias de los vencedores sepultan los documentos de barbarie: “La buena noticia que trae jadeante el historiógrafo del pasado sale de una boca que acaso en el momento mismo de abrirse, ya habla en el vacío” (citado en Lowy, 2003, p.71). El pensamiento Misak también levanta su voz contra la destructora y hegemónica promesa del progreso que ha justificado su dominación, su exterminio y el acallamiento de su historia, bajo la construcción de narrativas, que desvirtúan sus formas organizativas de gobierno, sus sabidurías de pervivencia: *“En los libros habitualmente no se habla de gobierno o de autoridad indígena sino de jefes y caciques, siempre comandando peleas y matanzas, para respaldar sus discursos de lo salvaje que éramos” (Derecho Mayor, 2007, p.6).*

2.3. El Truncamiento de la Fuerza Civilizadora Propia

“...la desviación de un ideal o de una esperanza es la peor de las cosas. Es como una ejecución de lo imaginario. Y un día habrá que escribir la historia de esta tragedia y de sus diferentes represiones”.

Derrida, Jacques, Roudinesco Elizabeth. (2002: 107)

Un acontecimiento importante que antecedió a la recuperación de la hacienda Las Mercedes en los años 80 llegó con la promulgación del Manifiesto Guambiano (1980), en él se inauguró un mandato que se puede considerar como una recia fuerza del locus Misak:

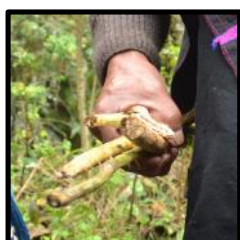


“Recuperar la tierra para recuperarlo todo, autoridad, justicia, trabajó por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma, estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias, así como la de otros pueblos” (Manifiesto Guambiano, 1980, p.4). Los Taitas cuentan que llegaron a la conclusión que había que recuperar la tierra para recuperarlo todo, me pregunto entonces por el sentido de esta tarea, a veces me interrogo sobre qué significaba “todo” más allá de su enunciación; una frase concreta, en el libro *Los Hijos del Agua y del Aro Iris* (1989) explica la contundencia de la consigna: si se recuperaba la tierra era necesario recuperar la historia puesto que el olvido llegó con una pregunta: ¿cómo relacionarse con ella? En una ocasión anterior había escuchado, durante una reunión en el programa Nu Misak, al Taita Samuel Morales hablaba sobre la importancia de entender que las sabidurías ancestrales no han desaparecido, se trata de encontrarlas, recordarlas, repasarlas en su totalidad, desenterrarlas, pues ahora han sido sepultadas en un olvido, obligado por los de “afuera”; mientras decía esto, tejía de manera continua enlazando en la delgada hebra también su palabra:

...los hombres Misak al igual que las mujeres en tiempos antiguos tejíamos no solo el tampalkuari que dábamos a la mujer cuando nos íbamos a casar y ellas nos tejían el anaco. También tejíamos las jigras e hilábamos, pero eso lo hemos olvidado, ahora les da pena hacerlo. Nosotros estamos recordando tejiendo con los niños y los maestros, haciendo se recuerda, es el recordar-hacer (...)

Su reflexión pone frente a mí escenas de abandono, aquel resultante de la imposición de un sentimiento, una sensibilidad vergonzante sobre el cuerpo sin el cual no se hubiesen producido los olvidos de los cuales hablaba el taita. El reconocimiento del olvido de los





conocimientos y sabidurías, significados no como desaparecidos ni perdidos, sino como “sepultados bajo una gruesa capa de silencio y ocultamiento” (Dagua, Aranda, & Vasco, 2015, p.16) ha traído consigo el deseo y la necesidad de historicidad para que de ella emerjan nuevas-viejas sensibilidades que *dis-locan* la pretendida domesticación de comportamientos, y en general formas de vida tipificadas como producto de la “incivilización” vergonzante.

Recuperarlo todo para saber cómo relacionarse con la tierra no se puede entender como una mera tarea funcional orientada a encontrar respuestas sobre cómo administrarla, repartirla, cultivarla y activar su producción tal como lo dicta la lógica de la producción capitalista, convirtiéndola en objeto de cálculo, medición para el logro de rendimientos monetarios, engranados en la exigencia eficientista y subyugándola a una eficaz producción; por el contrario, se trata de un desafío actual, fundamentado en un transcurrir milenar, ante la ficción universalista del pensamiento moderno. Desafío que *re-activa* la fuerza vincular ancestral, no con la tierra, sino con la Madre Tierra, que cría, acoge, protege, arropa, a todos los

seres que ha procreado y procrea, humanos y no humanos; una relación filial sujeta a otras economías emotivas que *contra-vierten* la relación que deviene de la económica mercantil.

De esta manera hay que comprender la historia Misak, como la historia de una socialidad arcaica que podría significar ese *todo* referido por los taitas y que hoy se renueva para continuar en la lucha contra la pretendida unicidad capitalista. Se recuerda, desde y en



la oralidad y también en el hacer de la escritura⁸². Recuperarlo todo significa recuperar la red relacional (Haber, 2011), se trata de recuperar la historia en contravía de las reglas positivistas de ésta, como invención moderna (Gnecco, 2008) que exige la separación entre mito e historia, colocando al primero en la dimensión de la ficción y a la segunda en la dimensión de la pretensión de la verdad como correlato cierto entre lo que ocurrió y lo que se dice que ocurrió.

La historia Misak recuperada-recordada en el hacer relacional borra esta distinción; iniciando con el relato del origen del pueblo Misak escrito en el territorio: cómo arribaron los primeros Misak⁸³, quiénes fueron sus antecesores llegados del y por el agua a través de los derrumbes y los ríos, y con ellos también, flotando sobre el barro, el tampalkuari⁸⁴ donde venía inscrito el ordenamiento de su mundo. Así los mayores dicen “la historia guambiana es una historia de agua. Nace de muy alto, de los páramos y de Pishimisak y baja hasta llegar al Valle” (Dagua, Aranda, & Vasco, 2015, p.43).

Ya en esta historia del origen se expresa una contra-narrativa, pues la explicación de su existencia controvierte la ficción del universalismo monoteísta católico sobre el comienzo de los seres humanos, una de las principales y primeras narrativas allegadas por la colonia

⁸²“El pueblo Misak como todas las propias de América Andina, nació y creció en la relación con los lenguajes que transmite la naturaleza a través de la oralidad en los espacios comunitarios, Misak, en las mingas y el Nak Chak convirtiendo nuestra memoria en su archivo. Por ello no está escrito todo lo que pensamos y sabemos; porque siempre se asumió que lo principal era tenerla permanentemente en nuestros cerebros y expresada concretamente en nuestras prácticas culturales y en la continuidad de la comunicación de los Misak, de las autoridades y los sabedores propios. En el tiempo algunas culturas han ido apropiando elementos de otras culturas, algunas impuestas y otras por decisión propia. Los Misak son el resultado de hechos de imposición cultural y hoy se escribe lo hablado, sin embargo, mantenemos nuestras expresiones de las lenguas y lenguajes, que sigue siendo vitales. Por ejemplo, el manejo del tiempo, aunque existan relojes para nosotros sigue unido a nuestros espacios, indicándonos ambos, el llegar de las lluvias y los veranos, es aquello lo que vemos en nuestras chagras y sobre las montañas; los días y las horas son contadas por el trabajo en el TUL, mientras la casa es escenario de tareas en la cocina que continúa siendo para nosotros el reloj. El cambio del tiempo es expresado por la naturaleza”. (*Plan de Salvaguarda 2013: 20*)

⁸³ Los Misak no hablan de nacimiento, para ellos los niños llegan, no nacen. Conversaciones con Màmà Mirian Aranda, agosto 2016.

⁸⁴ Es el sombrero hecho en caracol (espiral) representado en los tres mundos Misak: arriba, suelo, subsuelo.



como dogma redentor; “monoteísmo que aplasta la relación que habita: un Otro creador ex nihilo que no puede ser sino acogido en su don único y monolítico, absoluto. Todo es a “su imagen y (des) semejanza” (Grosso, 2014, p.3).

La historia dice que sus originarios, los Pishau, habitantes del territorio, cuando ocurrió la invasión de los españoles después de luchar contra ellos, se internaron a través del interior de las peñas, se alejaron “arriba, muy arriba guardando las tradiciones” (Dagua, Aranda, & Vasco 2015, p.43). Hoy están en el Kansrθ⁸⁵, guardando, preservando la sabiduría ancestral “para labrar las piedras, cultivar de acuerdo con el movimiento de los astros, amasar el oro con las plantas, ver el tiempo adelante y atrás” (Dagua, Aranda, & Vasco 2015, p.43).

De igual manera lo hizo la Màmà Manuela Caramaya, quien entró con sus animales a la peña, más sus hijos no lo pudieron hacer, la puerta se cerró y quedaron afuera, a merced de los españoles. No fue ni una muerte ni una huida, fue un viaje, nunca definitivo, promesa de regreso eterno para visitar y orientar a los que quedaron habitando el suelo y a todos aquellos que en el presente y en el futuro también lo hacen y lo harán, “(...) *los anteriores, que ya pasaron por la vida, nos están indicando por donde tenemos que caminar; están entre nosotros, ellos vuelven para las ofrendas en noviembre. No solo descansan en el Kansrθ, vuelven acompañarnos en momentos de grandes trabajos*⁸⁶ .

Los Pishau no murieron, se alejaron al Kansrθ; podría decir que la partida es un quiebre ante la imposición de la imperiosa manera de morir cristiana; hay un lugar “propio”, en el territorio que no es el cielo, ni el infierno, es el lugar sagrado que asegura, en el tiempo caracol⁸⁷ en el ir y venir, la presencia de los Pishau en la vida comunitaria. La partida

⁸⁵ El kansrθ es el lugar a donde van las personas, después de habitar el suelo del territorio

⁸⁶ Conversación con la Màmà Mirian Aranda, diciembre 2016.

⁸⁷ “El tiempo para los Misak no es lineal como plantea el cristianismo, nada de eso, no existe ni un génesis ni un apocalipsis, el tiempo Misak, nuestro tiempo es en Espiral como el TampalKuari, así es como todo vuelve



tampoco es derrota, es un acto de sabiduría porque ellos, los ancestros, pudieron conservar su pensamiento pues nunca comieron la sal del hombre blanco y tampoco fueron bautizados, en cambio a los que quedaron se les deterioró el pensamiento cuando fueron obligados a comer la sal del hombre blanco mientras se les impuso el bautismo y “(...) quien come sal del blanco también olvida todo lo propio. Un manto de silencio cubrió nuestro conocimiento” (Dagua, Aranda, & Vasco 2015, p.43).



La sal fue comida en el bautismo y con este rito vino una de las primeras escrituras de la violencia colonial en el cuerpo, la imposición de un sacramento, desplazamiento performativo que autorizó un segundo nacimiento mediante la muerte del primer nacimiento ocurrido en doble falta: el pecado original, dictum universal de la teología⁸⁸, y el pecado propio de los inferiores: las “creencias”, las “idolatrías” y “hechicerías” del “politeísmo” y del “animismo”... segundo

a lo mismo, no hay un fin del mundo, es por eso que se celebran la ritualidad de acuerdo a los ciclos de vida que parte desde la preconcepción hasta la celebración de las ofrendas en el mes de noviembre, no existe la muerte, sino que es el viaje espiritual”. Conversación con Mاما Liliana Pechené, enero 2018.

⁸⁸ Marx en la Acumulación originaria hace una analogía esclarecedora de la acumulación originaria con el pecado original, dos ficciones que esconden la dominación, la violencia, el robo y el despojo: “Esta acumulación originaria viene a desempeñar en la Economía política más o menos el mismo papel que desempeña en la teología el pecado original. Adán mordió la manzana y con ello el pecado se extendió a toda la humanidad. Los orígenes de la primitiva acumulación pretenden explicarse relatándolos como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos -se nos dice- había, de una parte, una élite trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra, un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más. Es cierto que la leyenda del pecado original teológico nos dice cómo el hombre fue condenado a ganar el pan con el sudor de su rostro; pero la historia del pecado original económico nos revela por qué hay gente que no necesita sudar para comer. No importa. Así se explica que mientras los primeros acumulaban riqueza, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pelleja (...) Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, el esclaviza- miento, el robo y el asesinato, la violencia, en una palabra. Pero en la dulce Economía política ha reinado siempre el idilio. (...) En la realidad, los métodos de la acumulación originaria fueron cualquier cosa menos idílicos.” (Marx, 1974, pp. 102, 103). En la teología el poder del bautismo dejará la falta en el pasado, pagando el precio del despojo violento de su mundo relacional como sucedería con el proceso de la acumulación originaria.

nacimiento que impone el olvido de las maneras “propias” de estar-siendo. Ese olvido del que nos habla el Taita Samuel Morales afincado en el despliegue de la dominación a través de la evangelización. Nacer en pecado original, arrastraría la condena de la explotación: ganarás el sustento con el sudor de tu frente, sarcásticamente diría el Taita Samuel con el sudor del terraje.

En una de tantas conversaciones con los Taitas de manera irónica, en medio de carcajadas decían: “Los curas tan santos, nos hacían cerrar los ojos para rezar, cuando los abríamos ellos tenían las tierras en sus manos y nosotros la sal adentro”. Su risa irónica me atraviesa, me trae el recuerdo de la historia que contaban los viejos de mi pueblo en la década de los 60 sobre “un tal buen cura de apellido Vivas que cambiaba pedazos de cielo por vacas a los indígenas en Guambia”, esta historia también dejaba un halo de risas de ironía. Son risas que hoy también subvierten la perversidad de la acción evangelizadora, maneras otras de deshilar las injusticias en contra del olvido. En la ironía lo no dicho es mucho más que lo dicho, provoca intuiciones, remueve sensibilidades constitutivas de “(...) risas y burlas, metáforas indómitas, retóricas de entonación y de estilo, artes populares, sentidos incorregibles, disonantes y corrosivos, vicios y deformaciones en las maneras de pensar, de sentir y de hacer, que han formalizado una economía otra en las matrices epistémico-prácticas de la “malicia” (indígena), la cimarronería (negra), la ladinería (mestiza) y la “viveza” criolla” (Grosso, 2018, p. 137).

Esta construcción irónica, lleva implícita la intencionalidad de tras-tocar el significado oficial (la ley), que se impone: la figura del cura salvífica, protectora, portadora del bien, ahora es descubierta, expuesta en su acción de engaño y malevolencia; la risa irónica la ha desnudado dejando al descubierto, en la brevedad de las frases, la avanzada



evangelizadora pre-texto de los despojos territoriales y cosmogónicos. Ya Baudrillard a finales de la década de los 70, escribía sobre otra cara de la intencionalidad de la evangelización que sería la insoportable interpelación de un mundo sin la presencia de Cristo y su redención, erosionando la universalidad del cristianismo, habría entonces que borrar toda huella de negación de la pretendida ley totalitaria cristiana:

Hubo también en los inicios de la colonización, un momento de estupor y deslumbramiento ante la posibilidad de escapar a la ley universal del evangelio. Una de dos: o se admitía que esta ley no era universal, o se exterminaba a los indios para borrar las pruebas. En general se contentaron con convertirlos o simplemente con descubrirlos, lo que bastaba para exterminarlos lentamente (Baudrillard, 1978, p.26). Cuando sigo las palabras del Taita Julio Tumiñá, su acento crítico sobre la evangelización estalla en sentidos oblicuos, rechazando las implicancias del adoctrinamiento:

Con nuestro mundo de conocimiento y el mundo espiritual religioso tenemos mucha diferencia porque cuando esta llegó, la religión, todo se blanqueó y todo lo convirtieron en fabulas, y en lo malo dejaban con enseñanzas, como si todos fuéramos espíritus de un mismo espíritu. Habían traído sus diablos y sus brujas, entonces la solución para ellos fue volvernos blancos o negros, indios; buenos o malos. (citado en Obando, 2016, p. 110).

La historia Misak es ante todo relato de resistencia no solo por lo que en ella se cuenta, sino también por las maneras como ella se cuenta⁸⁹, sus relatos son narrados una y

⁸⁹ En la visión de los mayores la historia se camina pues ella está escrita en el territorio. En este sentido las semiopraxis movilizan corporalidades infantiles y juveniles en y con el territorio, sensibilidades de enseñanza que resurgen en algunas escuelas como la del Taita Misael Aranda con gran fuerza contra la muerte del relato cuando es atrapado en el aula de clase y la letra inerte de las cartillas, impuesta por las didácticas de la educación ilustrada.





otra vez no como un cuento del pasado, fragmentado por un visión sincrónica, sino como un pasado vivo, activo, continuo,⁹⁰ que camina no linealmente y que va dejando huellas impredecibles en la complejidad del caracol, aquel que puede mirar y seguir las generaciones

existentes y las que vienen atrás, las del futuro que aún no se pueden ver. Al respecto desde la perspectiva de Trouillot, hablar de la historia de manera recurrente es la posibilidad de pervivencia de la subjetividad, en contexto Misak:

¿Puede cualquier persona en cualquier lugar realmente recordar la primera conversión en masa de los serbios al cristianismo? En estos casos, como en muchos otros, los sujetos colectivos que supuestamente recuerdan no existían como tales en el tiempo de acontecimientos que sostienen recordar. Por el contrario, su constitución como sujetos va de la mano de la continua construcción del pasado. En este sentido, ellos no suceden a ese pasado: son sus contemporáneos. (Trouillot, 1995, p.13).

La construcción simbólica de esta contemporaneidad en colectividad, significa una lucha permanente en medio de la violencia epistémica que despliegan otros relatos con pretensión hegemónica, desplegados en la cotidianidad por voces que agencian una mirada sobre la

⁹⁰ “en nuestro pensamiento Guambiano, al contrario de lo que ocurre en llamada concepción occidental, el pasado esta adelante, es merrap, lo que ya fue y va adelante; went0, es lo que va a ser y viene atrás. En el camino may de la vida, los mayores, los anteriores, aquellos que ya pasaron, van adelante; ellos nos abrieron el camino e indicaron por donde tenemos que andar. Los guambianos de hoy vamos caminando tras la huella de los primeros tatas cuya obra aún no se ha acabo”. Conversación con Mâma Liliana Pechené.



cosmogonía Misak como anacronismos obstaculizadores del progreso, no solo en el mundo Misak, también en el municipio como entidad administrativa, tal como escribía el historiador payanes José María Otero, a mediados del siglo pasado:

El más serio de los obstáculos que ha encontrado Silvia para su progreso y desarrollo agrícola y ganadero, ha sido y es que el 75%, por lo menos, de su territorio municipal está ocupado por las parcialidades indígenas de Guambía, Pitayó, Quichaya, Quisgó” [...] “si se tiene en cuenta la pereza y el atraso que caracterizan a esta raza indígena, las tierras de los resguardos permanecen incultas, improductivas, impenetrables a las gentes que las pondrían a producir. (...) “Tiempo es ya de pensar seriamente en la parcelación y división de los resguardos [...] permitiendo el comercio de esas tierras a los indios incorporados plenamente a la vida ciudadana. Pensamos que los guambianos están ya entre los más civilizados y bien (citado en Dagua, Aranda & Vasco, L.G. 1999, pp. 23, 24).



Ir y venir en la oralidad sobre la historia, contarla una y otra vez, amarrada al centro de una temporalidad que pareciera no finita, toda vez que el centro gravita en contra de la obsolescencia y la clausura del movimiento de la historia en espiral,

generando así aperturas entre permanencia y renovación del relato:

Tal como la historia, así hablamos. Al hablarla, va y vuelve, siempre al mismo punto, pero a un lugar distinto, da vueltas una y otra vez sobre sí misma, desenrollando; luego

vuelve al centro, al origen. Cada vez que recae sobre el mismo tema, sobre idéntico acontecer, amplía, aporta nueva información, un nuevo análisis o una profundización del anterior. Cada vez que el relato vuelve a hablar lo mismo, sabemos algo nuevo, entendemos de un modo más agudo el carácter de los hechos, comprendemos como son pensados y aprehendidos y, a la vez, creados por nuestro pensamiento. Recorrer el caracol produce el efecto de un taladro: a medida que su espiral gira, profundiza, penetra más. (Dagua, Aranda, & Vasco, 2015, p.60).

Hay un profundo acento contra-hegemónico en la historia Misak, en la medida en que abre un horizonte de sentido de una renovada manera de conectarse con el pasado, afianza el rechazo a la concepción occidental objetivada sobre la tierra como bien y medio de producción. Su defensa como ser viviente, tierra madre, fue una razón, cuenta el Taita Javier Calambás, por la que se apartaron de la alianza con los campesinos en la década de los 60 para recuperar las tierras; él, recuerda como en una sola frase se expresaba la contundencia de sus determinaciones para no renunciar al sentido de la Madre Tierra: *“tenemos que hacerlo a lo indio, desde lo que es la tierra para nosotros”*⁹¹

“Hacerlo a lo indio” desenraizando y enraizando afectos en el despliegue y forcejeo de corporalidades humanas y no humanas en verdaderas gestas, entendidas en el sentido que plantea Grosso (2016), “(...) reúnen las acciones colectivas que hacen historias y sus relatos (...)”. Dichas gestas hacen otra historia, demorada y discontinúa, a la vez subterránea y

⁹¹ Conversación con el Taita Javier Calambás, marzo 15 de 2017 (San Fernando Resguardo de Guambia).



opaca en el discurso de los cuerpos que se insinúa y anuncia en cada gesto de violentación simbólica⁹² contra la violencia simbólica⁹³.

Cuenta la historia que en la sabiduría ancestral el territorio se recorría de arriba hacia abajo, desde las montañas altas, el páramo, hasta los valles, siguiendo la orientación del cauce de los dos ríos, desde su nacimiento hasta su desembocadura: el Piendamú -femenino- que pertenece a una cacica y el río Cacique -masculino- que pertenece a un cacique, este último se entronca en el valle del río Piendamú, formando una Utik-horqueta que tiene un sentido generador procreador de vida. La dirección de arriba hacia abajo, de las fuentes de los ríos a la desembocadura, tiene una “connotación generadora de humanidad, civilizadora, creadora de cultura” (Dagua, Aranda, & Vasco, 2015, p.237), pues es en esa dirección que llegan los niños del agua⁹⁴, tal como llegó la cacica Teresita de la Estrella que enseñó las formas de hacer las labores propias del tejido, labranza de la tierra, herramientas de trabajo.

⁹² Esta violentación simbólica como “aquello que empuja *poniendo el cuerpo*, que forcejea, que *irrumpe masivamente*. En la “filigrana de la paz”(foucalut,199 2b), son los afectos que desde los oscuro emergen con los *espacio- tiempo otros comunitarios*, sus *contra-narrativas* y sus *fuerzas de transformación*, que encuentran *fisuras de emergencia* en los *ritmos*, las *músicas*, los *cantos*, las *danzas*, las *fiestas*, las *revueltas*, las *movilizaciones*, los *fragores* de la *euforia* y de la *rabias*, las *manos cerradas en puño*, las *broncas guardadas* en las *rígidas contracciones*, las *voces rasgadas de dolor*: *cuerpos vibrantes atravesados de emoción*, “*voces bajas de la historia* (Guha). *Subjetivaciones políticas contenidas*: esas son las *fuerzas violentadas que hacen violentación* en las *formaciones hegemónicas poscoloniales*” (Grosso, 2017, p.p.192-193)

⁹³ “La violencia simbólica se ejerce de diversas maneras, pero la más efectiva es aquella en la que no permite detectar en el violentado que es tratado como tal, asumiendo su condición como normal y hasta como si fuera natural, siendo su condición producto principalmente de situaciones externas objetivas, independientes de su voluntad (...)” (Cerón, 2010, p.1)

El sentido de violencia simbólica propuesto por Bourdieu se comprende en el siguiente enunciado: “La violencia simbólica es esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas expectativas colectivas” (Bourdieu, 1999, p.173). Se puede ampliar esta comprensión cuando plantea: “Todo poder de violencia simbólica, o sea todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas, disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza.” (Bourdieu y Passeron, 1995, p.44)

⁹⁴ Cada ocho años aparece una estrella que indica la recurrencia de crecientes e inundaciones, ellas arrastran en los derrumbes a los piun0, hijos del agua, que traen un saber para preservar la cultura. A los 40 años ocurre otro ciclo, los derrumbes traen niños que serán caciques portadores del saber en torno a la autoridad. Conversaciones con la màma Graciela Tombe Tunubala. Julio 2017.



La invasión interrumpió abruptamente el fluir de esta fuerza civilizadora "propia", pues fueron replegados a vivir en las montañas, despojándolos del territorio de los valles e impidiendo todo tránsito en ellos; el despojo ocasionó un movimiento de abajo hacia arriba, en contravía de la gran fuerza generadora de humanidad. A esta violencia sobrevino otra más: el territorio de las haciendas, en manos de los terratenientes, hacia parte del lado izquierdo -femenino-, y el territorio del resguardo correspondía al lado derecho -masculino. Así la conexión entre lo femenino y lo masculino fue clausurada, "(...) La usurpación las había separado, rompiendo el par, y disolviendo el tøm (...)"⁹⁵. También la Utik -horqueta- formada por la desembocadura del río Cacique en el río Piendamú, generadora de vida. Recuperar la Madre Tierra, se haría siguiendo las huellas de sus sentidos de vida despojados por los invasores españoles y los terratenientes (...) la amputación territorial a la que fuimos sometidos nos colocó, pues en una situación de "ser incompletos (...) había que recuperar la dirección de arriba hacia abajo, aquella que enlaza, a partir de las lagunas, a las gentes y las tierras altas con aquellas de abajo, a los kausrθelθs con los wampisreelθ. En esta dirección se orientó la recuperación. Ocupamos las haciendas de acuerdo con ella: subimos hasta alcanzar la parte más alta, cercana al páramo y vecina de la laguna, y luego descendimos hasta llegar a las partes más bajas, en las riberas del río Piendamú, no solo para dejar una vía de escape para que los terratenientes pudieran salir y sacar sus ganados a medida que avanzábamos, sino para bajar y recuperar la "civilización" y la cultura completa, para poder manejar otra vez ambas direcciones. (...) Así se pudo crear una política propia en las

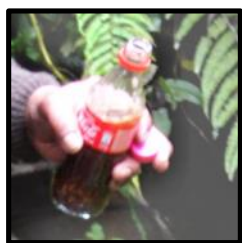
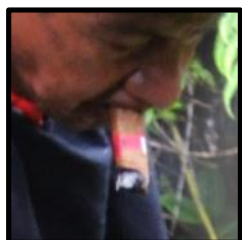
⁹⁵ pasar el río significa haber recuperado el Tøm, la completud, el equilibrio entre lo femenino y lo masculino. Conversaciones con Måma Graciela mmm Julio 2017.



recuperaciones, distinta a aquellas que quería obligar el INCORA y de aquella que quería mandar el CRIC. (Dagua, Aranda, & Vasco, 2015, pp. 237, 238).

La historia sobre la recuperación de tierras o “pasar el río”, como dicen los mayores, es una enseñanza asentada en la semiopraxis, gestas liberadoras en cuyo corazón habita la urgencia existencial del cuidado de la relacionalidad cósmica como lo expresa la vocalidad Misak que hace sentido en el Plan de Salvaguardas:

Esta concepción, de vivencia y relacionamiento filial de los Misak con nuestra madre tierra, como hijos legítimos, son los que han permitido plantear la lucha desde, por y para el



territorio; como un ser vivo que tiene corazón, sangre y razón; ser que al igual que a nosotros ha sido objeto de exterminio desde la llegada de los invasores; no ha sido reconocido como un ser bondadoso sino como un objeto para aprovechar sus partes íntimas, tratado de cortar sus venas, encadenarlas solo para los intereses políticos y económicos de la burguesía y de las multinacionales. Esto le ha causado igual que a nosotros dolor y hoy a través de nosotros como sus hijos a gritos pide que la defendamos, a que cesen las hostilidades por parte de Estado colombiano, las violaciones sistemáticas a sus derechos con políticas extractivas y de desplazamiento. Nos piden que luchemos por la vida de ella, que representa no solo la esperanza de la vida de los Misak sino la vida de la humanidad. (Plan de Salvaguarda 2014, p. 34). La antropología clásica decimonónica influenciada por la visión



comtiana⁹⁶ analizaría este relato como producto de un pensamiento animista en la escala jerárquica del evolucionismo social acentuando la interpretación colonialista del otro-colonizado como ser salvaje e incivilizado o peor aún de pre-lógicos como lo definió Lucien Lévy-Bruhl⁹⁷ (1922; 1935), al referirse a la “mentalidad primitiva”. Esta teoría que pareciera superada en contextos académicos críticos actuales (Haber, 2010) tiene aún vigencia en algunos escenarios comprometidos con el pensamiento colonial disciplinar contemporáneo. En un mundo donde, por un lado, los dogmatismos religiosos cristianos y de otros credos reclaman para sí la unicidad de un dios creador, la fe en este universal se debe superponer y borrar maneras- otras de concebir los orígenes de los seres humanos, y la concreción de relacionales otras de sacralidad entre seres humanos y no humanos, y de otra parte, la ciencia positiva generadora de taxonomías hegemónicas tendiendo la línea artificiosa entre lo animado e inanimado, exacerbando la objetivación del mundo, cercenando desde el antropocentrismo las posibilidades de sensibilidades-otras amarradas vívidamente en el relacionamiento afectivo entre diversos mundos.

Seguramente el único campo de admisión de este relato, desde el positivismo, sería el literario donde la ficción puede discurrir sin problematizar el objetivado sentido de realidad, bajo la recursividad de los diversos tropos literarios: la metáfora, la metonimia, la

⁹⁶ Comte, pionero de la sociología en su visión positiva de la sociedad, planteó las diferentes etapas de su desarrollo: animismo, fetichismo, politeísmo, monoteísmo y finalmente el estadio positivo de la ciencia. En consonancia con Comte, el antropólogo Taylor señalaba: «[...] quien comprenda la significación que tiene la creencia de los salvajes y los bárbaros en los seres espirituales, se hará cargo de ese estado de cultura en que la religión de las rudas tribus constituye y contiene, al mismo tiempo, una explicación de lo que son ellos mismos y del mundo en que viven, tal como sus inadecuadas inteligencias pueden comprenderlas» (citado en Harris, s.f.)

⁹⁷ L. Lévy-Bruhl (1857-1939) hace una amplia producción teórica sobre el tema en la primera mitad del siglo XX refiriendo a ello en algunos de sus textos, *Las Funciones Mentales de las Sociedades Inferiores* (1910), *La Mentalidad Primitiva* (1922), *Lo Sobrenatural y la Naturaleza de la Mentalidad primitiva* (1931) y *La Mitología Primitiva* (1935).

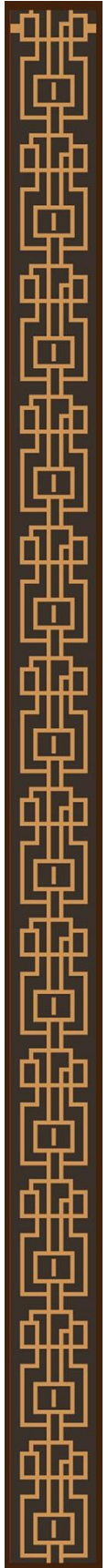


analogía, etc.; Desestabilizando la grilla colonial, el relato muestra la existencia de una discursividad cósmica (Haber, 2017) en un mundo de lo constitutivo, del estar-siendo con todos los seres que gravitan el universo, estableciendo una sociabilidad diferente, plantea Mario Vilca (2008) en la cual el hombre andino es instado por todos esos otros seres, demandado, exigido hasta el límite de la muerte⁹⁸, pero también cuidado, protegido, exaltado y hasta abandonado cuando su interpelación no encuentra la respuesta en el camino para el restablecimiento del equilibrio, de la armonía, del fresco del páramo sagrado Pishimisak en el mundo Misak. Es discursividad cósmica no centrada en el logo – centrismo que se opone como creencia a la verdad totalitaria de la ciencia –cognitivamente-, ella en cambio es semiopraxis, camina el territorio hecha corporalidad Misak, cruza los caminos, envuelve los destinos encarnados de toda vida- muerte en el territorio, haciendo presencia para la pervivencia, está en el orden de sentido de *creencias territoriales*, entendida “la “*creencia*”, como *inclinación práctica*, involucra una entrega de “ *cuerpo entero*” a la percepción cultural de pertenencia, en la que los procesos de socialización en que se vive afianzan imperceptiblemente” (Grosso, 2017, p.191)

Finalmente podemos decir que la lucha por su historia encarna la lucha contra la historia hegemónica haciendo crisis en el dictun colonial normalizado en las ciencias sociales, que busca mantener patente para representar al colonizado:

Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Y como producto de esa lucha tenemos una historia que escribieron nuestros abuelos, nuestros padres, nuestros “shures”; de esa historia hay muchas versiones escritas y dichas en las diversas formas y diferentes

⁹⁸ El estar-siendo en el territorio Misak me enseñó que el MerOpik hace un trabajo (– no rituales- palabra considerada por los Misak como un concepto académico que no da cuenta del sentido de interacción que el mereOpik establece con y entre todos los seres en el territorio) de conversación, de intermediación, de sanación, de refrescamiento, de remedio para restablecer vínculos fragmentados con la madre tierra.



matices, pero intereses que hasta hoy siguen prevaleciendo... nuestra lucha, que ha sido nuestra vida, ha sido tergiversada desde los cronistas, ha sido tergiversada por los terratenientes, ha sido tergiversada por los interesados, ha sido tergiversada por la academia.⁹⁹

Volviendo al pensamiento de Benjamin, en la tesis III, nos dice: “Es cierto: sólo a la humanidad redimida pertenece el pasado. Esto significa que solo ella, en cada uno de sus momentos, puede citar su pasado. Cada uno de los instantes que ha vivido se convierte en una cita en el orden del día, y ese día es justamente el último (citado en: Lowy, 2003, p.62).

Es posible intuir en un sentido benjaminiano que el contar la historia, es el oficio redentor que solo le es dado a los vencidos, solo así cada acción, cada gesta por pequeña que parezca, toda creencia territorial Misak será salvada del olvido, recordada el/hasta *último día*, como confirmación mesiánica en el sentido de salvar el pasado- sus muertos, sus



Archivo Comunidad Misak

desaparecidos, las Shuras Misak olvidadas en sus luchas- para el presente y no como mera consideración histórica pasiva, sino como actuación vivida de reconfiguración de futuro y de justicia infinita que siendo responsabilidad con el otro va en dirección de todos los tiempos: “Los muertos en los vivos, los vivos en los que vendrán, los que vendrán en los muertos y en los vivos, los muertos en el porvenir” (Rabinovich, 2010, p.45).

⁹⁹ Conversaciones con Jeremías Gobernador del Pueblo Misak, 2014-2015. Julio 2016



2.4. La Memoria que Camina

En 2017 el cabildo, en cabeza de la gobernadora Liliana Pechené, realizó en muchos escenarios del pueblo Misak —asambleas zonales, re-uniones con los mayores, el magisterio



guambiano, y los cabildos localizados en los otros departamentos—

conversaciones sobre una de las muchas aristas de la historia Misak. Fue un hacer itinerante de la memoria con tal fuerza de

pervivencia para evitar la momificación o el olvido del pasado; es así como aquí hablo de “la memoria que camina”. Acompañé varias de estas re-uniones; en ellas estábamos juntos: cuerpos siempre, cuerpos no escindidos, en el pishi -frio- que nos junta para abrazar el discurrir de las conversas, en silencio o en risa irónica que trastoca el dolor de la injusticia; juntos en un tiempo-espacio en continuidad con el remedio que circunda los cuerpos de derecha a izquierda, confiando en su poder sagrado de armonización.

Allí, hacía sentido lo que dicen las mayores cuando hay asamblea: “*hay que acompañar*”, nunca oí decir: “*hay que asistir*”, esta son dos acciones para ellos muy diferentes, “asistir es una presencia obligatoria, acompañar es compartir, el que no acompaña es una vergüenza, acompañar aunque uno este callado es dar fuerza a una idea a un sentir de la comunidad”¹⁰⁰ Más que entender cognitivamente esta diferencia, es entender que es

¹⁰⁰ Mâma N. Chirimuscay, conversación, Guambia, 5 de abril de 2017)



posible sentir la diferencia si reconocemos la perturbación del vacío intercultural (Kusch, 1978), es *sentir* que *sentir* la diferencia pasa por el cuerpo, sin distinción entre carne/espíritu



o mente/materia, pues el acompañar habita el cuerpo, y recibir la compañía es dejarse atravesar por las miradas, los gestos, los alientos, los olores, las tonalidades, las palabras de otros cuerpos. En la sensación del calor de los cuerpos Misak, acentuado deliciosamente como cobijo colectivo solidario ante el frío,

hace sentido como experiencia en palabras de Nancy (2003, p.42): “hay en conclusión, casi una promesa de callar. Y no tanto de callar a propósito sino más bien de callar el cuerpo, sustrayéndolo materialmente a las improntas significantes”.

En este bullir de corporalidades, la voz de la gobernadora màma Liliana empezaba la conversación sobre la historia Misak, mostrando una serie de diapositivas que iniciaban con un título: “La Memoria del Pueblo Misak”¹⁰¹; yo escuchaba, observaba y sentía como la composición de las imágenes, en correlato con las palabras¹⁰², producía en todos nosotros una actitud con-movida de indignación. Una primera imagen mostraba la pintura¹⁰³ de una mano sosteniendo la planta Pishinkalə -orejuela-, “(...) “una de las plantas sagradas para el

¹⁰¹ Esta presentación se encuentra en: Archivos Para La Paz, Seminario Internacional Diálogos de la Memoria, La Memoria Del Pueblo Misak, 2014.

¹⁰² Las palabras contaban de manera hilvanada las cifras comparadas sobre las pérdidas territoriales, disminución de la población desde la invasión española hasta nuestros días: “La población bajó de 179.982 habitantes en 1537, a solo 100 en 1700, para luego comenzar una lenta recuperación para llegar a 10.378 (en el censo de 1993) 15.650 en 2005 y 26.871 en que se estima hoy nuestra población Misak 2012. Lo que nunca se pudo recuperar fue el territorio perdido: de las 657.830 reportadas inicialmente solo nos quedan 33.316 hoy en día, reportando el 70% como área de reserva” (Pechené, L. Presentación, diapositiva número 5, Seminario Internacional Diálogos de la Memoria, La Memoria del Pueblo Misak, Bogotá, 2014).

¹⁰³ Autoría de la pintura: Màmà Liliana Pechenè Muelas.



pueblo Misak, esta planta tranquiliza, transforma y abre caminos para el espíritu frío de los humanos, se usa en todas las medicinas, junto con la planta de la alegría-Kasrak, el maíz



Ilustración: Màmà Liliána Pechené, 2016

blanco-Pula pura y la planta de compartir-wañiuntsik.”¹⁰⁴ La imagen me sugería la agonía de la planta... de sus raíces, que aún conservaban la tierra de su arraigo, chorreaban gotas de sangre que bien podrían provenir de la herida colonial, y aunque la mano ofrecía contención, acogimiento al

sufrimiento de la planta sagrada, la sangre tenía un fluir que parecía imparable. La mano aquí no la veía como una mera extensión de una extremidad-cuerpo, la observaba en un profundo sentido constitutivo; en esta, las cinco ciencias del mundo Misak, que me había explicado màma Mirian Aranda:

La ciencia de los orígenes del tiempo y los espíritus de la vida están en Nu Tasik -el pulgar-; la ciencia de la orientación de los mayores en el ejercicio de la autoridad y la relación con el Pishimisak corresponde a Kuana Eshcapik -el índice-; la ciencia del corazón del territorio que guarda el sentimiento de lo propio unido al territorio situado en Mantrθ Tasik -dedo corazón-; la ciencia de la gente joven y su pensamiento en armonía con el territorio y las autoridades situado en Urek -anular-; y la ciencia de complementariedad solo dos para ser completos va en Tamθ Tasik -meñique-¹⁰⁵.

¹⁰⁴ L. Pechené, conversación Guambia, 17 de abril de 2017.

¹⁰⁵ Conversación con màma Mirian Aranda, Guambia, diciembre 3 de 2016



De esta manera, la imagen del Pishinkalø sangrando sostenida, en la relacionalidad de las cinco ciencias me habla de la fuerza de la violencia colonial operando de manera totalitaria en el tiempo-espacio Misak, pero también la imagen me cuenta de la resistencia del espíritu del Pishinkalø como ser viviente en el territorio, acogida por las cinco ciencias.



Archivo Comunidad Misak

Una vez que el *clic* anunció el cambio de imagen, una mayora con voz triste dijo: “(...) la tierra también ha sufrido (...)”; proseguían fotografías de indígenas cargando a los colonizadores “a lomo de indio”: una fila de varios hombres y mujeres Misak arrodillados, inclinados ante un mayordomo que amenazaba con un fusil puesto a su costado; acuarelas del año 1835 del poblado de Silvia, del pintor inglés Henry Price (1819-1863), cuyo dejo bucólico contrastaba con otras estampas fotográficas de la violencia

en la calle principal de Silvia... el suelo sepultado bajo las pisadas de un pelotón de soldados amedrantando a una masa informe de indígenas... el suelo sepultado bajo las pisadas de un pelotón de soldados anunciando una masa informe de indígenas, cuya proximidad a la muerte violenta señala el desaparecimiento de sus cuerpos, convirtiéndolos en masa informe como lo recuerda Nancy: “Ahí donde hay una masa de cuerpo tampoco hay cuerpos y ahí donde hay una masa de cuerpo hay un montón de cadáveres” (Nancy, 2010, p. 87).

Luego otra diapositiva: cuya composición superponía la fotografía de la primera página del periódico *El Liberal*¹⁰⁶ del Cauca, sobre una imagen del colonizador provocando

¹⁰⁶ El periódico *El Liberal* nace en Popayán en el año 1938; el periódico se editó hasta el año 2012. En el año 2013 con apoyo del Instituto de Pensamiento Liberal, IPL, la Imprenta del Cauca retomó la continuidad de la edición del periódico con el nombre de *El Nuevo Liberal*.



el ahorcamiento de un indígena, mostraba dos imágenes lejanas en la cronología lineal de la historia moderna y sin embargo la misma composición espacial de las dos imágenes en la diapositiva barajaba el tiempo para mostrar las violencias de la colonialidad como un continuum silenciado, evidenciando visualmente la trampa de la representación de un pasado distante objetivado, cuyo efecto al detener el pasado dentro del pasado (Shepherd, 2016) es ya una acción violenta propia de la imaginación histórica.

La página de *El Liberal* enmarcaba un gran titular: “LOS INDIOS GUAMBIANOS ESTAN EN PIE DE GUERRA, armados de picas y palas invaden la Hacienda Las Mercedes en el Cauca”, una noticia ilustrada con una fotografía de niños y mujeres Misak. Notas similares circularon en los periódicos¹⁰⁷ y la televisión nacional. La imagen fue comentada por màma Liliana como una “(...) descarada distorsión de los hechos y una tergiversación mal intencionada del espíritu pacífico y anti guerrerista de los Misak, agenciada por los mismos terratenientes”¹⁰⁸. El titular de prensa mostraba a ese “otro”, salvaje, domesticable, construido y capturado así, en el alter necesario a la foto modernidad europea, para ella misma erigirse en creadora -orientadora, impositora del proyecto moral del progreso, como delincuente, invasor-usurpador... sus picas y palas también violentadas en el titular, arrancadas de su vincularidad con la madre tierra y los cuerpo- Misak, sustraídas de la relacionalidad que le da sentido a su existencia en tanto “Palas, casas, canales, parcelas,

¹⁰⁷ “Más de dos mil indígenas guambianos se reunieron esa noche frente a la alambrada que marca el lindero de la hacienda Las Mercedes, en el municipio de Silvia (Cauca). Antes de las 9a.m., los indígenas cruzaron los portales de madera y los hilos de alambre de púas. Iban vestidos con faldas azules de paño, sombreros de fieltro, ruanas de lana y botas de obrero. Al otro lado estaban las edificaciones y los toros de lidia de un empresario caleño, y también la tierra que los guambianos reclaman como suya. Esa noche los indígenas durmieron alrededor de fogones, protegidos con plásticos, bajo una llovizna delgada. Al amanecer picaron la tierra y levantaron algunos ranchos de paja. En los días siguientes la zona fue militarizada, los indígenas desalojados y los ranchos y cultivos destruidos. Cuando el Ejército se marchó, los invasores cruzaron de nuevo la alambrada. La historia se repitió muchas veces, durante cinco años, hasta que el gobierno adquirió las tierras para entregarlas al cabildo mayor de Guambía”. Periódico El TIEMPO 03, noviembre, 1991.

¹⁰⁸ L. Pechené, conversación Guambia, 17 de abril de 2017.



sujetos, han llegado a ser en las relaciones de unos con otros, en el fluir del tiempo” (Haber 2011, p.76). Aquí, ellas son semióticamente arrancadas de las semiopraxis que dan sentido a su existencia; desfiguradas en su historia, no son por tanto aliadas del Ya tul, de las casas, del cuidado de las aguas, de las siembras del Pikap, de la recuperación del territorio¹⁰⁹, para ser mostradas como armas testimoniales de la acción “criminal” del pueblo Misak; recuerdos¹¹⁰ en un contrasentido se oponían al efecto de la imagen: podría decir que Cuerpos Misak- picas, azadones, barretones y palas junto a la madre tierra eran la complementariedad, justamente profanada por el titular del periódico.

Desde el inicio del proceso de recuperación de tierras, a los Misak se les denominaba -aún se sigue haciendo- “*indios en pecado, roba-tierras*”, denominación que invoca la proscripción jurídica y religiosa por parte de jueces, sacerdotes, terratenientes y comerciantes silvianos, produciendo una invisibilización o negación de su lucha por el territorio como legítima, una violencia simbólica que encubre las consecuencias de la agresión colonial del despojo territorial, una negación en los relatos sobre los “venideros”, que pretende borrar el sentido de **recuperación** de tierras llevado a cabo por el movimiento indígena, *tropos* que son “fórmulas de borrado que se ocupan de eliminar el contenido revolucionario de ciertos eventos singulares”¹¹¹. Los tropos no solo han circulado en la

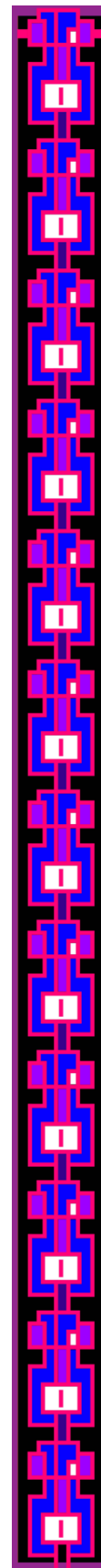
¹⁰⁹ La teoría local (Haber & Roman, 2011, p.p 165-170) de la relacionalidad con la madre tierra orientó las maneras de hacer a la recuperación de tierras: 1.6000 indígenas, mujeres, niños, hombres, previas conversaciones -mingas de pensamiento- sobre la pregunta: “cómo lo vamos a hacer?” entraron a la hacienda a el alik- mingar- en un día picaron 60 hectáreas para sembrar (Dagua, Aranda & Vasco,2015, p.236).

¹¹⁰ En junio de 2018 acompañé en la celebración de la recuperación del territorio robado por los terratenientes que había sido convertido en la hacienda las Mercedes. Mujeres, hombres, niños y niñas, tres décadas después sobre la madre tierra arrebatada representaban paso a paso la gesta de la recuperación: la entrada a la hacienda, el ritmo colectivo al picar la tierra, la llegada del mayordomo en su caballo mostrando postura amenazante engastada en insultos degradantes de su condición de terrajeros, la llegada y la violencia del ejército, el desalojo el regreso una y otra vez y de nuevo confrontados con la arremetida del ejército. Al finalizar, mujeres niños niñas hombres vueltos serpiente que bailaba al son de la música tradicional sobre el territorio recuperado una voz se oyó en medio de la danza: “Pisar terrateniente... para que la tierra sepa que aquí somos los guambianos los que la pisamos, los que la ocupamos tal como había dicho un mayor en la gesta colectiva”.

¹¹¹ (Trouillot, 1995).



academia, van y vienen en la cotidianidad movilizados por la religión y la prensa, ya están en los ámbitos escolares, y en la institucionalidad estatal asegurando la reproducción de la historia por fuera de la misma disciplina. De este acompañar la memoria que camina, me surge una intuición, ¿será la experiencia de la memoria que camina un resonar con el querer de Benjamin de emplear los restos para mostrar la experiencia de la barbarie?



CAPITULO III

LA HEGEMÓNICA

ARBITRARIEDAD DEL ESTADO

3.1. El Pretendido Olvido del Pasado

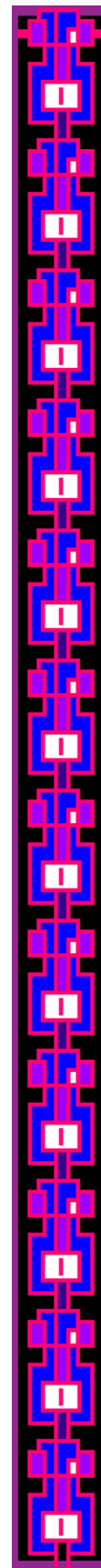
¿Qué historia y qué verdad sobre el pueblo Misak se está produciendo bajo la imposición de la ley de víctimas?, ¿qué se invisibiliza en esta historia?, ¿qué verdades, violencias y temporalidades se excluyen y cuáles se instauran como legítimas bajo el manto sacralizado de la ley?

¿Acaso no es la historia de los vencedores la que se continúa escribiendo, en la cual las voces de los otros, nos dice Benjamín, han sido convertidas en inaudibles? Victoria, Irene (2017, notas de campo)

Porqué, si en Colombia y los Misak precisamente hemos sufrido el conflicto armado durante más de cinco décadas, y hemos sido víctimas durante tanto tiempo, la ley discrimina entre víctimas de antes de 1985¹¹², y víctimas después del 85¹¹³.

¹¹² Como bien lo anotan las autoridades Misak, la ley de víctimas determina en el párrafo 4º: Las personas que hayan sido víctimas por hechos ocurridos antes del 1º de enero de 1985 tienen derecho a la verdad, medidas de reparación simbólica y a las garantías de no repetición previstas en la presente ley, como parte del conglomerado social y sin necesidad de que sean individualizadas

¹¹³ De igual manera se refieren a lo estipulado en el artículo 3 de la misma Ley: ARTÍCULO 3º. VÍCTIMAS. Se consideran víctimas, para los efectos de esta ley, aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1º de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al



¿Entonces hay víctimas de primera y de segunda? O los sufrimientos de unas valen más que las de otras?, a las de segunda para distraerlas les hacen eso que llaman reparaciones simbólicas y a las de primera, si es que el Estado las reconoce como víctimas, después de suplicio de trámites y de espera, disque les dan dinero y atención jurídica¹¹⁴.

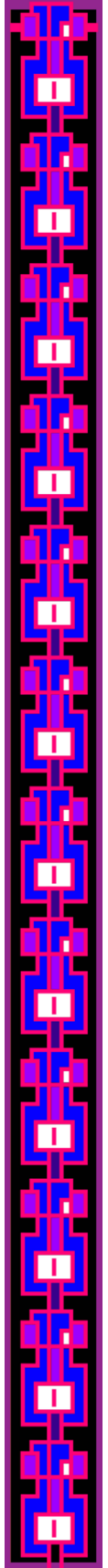
La experiencia de la violencia sufrida por los Misak y las demás comunidades indígenas en el departamento del Cauca pone en cuestión la arbitraria cronología jurídica impuesta por la ley. Basta revisar las investigaciones¹¹⁵ sobre la nefasta invasión y utilización de su territorio, ocasionando múltiples violencias comunitarias en el contexto de las luchas armadas entre las fuerzas armadas estatales y grupos insurgentes durante por los menos las últimas 7 décadas; en el año 2011 los Taitas Misak realizaron con Víctor Daniel Bonilla un trabajo¹¹⁶ sobre la recuperación de la memoria de sus luchas, en él, dedican un apartado titulado *la Violencia Revolucionaria*, allí los mayores cuentan las maneras como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia –Farc–, en la década de los 80 pretendieron cooptar sus luchas territoriales: “Empezaron diciendo que apoyaban las recuperaciones pero luego se llevaban el ganado y algunas cosas de los terratenientes y nosotros decíamos nosotros no vamos a robar ganado ni a saquear cosas, que nuestra lucha es “limpia”, por el territorio” (Bonilla,

Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno.

¹¹⁴ Autoridad Misak.

¹¹⁵ Al respecto ver el artículo realizado por Daniel Ricardo Peñaranda (2012): *Las Guerras de los Años Ochenta y la Resistencia Contra los Actores Armados*. En: *Nuestra vida ha sido nuestra lucha Resistencia y Memoria en el Cauca indígena*. Informe del Centro de Memoria Histórica. Bogotá, editorial Taurus.

¹¹⁶ Este trabajo denominado “Resistencia y Luchas en la Memoria Misak” (2012) fue publicado en “Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y Memoria en el Cauca indígena”. Informe del Centro de Memoria Histórica. Bogotá, Editorial Taurus



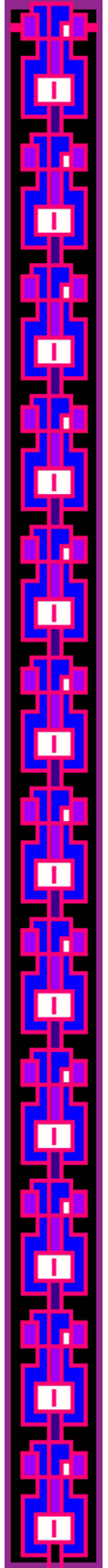
2012, p.153); este hostigamiento permanente de los grupos armados, los llevó a romper los silencios mediante la movilización y la denuncia en enero de 1985:

Con el M-19 tuvimos problemas grandes, con las FARC y otros movimientos también... Como en Munchique, donde acababan de amarrar a dos compañeros en un poste, los castraron y los fusilaron... Habíamos hecho algunas denuncias, no más... Luego las FARC quiso reclutarnos 400 Guambianos en un semestre y 300 paeces de Jambaló, porque “ya era el momento de tomar el país” ... Dijimos que no Ahí, las FARC dijeron que tenían que seguir fusilando... Dijimos que no. Sentados los taitas pensamos y dijimos, “si nos van a matar, morimos hablando” y salimos a la movilización... nos tocó movilizarnos en el año 1984 hacia la ciudad de Cali. Fuimos el primer pueblo indígena de este país, que, así como nos movilizamos contra los terratenientes, contra el Estado, esa vez nos tocó movilizarnos hacia Cali contra las FARC. ¿Por qué? Porque en ese momento tenían en la lista a treinta compañeros de Jambaló en “objetivo militar”. Nos tocó” (Bonilla, 2012, p.152).¹¹⁷ En sus memorias están los hechos violentos, los desplazamientos forzados, los asesinatos, las amenazas, la desacralización del territorio y de las Ishuk Misak con la imposición de bases militares en el territorio.

Las medidas de satisfacción contempladas como acciones simbólicas para reparar todo lo ocurrido antes del año de 1985, silencian parte de su historia, aparte de crear preocupaciones por la inequidad en las formas diferenciadas de indemnización¹¹⁸ contempladas en la ley de víctimas:

¹¹⁷ Se relata que es la primera protesta de indígenas en América Latina contra las violencias de sectores armados; fue duramente reprimida, los 3000 indígenas metidos en camiones militares fueron maltratados y sacados de la ciudad de Cali arrojándolos en la carretera Panamericana.

¹¹⁸ La indemnización es una medida de reparación monetaria. la CIDH señala que esta constituye la medida más frecuente entre las diversas opciones y como la medida en la que los estados deben compensar a las víctimas. Esta forma de reparación incluye la valoración de los daños materiales como los inmateriales. tal



(...) para el Pueblo Misak no existe una caracterización de víctima como la presenta la legislación nacional, ya que, al reconocer a los Misak como víctimas del conflicto armado dentro de una periodicidad, pone de presente para la comunidad la pretensión de resarcir solo una mínima parte del daño y dejar de lado una serie de afectaciones históricas que también deben ser reconocidas y reparadas (Plan de Salvaguarda 2013, p. 47).

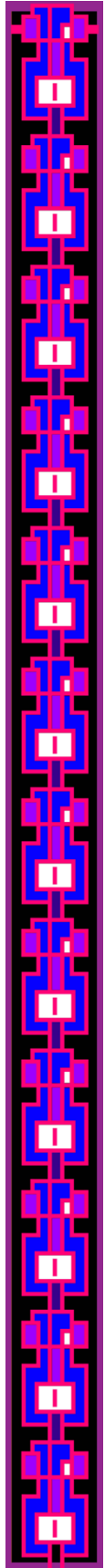
El carácter arbitrario de esta medida que limita y excluye creando un universo diferenciado de víctimas a partir de la definición temporal artificiosa, muestra la lógica utilitarista de rentabilidad monetaria estatal:

La argumentación del gobierno y de los ponentes para defender la multiplicidad de fechas y la desigualdad de tratamientos ha sido solo de orden fiscal con la idea de limitar derechos para no poner en riesgo la sostenibilidad fiscal (...) En esta materia han procedido al revés: en lugar de establecer los derechos, han fijado cuotas presupuestales y luego han intentado recortar los derechos a la medida de los recursos proyectados a discreción del gobierno. (González, 2011, p. 16).

Las argumentaciones ponen en evidencia criterios eficientistas de orden económico¹¹⁹, de máximos y mínimos, aplicados para cuantificar la inconmensurabilidad del sufrimiento soslayando el posicionamiento estatal bajo la omnipresencia del intervencionismo social. El

indemnización tiene una naturaleza compensatoria y su monto depende de la naturaleza y características de la violación de los derechos de la víctima (Gamboa, 2013).

¹¹⁹ Los montos para las indemnizaciones se han estipulado así: por homicidio, desaparición forzada, secuestro e incapacidad permanente, hasta 40 salarios mínimos; por incapacidad parcial, tortura, violencia sexual y reclutamiento forzado, hasta 30 salarios mínimos, y por desplazamiento forzado, hasta 17 salarios mínimos. La víctima de un homicidio, hoy, recibe cerca de 24 millones de pesos. La indemnización somete el sufrimiento al cálculo matemático sometidos a valoraciones de medidas de acuerdo a la pérdida de la capacidad de trabajo- aunque pueda discursivamente enunciar afectaciones intangibles como daños morales- unidad central en la lógica del capital.



derecho despliega su violencia performativa, no como instrumento servil del poder económico, político o ideológico si no como fuerza fundante de las ficciones legítimas¹²⁰ del Estado (Derrida, 1997).

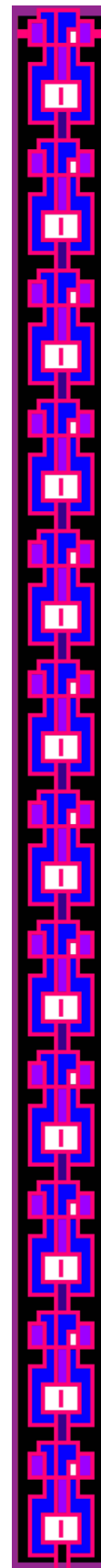
Los planteamientos de Montaigne que inspiraron de manera profunda las reflexiones de Derrida sobre el carácter místico de la ley así lo expresan: “Las leyes mantienen su crédito no porque sean justas, sino porque son leyes. Este es el fundamento místico de la autoridad: no tienen otro, cosa que les sirve de mucho. A menudo están hechas por tontos. Más a menudo, por gentes que por odio a la igualdad carecen de equidad. Pero siempre por hombres, autores varios y vacilantes [...]. Quien las obedece porque son justas no las obedece por donde debe (citado en Ambrosini, p.123).

En este caso, ese poder de la ley de víctimas que no emana de racionalidad en justeza si no de la inducción no dicha, no visible, de creencia en una promesa de verdad, justicia y reparación, exige el sometimiento al control, al examen y la verificación de los relatos¹²¹ de las personas para recibir o no el reconocimiento como víctima por parte del soberano, gesto que las lanza a la incierta acción de cruzar como *víctima* la puerta de la ley.

La violencia performativa de la ley de víctimas no solo impone una manera de relacionarse con el pasado, un modo particular de activación de la memoria enmarcada en

¹²⁰ Una alusión concreta referida a una de las aristas del carácter ficcional de la ley salta a la vista cuando se revelan las cifras destinadas a la indemnización de las víctimas comparadas con el número de las mismas. El total de personas registradas como víctimas es 8.785.305; desde el 2011, año en que entró en vigencia la ley hasta el 2018 solo se habían indemnizado 750.000. Los representantes de la Mesa Nacional de Víctimas calculan que la indemnización al total de víctimas tomaría un tiempo cercano a los 36 años.” En 36 años ya muchísimas víctimas ni existirán”. (Prensa Espectador: 21 Feb 2018)
<https://www.elespectador.com/.../el-reclamo-de-las-victimas-al-gobierno-por-demoras->

¹²¹ Datos como nombres, cédulas, fechas de nacimiento, estructura familiar, fechas y lugares de ocurrencia de los hechos, identificación de móviles y actores involucrados, descripción de los hechos violentos son consignados en el Registro Único de Víctimas-RUV-. Gracias a este artefacto burocrático el relato se ha vuelto evanescente, solo quedan códigos que corresponden a tipologías de hechos violentos.



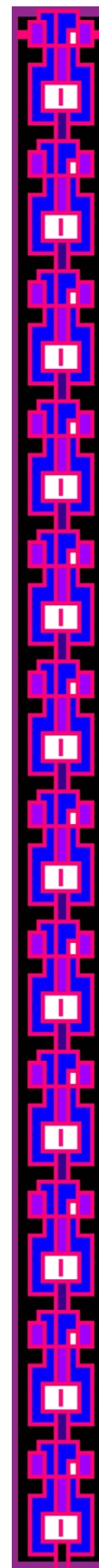
cánones jurídicos que la circunscribe a un fragmento de un pasado reciente, acallando los hechos de un pasado abierto a la experiencia del sufrimiento en una temporalidad ancestral; también silencia la voz de las víctimas quienes son habladas, representadas por el tecnicismo generalizador de la ley.

A esta primera arbitrariedad se suman otras dos que amplían el espectro del silenciamiento: una segunda- tiene que ver con la conceptualización de la categoría de conflicto armado, que excluye del horizonte de reconocimiento de violencias todas aquellas que no encajan en la supuesta definición legitimada por el Estado sobre el conflicto armado, y una tercera arbitrariedad anidada en la imposición totalitaria, cerrada, de la noción de víctima.

3.2. ¿Sólo Víctimas del Conflicto Armado?

La ley concibe el conflicto armado como una confrontación entre las fuerzas armadas del Estado y grupos armados insurgentes organizados. Bajo esta perspectiva simplista se ocultan las complejas dinámicas de la guerra que involucran la participación y compromisos simultáneos de otros actores no reconocidos ni legitimados como parte orgánica del conflicto. Los tentáculos de la guerra se mueven subrepticamente en aquella frontera porosa entre el Estado y los sectores privados, hoy llamadas fuerzas paraestatales, que a su vez, en no pocas ocasiones, tienen vínculos con el narcotráfico, cuya estratigrafía del poder organizativo va desde el nivel gerencial de los capos del negocio hasta las bandas criminales de bajo rango, encubiertas como delincuencia común.

Frente a esta concepción imperante sobre el conflicto armado las autoridades presentan una aguda crítica:



Como podemos ver el sistema democrático está en crisis, lo más grave es que la ley de víctimas y restitución de tierras no garantiza el principio de igualdad que dicta el DIH y de DIDH para prevenir las violaciones de derechos y brindar protección a todas las personas en el marco del conflicto armado interno. Así, por ejemplo, quien haya sufrido un daño como resultado de actos de delincuencia común como las BACRIM es una víctima conforme a los estándares generales del concepto y lo que ocurre es que no accede a las medidas especiales de protección previstas en la ley. Lo mismo sucede con personas que hayan sufrido un daño con anterioridad a 1985, o con quienes se vean de manera expresa excluidas del ámbito de aplicación de la ley por factores distintos”. (Plan de Salvaguarda, 2013, p. 72)

En esta mixtura, “invisible” para el Estado, de la violencia guerrerrista muchas de las acciones criminales, de acuerdo a la ley, dejan de lado y en una oscura ambigüedad a las personas que han sufrido violencias por parte de la llamada delincuencia común.

3.3. ¿Víctimas Solo Humanas?

La Tercera arbitrariedad se concreta en la noción hegemónica de *víctima*; el detenerme en ella me llevó a preguntas por la normalización y universalización de este vocablo, tantas veces utilizado en nuestras investigaciones, tantas veces asumido en lecturas de textos abordados desde las definiciones de las organizaciones internacionales¹²² y las narrativas jurídicas, desde la cual se operativiza toda practica de objetivación judicial del sufrimiento; ahora esta noción ha sido para mí una pesada carga de mismidad que la experiencia del

¹²² Se entenderá por "víctimas" las personas que, individual o colectivamente, hayan sufrido daños, inclusive lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdida financiera o menoscabo sustancial de los derechos fundamentales, como consecuencia de acciones u omisiones que violen la legislación penal vigente en los Estados Miembros, incluida la que proscribe el abuso de poder. (Resolución 40/34, de 29 de noviembre de 1985. Naciones Unidas)



estar-siendo en el territorio, me ha ayudado a desmontar, es el *estar-siendo* que me alerta sobre el antropocentrismo y la pretensión universalista que ella encierra e impone: sólo el individuo o la persona es considerada como sujeto de derechos y por tanto sujeto de violentación de los mismos, en cuyo caso se convertirá en víctima y en objeto de intervención estatal. ¿Acaso esta noción no encarna una violencia epistémica que escinde y fractura el mundo relacional de las comunidades ampliadas entre humanos y no humanos? Mi interpelación a esta noción se acentúa cuando sigo las palabras de las autoridades:

La presente Política territorial parte desde el reconocimiento e inclusión jurídica, institucional y política del Estado Colombiano en las acciones inherentes espirituales y culturales que garantizan la vida del pueblo, porque sin la madre tierra no hay vida y se entenderá en el Plan de Salvaguarda y ley de víctimas que el territorio es el espacio espiritual, físico y cultural, que desde la Ancestralidad es habitado por la memoria de primacía histórica, social, política y cultural, que establecen relaciones sociales colectivas e intangibles, es mucho más que un espacio físico es un ser colectivo y milenario de carácter Sagrado, que garantiza la existencia física y cultural pues pertenecemos a ella y están las huellas de los antepasados y nuestras propias huellas, en el tiempo y espacio. Es en el territorio donde se origina el derecho mayor que tiene origen en misma la naturaleza, para que siga siendo un patrimonio colectivo bajo nuestra responsabilidad y cuidado¹²³ (Plan de Salvaguarda, 2013, p. 80).

La ley que discursivamente enmarca sus proposiciones en la observancia de los DDHH, - como una obviedad en su propia denominación- fundamentados en la primacía exclusiva de



los humanos, entra ya en el territorio Misak, “mal plantada”. Los sufrimientos devenidos de las violencias - no circunscritos a los individuos- sino padecidos en y desde la relacionalidad entre los seres humanos y los seres no humanos no caben en la clasificación de delitos



planteados por la ley, en cuyo texto se presenta una selección de “hechos victimizantes”¹²⁴ que excluye la complejidad del sufrimiento relacional¹²⁵, quedando por fuera del monismo jurídico antropocéntrico. Esta socialidad relacional ampliada desafía el estamento jurídico erigido sobre el más sobresaliente

antropologismo. ¿Cómo podría la ley occidental aceptar la existencia de la Madre Tierra como ser sufriente, herida, violada en su intimidad, dolida, pidiendo, interpelando y agenciando a sus hijos en la lucha por su defensa? No, no lo podría hacer porque las estructuras jurídicas son un dispositivo que ha instaurado y continúa garantizando la dicotomía colonial: civilizado vs. primitivo, domesticado vs. salvaje, animado vs. inanimado, humano vs. animal; en estas anidan los más refinados supuestos que consolidan el disciplinamiento filogenético del ordenamiento jurídico al considerar que los pueblos indígenas realizan acciones consuetudinarias; la costumbre precede a la norma pero la costumbre es la posibilidad aún imperfecta estática y anacrónica, una atadura que no deja librar a los indígenas del mundo de la indistinción salvaje, en cambio, la norma significada como atributo de la racionalidad teleológica contractual de las sociedades modernas

¹²⁴ Los hechos victimizantes que se categorizan como delitos en la Ley de víctimas son: homicidio, desaparición forzada, secuestro, tortura, violencia sexual y reclutamiento forzado.

¹²⁵ En la memoria de las Autoridades Misak esta el recuerdo, narrado dolorosamente, de las heridas a la Madre Tierra por la explosión de una bomba la cual contenía excrementos humanos; un gran sentimiento de indignación reclamaba el reconocimiento de la profanación de la sacralidad del territorio por parte de los actores armados como una violencia que quedaría innombrada en las tipologías de delitos de la ley de víctimas.



condensa la supuesta eficacia simbólica de la permanencia en el orden centrado en el supuesto legítimo monopolio de la violencia por parte del Estado.

De esta manera la ley oblitera maneras otras de pensar, decir, sentir y vivir los sufrimientos que devienen de las violencias y por tanto también maneras otras de pensar-sentir la justicia, para abordar los sufrimientos relacionales originados por dichas violencias, “(...) otros signos y narrativas de la justicia que no solo difieren en contenidos con el derecho estatal u occidental y de ciertas visiones pluralistas sino que producen sistemas de significación que comprometen formas distintas de alteridad social o de relaciones intersubjetivas” (Tobar, 2008, p. 287).

¿Por qué sería inadmisibles para el monismo jurídico el reconocimiento de un sufrimiento relacional para avanzar en una concepción de *víctima* no antropocéntrica? Dos elementos pueden orientar una argumentación a esta respuesta: en primer lugar, la concepción sociologizante de la noción de sociedad, en la cual la socialidad¹²⁶ solo se concibe entre seres humanos- individuos- racionales, acuñada por el positivismo horizonte de la epistemología del pensamiento moderno, fundamento del despliegue rector del dominio de la razón como condición sine qua non del desarrollo de las teorías científicas que fragmentan la complejidad relacional de la vida : “Sociocentrismo y antropologismo han sido tecnologías semióticas de reducción de las relaciones e interacciones cósmicas a lo restrictivo y exclusivamente “humano” en el trabajo crítico de racionalización de todo animismo” (Grosso, 2014, p. 11)

¹²⁶ “La teoría social occidental tiende a considerar la realidad dividiéndola en diversos dominios de análisis. Las relaciones entre los individuos y los grupos humanos son explicadas por la teoría social. Las relaciones con la producción se consideran económicas, los dispositivos prácticos, tecnología y relaciones con los seres espirituales, religión. Cada uno de estos dominios se analiza por separado. Como cada dominio tiene su propio discurso, la realidad termina siendo comprendida y manejada en términos separados (o, más importante, puede ser controlada externamente precisamente por ser enunciada y comprendida en términos separados)”. (Haber, 2011:166)



En segundo lugar, la configuración de un mundo definido sobre un andamiaje taxonómico que ha instaurado categorías con características esencialistas excluyentes: humano-no humano, racional-no racional, animado-inanimado, ha sostenido un componente clave del proyecto moralizador del progreso: distinguir, dominar y distanciarse del mundo animal del cual hacían parte los “salvajes colonizados”; de tal manera la violencia epistémica de la dicotomía humano-no humano, rompe, fractura, silencia el mundo de interacción cósmica.

Este orden clasificatorio opera como un dispositivo de poder normalizado, naturalizado, fundamento de un horizonte común a todas las disciplinas, cuya discursividad ahonda las heridas coloniales y de esto tampoco podría escapar el derecho occidental. Así no podemos pasar cómodamente por alto la pertinente reflexión de Haber:

Dado que los agentes colonialistas producen la desigualdad social (con la apropiación de la tierra, los recursos y el trabajo de los pueblos indígenas) cualquier discurso que analice las sociedades indígenas en esos términos, es decir separadas de sus relaciones vitales con la tierra y los recursos, es genealógicamente dependiente del (y concurrente al) colonialismo (Haber, 2011, p.167).

En este contexto de sentido, Derrida ha señalado la exclusión en el ordenamiento jurídico de lo considerado no humano, como no sujeto de la ley occidental:

“En el espacio en el que sitúo estos comentarios (se refiere al evento que congrega especialmente a juristas) o reconstituyo este discurso no se hablará de violencia o de injusticia hacia un animal, y menos aún hacia un vegetal o una piedra. Se puede hacer sufrir a un animal, pero no se dirá jamás, en sentido, propio que es un sujeto lesionado, víctima de un crimen, de un asesinato, de una violación o de un robo; y



esto también es cierto a fortiori, se piensa con respecto a lo que llamamos vegetal o mineral o especies intermedias, como por ejemplo la esponja. (...) Lo que llamamos confusamente animal, es decir el viviente en cuanto tal, sin más, no es un sujeto de la ley o del derecho. La oposición entre lo justo y lo injusto no tiene sentido con respecto a él. Ya se trate de procesos a animales (ha habido) o de procedimientos contra los que infligen ciertos sufrimientos a los animales (ciertas legislaciones occidentales lo proveen y hablan no sólo de derechos del hombre sino del derecho de los animales, en general), pensamos que se trata de arcaísmos o de fenómenos todavía marginales y raros, no constitutivos de nuestra cultura (Derrida 1997, p.143).

Podría entonces hablar de un antropocentrismo selectivo jurídico¹²⁷ en el cual circulan las narrativas coercitivas en derecho que se ocupan de la significación y regulación de las acciones *entre* seres humanos -reconocidos como sujetos de derechos-; estas sólo se construyen, *desde o en* la dimensión de la interacción entre individuos. El escenario demarcado por el derecho occidental para poner en juego la construcción de la alteridad se fundamenta en un pretendido solipsismo de acciones entre individuos, habrá que decir *individuos humanos*. Desde esta perspectiva, en este escenario no tienen cabida otras teorías locales (Haber, 2011, p.58; 2010, p.75) que dan cuenta de otras alteridades sociales o formas intersubjetivas.

¹²⁷ Hablo de antropocentrismo selectivo pues a lo largo de toda la historia occidental, los entramados de la violencia del poder jurídico negaron, en muchos casos -por ejemplo, a las comunidades nativas, mujeres, locos- el estatuto de humano, en otros – judíos, homosexuales, desposeídos- esa condición de humano fue arrebatada convirtiéndolos en mera entidad biológica, en palabras de Agamben (2004) la nuda vida, la vida sin forma humana maniobra asegurada por el estatuto jurídico que autoriza la desnudez de lo humano. Derrida nos recuerda que “ha habido y todavía hay en la especie humana “sujetos” no reconocidos como tales y que reciben tratamiento de animal (...) lo que se llama confusamente animal es decir el viviente en cuanto tal, sin mas no es un sujeto de la ley, sin más, no es un sujeto de la ley ni del derecho.” (1997:43).



Lo que se deriva de esta narrativa excluyente es la imposición de un estatuto de verdad que legitima un único campo semántico, a partir del cual se decide quién es o no sujeto de derechos y en consecuencia quien puede o no ser reconocido como víctima. “Las víctimas son sólo las que están definidas nítidamente y delimitadas a las Declaraciones eurocéntricas de los derechos humanos” (De Subiría, 2014).

Por otra parte, este estatuto de verdad jurídico impone un solipsismo que oculta toda relacionalidad en comunidad, “acusa por tanto el “acento individualista” al centrarse en las personas o individuos que sufren una acción criminal o delito, intentado ideológicamente suprimir la dimensión colectiva o comunitaria de la victimización” (De Subiría, 2014).

Para el pensamiento y el sentir Misak, además de la significación antropocéntrico de la noción de *víctima*, aparece un elemento fundamental que hace profunda mella en su sentido de dignidad, tal como lo expresan las palabras de los mayores:

“Los mayores dicen que nosotros no debemos reconocernos como víctimas pues no somos vencidos, siempre hemos luchado como pueblo y esto no quiere decir que no nos hayan matado física y espiritualmente.... Pero no nos han acabado, no nos han vencido”.



En el corazón de estas palabras habita la voz de la resistencia a ser representados como vencidos en la retórica del Estado hegemónico, porque su auto-representación, construida a partir de su propia historia de luchas continuadas



hasta el presente, está sembrada en el horizonte de pervivencia como sentido de continuidad del *estar-siendo* en su vincularidad y defensa de la madre tierra¹²⁸.

Como respuesta antagónica a esta imposición representacional aparece en medio de la discursividad poética una sugerente estrategia retórica, una referencia a Platón y Aristóteles “el vencido siempre es culpable, y como tal merece ser tratado y maltratado. Es culpable de no haber sabido defender su libertad, perder la libertad se consideraba como perder la vida, por eso se equiparaba la situación del que había perdido la libertad, al que había perdido la vida. No tenía derechos.

Era una víctima no sacrificada... la cultura del más fuerte proscribía la del más débil; “la especie inferior es la víctima natural de la especie superior” (Plan de Salvaguarda, 2013, p.79). En el contexto de la narrativa, con esta cita se quiere seguramente evidenciar, por un lado, la carga representacional de debilidad y culpabilidad que se asigna al vencido en occidente y que ellos rechazan enfáticamente; por otro, reafirmar su postura ancestral-actual de defensa de la autonomía, y su autodeterminación al negar su lugar existencial como escenario de control absoluto del Estado.

Esta resistencia es un andar histórico siempre agenciando quiebres en las corporalidades posicionadas en las dicotomías opresoras de doblegamiento y superposición; así por ejemplo en el año 1982 en medio de las recuperaciones de tierra y las acciones políticas del movimiento de Autoridades Indígenas del Sur-occidente, las autoridades Misak

¹²⁸ El Nupirau o “Nuestro Territorio” es el elemento más sensible de nuestra vida Misak. En él se articulan todos los procesos culturales, ambientales, económicos, y espirituales. Es el elemento dinámico y articulador de los procesos vitales de nuestra cultura. Históricamente el Nupirau (nuestro territorio) se encuentra incrustado en la memoria profunda de nuestros mayores como recuerdo-vivo: “Somos hijos del agua y de tierra, estamos hechos de ella, en ella nacimos vivimos y morimos como el ciclo natural, pero seguimos en ella transitando con los espíritus de los mayores, que indican el camino a los jóvenes que vienen atrás. Por eso nuestro futuro viene de los recuerdos de los mayores y los futuros van recogiendo nuestras pisadas eso es nuestro territorio y su historia” NUESTRO TERRITORIO WAMPIANO (*NUPIRAU*) – (Dagua, Aranda & Vasco, 2015, p.242)



invitaron al presidente Belisario Betancourt al territorio de Guambia “para hablar sobre la situación de los indígenas de *Autoridad a Autoridad*”¹²⁹ en el encuentro realizado en la plaza de toros de la hacienda de Las Mercedes, recuperada en 1980.

DE AUTORIDAD A AUTORIDAD ...voz que destabiliza y transgrede, autoriza un performance reiterativo asentado en la victoriosa Madre Tierra, recuperada de la violencia instrumentalizada, trastocada por la usurpación terrateniente en escenario, suelo doblegado por el amo y la bestia, suelo preparatorio para la muerte-mercancía sacrificial del toro. Vestigio que en la escena habla del quiebre posicional de los cuerpos, vestigio que “(...) mucho más activamente, convoca, instiga, acecha, conmueve, conversa” (Haber, 2017, p. 37) y junto a la voz: *DE AUTORIDAD A AUTORIDAD* rompe la dicotomía que reafirma al vencido; en adelante la consigna es agenciada para permanecer en y desde este quiebre convocando a la institucionalidad estatal al territorio, a la Madre Tierra cuando se trata de procesos arduos de deliberación sobre la pertinencia o no del diseño e implementación de políticas públicas en sus comunidades.

El destinatario de la convocatoria es sentido históricamente antagónico y la permanencia en este sentimiento es conjuro ante la amenaza continua de ser seducidos y/o avasallados y representados como vencidos: “Con el Estado no podrán ser relaciones de amistad y menos de solidaridad. Son relaciones de conflicto porque a todo momento y por diferentes medios desconocen nuestros derechos sus políticas, sus leyes, programas y acciones que están hechos y promovidos para acabarnos, física y culturalmente” (Plan de

¹²⁹ “Para nosotros en el Movimiento de Autoridades, lo importante es que la relación política es de pueblo a pueblo... Por eso dijimos a Betancur que había que relacionar de autoridad a autoridad...y así con los demás...hasta con los grupos armados por más criminales que sean, para poder defender... Y hasta ahora creemos que hay que mantener ese esquema de “autoridad a autoridad”: de pueblos indígenas con pueblos indígenas, de la sociedad nacional con los pueblos indígenas, y así... y con un sentido: no de sometidos sino de que tenemos igualdad de condiciones y con respeto” (Bonilla, 2011:149)



Salvaguarda 2013, p. 84). A renglón seguido la vocalidad Misak anuncia una declaratoria que impugna abruptamente el régimen de verdad agenciado por la ley de víctimas:

Si dentro de esta ley se pretende reconocer como víctimas, tiene que ser desde el desencadenamiento de nuestro territorio, de hablar derechos humanos no solo del hombre sino de nuestra madre tierra; desde allí nace nuestros derechos y si esta es violentada nuestro derecho mayor también lo será. Si esta es explotada y extraída sus partes para vender y mercantilizar ella y nosotros estaremos al borde del exterminio. O viceversa, con violencia física y estructural desplacen nuestro pensamiento, de nuestros territorios originarios, irrespetan nuestras, Autoridades, la autonomía, identidad, pensamiento propio y autodeterminación, la madre naturaleza estará en un eminente riesgo de muerte. Reconocer a los Misak como víctimas y hablar de resarcimiento es reconocer nuestro derecho mayor como el espiral de vida y dar aplicabilidad desde los contextos políticos, sociales, económicos, culturales y normativos. meramente individual-humano. (Plan de Salvaguarda, 2013, p.79).

Lo anterior es una fuerza hecha palabra que expresa la exigencia de inversión de sentido sociologizante de la ley, detener y abortar su intención larvada de reversar su mundo, de



acentuar la desacralización de la madre tierra, de adormecer el imperante sentido de sufrimiento relacional.



3.4. Las Ishuk Misak y la Ley de Víctimas

La puerta que da a la Ley está abierta, como de costumbre; cuando el guardián se hace a un lado, el hombre se inclina para espiar. El guardián lo ve, se sonríe y le dice: Si tu deseo es tan grande haz la prueba de entrar a pesar de mi prohibición. Pero recuerda que soy poderoso. Y sólo soy el último de los guardianes.

Entre salón y salón también hay guardianes, cada uno más poderoso que el otro. Ya el tercer guardián es tan terrible que no puedo mirarlo siquiera.

Franz Kafka, 1915

¿y...qué justicia nos ofrece el derecho?, logra aquella justicia cumplir lo que promete? ¿Acaso esta justicia nos sana? ¿y si debemos doblegarnos ante el poder hegemónico bajo la promesa de la justicia en derecho, deseamos esta justicia? ¿Y si no es la justicia en derecho que otra Justicia anhelamos? Victoria, Irene (2017, notas de campo)

En la soledad colectiva y majestuosa del silencio de las Ishuk de nuevo me asalta la pregunta por la palabra *víctima*; sus cuerpos diversos me habitan con su gestualidad imponiendo desde ellos la resistencia al borramiento de sus singularidades. ¿Qué sucede, entonces, cuando el Estado con su tarea homogenizadora las oculta, nominándolas como víctimas? Cuando he preguntado a las Ishuk si en Namuy Wan existe una palabra que signifique *víctima* su respuesta -mediada por una larga pausa mientras escudriñaban en sus memorias tratando de hallar esa palabra, que no encontraron ni preguntando a las shuras, fue:

(...) no la hay, nosotros hablamos es del sufrimiento por algún mal que otra persona le ha hecho a uno, esa palabra es de afuera, de pronto llegó más antes, antes cuando trajeron acá juzgado hace muchísimos años y lo llevaban, eso debió ser como ahora, a uno lo llaman allá por algún problema y uno empezaban a preguntar quién es la



víctima; desde ese tiempo creemos que la escuchamos y hasta muchas veces la usamos, pero es como una palabra de afuera.

La palabra "víctima" llegó con el ordenamiento jurídico, imponiendo una nueva grafía que convirtió a las personas sufrientes en un sujeto jurídico, ejerciendo una violencia epistémica colonial y naturalizando una relación objetivada con el Estado, vaciada del reconocimiento del sufrimiento y mediada por el tecnicismo del proceso probatorio del "hecho victimizante". Así se sustituyeron las relaciones sociales por unas relaciones de conocimiento que desplazan a la persona lastimada, sufriente, colocando la centralidad en la pesquisa de la prueba.

Este lenguaje disciplinario desaparece las interacciones que emergen en las relaciones sociales, para desplegar relaciones de conocimiento entramadas en la objetivación científica. Así,

(...) el poder nominador del Derecho, entronizado por el Estado como la palabra autorizada de la nación, capaz por esto no sólo de regular sino también de crear, de dar estatus de realidad a las entidades cuyos derechos garantiza, instituyendo su existencia a partir del mero acto de nominación. (Segato, 2004, p.6).

Una vez este poder nominador se desplaza en la territorialidad Misak impone sus reglas subordinantes de intercambios institucionales, creando ritualidades burocráticas en las cuales la vida de las Ishuk Misak en relacionalidad son transformadas, atrapadas, habladas, representadas como posibles *víctimas* del conflicto armado desde el solipsismo jurídico.

Todos los martes, día del mercado en Silvia, las Ishuk Misak bajan de sus veredas a vender sus verduras y hortalizas: las cebollas, los ajos, los tomates, las papas, y también compran algunos granos y otros artículos de consumo en sus veredas, después pasan a las



oficinas del cabildo para averiguar sobre alguna noticia de la Unidad de Víctimas: “*Habrà llegado el papel donde me reconocen como víctima, hace mucho que espero la respuesta*



(...)” dice màma Jesusa. Es una espera que ha transformado su existencia, un tercero entró a su vida, despojó el relato del sufrimiento, bajo una voluntariedad naturalizada aceptada por la anunciada benevolencia de la promesa de reparación del Estado, para convertirlo en una declaración sometida al escrutinio de la verdad. Así se ha producido la cisura entre la mujer sufriente y la víctima como sujeto jurídico. Es una espera incierta que sucede después del primer ritual burocrático -la toma de la declaración- que constriñe el relato de la experiencia del sufrimiento

provocado por los hechos violentos, al ser contado y oído bajo el sino de la sospecha, ¿verdad o mentira?; reiteración de las preguntas, solicitud de comunicación en un lenguaje preciso y aclaración de contradicciones, insistencia en precisión de fechas y lugares, tachadura de equívocos... lo que hace que la importancia se centre en la escritura de información mensurable, susceptible de verificación, traducida a códigos¹³⁰ en casillas. El Formato Único de Declaración-FUD, será el protagonista en la escena interponiéndose entre la màma Jesusa

¹³⁰ Códigos de hechos victimizantes: 1. Acto terrorista / atentados / combates / enfrentamientos / hostigamientos; 2. Amenaza; 3. Delitos contra la libertad y la integridad sexual en desarrollo del conflicto armado; 4. Desaparición forzada; 5. Desplazamiento forzado; 6. Homicidio / masacre; 7. Minas antipersonales, munición sin explotar y artefacto explosivo improvisado; 8. Secuestro; 9. Tortura; 10. Vinculación de niños, niñas y adolescentes en actividades relacionadas con grupos armados; 11. Abandono o despojo forzado de tierras; 12. Otro; 13. No es víctima (fuente: del instructivo para el diligenciamiento del FUD, elaborado por la Unidad para la Atención y Reparación Integral de Víctimas).



y el funcionario; entre el Estado y la gestualidad cargada de memoria ahora presente en el rostro de la màma.

Desde ese momento el formato como dispositivo técnico ha sustituido la presencia de la màma Jesusa; su rostro no es ya rostro, solo cara. Una sustitución vedada devenida en simulacro, toda vez que la sustitución encubre de alguna manera una simulación y “simular es fingir lo que no se tiene (...) remite a una ausencia” (Baudrillard, 1993, p.12). El formato, condensación de ausencia será foliado, puesto en trayectorias administrativas y manos de profesionales para ser sometido a una verificación¹³¹, cuyo resultado será la aceptación de los hechos como verdaderos o falsos y circunscritos a los requisitos de la ley se dará paso al rechazo o al reconocimiento como víctima a través de la inscripción en el RUV -Registro Único de Víctimas-. Es la potestad del Estado, entendida aquí como ejercicio de soberanía que lleva implícita una capacidad de fuerza, la que decide quienes son reconocidas como víctimas y quienes no, aunque sea posible que esa negación oculte la pretensión violenta de la desaparición de la persona como sufriente de la violencia del conflicto armado, pues “la verdad del Estado es solo uno de los tantos juegos de Verdad; y la verdad de las víctimas no siempre coincide con la Verdad del Estado y, en cambio, muchas veces, supone la impugnación de dicha Verdad” (Tamayo, 2016).

La ley dice que la respuesta a la solicitud de reconocimiento como víctima toma 90 días, màma Jesusa ha esperado ya año y medio; una espera que ha introducido en su vida un

¹³¹ Los profesionales verifican número de cédula en distintas bases de datos para descartar que el declarante no haya ya solicitado su inclusión en el RUV- REGISTRO UNICO DE VICTIMAS. Luego se realiza un correlato jurídico para identificar si los hechos victimizantes en modo tiempo y lugar encajan en las regulaciones de la ley para ser considerados como admisibles. Posteriormente los hechos consignados en el formato se cotejan con documentos oficiales e informes sobre derechos humanos elaborados por fuentes gubernamentales como el programa presidencial para los derechos humanos, los diagnósticos de departamentos a cargo de la Presidencia de la República, informes de la Fiscalía General de la Nación, del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar; los reportes de autoridades locales, la policía, las fuerzas militares y algunos medios de comunicación local. Se busca, de esta manera la constatación oficial de los hechos declarados.



tiempo de temor, zozobra y doblegación frente a la decisión de un tercero... las conversaciones de las màmas, en el parque el día del mercado, circulan alrededor del *reconocimiento*, algunas a quienes ha llegado una respuesta no favorable -un no reconocimiento como víctimas-, comentan con indignación y rabia : “(...) *creerían que es mentira lo que a uno le pasó, mejor no hubiéramos hecho nada...todo fue perder el tiempo (...)*”. Su experiencia de sufrimiento se ha puesto en entredicho y han sido violentadas por el mismo despojo de credibilidad; el gesto del *reconocimiento* ha sido negado por el soberano, de manera similar de lo que ocurría bajo el mandato del derecho romano, la existencia de hijo dependía del gesto omnipotente del pater. Màmama Jesusa aún sigue esperando el gesto omnipotente del Estado. La ficción de la promesa disuade, acalla la voz de protesta de las màmas: la ficción se recrea para mantener la hegemónica presencia del Estado en la vida de las Ishuk. Màmama Jesusa, que es a la vez las cientos de màmas lanzadas a la acción incierta de la travesía de la puerta de la ley, es el campesino del relato de Kafka¹³², quien se presenta ante el guardián de la ley, pidiéndole que le deje entrar pero el guardián siempre le responde que no puede, que tal vez más tarde: “*Tal vez, pero no por ahora*”.

La puerta está abierta y sin embargo el campesino no la puede cruzar; el guardián ante su insistencia se ríe y lo desafía a entrar haciéndole la advertencia que encontrará más guardianes en cada estancia de la fortaleza, aún más fuertes que él, cuya presencia de por sí ya es una gran fuerza. El campesino se desconcierta, creía que la ley debía estar abierta para todos, sin embargo, decide esperar, el guardián le ofrece un asiento; sentado, el campesino espera días, meses, años; murmura, reniega, recurre, a la estrategia de las dadas para

¹³² El cuento de Kafka “Ante la Ley” es considerado como un texto magistral sobre el ignominioso poder de la ley; ha sido retomado por grandes pensadores críticos del derecho y la justicia como Giorgio Abamben y Jacques Derrida.



convencer al guardián, aunque este las acepta no consigue su fin y por el contrario el guardián reconfirma su negativa: “*Lo acepto para que no creas que has omitido ningún esfuerzo*”. El tiempo transcurre y la vida del campesino se va apagando, la espera de la ley ha sido su propia muerte; con una voz baja pregunta al guardián: “*Todos se esfuerzan por llegar a la ley (...) ¿cómo es posible entonces que durante tantos años nadie más que yo pretendiera entrar?*”, y el guardián con voz poderosa le responde: “*Nadie podía pretenderlo, porque esta entrada era solamente para ti. Ahora voy a cerrarla*”. Y si la ley acogía su singularidad, ¿por qué no pudo acceder a ella? He aquí el conflicto -nos aclara Derrida- sin encuentro entre la ley y la singularidad, esta paradoja o enigma de estar ante-la-ley; y ainigma, en griego, es a menudo una relación [relation], una narración [récit], la palabra oscura de una fábula: el campesino no había previsto semejantes dificultades. Después de todo, la Ley debería ser accesible a todos y en todo momento, piensa. (Derrida, 1985).

La narración arrastra el desgarramiento del desvanecimiento de la promesa, la espera inútil de que algo le debía ser concedido. Aunque la puerta esté abierta para él, la ley es un imposible, el poder ficcional de la ley lo atrapa en la esperanza engañosa que lo conduce hasta la misma muerte.

Igual que el campesino, màma Jesusa cada martes ve pasar su vida enredada en una espera, pero ella no ve los guardianes solo padece, siente como ininteligible la fuerza de su acción; por más que murmure, reniegue, no puede enfrentarla; la misma ley le prohíbe declararse ignorante de sus contenidos¹³³, ¿no es esto acaso la paradoja de su poder?, ser

¹³³ En la concreción empírica de la ley de víctimas, la fuerza coercitiva de las prácticas administrativas, lleva implícita la exigencia de una apropiación del lenguaje técnico que sostiene el poder de la estructura narrativa de la ley; la supuesta apropiación (se dé o no) es confirmada con la firma de todo documento como garantía y constatación de inteligibilidad.

El principio del derecho *Ignorantia juris non excusat* o *ignorantia legis neminem excusat*, “la ignorancia no exime del cumplimiento de la ley” garantiza su poder hegemónico universalizante.



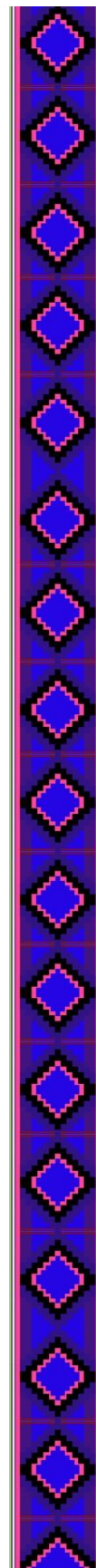
inaccesible, ininteligible pero al mismo tiempo exigir la inteligibilidad de su ininteligibilidad?; Derrida también nos dice que a nadie se le “(...) supone “ignorante de la ley” de la ley positiva, en este caso. A nadie se le supone ignorarla, a condición de no ser analfabeto, de poder leer el texto de la ley o delegar su lectura y aptitud a un abogado, a la representación de un hombre de la ley” (Derrida, 1985, p.10). Esta exigencia tácita de la cual nos habla Derrida, constituye una de las expresiones de la violencia de la ley, es la violencia imperceptible que hace infranqueable la puerta abierta porque es la ininteligibilidad lo que constituye lo abierto ante lo cual está el campesino, también màma Jesusa; sin poder que su rumor, su murmullo indignado se levante para derribar lo imposible de la ley.

3.5. La Huella de un Intruso de la Guerra

“Una vez que está ahí, si sigue siendo extranjero, y mientras siga siéndolo, en lugar de simplemente «naturalizarse», su llegada no cesa: él sigue llegando y ella no deja de ser en algún aspecto una intrusión: es decir, carece de derecho y de familiaridad, de acostumbramiento. En vez de ser una molestia, es una perturbación en la intimidad” (Nancy, 1999, p. 129).

Cuerpo màma Esperanza¹³⁴, cuerpo Nancy: ambos tan cercanos y lejanos en la experiencia: Nancy enfrentado a la sustitución de su corazón por otro corazón ajeno, a quien llamará y

¹³⁴ Màmà Esperanza Ishuk Misak, a los nnn años en el ya tul de su familia encontró una granada, todos desconocían este artefacto de guerra, la maestra llegó al lugar y sin saber la peligrosidad que implicaba su manipulación desactivo el seguro. Ella fue despedazada por la explosión y màma Esperanza quedó gravemente herida. Aún hoy espera las compensaciones prometidas por la ley de víctimas.



sentirá como el intruso, el “nuevo” órgano cuyo advenimiento es programado introduciendo en Nancy la muerte para procurar la vida: deprimir, detener su sistema inmunitario porque su llegada, *esa llegada que no cesa*, es rechazada por el sistema inmune. Toda la tecnología médica desplegada para que ese intruso-corazón- pueda habitar el cuerpo aún en la aporía vida-muerte del mismo cuerpo. Nancy escribe sobre este suceder como experiencia y no solo como hecho médico.

Por su parte Màmama Esperanza también se debate con un intruso, proveniente de la ciencia y la tecnología, de y para la guerra y por tanto para la muerte. Artefactos que producen cuerpos escritos por la guerra, cuerpos impronta del poder militar. Màmama Esperanza atravesada constitutivamente por técnicas y tecnologías, por sustancias no humanas, hechas para provocar la muerte, no cualquier muerte, muerte que despedaza para que siendo cuerpo vivo no sea más cuerpo sino fragmentos muertos irreconocibles de cuerpo. Cuerpo-màmama Esperanza creciendo, haciendo una nueva corporalidad, debatiéndose con el intruso, la muerte es el intruso en la vida soportada en la materialidad del artefacto militar que no se desprende de su sentido: la destrucción, la desmembración. Es el cuerpo el que se debate todos los días con lo que Nancy llamaría la ajenidad, una fluctuación, una suspensión de ajenidad entre estados mal identificados, dolores, impotencias..., o incluso “un encadenamiento inverificable e impalpable” (Nancy, 1999, p. 131). Una ajenidad en la carne se ha apropiado de su intimidad. Las esquirilas caminan el cuerpo, hacen presencia de guerra que no cesa, es el intruso de la guerra que habita siempre su pensamiento. Màmama Esperanza, cuerpo impenetrable, penetrado andando con su dejo de rasgadura, pues si “es impenetrable. Si se lo penetra, se lo disloca, se lo agujerea, se lo desgarrar” (Nancy, 2007, indicio 1).



En Nancy el intruso “es lo que me hace vivir y que me hace envejecer prematuramente. Mi corazón tiene veinte años menos que yo, y el resto de mi cuerpo tiene una docena de años (por lo menos) más que yo. Así rejuvenecido y envejecido a la vez, ya no tengo edad propia, ya no tengo propiamente edad” (Nancy, 1999, p. 139). En màma Esperanza el intruso, debilita, provoca gemido incomprendido, acallado por la medicalización que solo vocea *estrés postraumático*, ella envejece y tal vez el intruso rejuvenece, el fragor del metal hace cuerpo – arqueología que guarda vestigios tangibles, sensibles de un pasado (Haber, 2017, p.13) actuante, impronta de muerte fallida que la dureza intrusa de metal encarnado vuelve muerte lenta... muy lenta y “diferir la muerte es también exhibirla, señalarla” (Nancy, 1999, p.134).

Sin embargo, tanto el ordenamiento jurídico como el disciplinamiento médico, son violentamente ciegos ante la exhibición de su muerte diferida y ante el poder malévol del intruso, a tal punto que un diagnóstico infalible ha confiscado, en un pasado detenido, significado como insuperado (visión violentamente colonial, aunque esta adjetivación resulte una tautología, ningún énfasis deberá ahorrarse para hablar del sufrimiento devenido de las conceptualizaciones disciplinares que hoy puedo vivenciar sobre cuerpo- màma Esperanza) la experiencia del sufrimiento revertido en la tipología de “estrés postraumático, que su psiquismo no ha podido superar dolores fantasmas pues nada alterado evidencian los múltiples exámenes practicados”¹³⁵.

¹³⁵ Una mañana me dicen que màma Esperanza está hospitalizada muy enferma ...voy a verla. Esta tendida en la cama llorando ...” todo me duele es un dolor que recorre todo el cuerpo, las esquilas se sienten frías como si me quemaran la carne”. Hablo con el médico quien revisa la historia médica, lee en voz alta la lista de exámenes hechos, enuncia las múltiples veces que ha sido hospitalizada, al final concluye con las palabras arriba citadas.



De igual manera, a pesar de haber recibido el gesto inicial del Soberano (la resolución de reconocimiento como víctima), la postergación de un nuevo gesto parece infinita, la promesa de la compensación económica es evanescente; ya no puede trabajar en los tejidos, el espectro de la muerte¹³⁶ sembrado en el ya tul la arrancó de su vincularidad con la tierra. ¿Podrá acaso la ley de víctimas alivianar este sufrimiento, será posible que el Estado pueda acoger lo innombrable en su artificiosa codificación de “daños” producidos por el conflicto armado?

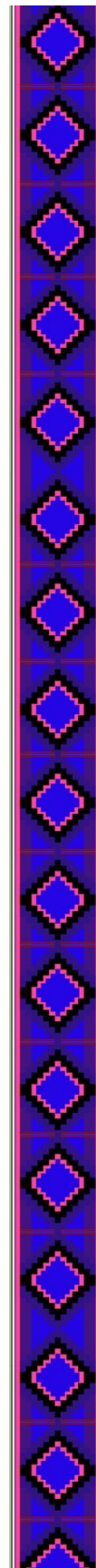
Al final, algo se descompone en mí en ese *estar- siendo* junto a màma Esperanza, siento que al igual que Nancy, Màma Esperanza reclama, con su gesto de dolor y sufrimiento, un cómo comunicar lo incommunicable y el sentido último de esta pregunta como reclamo de Justicia infinita.

3.6. El Eco de una Algarabía¹³⁷ Recorre las Montañas de Guambia

La Ley de Víctimas, desde el 2014 atravesó el casco urbano de Silvia, su palabra se difundió por los recodos de los caminos hasta llegar a las veredas del resguardo; en el rescoldo de las tulpas la màma Gerardina preguntaba “cómo es eso de ir al cabildo o a la personería para contar lo que le pasó a mi papá; a él lo mató la guerrilla en 1987, yo iba con él por la carretera

¹³⁶ “Nunca pude volver al ya tul, pues mis hermanas me contaban, cuando salí del hospital, que cuando estaban sembrando de pronto encontraban un pedacito de dedo de mi maestra, esto era así porque ella quedó hecha trizas enterrada en la tierra”. Conversación con màma Esperanza.

¹³⁷ Tomo aquí la palabra algarabía pensando en Derrida y las Ishuk Misak como màma Gerardina, quienes habitan las montañas del Sur; según el diccionario de la RAE algarabía (al’arabíya) significa lengua árabe, este es un significado impoluto, que no dice nada acerca de cómo la lengua árabe fue proscrita bajo la violencia del monolingüismo (ver al respecto: Derrida, 1997:147), haciéndola devenir como lengua de hablar atropellado, ininteligible. En justicia pretendo expresar que la inteligibilidad de la lengua colonial constituida y constituyente de la Ley occidental es la algarabía perturbadora que impone la soberanía del monolingüismo del otro en las montañas de Guambia.



de pronto salieron unos tipos y me dijeron que yo siguiera que iban a hablar solo con mi papá, yo seguí pero de pronto oí ruido como pólvora, me devolví y mi papá estaba muerto lleno de sangre, yo como pude lo arrastré hasta la casa”. Los vecinos habían dicho a la mamá que por la muerte de su padre le podían dar una plata, pero que había que hacer varios papeles. Por eso bajó a la personería. Allí le manifestaron que tendría que contar lo ocurrido a su padre sin decir mentiras porque si no podría ser penalizada por falsedad. Una lectura inmediata podría ser que entre mamá Gerardina y el Estado mediaba solo una advertencia para garantizar la verdad; sin embargo, hay algo más de fondo que legitima la advertencia —en este caso prefiero llamar amenaza— y es la fuerza necesaria para garantizar la estabilidad de la ley, tal como lo afirma Pascal, “La justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados” (en Derrida, 1997, p. 137). Pascal habla aquí de lo que Derrida identifica en términos de *justicia como derecho*, distinción radical que él hace con la justicia infinita. Una de estas diferencias es la fuerza y violencia, elementos constitutivos del derecho:

(...) el derecho es una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o que está justificada al aplicarse, incluso si esta justificación puede ser juzgada, desde otro lugar, como injusta o injustificable (...) no hay aplicabilidad de la ley sin fuerza, sea esta fuerza directa o no, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sutilmente discursiva, coercitiva o regulativa, etc¹³⁸ (Derrida, 1997, p. 131).

¹³⁸ Derrida, avanza en esta reflexión crítica rastreando el pensamiento de Montaigne y Pascal sobre el derecho, la ley y la justicia quienes revelan como condición de existencia de la ley la fuerza, una violencia que a nombre de la ley no es considerada como injusta. Retomo un fragmento de Pascal citado por Derrida que expresa claramente la fuerza como constitutiva de ley o de la justicia como derecho: “La justicia sin fuerza es impotente (...); la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza sin la justicia es acusada. Por tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte y que lo que es fuerte sea justo” (Derrida, 1997:137)



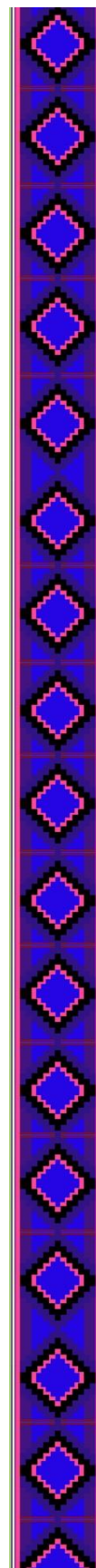
Esta fuerza intimidada conmina a màma Gerardina; es este preámbulo de sujeción, en el cual retumba la voz de Pascal, el causante de su gran perturbación; avergonzada decía “yo no puedo entender esas palabras, no sé qué es eso que hay que firmar, ni que tengo que decir que no me equivoque y después vaya y me metan a la cárcel”. Sus inseguridades y miedos ante la turbulencia de términos administrativos y jurídicos se originaban en una doble imposición violenta de lenguajes mutuamente implicados y legitimados por el pensamiento moderno colonial: la lengua¹³⁹ y el derecho.

“Ella no habla bien el español” dice el funcionario de la prisiones, refiriéndose a màma Gerardina, afirmación que la coloca ya en una relación de inferioridad frente a la institucionalidad y además silencia el dominio perfecto de su propia lengua; “no hablar bien” es la carencia, la falta que incisivamente señala el orden de la lengua colonial; carencia, que es herida sobre su lengua -el Namuy Wan- significada por el Otro como ignorancia. Sin

¹³⁹ Es necesario recordar aquí la imposición violenta de la lengua del imperio español, reconocida posteriormente por el naciente estado- nación como lengua materna. Ese primer momento siguió el dictum de Elio Antonio de Nebrija, quien en 1492 realizó la Gramática de la lengua castellana. En el prólogo Nebrija explica la importancia de los fines de su trabajo: “El tercero provecho deste mi trabajo puede ser aquel que, cuando en Salamanca di la muestra de aquesta obra a vuestra real majestad, y me preguntó que para qué podía aprovechar, el mui reverendo padre Obispo de Avila me arrebató la respuesta; y respondiendo por mi dixo que después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos tenían necesidad de recibir las leyes quel vencedor pone al vencido, y con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi arte, podrían venir en el conocimiento della, como agora nos otros deprendemos el arte de la gramática latina para deprender el latin. (Nebrija, [1942] 2010). En la justificación subyace la convicción de que las lenguas de los “barbaros” impedirían la imposición de las leyes del imperio.

En el segundo momento de la constitución del Estado Nación “la gramática, el dominio de las leyes y de los misterios de la lengua, eran componentes muy importantes de la hegemonía conservadora que duró de 1885 hasta 1930, y cuyos efectos persistieron hasta tiempos mucho más recientes” (Deas, 1993: 28). La reafirmación del estado – nación se orienta en referencia a un legado ideal español: “En 1872 de la Academia Colombiana de la Lengua, corresponsal de la española y la primera que se creó en el continente. Para su fundación se estableció que el número de miembros de la Academia sería de doce "como conmemorativo de las doce casas que los conquistadores, reunidos en la llanura de Bogotá el seis de agosto de 1538, levantaron como núcleo de la futura ciudad" (Deas 32). Como es sabido, éstas doce casas (más bien chozas) eran a su vez conmemorativas de los doce apóstoles. No habría podido ser más simbólica la fundación de la ciudad letrada de los gramáticos: repite el gesto de la fundación de la ciudad de los conquistadores, que a su vez remitió al símbolo cristiano. Signos que remiten a otros signos. El proyecto político, el religioso y el lingüístico recogidos en un sólo símbolo que lo será de la nación”. (Walde, s.f.s.p)

elies.rediris.es/elies16/Erna.html consultado 21/05/19.



embargo, en esta ignorancia reside la potencia de la resistencia al monolingüismo del Otro¹⁴⁰, entendiendo aquí el monolingüismo del otro como lo concibe Derrida; sería en primer lugar esa soberanía, esa ley llegada de otra parte, sin duda, pero también y en principio la lengua misma de la Ley. Y la Ley como Lengua. Su experiencia sería aparentemente autónoma, porque debo hablar esta ley y adueñarme de ella para entenderla como si me la diera a mí mismo; pero sigue siendo necesariamente -así lo quiere, en el fondo, la esencia de toda ley- heterónoma (Derrida, 1997, edición digital).

En esta doble implicancia se asegura su soberanía: llegada de otra parte como la lengua misma de la Ley y la ley como lengua. Lengua colonial por tanto ley heterónoma de unicidad, fundante de sentidos hegemónicos; sin ella, como se deduce del prólogo de Nebrija, no sería posible la imposición de la ley del soberano, pero es necesario entender que la ley no existe por fuera de la lengua por tanto ella no es ni instrumento ni vehículo exterior a la ley, ella siendo ley es constituida y constitutiva de la ley como ordenamiento jurídico.

Siguiendo a Derrida, podría plantear que la ley como ordenamiento jurídico, siendo lengua colonial también se instaura como el monolingüismo del Soberano; acaso el concepto

¹⁴⁰ Jacques Derrida en varios de sus textos reflexiona en la década de los 90 sobre la violencia de la imposición de una lengua, es como si quisiera conversar sobre el sufrimiento que lo atraviesa al haber esta experiencia la experiencia como *pied noir*. El Monolingüismo del Otro, está centrado en su discurrir filosófico sobre lo que significa, no haber habitado una lengua materna-como francés argelino, aunque nació en el Maghreb, el árabe no fue su lengua materna. Estudiaba en el Liceo Francés en Argelia y allí el árabe no se posicionaba como lengua materna, era una lengua optativa- Después la lengua materna impuesta, el francés- le fue arrancada; en la Francia de Vichy, la ciudadanía francesa les fue quitada a los judíos franco-maghrebíes, y por supuesto con ella también la lengua francesa. Esta experiencia es la huella, la incisión inicial, la aporía de un origen que no está.

En su texto: Fuerza de Ley: el fundamento místico de la autoridad, una conferencia dirigida a juristas norteamericanos, inicia con un discurso sobre su consideración de hablar en la propia lengua de los invitados como justicia. A lo largo de la disertación en varios momentos la presencia de violencia de la imposición de una lengua es recurrente, hay una fuerte intención de que sus oyentes juristas lo tengan en cuenta: “Como ustedes saben, en numerosos países, en el pasado y todavía hoy, una de las violencias fundamentales de la ley o de la imposición del derecho estatal fue la imposición de una lengua a las minorías nacionales o étnicas reagrupadas por el Estado” (Derrida, 1997: 147)



sedimentado (Derrida,1997) de justicia encerrado en la epistemología jurídica – justicia como derecho - no aplasta el sentido de justicia que se asoma con fuerza del latá- latá- constitutiva de la comunidad alterada y que en las montañas del sur asienta su gravedad infinita de la responsabilidad con el otro –humano y no humano- , es el lata- lata que hace resonancia con el pensamiento levinasiano, mencionado por Derrida: “ Levinas habla de un derecho infinito: en eso que él denomina el “humanismo judío” cuya base no es el “concepto de hombre” sino el del otro” (Derrida,1997, p. 148).

Entiendo también, en el sentido derridiano la Justicia, no justicia como derecho, como la responsabilidad¹⁴¹ de erosionar la sedimentación de los conceptos en los cuales se funda la hegemónica universalización del derecho, pero en las montañas del Sur son las mismas semiopraxis que empujan el peso de esta sedimentación, son los cuerpos femeninos movilizándose en torno a la negación de estar envueltas en las palabras de *afuera* que despojan su sentir: “no había palabra víctimas...hay sufrimiento por un mal que alguien nos hace, tampoco había la palabra violación, esa palabra no nos gusta... hay sufrimiento porque otro nos rompió el cuerpo” y màma Liliana también nos dice: en nuestra lengua no existe la palabra justicia como tal, ni mucho menos algo parecido a la justicia occidental, hay principios como el latá latà, el limchap. el mayeiley ¹⁴².

Ahora bien, de vuelta con màma Gerardina... ¿A quién le importa que ella no entienda el contenido de la ley porque no habita la ley de/en la lengua colonial? ¿Podrá ese

¹⁴¹ “El sentido de una responsabilidad sin límite, necesariamente excesiva, incalculable, ante la memoria, y, de ahí la tarea de recordar la historia, el origen y el sentido, y, por tanto, los límites de los conceptos de justicia, ley y derecho de los valores, normas, prescripciones que se han impuesto y han sedimentado quedando desde entonces más o menos legibles o presupuestos. En cuanto a lo que se nos ha sido legado en más de una lengua bajo el nombre de justicia, la tarea de una interpretación histórica e interpretativa está en el centro de la deconstrucción no solo como tarea filológica-etimológica, como tarea de historiador sino como responsabilidad ante una herencia de un imperativo y un haz de mandatos” (Derrida,1997:145)

¹⁴² Conversaciones con las Shuras y Màma Liliana Pechenè Muelas. Enero 2018.



no entendimiento llevarla por buen camino hacia la puerta de la Ley? La producción de esa inteligibilidad es ya una injusticia, por eso a Derrida le importa, él nos dice:

(...) nos parece justo «rendre la justice» («administrar justicia»), como se dice en francés, en un idioma dado, en una lengua en la que todos los sujetos afectados se consideran competentes, es decir, capaces de entender y de interpretar, todos los que establecen las leyes, los que juzgan y los que son juzgados, los testigos en sentido amplio y en sentido estricto, todos aquellos que son garantes del ejercicio de la justicia o más bien del derecho. Es injusto juzgar a alguien que no comprende la lengua en la que la ley está inscrita o en la que la sentencia es pronunciada, etc.”
(Derrida, 1997, p.143).

En cambio, al parecer nada de esta ininteligibilidad importa al poder soberano, él asegura la ficción del elemento de universalidad (Derrida,1997) de la ley, cerrando toda grieta exculpatoria de su NO acogimiento mediante la misma Ley: el desconocimiento de la Ley no exime de su aceptación y cumplimiento, dice la ley ; así los tecnicismos construidos y dichos en la lengua colonial para explicar los procesos administrativos necesarios con el fin de obtener un posible favorecimiento de la ley de víctimas, no encuentran asidero en el mundo de màma Gerardina.

3.7. Calcular lo Incalculable

La inentigibilidad de la ley no inhibe a las Ishuk Misak hablar sobre ella. Como siempre, el parque del pueblo de Silvia los días martes se convierte en el lugar de encuentro para conversar, expresar sus dudas, sus desconfianzas e incertidumbres en torno a lo que —desde su mirada— ofrece la ley. Màma Ernestina comenta:



Eso que van a coger preso a los que mataron a mi hijo y si lo hicieran capaz que los sueltan al otro día, así como soltaron a esos hombres que eran paramilitares que se nos metieron aquí al resguardo, o como ese otro que mató al muchacho por Pisitao, a ese solo le metieron ocho años y es que ni cien años de cárcel pagan la vida de un hijo, nada la paga y ahora que disque le dan a uno una plática según si es un muerto o una violación o que si lo han sacado del rancho por amenazas, pues si, la platica sirve, pero también es feo muy feo uno se siente mal porque es como si la vida tuviera precio, como si valiera plata”

Quisiera desentrañar lo que me produce este relato de màma Ernestina; mejor aún, como dicen las Ishuk Misak, escarbar este sentir, la(s) herida(s) vueltas cicatriz y al mismo tiempo cicatriz que vuelve siempre como heridas refractarias al engañoso mandato disciplinar¹⁴³ de “hacer duelos”; vulnerabilidad constatada en mi/ nuestros sufrimientos, viviendo la aporía de un momento interminable del cual nos hace conscientes Derrida. Desde sus palabras reconozco que el duelo es el momento interminable del recogimiento que guarda la esperanza de la Justicia infinita y aun siendo imposible la reclamamos interminablemente como posible.

El relato de màma Ernestina entra con su voz de reclamo de Justicia¹⁴⁴ infinita, de hospitalidad excesiva en el momento interminable. Es, también, presencia del duelo infinito: nada de lo que ofrece la ley compensará la muerte de su hijo, porque su vida no es

¹⁴³ Hablo aquí desde la experiencia de la observación en torno a las prácticas de las psicoterapias realizadas a “pacientes” que viven sufrimientos por violencias entre ellas las sexuales o por diferentes pérdidas desde seres queridos hasta mutilaciones o deficiencias corporales. El fundamento de estas prácticas se basan en la teoría psicológica (modelo de Kübler-Ross) que identifica 6 fases que se desencadenan para “hacer el duelo”: Fase de Negación. Fase de Enfado, Indiferencia o Ira. Fase de Negociación. Fase de Dolor Emocional (o depresión). Fase de Aceptación. Lo que deseo señalar aquí, es la palpable objetivación y estandarización del sufrimiento, que de manera radical puedo entender como colonización del sufrimiento.

¹⁴⁴ Escribo Justicia con J mayúscula para remarcar la diferencia de esta con la *justicia como derecho*.



compensable. La ley de víctimas le ha mostrado el lado oscuro de la justicia como derecho y sin que su sentir discurra en el logos de la criticidad política ella ha visto el abismo entre la Justicia —“infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa” (Derrida, 1997, p. 147)— y la justicia como derecho —“legitimidad o legalidad, estabilizante y estatutoria, calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas” (Derrida, 1997, p. 147)—, abismo del cual nos habla Derrida mostrando cómo hay una Justicia, una ley “que no solo excede o contradice el derecho, sino que quizás no tiene ninguna relación con el mismo, o tiene una relación tan extraña que lo mismo puede exigir el ‘droit’ que excluirlo” (Derrida, 1997, p. 131).

“Ni cien años de cárcel pagan la vida de un hijo, nada la paga (...) uno se siente mal porque es como si la vida tuviera precio, como si valiera plata”, hago juntura de su voz en estas dos frases porque ellas tienen la fuerza de una justa- en términos de Justicia- interpelación a la justicia como derecho. Apelación a la *nada* como imposibilidad absoluta de hallar Justicia en el ofrecimiento de una justicia como derecho, y, aun así, desde esta experiencia de Justicia como un imposible màma Ernestina, desde el momento en que se acogió a la ley de víctimas, se encuentra sometida a la violencia del cálculo de lo incalculable, es decir, a que tanto la vida de su hijo como su sufrimiento inconmensurable sea convertido a una proporcionalidad calculada (cárcel o dinero) a nombre de la Justicia, artilugio soterrado, sedimentado pues como nos dice Derrida. Todo sería todavía simple si esta distinción entre justicia y derecho fuera una verdadera distinción, una oposición cuyo funcionamiento está lógicamente regulado y sea dominable, “Pero sucede que el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y que la justicia exige instalarse en un derecho



que exige ser 'enforced'. El derecho pretende ejercerse en nombre de la Justicia". (Derrida, 1997, p. 148).

La Justicia no se puede buscar en equivalencia a dinero ni a penas. De-sedimentar esta equivalencia es ante todo Justicia, porque es necesario evidenciar la injusticia de una relación, -relación sin relación- (Levinas 1977, p. 103) en la cual el Otro no es recibido frente a frente, por tanto, negando el recibimiento de su rostro, es decir al Otro en su infinitud que me excede, me trasciende y que me impide la pretensión de totalidad, infinitud que tampoco puedo tematizar.

Relación sin relación, propiciada para calcular lo incalculable a nombre de la Justicia. El otro radicalmente otro (Levinas 1987) cuyo rostro es un acontecimiento (sin categorización, ni calculo) no tiene acogida en la justicia como derecho porque en ésta, la singularidad irreductible del otro es borrada, engullida por la generalización de la regla de la ley.

Derrida va a hacer la deconstrucción, evidenciando las aporías de la justicia en derecho, una de ellas hace referencia de la paradoja de aplicar justicia atendiendo a la singularidad, en cuyo caso de alguna manera, para que las decisiones en derecho fuesen justas tendrían que interpretar la ley y en esa interpretación re-inventarla, sin embargo, ello debe hacerse reglando dentro de la regla, que es el mandato de la generalización y la universalidad del derecho al momento de aplicar justicia: "sabiendo que la justicia se dirige siempre a singularidades, a la singularidad del otro, a, o a pesar de su pretensión de universalidad (Derrida, 1997, p. 146).

Así, Derrida nos dirá que, si nos es posible tomar decisiones libres en responsabilidad, acogiendo la singularidad, porque ellas de una u otra forma deben



enmarcarse en el imperativo de la regla de la ley, no se podrá tampoco decir que una decisión es justa, sino que es legal o legítima. De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir presentemente que una decisión es justa (es decir, libre y responsable) o que alguien es justo y menos aún que “yo soy justo”. En lugar de “justo” se puede decir legal o legítimo, de conformidad con un derecho, con reglas y con convenciones que autorizan un cálculo, pero cuyo origen fundante no hace más que alejar hacia atrás el problema de la justicia. En el fundamento o en la institución de este derecho se habrá planteado el mismo problema de la justicia, violentamente resuelto, enterrado, disimulado, rechazado (Derrida, 1997, p.149).

Las conversaciones de las mamas en el parque están atravesadas por el desgarramiento del cálculo: “dicen que la ley puede reconocer hasta yo no sé cuántos salarios mínimos por una violación y esto será igual cuando ha sido un muerto?”; ¿cuál será la historia del origen de estas preguntas?; el poder performativo de la ley: cuando ellas acuden a la justicia en derecho son tra-vestidas en una categoría política, una víctima dispuesta en la escena de los intercambios establecidos por el poder soberano. Las preguntas vienen de la fijación “estatal” de un único “sentido de realidad” y un “estado-de-ser”, con su espacio-tiempo, sus identidades y sus epistemes, parece fundarse en afinidad electiva con la economía acumulativa del capital (Grosso, 2012b; 2013; 2014), que racionaliza el gasto (lo restringe) o lo excluye de la “razón” (el cálculo y la medida “racionales”): “una razón que lleva cuentas”, dice Bataille (Grosso, 2014, p.14).

Distinción, difícil e inestable, entre la Justicia y la justicia como derecho, nos advierte Derrida; abismo, distinción abismal, no vista que una vez descubierta es lugar agonístico de esperanza y desgarró. Derrida marca esta distinción acercándose al sentido de Justicia



levinasiano que emerge justamente a causa de la relación heterónoma, en la cual el Otro acontece como Otro radicalmente Otro, Justicia debida al otro antes de todo contrato y por ello irreductible en razón a “su exigencia de don sin contrato sin circulación, sin reconocimiento, sin círculo económico, sin cálculo y sin regia, sin razón o racionalidad, en el sentido de dominación reguladora (Derrida, 1997, p. 151).

La justicia en derecho, podría decir, es el escenario de lo posible abocada a las “decisiones en un momento finito” (Derrida, 1997, p. 151), en cambio la Justicia en tanto deseo, aspiración imposible habita el momento interminable igual que la memoria siempre en duelo. ¿Podríamos, después de ver la opacidad de la distinción abismal, renunciar a la exigencia de la justicia como derecho? Derrida nos dirá lo siguiente:

Este exceso de la justicia (con J mayúscula) sobre el derecho y sobre el cálculo, de lo impresentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de excusa para ausentarse de las luchas jurídico-políticas en el interior de una institución o de un estado, o entre una institución o estado y otros. Si se abandona a ella misma, la idea incalculable y dadora de justicia está siempre más cerca del mal, de lo peor, ya que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso. Siempre es posible” (Derrida, 1997, p. 153).

Sin embargo, la exigencia de Derrida podría no llegarnos siempre que la opacidad de la distinción abismal nos invada, pues ello hace que nos aferremos a la búsqueda de la justicia en derecho con una fe ciega de redención, y su imposición totalitaria acallará la esperanza en la Justicia infinita; de ahí que tal vez, la lucha contra la impunidad – como exigencia de decisiones en Justicia- sea un artificio más para lapermanencia del poder totalitario de la ley y no una búsqueda posible de Justicia infinita, aunque ella sea imposible.



Quizás lo primero que la Justicia permite revelar es la ficción de la justicia como derecho, abriendo un camino para la comprensión de su actuación siempre en la aporía de calcular lo incalculable, y en consecuencia este ejercicio comportará siempre la violencia simbólica como inevitable porque mediante él se coloniza el sufrimiento, se lo domestica, se lo objetiva y se lo mercantiliza; en este sentido puedo descifrar en las palabras de Grosso el señalamiento de la tarea perversa y silenciosa de la llamada justicia como derecho: “domestica la justicia, trayéndola de aquella oblicuidad a la “rectitud”¹⁴⁵ (Grosso, 2017, p.12). Podríamos argumentar sobre la revictimización, la impunidad concluyendo así en la necesidad de la perfectibilidad del ordenamiento jurídico, pero esto nos llevaría a que los fundamentos de una crítica sobre la justicia en derecho y la violencia de las leyes estarían ya dados implícitamente, en sí mismos. La impunidad y la revictimización podrían ser conceptos engañosos que invalidan el camino de una crítica sobre los fundamentos constitutivos del derecho aunados al poder y la violencia. De igual modo nos impediría pensar de manera crítica el sentido hegemónico de justicia en derecho, imposibilitándonos el reconocimiento de otras maneras de pensar, sentir y vivir que empujan desde la exigencia de la Justicia como de-venir, un *poder decir* las injusticias de la justicia en derecho.

¹⁴⁵ La rectitud de la norma que deja de lado toda singularidad (Derrida,1997).



CAPITULO IV

LOS SUFRIMIENTOS DE LAS SHURAS OLVIDADAS

La lucha trae sufrimientos, sino no fuera lucha.

Màma Mirian Aranda

Dado que los agentes colonialistas producen la desigualdad social (con la apropiación de la tierra, los recursos, y el trabajo de los pueblos indígenas), cualquier discurso que analice las sociedades indígenas en esos términos, es decir separadas de sus relaciones vitales con la tierra y los recursos, es genealógicamente dependiente del (y concurrente) al colonialismo

(Haber 2001, p.167)

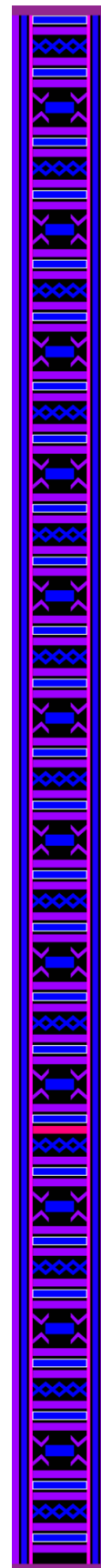
4.1. Sufrimiento de Olvido

Anuncio hablar, escribir sobre el *sufrimiento* de las *Shuras olvidadas*, pero... ¿es posible tematizar el sufrimiento, convertirlo en objeto de conocimiento? No, no lo es, y a pesar de comprender la radicalidad de la respuesta, una imposición que pesa se asoma a la grieta



Archivo Comunidad Misak

existente entre lo indecible y lo decible, queriendo sellar lo infranqueable con una conciencia activa intencional (Levinas, 1991) que conoce posicionada en el convencimiento de un proceder solipsista productor de un saber absoluto volcado en Sí Mismo.

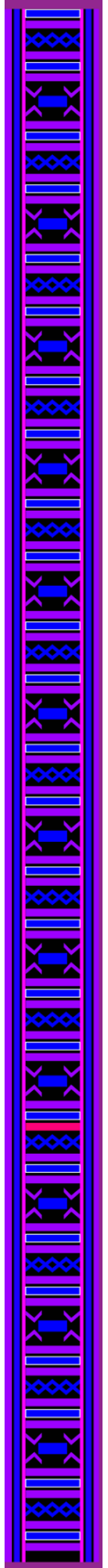


¿Podría librarme de esta conciencia activa y en el estar-siendo anticipar la trascendencia de pasividad que reclama Levinas, como posibilidad y condición de la ética primera que me desnuda ante el sufrimiento de las shuras olvidadas?, es decir,

(...) recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Pero esto significa también ser enseñado. La relación con Otro o el Discurso es una relación no alérgica, una relación ética, pero ese discurso acogido es una enseñanza. Pero la enseñanza no viene a ser mayéutica. Viene del exterior y me aporta más de lo que contengo. En su transitividad no-violenta se produce la epifanía del rostro. (Levinas, 1977, p.75. Cursivas en el original).

Las palabras de Levinas me provocan una intuición inquietante en torno a la exigencia de ese abandono en el *estar-siendo*, trascendencia de pasividad sin la cual solo hay ceguera ante la epifanía de sus rostros y sordera inhabilitadora del ser enseñada en el sufrimiento, en su grito desgarrado, en su resistencia indignada, anidada en luchas silenciadas ignoradas y olvidadas por el gesto dador de sentido de ese “nosotros los hombres” -como lo dice de manera fuerte Derrida-, “nosotros los europeos adultos varones blancos carnívoros y capaces de sacrificio.” (Derrida, 1997, p.44).

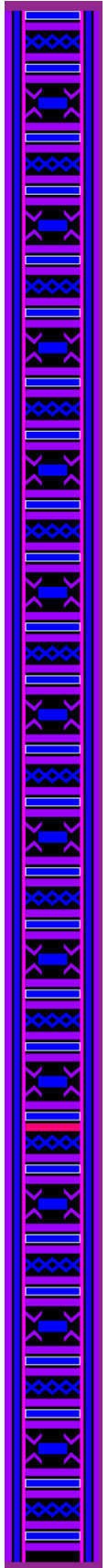
Gesto dador de sentido -en el sentido levinasiano-, producido por esa conciencia activa *dadora* de sentido objetivante del otro, en este caso concreto de las Ishuk Misak, legado normalizado del pensamiento moderno colonial. Es este gesto el que ha producido, repito el silenciamiento de las mujeres en la historia de los vencedores, y aún en la historia contra-hegemónica realizada por los vencidos, pues la huella del irrumpir violento de ese “nosotros los hombres”, está presente en las narrativas históricas tal como lo analiza Guha (2002) en el caso de la historia hecha por los intelectuales sobre la insurrección campesina



de Telangana India, liderada por el partido comunista, en la cual se silenció en esta lucha la participación decisiva de las mujeres. Otro ejemplo, cercano a nuestro caso, presenta Silvia Rivera Cusicanqui en su investigación sobre el derecho y las vidas de las mujeres indígenas bolivianas; en ella muestra cómo la lucha por la tierra entendida como solo de los hombres “tendió a eclipsar las más silenciosas y cotidianas prácticas de resistencia de las mujeres, poniendo en escena una noción del derecho que enfatiza la territorialidad (es decir, la versión masculina y letrada) del universo indígena” (Rivera, 2015, p.125).

Los sufrimientos de las shuras olvidadas también devienen de este olvido y aunque en el sentir Misak al nombrar las luchas del *pueblo Misak* se sobreentiende una inclusión de comunidad como un todo que no excluye la participación de las Ishuk Misak la presencia explícita de su accionar en los relatos escritos no tiene el mismo acento que la de los hombres Misak. Esto contrasta con la inversión de dichos acentos en las conversaciones cotidianas. La ironía se encarga de este tras-tocamiento: “Cuando estábamos en la lucha de recuperación de tierras y nos echaban encima los venían los toros bravos, los hombres corrían a treparse en los arboles mientras las mujeres se quedaban en el suelo protegiendo a los niños y rescatando las ollas de la comida”.

Muchas veces en las reuniones son los mismos hombres quienes cuentan estas historias, haciendo burlas en torno a la cobardía masculina comparada con la valentía femenina. A su vez, las mujeres hacen este tras-tocamiento, pero en ellas hay una intencionalidad doble; por un lado, señalar la constatación de su valerosa participación en las luchas que, incluso, superaba a la de los hombres, y, por otro, empujar con la burla, la ironía y la risa, las corporalidades femeninas invisibilizadas en el tiempo-espacio de las luchas, hasta menguar la luminosidad de las corporalidades masculinas que hacen la

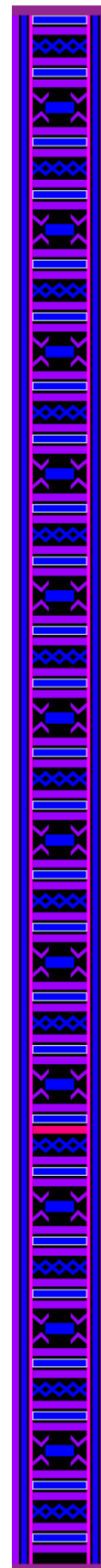


opacidad de corporalidades otras, incluso la de los niños y niñas quienes también han hecho presencia en la resistencia; corporalidades expuestas hasta la muerte, re-existiendo a la violencia colonial.

El silenciamiento -que no es igual a silencio- también acalla el silencio lleno (Kusch, 2000) de las Ishuk, que se prolonga en el gesto de morir en resistencia, enfrentadas a la violencia colonial que incluye la arremetida del toro dominado por el hombre, que no es violencia anárquica devenida del animal, es violencia programada vuelta arma contra el mundo indígena.

Los discursos generalizadores de las violencias provocan una evasión del reconocimiento de las singularidades operativas pesando sobre los cuerpos, en nuestro caso sobre la corporalidad femenina Ishuk-territorio Misak: “La violencia no es pura energía desatada sobre el otro, sino que obedece a concretos culturales, singulares, marcos de sentido y particulares regímenes de verdad” (Haber, 2017, p.38). El marco de sentido que opera en el trasfondo de esta violencia doblemente naturalizada -la del *hombre blanco* contra el animal y la bravura del animal utilizada por *el hombre blanco* sobre los cuerpos territorio Misak-, es el de la colonialidad en el cual el sometimiento se ejerce como control de las vidas dispuestas siempre para la muerte violenta; desprovistas de humanidad las Ishuk fueron expuestas ante la arremetida de la bestia del “blanco”.

El silenciamiento acalla las semiopraxis femeninas en los lugares propios como las casas de los cabildos y en la Misak Universidad, en los cuales se exhiben fotografías de las luchas que en su gran mayoría corresponden a imágenes de la participación masculina; en cambio, la presencia de registros fotográficos de las Ishuk es casi inexistente. Las fotografías como vestigios guardan la presencia de la ausencia (Haber, 2017) y, al mismo tiempo, hacen



presente la violencia implícita en la ausencia. Es el borramiento de su presencia¹⁴⁶. Buscamos entonces, las fotografías de las corporalidades femeninas como vestigio que habla de la lucha y del sufrimiento, pues, como dice màma Mirian Aranda, “*no hay lucha sin sufrimiento pues si no, no fuera lucha*”; de esta complementariedad agonística está hecha la textura del vestigio fotográfico.

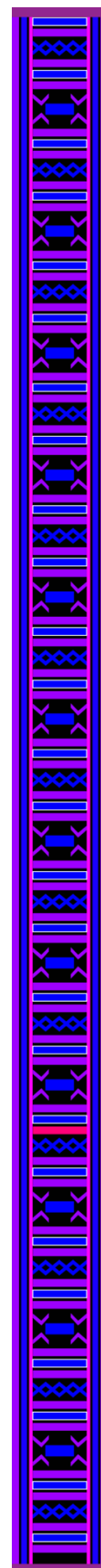
Nos dimos a la tarea de ir tras el vestigio de las fotografías de las shuras participantes en la recuperación de tierras. Alguna màma decía: “Hay unas fotos de un grupo de Ishuk sacando un toro maniatado de la hacienda, pero no se sabe dónde estarán”. Recordaban muchas escenas que fueron registradas fotográficamente. Una de ellas se trae a la memoria con precisión: “En una foto se ve como las mujeres que estaban igual que los hombres picando la tierra, recuperando, cuando llegan los soldados a sacarlos ellas cargan las olladas de agua caliente y se las tiran para hacerlos correr”.



Archivo Comunidad Misak

Tras la huella llegamos a la casa de màma Liliana Pechené. Allí las paredes parecieran sostenerse ya no en las estructuras de concreto, sino en el apuntalamiento histórico del vestigio presente en el co-habitar del incesante movimiento tiempo- espacio. En esas paredes el acento otra vez se invierte; las corporalidades femeninas saltan en todos lados, transgreden la quietud de la imagen y a pesar de su desgaste por el paso del tiempo, las

¹⁴⁶ El reconocimiento de este borramiento inspiró la propuesta dentro del programa Ishuk Misak de hacer un reconocimiento a las shuras —Ishuk mayores— participantes en las luchas de la recuperación de tierras y en contra del terraje. Ellas contaron el proceso a los/las estudiantes Misak quienes, en su mayoría, desconocían lo que ellas narraban. Como parte de este trabajo se avanza en la realización de un documental sobre la vida de las mayores y sus luchas.



fotografías muestran el fragor libertario de ese bullir de cuerpos femeninos en las gestas: en primera línea con sus palas avanzando a la recuperación de tierras; en medio de las rejas de la cárcel su mirada indoblegable; entre sus rostros asoma el rostro imaginado de mi abuela, filtrando también tras los barrotes la luz de sus ojos negros; ella puede ser una de ellas y ellas todas pueden ser ella; todas juntas me interpelan con un reclamo de justicia infinita (Levinas, 1987).

Cuerpos-Ishuk en movimiento, que me hablan de violencias antiguas-actuales; movimiento silenciado del re-existir que no para; semiopraxis femeninas que no necesitan de discursos eurocentrados para desplazar, pujar, empujar, su presencia y su reconocimiento en las diferentes gestas¹⁴⁷ por la pervivencia Misak; frente a las cuales como nos dice Grosso: “toda expectativa de agenciamiento argumentativo resulta escasa para la densidad de estos cuerpos-de-acción y para fuerzas oblicuas de sentido que la violencia que los aplasta les exige y comprime hasta el derrame” (Grosso, 2017, p.193, subrayado en el original).

4.2. Los Sufrimientos de la Terrajería

La potencia del vestigio va y viene en la complementariedad agonística, pues el vestigio nos dice Haber, “parece no ser aquella cosa que de un pasado permanece, en tanto cosa en el presente, sino que, mucho más activamente convoca, instiga, acecha, conmueve, conversa”

¹⁴⁷ En el 2017, tuve la oportunidad de acompañar un proceso de defensa territorial en el cual las Ishuk fueron las verdaderas protagonistas. La comunidad empezó a identificar la presencia de hombres extraños en el resguardo. La autoridad del Cabildo (el gobierno de ese periodo estaba conformado, mayoritariamente, por mujeres) consolidó estrategias de seguimiento e investigación durante un mes. Una vez identificadas las rutinas y lugares de habitación de los extraños se realizó el cerco y fueron capturados por la comunidad en posesión de un sofisticado armamento militar. Permanecieron en territorio del resguardo, en la casa de justicia de Santiago, durante una semana mientras se organizaban todos los procedimientos para la entrega a la justicia ordinaria. La vigilancia de estas personas paramilitares estuvo a cargo de las mujeres. Muchos hombres se rehusaron a esta labor por el temor a ser identificados y a futuras represalias de este grupo armado.



(Haber, 2017, p. 37). Aquellos vestigios hablan de las shuras olvidadas, Ishuk que sufrieron, resistieron y lucharon contra la barbarie de la terrajaría; aquellas que aún viven y otras que ya se fueron al Kansrø. No todas las mujeres Misak vivieron la dolorosa experiencia del terraje, ello no quiere decir que hubiesen escapado del sufrimiento atroz de la invasión, la colonización y la colonialidad.

Para algunos la terrajaría empezó el siglo XVIII, para otros en el siglo XIX¹⁴⁸. “La terrajaría se implantó en Guambía en las tierras más bajas y planas, conocidas como Gran Chiman. Éstas, las mejores desde el punto de vista agrícola y pecuario, fueron las que los españoles y sus descendientes se apropiaron y luego convirtieron en haciendas, estas tierras no fueron incluidas en la delimitación del resguardo hecho en el siglo XIX” (Muelas y Urdaneta, 2005, p. 21). Esto dividió el territorio y a sus gentes: a los habitantes del resguardo los llamaban la gente de territorio libre y los que fueron confiscados en las haciendas obligados a la terrajaría se los reconocía como terrajeros:

La terrajaría es un sistema de trabajo algo similar al arrendamiento agrícola, mediante el cual un hacendado hace uso gratis del trabajo indígena a cambio de la cesión de un pequeño lote de terreno dentro de la hacienda. Pero la gran diferencia entre el arrendamiento y la terrajaría es que ésta última se adelanta sobre un territorio que originalmente pertenecía a la comunidad indígena, y que le fue usurpado por una cadena de terratenientes, quedando entonces sus dueños legítimos “como terrajeros de los robadores de la tierra”. Por eso un terrajero o terrazguero no es lo mismo que un arrendatario, quien voluntariamente viene de fuera de la hacienda a vender su

¹⁴⁸ “(...) pero de la terrajaría no se conoce con precisión la manera como se originó, ni el momento exacto en que ello sucedió. Es posible que sus antecedentes se encuentren en la mita y que se haya establecido en el siglo 18, cuando ésta terminó, y se fortaleció la hacienda” (Muelas y Urdaneta, 2005:21).



trabajo, a cambio de un pedazo de tierra que nunca ha sido suyo (Muelas y Urdaneta, 2005, p. 21).

El terraje no solo fue un cambio violento en las relaciones con la tierra, es necesario *desenterrar*, como dicen las mãmas, lo que él esconde en términos de rasgaduras de vida en relación con la Madre Tierra. En muy pocas ocasiones las shuras habían conversado sobre las luchas- sufrimientos del terraje, poco a poco nos fuimos juntando en largas y tristes conversas llenas de dignidad por haber participado de manera decidida en la lucha contra el terraje, ellas recordaban muy bien cómo los patronos — palabra pronunciada con expresa rabia—, los pícaros, habían convertido el monte en tierra arrasada para transformarlo en potreros:

(...) nos hacían rozar por pedazos para que sembráramos, en ese pedazo durábamos uno o dos años, después decían aquí no sembras mas, ahora toca más atrás, así nos iban arrinconando contra las peñas y la montaña, y en los terrenos que habíamos limpiado y sembrado los iban cercando como potreros, teníamos que allí sembrar el pasto para el ganado; cada vez que nos corrían había que dejar el rancho que muchas veces lo quemaban, para armar otro, así todo, los animalitos, las ollitas, lo perdíamos éramos como judío errante- es que se dice?.

Todos en la familia teníamos que ser terrajeros, las mujeres, los chiquitos, los jóvenes los viejos, todíticos, nos tocaba que levantar como a la una de la mañana para salir a trabajar: rajar leña, cargarla en ataos, llevarla para la casa del patrón, del administrador y del mayordomo, todos esos no eran guambianos, esos patrones eran de Popayán o de Cali, hasta extranjeros había y los otros eran silvianos que nunca nos han querido entonces mandándonos, juetiándonos para rendir el trabajo se



sacaban el odio con nosotros. Nos tocaba aporcar la tierra para sembrar, abrir los huecos para enterrar los postes de las cercas de los potreros¹⁴⁹.

Cuando estábamos arrinconados por el terraje se nos dejaba tener una vaquita pero no podíamos sacarla a pastiar por fuera de los límites del pedazo de tierra que disque era alquilado porque los pastos de los potreros solo eran para el ganado fino, nosotros la sacábamos, a escondidas por la noche y a la madrugada la entrabamos y recogíamos la boñiga¹⁵⁰. Si el mayordomo se daba cuenta le teníamos que dar una de las gallinitas nuestras para que no se llevaran la vaquita al coso¹⁵¹.

Arrinconar fue un acto que irrumpió en cruenta violencia en varios sentidos: arrinconarse nunca fue un solo moverse espacialmente de manera obligada, representó ir en contra de su propia fuerza civilizadora, su fuerza de humanidad; de igual manera significó perder la conexión con la madre tierra al tener que dejar atrás los ombligos y las placentas enterradas en cada pedazo de tierra que cada dos años obligaban a abandonar, esto era perder el *tOm*, el hilo conector, para guardar el equilibrio, con el centro que define la complementariedad porque *Kan* que significa uno también refiere al sentido de no estar completo, la pareja da el paso a lo completo dando origen a la familia. De esta manera los hijos van teniendo lugar en ese centro y permanecen unidos a él, aunque se alejen de él siempre regresan pues están vinculados a ese centro con su cordón umbilical enterrado en el Nak kuk- fogón centro -, así se entiende que la familia permanece en el nak chak¹⁵²; es por eso que,

¹⁴⁹ Conversación con màma Mirian Aranda.

¹⁵⁰ Excremento de la vaca

¹⁵¹ Lugar de encierro de los animales decomisados por la municipalidad. Realmente el nombre de coso es un eufemismo que oculta la violencia contra el mundo relacional Misak.

¹⁵² Conversaciones con Màma Mirian Aranda.



Ubicar el lugar donde ocurrieron los orígenes o en donde pasó cada suceso es fijar un centro y atar el tiempo y desarrollar una cronología que significa moverse por ese espacio, recorrerlo; el tiempo fluye, se desenrolla a partir de ese centro, ahí está amarrado al extremo del hilo. Pero ese tiempo se repite y confluye en el presente en la medida que sigue estando ahí y es escenario de la vida de nuestra gente, con el territorio y la gran casa (Dagua, 2015, pp. 55-56)

El entierro del *ombligo* es un acto fundante de la maternidad sagrada; desde ese momento habrá un vínculo indisoluble del Nu Misak con la Madre Tierra, y aunque en su materialidad el cordón se disuelva e integre a la Madre Tierra, sigue estando, él “ahí está enterrado”; como garantía de certidumbre de pertenencia. La violencia del terraje profanó la sacralidad del “ahí” como vestigio de vincularidad. Perder el “ahí” es perder existencia: “los cuerpos son lugares de existencia- nos recuerda Nancy- y no hay existencia sin *ahí*, sin un “aquí”, “he aquí”, para el éste” (Nancy, 2010, p. 16)

Violentadas en la completud con la Madre Tierra, desvinculadas de los ciclos de vida de los seres del territorio, de las luchas entre el Páramo y el Señor Aguacero-Srekøllimisak que definen los espacios de lo frío y de lo cálido, de los sitios sagrados y de los lugares propicios para las siembras, las shuras sintieron así quebrantada su vincularidad con las plantas, los animales y los ciclos anuales en los cuales se conversa con el Señor aguacero, con los vientos y la intensidad de las lluvias, entendiendo que ellos dicen cuándo y dónde cultivar, siendo así orientadas para criar la vida al mismo tiempo que ellas, bajo el amparo de su tutelaje crían su propia vida¹⁵³. Es en estas relaciones que han tejido el sentido de

¹⁵³ Desde antes de la concepción se debe hacer sentir el afecto a su territorio, el respeto al uso y protección de la tierra, de los cultivos propios y de su vestido. (...) Ante todo la tierra es nuestra madre, que nos acoge, protege y brinda todo, vida y existencia para todos los seres tanto los visibles e invisibles, como una madre que brinda calor, amor, ternura, comida, techo, abrigo y vibra a sus hijos cuando la maltratamos. Ella necesita ser



existencia, con afecto profundo por “la papita, la alverjita, la frijolera”, siempre hablando de las plantas en diminutivo para dejar sentir la cercanía que las recrea en la acción gozosa de criar la vida de la naturaleza como crían la vida de sus hijos: “No nos dejaban sembrar nuestro ya tul- huerta, moríamos de hambre y de tristeza”.

Las shuras relatan que varios jóvenes ante la penuria y la hambruna del terraje decidieron caminar hasta una loma para convertirse en piedra, hoy el lugar se llama el Cerro de los Kasuk0s Jóvenes, hijos de las shuras olvidadas- encarnados en la piedra escrita por el hambre, documento histórico de la injusticia que transita en oralidad, en la corporalidad Misak, semiopraxis que no muere y que es movimiento de justicia.

Caminamos, miramos, tocamos el cerro, visitando a los Kasuk0-cerro, huellas vivientes de la violencia del terraje. Documento seguramente contra-vertido en su sentido Misak por la historia positivista, registrado como objeto simbólico sepultado en una cronología lineal de un hecho pasado, desprovisto de toda relacionalidad con el presente. Los mayores dicen que la historia misak que va y vuelve en espiral está escrita en la naturaleza, una escritura no atrapada en la pretensión de verdad absoluta, descalificada por los cánones disciplinares de la historia “que privilegian la vista y la escritura alfabética sobre la memoria y otras tradiciones textuales. Otras tradiciones historiográficas basadas en dispositivos orales, textiles, rituales, dramaturgias, son descartadas entre los métodos correctos” (Haber, 2011).

El terraje marca indeleble; aún se distingue entre “terrajeros” y “gente de tierra libre”. “Nos dividieron, nos pusieron a pelear entre nosotros mismos...éramos venidos a menos, inferiores a los de tierra libre y en verdad éramos diferentes, ellos al menos podían cultivar

correspondida espiritualmente. La tierra necesita que los hombres la respetemos, la adoremos y la alimentemos con las ofrendas y ritualidades (...) (Plan de Salvaguardas 2013:13).



y no tenían el yugo del patrono”. ¿Acaso eran vistas y tratadas como los parias de los Misak?, quizás como las contaminadas y contaminantes de plagas imaginadas asociadas a la pobreza? El relato del Taita Avelino Dagua quien también fue terrajero muestra la crueldad de la distinción violenta: “Era prohibido que los terrajeros tuviéramos animales o los dejáramos pastar junto con los animales de ellos”. Este también es un recuerdo doloroso recurrente en la memoria de las shuras, el sufrimiento no era solo por perder fuentes alimenticias, era por la humillación y el desprecio a sus animalitos; ellos no se podía juntar con los del *blanco*, pues convertidos en “amenaza” de contagio podrían causar la muerte, el sufrimiento recorría sus existencias por la degradación que el poder heterónimo había impuesto sobre la relación con sus animales, la tierra y el territorio¹⁵⁴, la imposibilidad de sentir día a día, el fluir de sus vidas en la interacción que deviene de la crianza y el cuidado; un sufrimiento exacerbado por el desprecio hacia sus “ovejitas, gallinitas, vaquitas, caballitos”. Una relación violenta, entre los animales- los humanos y la tierra, se había impuesto en el territorio; el ganado “fino” estaba separado del criollo pues se podía transmitir la peste a los grandes hatos del patrón. Una vez más se aseguraba la regulación de la vida Misak, construyendo una alteridad atravesada por la grilla colonial clasificatoria y diferenciadora entre vidas superiores y vidas inferiores, entre lo pulcro y lo sucio que se hacía extensiva no solo a seres humanos, también a los no humanos, estableciendo, incluso para cada uno de ellos en el territorio, regiones morales para permitir o prohibir el estar, el existir; en esto se expresa y consolida el totalitarismo que ha producido la violencia colonial, como bien lo expresa Gnecco:

¹⁵⁴ En el pensamiento y sentir Misak tierra es todo aquello que los Misak realizan: sus cultivos tradicionales para vivir con toda su familia; y el territorio, es el constructor de la memoria histórica, de sus sabidurías milenarias, de los principios que orientan las relaciones entre los seres humanos y no humanos. “Espacio donde se practican los conocimientos de todos los sistemas de vida, se teje la historia, se cultiva los valores propios, se convive con la naturaleza en interacción con los demás seres buscando siempre la armonía y el equilibrio de la biodiversidad”. (Plan de Savaguardas,2013:11)



Una de las fuentes más determinantes de conflicto en el tratamiento y construcción de la alteridad es la exclusión, el establecimiento de límites que posibilitan la emergencia y sostenimiento de relaciones de poder. Los bordes de exclusión son esenciales para la subordinación de la diferencia (Gnecco, 2008, p. 104)

El sentido de domesticación desplazaba el sentido de la domesticidad. Haber nos proporciona una potente formulación de la noción de domesticidad que nos posibilita esta distinción; domesticidad – en contravía crítica del concepto de domesticación naturalizada con presunción de universalización – inspirada en la teoría local aymará en la cual *uywaña* “refiere a ser dueño de animales, no en el sentido de dominarlos sino en una relación de cuidado y crianza respeto y amor” (Haber 2011, p. 105); la noción de domesticidad nos permite comprender la continuidad de la vida afectiva entre humanos y no humanos presente, interrumpida por la agencia colonial en nuestro mundo indígena andino.

Podría decir que una domesticación violenta suprimía la domesticidad local, construida en la vincularidad de afectos, cuidado y respeto recreada en relaciones implicadas entre animales –humanos, tierra y territorio,

(...) un día nos quemaron la casa, eran como los años 1947 o 1948, un día nos encontrábamos solos con mis hermanitos Clementina e Ignacio y de repente llegaron los cabos, nos sacaron y nos quemaron los cerdos, los ovejos las vacas paridas, las ruanas, los rejos, las sillas y todas las cosas de la casa. En aquel tiempo se empezó a escuchar cómo a otras familias también les quemaban las casas; a Luis Sánchez, a Manuel Yalanda, a Raimundo Ulluné, a la gente de vereda tapias, en la vereda Peña del Corazón, entre otras. Al otro día, decían que salió publicado en



varios periódicos a nombre de los patrones: “nosotros quemamos las casas porque eran viejísimas y llenas de hollín y de allí salía la peste” (Obando, 2016, p. 55).

¿Que se perdía con las quemas de las casas? Una respuesta inmediata aparentemente real sería: pérdida de un bien material; esto sería concurrir la mirada en una negación de la experiencia de cohabitar que de ninguna manera significa habitar- ocupar- un espacio tal como oportunamente lo plantea Haber:

Considerar como central la experiencia de vivir en la casa a la hora de comprender el mundo parece un ejercicio cognitivo; y bien podría quedar allí resumido. Pero tomarse en serio esa experiencia conlleva cohabitaciones, permisos, conversaciones, que nada tienen que ver con una mera hermenéutica del significado de la cultura material ni tampoco con el transporte geométrico del punto de mira (Haber, 2011, p. 14).

Intento aquí, teniendo en cuenta el pensamiento de Haber, hilvanar sobre la comprensión de la experiencia del cohabitar de la casa Misak, con la intención que ello me permita compartir aún más con las shuras el sentimiento de pérdida que anida en su corazón, cuando traen el recuerdo de sus madres, de sus abuelas tras la experiencia violenta de la quema de sus casas. Inicio con un recuerdo vago, instalado en mi memoria que viene de los recorridos por la región con mi padre a finales de la década de los 50: una casa redonda¹⁵⁵, con techo de paja en medio del silencio del páramo de Malvazá. Allí sentada en uno de los pequeños bancos organizados en círculos cerca del fogón había tomado el café humeante que calmaba el frío. Estaba sorprendida por los rayos del sol que entraban por las ventanas, algo de esa magia

¹⁵⁵ Al parecer, tuve la fortuna en esa época de haberla conocido, pues como cuentan las mamas estas fueron desapareciendo con el arrinconamiento violento del terraje.



luminosa hoy me provoca la nostalgia de esa experiencia en compañía de mi padre y la familia guambiana que nos acogía.

En la década de los 70, cuando acompañé como estudiante el proceso organizativo que antecedió a la recuperación de tierras, nunca vi un techo redondo de paja. Pasaron muchos años para que llegara a tener una aproximación a la comprensión de que esa casa redonda, en desaparición, era mucho más que un espacio funcional de preparación de alimentos. Leí en 1999 la primera edición del libro *Guambianos, hijos del aro iris y del agua*; en él se cuenta el sentido profundo relacional de la casa antigua Misak con el ciclo diario¹⁵⁶ Misak, sin embargo, debo aclarar que esta comprensión no ocurrió en el momento de su lectura, en ese entonces mi formación disciplinar solo me orientaba a interpretar la casa como una producción cultural, cuya objetivación derivaba en una descripción etnográfica: cómo se ha construido, la funcionalidad de su estructura arquitectónica para permitir la entrada del sol y calcular el tiempo – la hora- de acuerdo al caminar del sol, en fin, seguramente lecturas funcionales que para nada abordaban la centralidad de la vida: la relacionalidad.

Transcurrió el tiempo y sucedieron dos situaciones muy afortunadas que me pusieron en tensión con esta mirada funcional objetivada: el encuentro con la palabra del maestro

¹⁵⁶ La concepción temporal Misak se origina en una estrecha relación con la naturaleza: ciclos de larga duración marcados periódicamente por crecientes de los ríos, derrumbes y rugidos de los cerros y estremecimientos de la tierra; así cada 8 años vienen derrumbes arrastrando a los niños del agua que serán recogidos por los mayores, de igual manera a los 40 años llegan los niños que serán autoridad y a los 100 años el estremecimiento y rugir de los cerros anuncia que algo va a pasar. Luego está el ciclo anual que se corresponde con épocas de lluvia y de tiempo seco alternadas: época de aguacero con grandes lluvias, pequeño verano con poca intensidad de aguaceros, tiempo de menor aguacero y luego tiempo del gran verano. El ciclo anual orienta los sembrados. Finalmente, el ciclo diario guiado por el camino del sol y de la luna.



Haber en sus textos que trastocan, subvierten la operación quirúrgica de las disciplinas – disciplinadas- o del academismo que cercena, aparta, corta los hilos conectores de la vida, del mundo, expulsando pedazos de mundo para cercarlos con el apelativo “objeto de estudio” circunscritos en su abordaje a la aplicación de artificiosas teorías y metodologías propias para controlar la repartición aséptica de los desolados pedazos, girones de mundo. También el pensamiento de Kusch me hace resonancia con Haber cuando nos interroga de manera irónica de la siguiente manera: “(...) porque no hay ciencia sin objetos. Esto hace a la índole de Occidente, porque si es creadora de ciencia es porque no ve sino objetos. ¿Será este un defecto epistemológico de Occidente?” (Kusch, s.f, p. 551).

De esta manera en la mirada indisciplinada de Haber leo en su texto: *Monumento y Sedimento en la Arquitectura Domestica*, la crítica al

(...) precepto (mandato, orden, poder quirúrgico) teórico y metodológico común entre la arqueología de la arquitectura domestica que consiste en considerar a las casas y a las familias como objetos pertenecientes a dos órdenes distinguibles:



respectivamente, arquitectónico, sociológico. La teoría implícita en la arqueología de la arquitectura doméstica es que tanto las casas – los compuestos domésticos- como las familias- las unidades domesticas- son, además objetos antes que relaciones. Una vez así comprendidos los objetos, las distintas matrices teóricas abordan, cada una según su estilo, las relaciones entre ellos (Haber, 2011, p. 19).

¿Sería posible erosionar mi mirada objetual para comprender la vida misma en la casa tejida en relaciones con todos los seres humanos y no humanos que en ella y con ella cohabitan?



... y aquí se compuso la segunda situación maravillosa: la gobernadora del Cabildo, màma Liliana y su familia construyeron en el nak chak, entonces la distancia de lo abstracto (teoría académica) se transformó en semioparaxis; de nuevo el rayo luminoso por la ventana me ponía en asombro: el regalo de la experiencia del transcurrir del tiempo venido de la relación entre el sol y la ventana, el sol que camina la casa para anunciar el amanecer, el medio día y el atardecer, ordenador del ciclo diario Misak. Ya no era el recuerdo, ni la descripción del libro lo que me acercaba, era la posibilidad de cohabitar para sentir la relación implicada en la relación familia–casa. Allí alrededor del NaK chak, he recibido, en tantos momentos de tristeza y desolación, bajo el amparo del Pishimisak y los tres abuelos —el sol, la luna y la tierra que protegen el fuego— el refresco del abuelo Gerardo, el Wachip del taita Jeremías, de la màma Liliana y de la abuela Faustina; alrededor de NaK ku se fue criando el afecto con Martín y Sofí; el cariño y el aprecio por los alimentos y las plantas

medicinales cosechadas en el ya tul; ese cohabitar me ha permitido el profundo sentimiento de la hospitalidad infinita y es este sentimiento el que hoy me anima a compartir dos relatos: *La Historia del Terraje es Sagrada, y Nuestro Nak Chak*. Ellos, nos han sido contados por





màma Faustina y por Màmà Liliana, al calor del fuego, atizando también en las cenizas del fogón su memoria aún en duelo por los profundos sufrimientos del terraje, por las maneras cruentas usadas por el poder colonial para desplazar espacios-tiempos vividos ancestralmente en el Nak chak.

Al calor de el fuego que protegen los tres abuelos, tal vez, así como nos dice Haber “hemos sentido el calor de la cocina, es decir, que nos hemos dejado cocinar como aliento de la vida, estamos preparados para reconocer esos arraigos, esos regímenes de crianza (...)” (2017, p. 82), en este caso reconocer su dimensión como condición de existencia para asomarnos a la intensidad de los sufrimientos cuando ella ha sido clausurada o amenazada de formas inimaginadas.



Màmà Faustina, cuenta su nieta Sofí, “*ha escrito durante muchos años en pedacitos de papel, de cartón, los recuerdos que le van llegando de esos tiempos tan duros en su niñez y juventud. De pronto siente un olor y eso desata su memoria y entonces escribe, pero eso lo mantiene en una caja y no deja que lo veamos, ella es muy reservada, pero ahora juntó todos los papeles y empezó a escribirlos todos en una libreta*”. Màmà Faustina se levanta de su asiento en el Nak Chak y con voz decidida nos dice “Voy a traerlo para leerlo a ustedes”. De



nuevo se sienta; con la libreta en sus manos inicia la lectura con voz pausada y continua. Quizás sienta, como Derrida, que lee en una lengua prestada, de Otro, del blanco. Por eso su sentimiento es ambiguo; siente orgullo de poder hablar y escribir en castellano y, sobre todo, *poder decir*, contarnos las injusticias del terraje y, al mismo tiempo, la vergüenza aparece cuando alguna palabra no es bien dicha.

El aprendizaje del castellano fue asunto de sometimiento, de sobrevivencia y al mismo tiempo de resistencia: *“Semanero era mi papá que trabajaba de lunes a domingo, él podía hablar el español porque él desde niño trabajó con el patrón. Yo de veinte años no podía hablar el español no entendía tampoco, no entendía cuando me hablaban y muchos de los mayores carecemos el español hasta ahora. (...) Un día mi papá le tocaba ir a dejar el ovejo a Popayán y la plata blanca que tenía que llevar el cabo le preguntó ¿para dónde de vas? Antonio le contestó “patrón de mandar ovejo de maletas espejo compra Popayán pueblo”:* así no más hablábamos”

Cuánto forcejeo, cuánta exigencia sobre si misma habrá ocurrido para poder hablar la lengua del Otro. A lo largo del relato afloran las huellas de la violencia que obligaban a esos forcejeos, fortaleciendo el ímpetu de poder responder en castellano, al patrón, a los capataces, a los policías con soberbia y dignidad las preguntas e insultos que le proferían.

Una exigencia sobre sí misma venida de afuera, -imagino-, semejante a la que también Derrida se sometió:

Es la única impura “pureza” cuyo gusto me atrevo a confesar. Es un gusto pronunciado por cierta pronunciación. No dejé de aprender, sobre todo al enseñar, a hablar bajo, lo que fue difícil para un “pied noir” y en especial en mi familia, pero a



hacer que ese hablar bajo dejara traslucir la retención de lo que así se retiene (Derrida, 1997, p. 49).

Hablar bajo, no en el tono de la “algarabía”, una supresión como ejercicio permanente de contención vivido talvez como sufriente ambivalencia en la negación/afirmación. El relato escrito y leído de/por màma Faustina es resistencia, pero también hospitalidad excesiva, es un don que nos da que no espera retribución... solo compartir, permitirnos entrar en su mundo, en su sufrimiento que es su experiencia inédita de la colonialidad, la cual ha titulado *Historia de terraje es historia sagrada*; aquí el carácter de sagrado no remite ni debe interpretarse en el ámbito religioso como oposición a lo profano; puedo entenderla, en el contexto del relato, que su sentido cobra fuerza como sacrificio, gasto, derroche (Bataille, 1981), por fuera de lo mesurable y de lo instrumental acumulativo; gasto, desborde en sufrimiento para lograr la liberación de la humillación no solo de ella sino de toda la comunidad : *Mientras pagamos cárcel, mientras luchamos para la comunidad, aguantamos hambre, sufrimos, trasnochamos, caminamos lejos a pie (...) yo salía a recuperar otra vez con los demás y el patrón le había dicho nosotros eran unos cueros viejos (...) primero estuve en la cárcel Siva y luego a Popayán, en Silvia estuve tres meses y medio junto con los silvianos pícaros.*

En el narrar, màma Faustina, trae en la fuerza de su voz la experiencia de no doblegamiento colectivo ante la humillación: *Y me dijo la Policía: ¿a usted quien la mandó? La barriga, dije; ¿quién es el jefe aquí? Somos todos; ¿Cómo te llamas? María; ¿Usted no sabe que esto tiene dueño? No; pa 'delante me dijo y me clavó con el bolillo y como yo no sabía no le pregunté la orden, me echaron al taxi y me mandó a cambiar la ropa Misak, cuando bajé a la casa no había nadie (...) me llevaron directo al Buen Pastor de Popayán*



año 1974. Yo contestaba de boca en boca la policía; como a las cinco de la tarde llegué al Buen Pastor y me esculcaron hasta la última punta. En tres partes me revisaron y me pasaron al patio. Yo estuve en la celda número tres, tercer piso, me encerraron en donde había una cama, una ventana pequeña muy alta”. Al día siguiente a las cinco de la mañana a bañarme y me dieron un uniforme que tenía que ir a misa. Allí estaba un sacerdote, me gritaron baja a ver el fusil, él colocaba la sotana celebraba la misa. Que él a nadie le obligaba a confesar ni a comulgar, que él también era un ser humano que venía a dar bendiciones no más. Quitó la sotana, cargó el fusil y se fue”. Una imagen vivida de la alianza mas fuerte en la historia del colonialismo: religión y poder armado; màma Faustina la había vivido en carne propia, había visto al “hombre de bien” como camaleón transformarse en “hombre de guerra”; por ello las mujeres no la llamaban para recibir la bendición, lo hacían para compartir la visión del fusil como constatación de la perversa transformación. Después de la experiencia de sus primeros 15 días en la cárcel la màma escribía “me pasaron a la sala de recibo bajaron los jueces a ver la condena y todas las reclusas éramos como cuatrocientas. Mi delito era abuso de confianza y cumplí los dos meses y medio, casi que los tres meses”.

Las palabras discurren de manera oblicua, sobre las páginas, igual que el relato, mirada, voz y palabra escrita se encuentran... ella nos ha permitido que gravemos su lectura en voz alta y que la transcribamos. Nos ha pedido que algunos hechos narrados y nombres vinculados a ellos no lo incluyamos; así lo hemos hecho. Hemos preservado su sintaxis, su gramática, sus reiteraciones como énfasis de su memoria, pues todo esto nos revela la presencia de sus forcejeos en resistencia, emparentados con la decisión de impedir la borradura y/o el olvido de su propia lengua, el Namuy Wan.



No olvidar la intensidad de las heridas es un propósito que se concreta en la grafía del Otro, el recuerdo del oprobio del terraje, de la imposición del miedo a través de la simbología cristiana, de las distintas maneras violentas de división y desintegración comunitaria, se vuelve palabra escrita:

Yo cuando niña alcance a ver a los terrajeros, venía de la escuela cuando tenía cinco años, de seis hice el segundo año de ahí nunca volví a ver más escuela. Yo subía una loma llamada La Cruz, a la que los religiosos le pusieron La Cruz, para que no viniera a tentar el diablo y en ese momento los terrajeros eran como trescientos hombres y mujeres.

Varios de horario de trabajo de seis a seis, tenían un cabo que gritaba y pegaba un silbido a las seis, a las doce, a la una hasta las seis de la tarde. Tenía que llegar hora fija, si llegaba diez minutos atrás lo expulsaba. A los jóvenes de diez a quince años lo anotaba dos días por un día, así trabajó Lorenzo y lo anotaba dos días por un día, así trabajó Lorenzo, Jacinta y Pedro; mi mamá abuela Gertrudis Muelas pagó terraje, patrón José Antonio Concha y mi papá Juan Bautista Muelas con patrón Mario Córdoba y Aurelio Mosquera. Yo también alcancé a ayudar a mi papá, eso eran los años 1969, 1970, en ese tiempo terminó el terraje y comenzó jornal, pagaban tres pesos a los hombres y dos a las mujeres, muchos se aburrieron y se fueron, unos para Inzá, otros para Jambaló, otros para Morales y para Coconuco.

Yo, a mi tía Teresa alcancé a ver las piernas trabajando toda la semana seis días cada mes así llueva o haga sol tenía que trabajar, las piernas bañadas de sangre mojada la ropa con hambre mientras el cabo Ventura Riascos tomaba café con queso delante de los terrajeros todos los días (...) Mi mamá abuela había sido de vaquitas y de ovejitos, pero el patrón le quitó todo hasta en el corredor ya no tenía, ya no tenía en donde, ya los ovejitos



los tenía colgados del lechero en últimas los tuvo que acabar. (...) Fue una explotación terrible por el hecho de vivir allí y tener que trabajar en lo que ellos le dijeran. Limpiar potrero, a medida que íbamos trabajando la mejora se lo iba quitando solo dos siembras; en ese tiempo no había carretera, el patrón subía en bestia los cabos administradores, guachimanes, semaneros.

Màma Faustina nos dejaba entrever que la violencia del terraje provocaba sufrimientos diferenciados en los cuerpos femeninos, de los cuales muy poco se habla; la obligatoriedad despiadada del trabajo no respetaba los cuidados propios de los ritmos de las corporalidades de las Ishuk Misak como las menstruaciones, los embarazos, los nacimientos; así el terraje disminuía la fortaleza de la vida Misak en su sentido propio.

Este contar ha sido incisivo en mostrar las estrategias de desarticulación de la comunidad, agenciadas por los patronos para parar las luchas contra el terraje:

Comenzamos a recuperar las tierras, la lucha se comenzó por los terrajeros. Un día el patrón le dijo que trabajaran, que bajaran a Fundación que él daría mejor casa y tierra con el compromiso de seguir trabajando en ésta finca y fue así como a los tres años comenzó a hacer el lanzamiento con los terrajeros leales a los terrajeros ileales; con el Alcalde y la Policía quemaron la chozas del terrajero Javier Morales, Jacinta Muelas, María Antonia Troches; quebró las ollas de barro, el alambre, los techos, el zinc, se lo llevó a la Alcaldía, el Alcalde llamaba Antonio Manzano, nosotros decíamos Antonio Marrano, era de Piendamú. Y como al mes le dijo que fuera por las palas, alambre y todo avaluado por mil quinientos pesos (\$1.500), nosotros nunca fuimos a recibir nada salimos a trabajar en los potreros y había dos clases de terrajeros leales y los ileales, así trataba el patrón. Estos empezaron a sapiar, empezaron a correr y no demoró nada subió la policía, yo corrí pal



monte, todos corrimos, pero algunos se dejaron coger de la policía y los llevaron para la cárcel. Yo siempre me escondía mientras los demás estaban presos, los que quedamos por fuera volvíamos a organizar. En San Fernando hablamos con Taita Javier, Mariano, Jesús, Taita Floro, nos apoyaban y se salían a ayudar, a pensar en la reunión, pero al venir no estaban seguros, entonces antes de salir de San Fernando les pregunté ¿usted va?, dijeron que sí (...) Los policías eran carabineros, venían en bestias grandísimas del hacendado, tenían espuelas y sombreroes, disparaban en el aire, en la tierra también, gritaban, silbaban como arriando ganado, parecía que las balas le alcanzaban a uno, nosotros corríamos por delante como unos ovejos y otros policías venían a pie para echarlos por delante, a mí me llamaban por María.

Màma Faustina al igual que muchas otras Isuk Misak se involucraron de manera activa y decisiva en la lucha contra el terraje y la recuperación de tierras. Cuando discurre en los recuerdos referidos a estas gestas le asiste la intención que ningún detalle se le escape; quizás en esta intención subyace el deseo de constatación de su participación y la de las demás mujeres cuyo reconocimiento no ha estado presente en las voces masculinas como fuerza protagónica en las luchas.

Así, los nombres de los compañeros de lucha, los "leales" y también los "ileales", las maneras de organizarse, las estrategias de movilización, las represalias de la fuerza pública, las alianzas de los silvianos con los patrones para atacar las luchas y dividir a la comunidad, fechas y lugares de sucesos y sobre todo la manera crítica de poner en contexto de la imperancia del poder todo acontecimiento de la violencia cotidiana del colonialismo... todo esto hace del relato la expresión contundente de una voz silenciada:



Nos organizamos para trabajar en forma, en grupo, fuimos para Cacique, Corrales, Chorrera, Fundación y trabajamos bastante tiempo. Un día salimos a manifestar en Silvia para presionar al gobierno, muchos silvianos compraron también la tierra, entrometidos, salimos a la calle con pancartas a manifestar de los silvianos, nos trató de chusmeros y comunistas y cerraron todos los almacenes, hasta el cura. En la calle no quedaron sino los perros, y el patrón nos decía que los guambianos éramos peores que las siete plagas de Egipto, hasta ahora yo no entiendo lo que es la plaga de Egipto. Cuando comenzó el jornal en el año 1971 cuando pagaban tres pesos a los hombres y dos pesos a las mujeres, horario de trabajo también de siete, de cuatro de la tarde cambió el horario.



En la recuperación nos decía el patrón que nosotros éramos El Cric. El Cric nació en San Fernando Guambia en el año 1971, el Cric nació allí en medio de muchos mayores Misak y luchamos juntos, pasamos en una forma y en otra con las de San Fernando hasta el año 1976, de ahí nos separamos porque hubo diferencias en su comportamiento político y a medida ellos decidían luchar

con armas con Quintín Lame en los años 1976, 1977, 1978, luchamos muy independientes con la comunidad y disgustaban bastante comenzaron a contradecir, nueve años luchamos sin poder avanzar en toda parte donde salíamos, salían a contradecir que la tierra es de ellos, si ellos fueran consientes de la situación habían podido estar ayudando y habían podido obtener su lote de tierra pero los fieles no la tienen.

La lucha se comienza en Santa Clara Chiman, por los Terrajeros, en agosto de 1971, 1972 pero como había tanta vigilancia tuvimos que entrar en Santiago el 19 de julio de 1980 salimos seis mil quinientas (...) La lucha fue muy dura, muy dura, para enfrentar un patrón que tiene todo, tiene policía, tiene cabo, tiene administrador, guachimanes, simaneros, tiene plata, tiene carro, tiene todo, muy duro, además la gente no estaba consciente de las cosas, las comunidades nunca pensaban que estas tierras iban a quedar en manos de nosotros, nuestra decisión era echar al patrón, así lo que toque, así que toque pedacitos la tierra de, la tierra que quedara en las manos de nosotros.

Ante mi pregunta referida a qué significaba recuperarlo *todo*, encuentro ahora en la narrativa de màma Faustina que ella guarda en su memoria el recuerdo de la última Ishuk Misak enterrada con el vestido impuesto por la religión católica, es un recuerdo de liberación y al mismo tiempo expresión de la tarea, siempre en tensión, de la recuperación de un todo -imposible de inventario- y que aparece en la memoria con sobresalto de conciencia de deseo de completud ante el gran peligro de desaparición, ya Benjamin decía: “Es cierto: sólo a la humanidad redimida pertenece plenamente su pasado. Esto significa que sólo ella, en cada uno de sus momentos, puede citar su pasado. Cada uno de los instantes que ha vivido lo convierte en una cita en la orden del día, y ese día es justamente el último” (2003, p.62). El sentido de este recuerdo es justamente la manifestación gozosa de haber escapado al dominio



imperial sobre los cuerpos en el acto del como morir, de como ir vestidos al Kansrθ... ¿cómo imaginar entrar a su espacio con corbata, pantalón y cachucha y las Ishuk con vestido largo y manto cual la virgen María? ¿No era acaso una manera de profanar los cuerpos y por supuesto también el Kansrθ?:

Al recuperar la tierra, para recuperarlo todo en el año 1974, 1975, vestimenta, cuando estamos muertos, los blancos obligaban a colocar la mortaja hecho por ellos, los hombres de pantalón y de corbata y cachucha, las mujeres vestido largo y manto, ahora no es así, colocamos la misma y colocamos caldo de gallina, el último día aquí, la última comida al finado.

Así se enterró la mujer de Francisco Calambás con ese vestido obligado, traído del pueblo, lo enterraron a la mujer de Francisco y esa fue la última mujer que se vistió así. Ahora estamos con el vestido propio muertos también.

Despojar la ritualidad católica de su sacralidad para mostrar su malevolencia al crear marcos de sentido violentos de inferiorización y sumisión, es impugnación simbólica, que se concreta en semiopraxis de rechazo a la inscripción de los cuerpos en el mundo cristiano, escamoteo de las violencias simbólicas dirigidas al borramiento de toda huella del mundo Misak, estirpación, mutilación de su genealogía como en el caso de la supresión de apellidos para ser aceptados en el mundo "blanco" de la educación ilustrada:

El bautismo del bebe de quince días, el sacerdote le echa una cucharada de sal para que sea bautizado. Y nos trataban brutos y pijaos. Pagar diezmo y primicias obligados cada mes. A las señoritas les hacían cargar leña para el padre. El Cabildo recibía el juramento, donde el Alcalde, porque había perdido la autonomía. Los muchachos le obligaban pagar servicio militar obligatorio y les sacaban un mundo de plata y que paga y el que no paga la



llevan al pueblo, llevaban, la llevan, los del pueblo llevaban gordanas, pan dañados obligados a comprar pa que compren ropa de segunda cambiando con cebollas y papa. Eso hacían los blancos del pueblo a los Misak.

En los colegios tenían que cambiar de apellido para poder estudiar, así exigían las monjas, el apellido del indio, un Misak Jacinto Tombé le pusieron Jacinto Solarte, para poder estudiar. Teníamos música autóctona que era de diez y siete tonos, solo recuperaron siete: caña dulce, bambuco, saleño y angelito.

Màma Faustina no ha renunciado, ni renunciará al ordenamiento de su mundo Misak, en ella pervive el espíritu de resistencia Misak:

Estamos en el mundo. Estamos en el mundo, toca que servirla a la comunidad: Gobernador, Secretario, Alcalde, Alguacil, todos son autoridades, Alcaldes de zona, debe



invitar algunos Alguaciles, al Secretario que les acompaña el primer día y todo el año en todo sentido, en las reuniones, en el trabajo y en los problemas, pero el bastón de mando debe de llevar en toda parte donde vaya y debe de llevar limpio tal conforme entregó, pero tiene que ser nombrado por el pueblo.



Ahora la voz de màma Faustina se silencia, los ecos de sus palabras han impregnado la circularidad interior del Nak Chak, y al igual que el humo que día a día se pega al techo

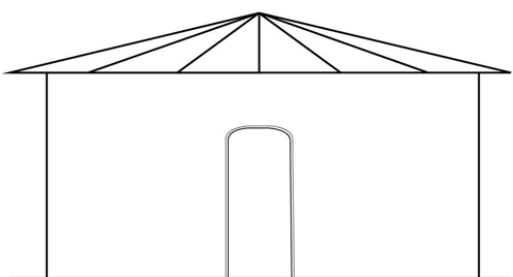
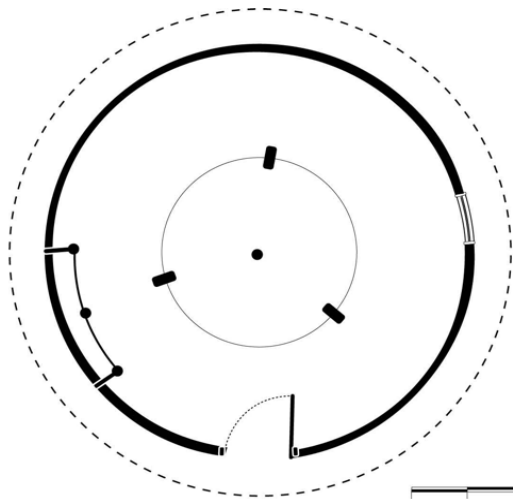


trenzado para curar las maderas que lo sostienen, haciéndolas perdurables en el tiempo-espiral, las palabras curan también preservando del olvido los sufrimientos del terraje. Màma Liliana, sigue con su mirada cada espacio del Nak Chak y tras una pausa larga de silencio exclama: Nuestro Nack Chak... y así empieza su relato:

Lo que nos han enseñado antes nuestros ancestros, lo que hemos aprendido y recogido de investigaciones y lo que entendemos es que un Misak no solo es él que dice ser, sino un Misak es el que en realidad comprende muchas dimensiones que no podemos ver y comprender, eso significa que nuestras palabras y nuestras acciones siempre tienen que ser en plural y siempre estar pensando en todo junto, no en conceptos. El concepto de que es tierra, que es cosmovisión de que eso, fragmenta y hace que las familias también se vuelvan



individualistas, entonces siempre para los Misak hablamos del NaK Kuk, del NaK Chak que es como el inicio, un hogar, una familia, un hogar siempre es un lugar calentito, un lugar centrado, un lugar que reúne, un lugar donde aconsejas, es un espacio, no siempre es la



*NaK Chak
Levantamiento, 2019*

cocina donde se cocina solamente, sino es un lugar donde se aprende.

Antes la casa de la partería era una casa circular, una casa que era precisamente de paja y toda su construcción, toda su área de construcción era circular y era de acuerdo como tejemos las ruanas, como tejen los sombreros los tampalkuari, era como se tejía el maíz, como se sembraba el maíz se utiliza el mutac, que es como

una especie de una macana también para apretar, enchumbar, es decir que también era un

tejido y era una prenda de la familia, eso tiene muchos significados especiales para la familia.

Entonces el fuego como tal es, no es el fuego físico que arde y quema, sino que es el lugar cálido donde unen las tres fuerzas del universo, que es el Sol, la Luna y la Tierra, que son los tres abuelos, entonces los abuelos reúnen el lugar y centran la medicina tradicional, centran el trabajo, centran la siembra, centran el pensamiento, centran el tejido, centran la alimentación, centran la familia entorno a los tres abuelos.



Pero esto fue cambiando, influenciado mucho por la iglesia católica, cuando empiezan a sacar decretos donde... no decretos eh, ay ellos tienen un nombre... bueno



empiezan a sacar como doctrinas diciendo que este tipo de casa es donde se alababa al diablo y se abre una estigmatización de la coca y el manbear.

La coca la sacaban y caminantes la subían de la parte templada donde estaban los otros Misak, así intercambiaban la coca y se mambiaba. Había que entender que el Nak Chack era el espacio donde se mambiaba y se fue estigmatizando hasta que llegó un momento en que no

solo la religión, sino también la influencia externa lo fue desapareciendo; ya aparecen los ladrillos, empieza a verse las casas cuadradas; en 1945 se queman muchas casas argumentando que esas casas son de los pobres, esas casas no valen, esas casas son casas que incitan a los hombres a que tengan locuras, incitan a que las mujeres no estén en sus roles trabajando por fuera, sino que estén en ese lugar y se estigmatizó y se empezó a quemar, y como en ese momento no existía ningún tipo de derechos simplemente lo hacían.

En el caso de Chiman, algo de lo que hablábamos hace rato, es que se impone un modelo de casa, es la que ahorita la mayoría tiene; es una sala muy grande una pieza chiquita y una cocina chiquita y se empiezan a traer las hornillas, las hornillas que no se conocían; y cuando se queman este tipo de casas la gente no ve otra opción que utilizar las casas con las hornillas, y en realidad yo digo que el fuego no ha muerto en el Nak Chak de los Misak, porque está tan vivo en el pensamiento que usted puede preguntar a cualquier Misak sobre recuerdos y todos le van a decir Nak Chak!, Nak Chak!, lo tienen muy en el



corazón y en el pensamiento porque saben que esa es la razón de nosotros, no ha muerto, sino que se ha desplazado, y veo que es así como con la violencia ha habido cantidad de desplazados, esa violencia cultural que nos hicieron a nosotros, nos desplazó el fuego y desplazó y mató a los tres abuelos, entonces se desplazó ¿dónde? ¿A una hornilla?...

Cuando en el ciclo de vida las mujeres tenemos nuestros hijos lo primero que habla, ahorita mi mamá mencionó lo de la dieta de los procedimientos que hay que tener para cuidarse, a los niños se les corta el cordón umbilical y se le debe enterrar en el centro de los tres abuelos, para que no esté enfermo, para que sea sano, para que no se vaya del hogar, del territorio, para que sí se va, vuelva rapidito y no tenga miedos o enfermedades, ¿entonces qué pasó cuando llegó la hornilla? Pues que no se podía enterrar, entonces empezaron a botar el cordón umbilical y el gran sentido del cordón umbilical es la unión fetal de la mamá con nuestros hijos, y cuando ya estamos en la tierra se debe unir el cordón umbilical con la Madre Tierra por eso se llama Madre Tierra, porque ya uno queda unido con la Madre Tierra, entonces cuando se empieza a botar, empiezan a fragmentar el primer ciclo de vida y entonces se empiezan las enfermedades, empieza toda, la como cuando quitan una ficha de ajedrez, o si quitan la base, entonces se empieza a desestabilizar toda la vida de una familia, entonces viendo así el proceso tan complejo que tiene un tiempo y un espacio, esa es la concepción de los Misak.

Muchos Misak hablan del tiempo, espacio y la mayoría no se ha puesto a analizar a profundidad qué es lo que tratamos de decir con el espacio y con el tiempo, entonces decíamos que para nosotros el subsuelo, el suelo, como lo describe occidente no tiene ninguna importancia para nosotros; la tierra es una sola adentro es agua y arriba es agua,



entonces al unir el cordón umbilical debe unirse también con el agua que está abajo y el día que ya no estemos físicamente se va a otra dimensión o al Kansrθ, también donde hay agua.

(...) con Jeremías pues analizábamos un poco de porqué ha venido sucediendo estos cambios en el pensamiento, en realidad los espacios nuestros, el espacio vital de uno debería ser éste, el Nak Chak. El espacio de toda la autoridad también debería de ser así, porque cuando uno se sienta en círculo no hay superioridad ni inferioridad, no hay uno más grande, uno más adelante o uno más atrás, como si sucede en un espacio cuadrado; entonces hay un equilibrio, cuando estamos en igualdad de condiciones cuando estamos siendo alimentados por el mismo fuego, entonces nos íbamos dando cuenta lo diferente que uno se siente en otros espacios donde, por ejemplo, está el NaK Chak en la esquina y todos se sientan alrededor, otros donde está la hornilla y se pelean para estar al lado del fuego, entonces se baja uno, entonces está listo el otro para subirse.

(...) en los últimos tiempos, ha sido en los últimos tiempos, lo que ha sucedido es que aparece el gas, entonces ahorita algunos mayores le dicen no es NaK Chak, sino que es gas chak, entonces ¿qué pasa cuando llega el gas? Pues que definitivamente el fuego ya dice se va a morir, entonces empiezan las pipas de gas; antes nuestras cocinas, antes las cocinas así fueran cuadradas tenían la hornilla, después llegó la estufa eléctrica, ahora el gas y cuando la llegada de último del gas ya las casas empiezan a cambiar, ya empiezan a enchapar las casas, empiezan a ponerle baldosas a las casas, empiezan a tener una forma mucho más, ya no tan ancestral, entonces ya no hay comunicación con los hijos porque también aparece el televisor, entonces ya el fuego y los tres abuelos pasan a un quinto plano, entonces todos se van a comer viendo el televisor, ya no escuchan al abuelo ni a la abuela, pues porque como pierden los momentos donde se concentra la comunicación, entonces



decíamos con Jeremías, que esto es como una especie de memoria Nak Chak, es traduciéndolo hoy como una memoria de mucha capacidad donde rota, concentra todo, porque aquí es donde se hablan de los problemas, de los sueños, de las cosas bonitas, malas, tristes... entonces un día nos sentamos y hablando así como ahorita de todas las tristezas, de cómo es que habíamos sido dominados y cómo es que éramos sometidos... estábamos ahí afuera, con mi papá y mi mamá conversando y yo decía, pero ya ahorita quien nos domina?

Entonces mi mamá decía pues el pensamiento todavía está metido de que Nak Chak es malo, que el espacio que teníamos no es bueno, entonces en realidad no había una persona que te dijera no lo hagas sino ya estaba acá adentro metido una voz en el fondo de todos los Misak, una voz donde te dice: no hagas eso porque eso es el significado de pobreza, no hagas eso, porque eso es feo, no hagas eso porque otra vez va a haber humo y el humo huele feo y así todas esas cosas... hay una voz allá adentro, decía ella, pues hagámoslo, nadie nos impide.

(...) Mi papá empezó a decir, empezó a acordarse de la técnica, porque mi papá hacía muchos años que no había construido un NaK Chak y decía que triste que lo habíamos perdido todo, y que todos teníamos una voz adentro que decía que no debíamos hacerlo no había una persona como tal, entonces... ¿cómo acabamos con esa voz, decía... pues cómo la acabamos? Haciéndolo.

Haciéndolo, entonces nos paramos aquí, estábamos todos; inicialmente pensábamos en hacerla para que estuviéramos nosotros seis nada más, es decir aquí alrededorcito y por la noche, o sea así chiquitita, muy chiquitita, pero mi papá dijo: no, pero ¿por qué tan chiquito? Agrandémosla otro poquito porque si para poner las papas, que plátano, que la comida, así la agrandamos un poquitico y aun así nos quedó chiquita,



entonces la empezamos a construir con un cariño, que yo creo que era el cariño de haberla destruido con mucho dolor, porque del dolor de papá y de mamá que les habían acabado su espacio de lo que ellos creían era feo, de lo que ellos hacían era malo, y cuando la empezamos a construir les dolió mucho porque se acordaron como habían quebrado las ollas, como sin importar si ahí vivía alguien... sí era tan importante para una familia, no les dolió acabar con todo, por eso hubo mucho dolor antes de construirla; a mí me dolió mucho ver eso en mis papás, y cuando mi papá la construyó, primero él se sintió como aliviado, yo creo que esa es la forma de reconciliación que tuvo con su dolor, se liberó de su dolor.

Mi mamá se liberó...y ni siquiera aguantamos a que esto estuviera seco, me acuerdo que mi papá dijo que esperara que la casa se seque pero no aguantamos y prendimos el fuego, mi papá dijo que había que esperar la orientación del sol, esperamos, subimos a los tres abuelos y bueno nos sentamos aquí y llegaron todos, toda la familia, todos aquí alrededor y todos diciendo que iban a volver a hacer esto en sus casas, mis hermanas diciendo que iban a hacer esto, que ella iba a hacer otro en su casa, porque se sentían atraídos al lugar, al espacio... yo decía si esto pasara en todas las familias Misak, tal vez nada de esos problemas que están pasando ahora, no es que no existieran, sino que, tal vez hubiese mucha más cohesión con la familia, los papás fueran más amigos con sus hijos, hubiera más comunicación; y no es que aquí estuviesen obligados, sino que hay algo aquí muy natural y es que todos vienen y se sientan aquí, es como un imán, es como un imán, entonces los halan naturalmente y entonces soñábamos de que si Guambía entera se volviera, volviera al menos reconstruir este espacio, las familias, los papás también recuperarían mucha autoridad que se ha perdido, estuvieran más tiempo juntos, no sé, es



decir, yo creo eso como lo que hacía falta en todas las familias y yo creo que eso es lo importante del NaK Chak no tanto el espacio físico, sino que ese espacio donde se comunicaban, donde se dialoga se vuelve a recuperar.

(...) aquí nos quedamos siempre hasta la noche a veces prendemos el fuego nos ponemos a pensar, (...) entonces es como un espacio tan especial, por eso creo que la iglesia apenas llegó se dio cuenta profundamente que era esto especial, ellos se la pillaron y nosotros nos fuimos alejando, el objetivo de ellos de poder civilizar se logró y Guambia se quebró, entonces yo digo que como irnos de pa'tras un poco y volver a hacerlo.

Cuando lo hicimos mi papá, mi mamá lloraron y empezaron hablar de cómo ellos en su niñez, sobre todo, habían vivido en una casa de estas, como tenían las cosas y conversaciones en su sitio, o sea temas de salud, temas de educación, temas de una buena comunicación, temas de justicia, de la justicia desde la autoridad, temas de los ciclos de la luna, por ejemplo, aquí alrededor. Cada mutak que sostiene el techo, son los ciclos lunares, entonces todo eso tiene una referencia con el cosmos, o sea tienen muchas, muchas, muchas, muchas interrelaciones, que eso es lo que debes, así como es esta casa así debe pensar uno en la lógica Misak también afuera.

Yo soy muy crítica de los conceptos, porque creo que cuando pensamos en conceptos, siento que el concepto es como las casas que ahora no tienen Nak Chak: a parte, pieza a parte, sala a parte y así mismo fragmentan nuestro pensamiento así mismo la van cultivando en tal forma que cuando un mayor o unas mayores que no han ido a la escuela, no han ido a la universidad, no han ido ni siquiera a Piendamú ni a Silvia que viven todavía en el territorio, tienen una sabiduría infinita y yo digo que esos son los sabios, no son los que ahora traen títulos; son esas mayores las que han sostenido y cuando uno les pregunta ¿qué



puede ser lo más cercano a territorio? ellos nunca dicen, territorio es un puñado de tierra con estos límites y se llama resguardo; ellas hablan desde el ciclo de vida, hablan de las relaciones con las plantas, hablan del páramo, hablan de educación, hablan de todo y no dan conceptos, eso son ejemplos, todo su diálogo es a través de parábolas, no es a través de conceptos y eso es algo muy clave en nosotros, en Misak... por eso nosotros siempre decimos que tenemos que hacer el esfuerzo, siempre de hablar así en global porque eso es esto, esto es el Nak Chak, significa no solo familia, no solo el lugar donde estamos compartiendo alimentos, sino que también significa salud, significa el cosmos, aquí estamos hablando del sol, la luna, la tierra, entonces de los tiempos, porque también los tiempos influyen mucho.

A muchos mayores ex gobernadores (...) les decimos vengan y vengan acá, cada mayor que llega aquí al Nak Chak y llora... cuando los veo digo que esas son las mismas lágrimas de mi mamá y mi papá.

Se sienten encontrados aquí, algo les pasa (...) hay algo que les mueve y es ese dolor de que lo haya perdido, porque ellos, por ejemplo, el Taita Henry, que tiene más de... ¿cuántos años tendrá? por ahí unos setenta y más, el Taita Joaquín por ejemplo, bueno el Taita Floro entró aquí miró para arriba, el Taita Floro muy impactado, pero también el resto llegó aquí y se pusieron tristes y movían la cabeza así y lloraban y veían los tres abuelos y veían el fuego y lloraban, se quedaron un rato callados hasta que se calmaron, se tranquilizaron y dijeron: yo vivía así, entonces se sienten, yo supongo que es algo que les recuerda a sus padres o, porque son mucho mayores que nosotros, ¿cierto? les debe recordar algo de sus vidas, entonces si lloran es porque también les trae un dolor de que les fue quitado. (...) los niños no conocen estos sitios, los niños solo lo ven ahora y dicen una



choza, ya no hablan de Nak Chak, ni de NaK Kuk, cuando traemos niños aquí, son felices, se sientan alrededor y en igualdad de condiciones.

Otros que han llegado ya de la nueva era, sobre todo universitarios que han venido a conocer me ha dicho: màma Liliana, yo no creí que usted estuviera tan pobre, tan pobre, en piso de tierra y esto me sorprendió mucho y eran que se sentían y hablaban como civilizados máximos.

(...) si no volvemos al Nak chak... entonces es por esas cosas mentales la voz que está allá adentro que les dice que no, que está mal, que lo que debemos hacer es lo que quieren los blancos y no lo que queremos nosotros, entonces hay una cosa mental aquí adentro que está muy en nosotros porque ahora ya no tenemos, ya no tenemos al Español que está aquí apuntándonos, ya no tenemos al padre que está aquí diciendo no lo haga, ya no tenemos ni a la policía ni al ejército, o sea ya ellos tuvieron un periodo muy bueno donde hicieron un muy buen trabajo y las consecuencias somos nosotros.

El Nak Chak de nuestra querida familia Tunubalá- Pechené, es violentación simbólica, en él hace presencia su “(...) fuerza-material-corporal-de sentido, abrupta y



disonante, percibidas como bárbaras, in-civilizadas” (Grosso, 2017, p.201). El Nak Chak es desafío a la narrativa del poder eclesial: la “casa del diablo”, “el lugar del mambeo malévolos de la coca y causante del alejamiento de las mujeres de sus oficios y del obrar malo de los hombres”; a las prohibiciones del poder sanitario: “la hediondez del humo” y “la pobreza asentada en el piso de tierra”. El relato de màma Liliana es impugnación a la



negación del existir sin el amparo de los tres abuelos, el espíritu del fuego y la relacionalidad que hace junturas de cuerpos humanos y no humanos en el estar-siendo, irrupción de añoranza destilada en lágrimas. De nuevo en el Nak Chak, el relato me/nos envuelve en el estar-siendo, en él somos enseñados en el latá-latá principio imprescriptible de Justicia infinita.

4.3. El Miedo en el Territorio

*Ya en los potreros no había una res pues; solamente...
ahí cerquita al ruedo de la casa de Santiago estaban las vacas
de ordeño. Pero para arriba ya soltaron vacas negras,
cachonas feísimas, de dar miedo.*

Muelas y Urdaneta (2005, p. 47)

Cuando regresábamos de San Fernando, después de visitar al tata Javier quien nos había contado durante varias horas el proceso de la recuperación de tierras, la màma Nohemí parecía caminar con el corazón crecido en dignidad y apretado por los recuerdos de los sufrimientos, quizás animada por el vívido relato del taita Javier. En medio de su silencio señaló hacia las montañas; su dedo recorría las distancias geográficas y, simultáneamente, su voz con un “por alláaaaaaa” alargado como si en la prolongación de los fonemas quisiera abarcar la huella de los tiempos históricos que siempre vuelven y son presencia cuando se camina el territorio:



echaron el ganado de casta en los terrenos; muchos Misak fueron estropiados por los toros, por alláaaaaaaa teníamos que caminar por el borde de las montañas con las cositas al hombro escondiéndonos de piedra en piedra resguardándonos de los toros para poder avanzar y salir de los predios¹⁵⁷.

Más adelante se detiene y su dedo señala, a una corta distancia sobre el camino, dibujando la imagen del recuerdo de un grupo de Ishuk cargando un toro para sacarlo de los terrenos cuando ocurrió la recuperación de Las Mercedes. Antes de llegar al casco urbano màma Nohemí vuelve su mirada a la montaña y de nuevo un alláaaa prolongado sigue su dedo firme que señala un lugar en la montaña: “(...) alláaaa quedó el ombligo de mi hermana enterrado”.

Ahora aquí, corporalmente, en medio de pocas palabras, habíamos recorrido la circularidad del tiempo Misak: salir huyendo por la violencia de los de “afuera” que robaron sus tierras mediante artimañas jurídicas; hombres y toros de casta que invadieron, destruyendo sus sembrados, sus ya tules. Años desterradas, desarraigadas, sufriendo la suspensión de sus mundos relacionales; sin embargo, también en esos años la fuerza de la resistencia criada en dignidad (hoy las shuras me han enseñado que solo es posible criar la resistencia en el rescoldo de la dignidad), avivaba el regreso, primero para picar la tierra, para plantar las semillas, al tiempo que enfrentaban la bravura de los toros de casta, logrando vencerlos, sacándolos de los potreros... El movimiento de sus cuerpos marcando el vaivén fuerte de las palas y azadones acompasando, hasta hoy, el sentimiento de “recuperar la tierra

¹⁵⁷ “Allá no había ni un solo terrajero porque ya los habían desalojado a todos, ante todo porque trajeron un ganado de casta, toros de lidia, y con eso los corrieron a todos. Y los terrajeros que habían sacado de ahí y estaban al otro lado del río sin poder hacer nada, no tenía una fuerza capaz de enfrentar una situación tan dura; primero, por el tanto poder que tenía el terrateniente, y segundo porque tampoco se arriesgaban fácilmente a los cuernos de los toros, cosa que no era nada fácil” (Muelas, 2005:421)



para recuperarlo todo”. En ese día la montaña y el camino nos habían hablado. Las pocas palabras de mamá Nohemí venían de escuchar lo inaudible para el de “afuera” y para oír lo inaudible había que comprender lo que bellamente cita Haber, refiriéndose a las percepciones ocultas y enterradas -de la realidad en que vivimos- en las cosas y los objetos, en este caso las montañas y el camino¹⁵⁸, “(...) esas percepciones ocultas y enterradas no se trasuntan en el lenguaje, no forman parte de lo enunciativo que recupera -eventualmente la historia (...)” (Haber, 2017, p.29). Porque se vuelve al pasado haciendo historia en junturas de gestos con olores y sabores de montaña y no es el olor romántico ni bucólico; es el olor a muerte, a sudor de rabias y lágrimas devenidas del desarraigo. “Los novillos invadieron los terrenos, los toros de casta venidos de otra parte, no solo vinieron los hombres de ‘afuera’, blancos españoles a invadirnos, los terratenientes de origen español¹⁵⁹ también trajeron sus animales bravos que pisotieron nuestra tierra”.¹⁶⁰

En el territorio se recuerda el resoplido de los toros de casta sobre los pastos, en la lejanía el trapo rojo que investía el toro, los gritos de los mayordomos cuando eran corneados, los rejoneadores sobre los caballos enlazando por los cuernos a la bestia... era una experiencia más de dominio... el hombre de *afuera*, el *blanco* sobre el animal -el toro-. Este animal que ya no era como el ternero o el torito que arriaban los pequeños al corral; tampoco la vaquita lechera llamada desde la huaicada con un nombre que los unía para hacerla presente en su ausencia.

¹⁵⁸ Hago la aclaración que no doy el sentido objetivado a la montaña y el camino; por el contrario, es ella viva como guardadora, protectora de percepciones que agencia a las mamas para permanecer en la memoria como fuente inagotable de futuro

¹⁵⁹ Ernesto González Caicedo nació en Madrid, España, hijo de Ernesto González Piedrahita. En 1946 establece la ganadería Las Mercedes y años más tarde, en 1959, José María Estela, ganadero colombiano descendiente de españoles, establece la ganadería en la hacienda “Ambaló”.

¹⁶⁰ Conversación con Shura Misak, la campana –resguardo de Guambia- marzo 2 de 2018



¿De dónde venía la amenaza y la bravura de los toros de casta que no eran semejantes a sus toritos¹⁶¹ y vaquitas? Hasta en el nombrar de estos animales se consolidaba la oposición de la barbarie modernizadora inferior-superior. Se distinguían las “vacas mestizas” que se cruzaban con los toros sementales de pura casta. De esa manera se sembraba ya en el habitar de ese Otro extraño, representante del imperio, la casta noble y bravía y el desplazamiento del ahora llamado ganado criollo, vaquitas aquellas de las que habla Grosso (2014), criadas a punta de *las matrices creadoras* que no cejan.

Llegaron con sus toros¹⁶² de casta, producto de su visión de dominio de mundo antropocéntrico; desde el siglo XVI en España el aurochs¹⁶³ fue cazado, capturado, domesticado y manipulado, seleccionando características inherentes a la bravura, manteniendo su sangre, de tal manera que su comportamiento posibilitara la lucha y la victoria del hombre *blanco* sobre la naturaleza; por supuesto, monetaria victoria ritualizada circulando como reproducción de riqueza en el mercado de la crueldad en lo festivo, tras la cual se continuó el despojo de los territorios para hacer el entable de las ganaderías¹⁶⁴:

¹⁶¹ Los toritos y vaquitas “Se enrazaban solos, buscaban comida solos y muchas veces se desconocía quién era el poseedor. Eran animales comunes, pero siempre los identificaban, y cuando necesitaban iban y los capturaban para su uso. En ese momento las tierras no tenían pasto, sino pura maleza, rastrojo, y los cerdos solos usaban la tierra y buscaban lombrices, raíces, comida. Lo mismo el ganado (Muelas 2005 :38).

¹⁶² En 1946 Ernesto González Piedrahita, español, emparentado con el presidente Guillermo León Valencia (1962-1966) —su hijo, Ernesto González Caicedo, se casó con Alma Valencia, hija del presidente— instaló la ganadería Las Mercedes en la tierra robada a los indígenas. En 1962 José María Estela, español, conocido como don Pepe Estela, “dueño” de la Hacienda El Tablón, ubicada en el municipio de Corinto (Cauca), estableció la ganadería de lidia Ambaló; en 1965 la ganadería fue trasladada a la Hacienda Ambaló, en el municipio de Silvia (Cauca). Estela fue fundador de la Plaza de Toros de Cañaveralejo y de la Fundación Plaza de Toros, en Santiago de Cali.

¹⁶³ El toro “salvaje”, no domesticado ni intervenido, antecesor del toro de lidia.

¹⁶⁴ La “fiesta brava llegó al Nuevo Reino de Granada con la misma conquista. En un año tan temprano como 1532, seis años antes de que se conquistaran los Muisca y se fundara Santafé de Bogotá, en una pequeña población costera llamada Acia (Darién), entre los festejos que realizó la soldadesca para recibir al gobernador Julián Gutiérrez, hubo una corrida”. (Rodríguez: s.f.: 1). En Colombia hoy existen ciento diez y siete ganaderías que ocupan cuatro mil hectáreas dedicadas a la crianza del toro (Umaña, 2010).



Los primeros ganaderos de toros bravos, hace algo más de quinientos años, seleccionaron solamente aquellos animales que ellos veían que, a diferencia de toda la manada de toros, no huían si no que se enfrentaban al peligro para intentar derrotarlo con su fuerza física y su cornamenta. Aquel toro que planta batalla, que no huye, que frente al castigo se crece, aquel toro que en una faena va de más a menos, y finalmente aquel toro que en su elemento más crudo como es la bravura y la fiereza, nos recuerda en mayor grado a su ancestro salvaje el Auroch. (Martínez, 2018, s.p.).

El fragmento anterior revela el ímpetu de la declaratoria de perfectibilidad en el pensamiento moderno colonial. La división naturalizada entre el reino animal y el reino humano, nos advierte Derrida, que pareciera sencilla porque nos permite hablar de animalidad con una certeza sedimentada, es:

(...) difícil y enigmática en sí misma, representa también el límite sobre el cual se suscitan y determinan todas las otras grandes cuestiones y todos los conceptos destinados a delimitar lo "propio del hombre", la esencia y el porvenir de la humanidad, la ética, la política, el derecho, los "derechos del hombre", el "crimen contra la humanidad", el "genocidio" etcétera (Derrida, 2002, p.75).

Las fronteras entre los dos reinos son artificiosas: incluyen o excluyen, agenciando violencias inauditas; a partir de ellas se trazan caminos de operatividades permitidas o prohibidas para el logro de la perfectibilidad como algo inmanente al progreso, dependiendo del lugar ocupado en la taxonomía impuesta al interior de cada reino.

La búsqueda de la pureza de la raza se empezó a aplicar también en el reino animal, tal es el caso, de los toros de lidia, depurando ciertas características: *valentía*, *crecimiento*



ante el castigo, permanencia en la batalla, condiciones guerreristas propias de la conquista; antropomorfizar al animal ha sido una prerrogativa del antropocentrismo y una constante de la violencia colonial que impele al dominio de mundo, y en este sentido legitima una patente para apalancar lo que Derrida denuncia en exigencia como:

Esa violencia industrial, científica, técnica, (que) no puede soportarse todavía demasiado tiempo, de hecho, o de derecho. Se verá cada vez más desacreditada. Las relaciones entre los hombres y los animales *deberán* cambiar (...) Por eso, aunque su discurso a menudo me parezca mal articulado o filosóficamente inconsecuente, (se refiere a los defensores de los derechos de los animales) tengo una simpatía de principio para aquellos que, a mi juicio, tienen razones, y buenas, de alzarse contra la manera en que son tratados los animales: en la cría industrial, en el matadero, en el consumo, en la experimentación” (Derrida, 2002, p.75¹⁶⁵).



El gesto hegemónico antropocéntrico se repite: animalizar al “salvaje” mediante la estrategia dubitativa, ¿Qué es, animal o humano?, un momento de suspensión de humanidad, paso necesario para hacerlo entrar, mediante la imposición de una aspiración de perfectibilidad violenta, al reino categorizado de lo humano; también aquí ocurren los más crueles tratos a nombre de dicha perfectibilidad: despojo de su

lengua, satanización de los sitios sagrados, desestructuración de la vida en común-unidad,

¹⁶⁵ Cursivas en el original



quizás lo que encierra toda esta crueldad, está en la contundente exclamación de màma Liliana: “*La mayor violencia es haber truncado nuestra propia fuerza civilizadora*”. En ambos casos estamos ante la presencia de los gestos hegemónicos del antropocentrismo sobre los cuerpos-territorio Misak.



CODA

Sobre el ya tul... el sentir y el anhelo de Justicia

Espacio sagrado, vulnerado con el despojo desde la conquista, con los desplazamientos del conflicto armado, desaparecido en muchos casos por la estrechez territorial y también, trastocado su sentido por la violencia de la institucionalidad estatal que ha arrancado a los niños para confiscarlos en los hogares comunitarios, separándolos del gozo de la crianza en la bondadosa florescencia de la tierra.

Quizás uno de los sufrimientos de las shuras más presente es la pérdida del ya tul, aunque no como espacio de producción y/o soberanía alimentaria como se ha identificado e interpretado en varias investigaciones¹⁶⁶ realizadas en las comunidades andinas. Intentar comprender la experiencia de vivir el, y, en el ya tul, me coloca al otro lado del ejercicio cognitivo de la descripción funcional de unidad de producción económica, es decir, salir de la instrumentalización de la naturaleza como medio de subsistencia. Explicarlo como espacio productivo conlleva a una apelación categorial que se convierte en abstracción de significados construidos en la imposición disciplinar, toda vez que “los contextos materiales no son en sí mismos dadores de sentido sino en la medida en que intervienen en la praxis de la experiencia” (Haber, 2011, p.113).

¹⁶⁶ Podría decir que estas palabras, espacio de producción doméstica y/o de soberanía alimentaria, como lo plantea Haber (2011:112), son parte de un lenguaje especializado que opera como “un mecanismo —el de la nominación científica— en sí mismo violento” y que irrumpe desgarrando la experiencia relacional de los hablantes y su mundo.



Ir del otro lado quizás sea una mudanza epistémica (Haber 2011, p.115) que me interpela a partir del sentido de pérdida sufridos por las Ishuk Misak. Ir al otro lado para entrar en un mundo de semiopraxis puesto en riesgo cuando el ya tul va desapareciendo; poco a poco lo he podido percibir cuando acompaño en el ya tul a la màma con su niño en la espalda; ella se balancea para escarbar la tierra con el azadón, él se mece complacido en su vaivén, él y ella junto con la tierra son trilogía en unidad sembrada con un afecto semejante al que profesa Grosso por la Pirca, con un amor generoso que me lleva a sentirlo como la noche en que siempre se protege la gesta de la vida y de la muerte.

Las shuras dicen que la espiritualidad está -en buena medida, en el hacer-sentir en y con el ya-tul, es decir que en el ya tul se hace cuerpo y la espiritualidad Misak es cuerpo, no está en el cuerpo¹⁶⁷, solo es cuerpo en contacto con la mamá y con la Madre Tierra, es en y con ella que el niño Misak escucha, mira, siente, hace y aprende.

En el ya tul está su estar-siendo en relación con lo humano y lo no humano, es el espacio-tiempo de la crianza del cuerpo¹⁶⁸ pero envuelto siempre en infinita vida-muerte



prodigada por la Madre Tierra y con ella el agua engendradora de todo lo visible e invisible, de lo tangible y lo intangible en el territorio; es el lugar de acercamiento del Nu Misak niño a la tierra, la posibilidad de sus primeras caricias a/de la naturaleza, del gesto que toca la hoja, la piedra, y la mano que es tocada por la textura viva; el ojo que atrapa el reventar de la semilla y la semilla que se siente reconocida en el mirar del germinar

¹⁶⁷ “No hay un cuerpo que antecede a la espiritualidad, no hay cuerpo vacío que se llena con el espíritu o con el alma como lo ha hecho sentir la tradición greco cristiana” (Nancy, 2010)

¹⁶⁸ Cuerpo solo posible como vida-muerte, no cuerpo vida para finalizar con la muerte (Nancy, 2010)

Es el espacio-tiempo conversacional envuelto en múltiples vocalidades de plantas frías y calientes, sagradas, medicinales y silvestres que se atraen o repelen, interactuando



con y en cuerpos gestantes, nacientes, exuberantes, sufrientes, viajantes, machos y hembras, concurriendo todos para sanar, refrescar y armonizar.

Lugar de la siembra acompañada¹⁶⁹ que reafirma la juntura de cuerpos no humanos, asociación de plantas compartiendo una sola matriz don de la Madre Tierra, tutelada por el caminar, el crecer-decrecer de la luna, la siembra de los Pikap-ojos de agua- y la regulación de las aguas, siempre en relación, y en vincularidad ancestral con los humanos. Así también se crían los frutos, tubérculos, aromáticas que se harán cuerpo en el cuerpo de las familias¹⁷⁰. El ya tul es espacio privilegiado de la domesticidad que fecunda el cohabitar de las familias es así como entiendo esta potente noción de Haber cuando enseña que:

Criar la chacra es, a su vez criar a la familia que de ella se alimenta. Las relaciones entre las familias son en gran parte un producto de las acciones y mecanismos de apropiación de los medios de producción, que *en ningún momento dejan de ser*

¹⁶⁹ En siembra acompañada se juntan el maíz, el frijol o la alverja, se entrelazan en nutrientes y soportes de crecimiento mutuamente.

¹⁷⁰ Se cría, la cebollita, la papita, el maíz, las colecitas, el mejicano, el tomatillo, la majua, el cilantrillo, la cebollina, el repollo, maíz, frijón, arracacha, aguacate, manzana común, uvillas.

*diálogos negociados entre seres*¹⁷¹, por ejemplo, entre un campesino y el agua que este quiere que corra por su acequia. Estos dos tipos de relaciones, a su vez, se relacionan recursivamente, conformando una relación de relaciones o metapatrón¹⁷². Las relaciones de crianza no son simplemente relaciones entre criador y criatura, las relaciones por las cuales un ser es criador de una criatura implica a su vez, que *el criador es al mismo tiempo y en el mismo lugar, pero en otro plano relación o dimensión-criatura* (Haber, 2011, p.p.146-147; cursivas añadidas).

La negativa de una implicancia en apropiación e instrumentalización económica funcional en la crianza, es lo que hace que sea crianza en su sentido vivido de apropiación con cariño



y respeto, y no cultivo, entendido este como operación técnica productiva. Ser criador y criatura, en una simultaneidad diferenciada, excede la presencia inmediata, hace que el criador que cría esté siendo criado siempre, esto, en mi sentir, es la potencia del sentimiento de humildad Misak, sin el cual la crianza no sería crianza sino cultivo, operación, técnica; y no me refiero a la humildad cristiana, que obliga a la humillación¹⁷³ -arrodillarse, inclinarse- por la imposición de inscripción en la vertical oposición binaria inferior-superior, es por el contrario la

¹⁷¹ El énfasis en negrilla son nuestros

¹⁷² Herzfeld, M. *Metapatterns: Archaeology and Uses of Evidential Scarcity*. Citado en el texto. (1992: s.p.)

¹⁷³ El verbo humillare quiere decir hacer que uno se postre o se arrastre por el suelo (en latín humus-tierra), obligarle a reconocer su bajeza ante otro o arrastrarle por el suelo, postrarle, rebajando totalmente su dignidad. Diccionario Etimológico, Etimologías de Chile.

humildad¹⁷⁴ que reconoce y agradece a la madre tierra el don de crear, en ritualidades milenarias; esta humildad se opone a la voluntad de dominio y usufructo mercantil de la naturaleza; antropocentrismo y sociologismo que instaura la supremacía del reino de lo humano.

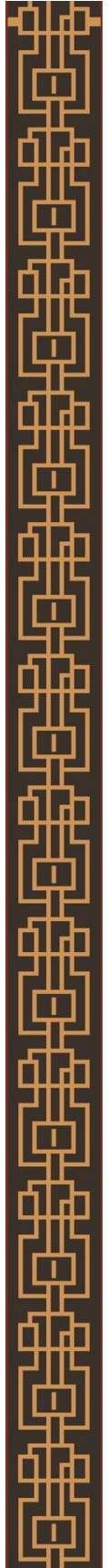
He tenido el privilegio de sentir de manera emocionada¹⁷⁵ la humildad, el gesto agradecido cuando Màmama Noemí voltea su cabeza y encuentra, en sincronía perfecta, el rostro de su pequeño nieto, allí la conversación no está alejada por la distancia que produce la desigualdad en los tamaños de los cuerpos cuando el niño está en posición vertical junto al adulto, entonces puede recibir como un susurro la palabra de la abuela enseñando la complejidad de la comunicación cósmica... “hay que pedir permiso a la naturaleza para coger la planta de remedio... escucha, al gallo que anuncia el viaje al Kansrθ.”. Es el Namuy Wan que toca el cuerpo-niño y todos los mil cuerpos que habitan el ya tul, lengua, cuerpo-nido de otros cuerpos, en su relacionalidad cósmica, invisibles, innombrables, e inexistentes para la lengua castellana hegemónica, máquina aplanadora de la diversidad lingüística y por consiguiente del sentido social construido en relacionalidad (Haber, 2011) contextual, local siempre experiencia local. Castellанизación violenta impuesta bajo las apuestas universalizantes de la colonia¹⁷⁶, proseguidas con las políticas del estado-nación.

Los dos -mamá e hijo- avizoran el paisaje desde y en el ya tul... a lo lejos, las montañas llenas de historia de sufrimientos, luchas y resistencias que empiezan a ser contadas en la cotidianidad de las siembras, y en la cercanía al maíz que florece ofreciendo

¹⁷⁴La palabra “humildad” proviene del latín “humilis” derivado de “humus” que significa Tierra.

¹⁷⁵ Digo emocionado-a, como lo piensa Nancy “emoción es para nosotros una palabra muy debilitada- yo diría también excluida y en el sentido derridiano, resto- el resto de la oposición razón- emoción-, pero emoción quiere decir: puesto en movimiento, puesto en marcha, sacudido, afectado, herido” (Nancy, 2010, p.100).

¹⁷⁶Walter Mignolo, en su texto: El lado más oscuro de la Modernidad, hace una rigurosa exploración sobre las leyes, políticas y prácticas educativas para la castellanización de las civilizaciones y pueblos originarios (91-108)



luego la hoja seca para cortar el cordón umbilical pues su cesura sanará haciendo los cuerpos livianos, ágiles y flexibles, como el cuerpo, maíz ancestral, que soporta la existencia milenaria del pueblo Misak.

El sufrimiento de las shuras por la pérdida del Ya tul es profundo y silencioso porque ellas sienten¹⁷⁷ que con esta desaparición aparece la disgregación de los cuerpos, la supresión violenta del gesto que concreta el amor a la madre tierra en la piel de los pequeños, entonces es la violencia que cabalga aplastando, suprimiendo la posibilidad del tacto, de la mirada, de la escucha. Semiopraxis vulnerada cuando se disuelve la trilogía en unidad que funda la posibilidad de la crianza de los cuerpos en común-uni3n con el paisaje; no el de la modernidad imaginado en el plano cartesiano, ni el de la mera contemplaci3n est3tica, es el paisaje del cual nos habla Haber en una bella reflexi3n que pone en tensi3n su significaci3n como representaci3n de naturaleza aislada, de la relacionalidad que le da sentido como tiempo-espacio. As3, el paisaje que atisba M3ma Noem3 es “el paisaje como s3ntesis de espacio y tiempo, en tanto construido por las pr3cticas como constructor de ellas” (Haber 2011, p.26); en el habitar3 siempre el anhelo de Justicia Infinita.

¹⁷⁷ Un sentir sobre las fracturas de sus mundos anclados en la relacionalidad, que como dir3a Haber refiri3ndose a la teor3a local de la relacionalidad en Antofalla, no necesita del lenguaje, sino de la puesta del acto de la relaci3n.



BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2004). *Estado de Excepción: Homo Sacer II*. México D.F., México: Pre-Textos Editores.
- Álvarez, E. (2017). La Imagen del Pensamiento en Gilles Deleuze; Tensiones entre Cine y Filosofía. *Revista Observaciones Filosóficas - N°5*: Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid. Version On-line. Recuperado de: <http://www.observacionesfilosoficas.net/laimagendelpensamiento.html#sdfootnote1anc>
- Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología No. 27. Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales Departamento de Antropología. Bogotá, Colombia. Recuperado de: <https://antipod.uniandes.edu.co/index.php/en/>
- Arturo, A. (2004). *Morada al Sur*. Bogotá, Colombia. Universidad Externado de Colombia.
- Baudrillard, J. (1993). *Cultura y Simulacro*. Barcelona, España: Kairós Editores.
- Baudrillard, J. (2008). *Tesis Sobre la Historia y Otros Fragmentos*. Madrid, España: Itaca Editores.
- Bataille, G. (1981). *La Experiencia Interior*. Madrid, España: Taurus Editorial.
- Benjamin, W. (1991). *Para una Crítica de la Violencia*. Madrid, España: Taurus Editorial.
- Bonilla, V. (2012). *Nuestra Vida Ha Sido Lucha, Resistencia y Luchas en la Memoria en el Cauca Indígena*. Bogotá, Colombia: Taurus Indepaz.
- Bonilla, V. (s.f.) *El Movimiento Indígena y su Relación con la Naturaleza, La Complejidad de la Memoria Histórica en el Cauca: Entre la Herencia del Testimonio y la Invisibilización Cultural*. Recuperado de: <https://sites.google.com/site/ecolombiadistrital/el-movimiento-indigena-y-su-relacion-con-la-naturaleza>
- Borges, J. (1969). *El Etnógrafo. En: Elogio de la Sombra*. Buenos Aires, Argentina: Emece Editorial.
- Cabildo Ancestral del Territorio de Guambia. (2013). *Plan de Salvaguarda del Pueblo Misak: Recuperar la Tierra para Recuperarlo Todo. Autoridades Nu NakChak*. Silvia, Colombia.
- Cabildo de Guambia. (2010). *Por la Defensa del Patrimonio del Pueblo Misak y los Demas Pueblos, Proyecto: Fortalecimiento Institucional*. Silvia, Colombia. Recuperado de: <https://alokusreikya.files.wordpress.com/2013/10/manifiesto-guambiano.pdf>

Caviedes, M. (s.f.) *Solidarios Frente a Colaboradores: Antropología y Movimiento Indígena en el Cauca en las Décadas De 1970 Y 1980*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia Ed. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v38/v38a10.pdf> (Version On-line:).

Cerón, U. (s.f.) Convivencia, Disciplina y Violencia en las Escuelas. Ponencia XI Congreso Nacional de Investigación Educativa / 17. Recuperado de: http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v11/docs/area_17/1021.pdf (Version On-line)

Cieza de Leon, P. (1952): *La Crónica del Perú*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Españoles.

Cullen C. (2017). *Epistemología del Verbo "Ser" y "Estar"*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=KYADBdCrGN8>.

Dagua, A, Aranda, M. & Vasco, L. (1999). *Somos Raiz y Retoño*. Fundación Colombia Nuestra, Universidad Nacional de Colombia, Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano. Recuperado de: <http://www.luguiva.net/%5C/admin/pdfs/SOMOS%20RAIZ%20Y%20RETONO.pdf> (Version On-line).

Dagua, A., Aranda, M. & Vasco, L.G., (2015). *Guambianos: Hijos Del Aroiris y del Agua* Bogotá, Colombia: CEREC/Los Cuatro Elementos/Fundación Alejandro Ángel Escobar/Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Colección Historia y Tradición Guambianas.

Derrida, J. (1997). *Fuerza de Ley, el Fundamento Místico de la Autoridad de y lo Justo*. Popayán, Colombia: Editorial Tecnos S.A.

Derrida, J. (1997). *El Monolingüismo del Otro (o la Prótesis de Origen)*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Derrida, J (1998). *Adiós a Levinas, Palabra de Acogida*. Madrid, España: Editorial Trota.

Derrida, J. (2015). *Historia de la Mentira*. Córdoba, Argentina: Prolegómenos.

Derrida, J. & Roudinesco, É. (1997). *Y Mañana, Qué*. Buenos Aires, Argentina: Fondo De Cultura Económica.

De Certeau, M. (2013). *História da Historiografia*. México D.F., México: Edición Gallimard.

De Certeau, M. (2016). *La Escritura de la Historia*. México D.F., México: Edición Gallimard.

De Sousa, B. (2010). *Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce

De Subiría, S. (2014). Hacia un Concepto Crítico de Víctima. Colectivo Walter. Benjamin. Semanario Voz. Recuperado de: semanariovoz.com › País › Derechos humanos. (Version On-line).

Echavarría, B. (2014). *Sobre el Concepto de Historia Benjamin, Apuntes de Historia Contemporánea*. Universitat de Barcelona (UB) Recuperado de: <https://www.docsity.com/es/sobre-el-concepto-de-historia-benjamin/3070852/> (Version On-line).

Espinosa, M. (2007). ¿Cómo Escribir una Historia de la Imposible? Michel-Rolph Trouillot y la Interpretación de la Revolución. Haitiana. *Revista Memorias, Año 4, N° 8*. Barranquilla. Colombia: Uninorte. Revista Digital.

Estermann, J. (2014). Colonialidad, Descolonización e Interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Revista Latinoamericana*, Vol. 13, N° 38, 2014. Santiago de Chile, Chile. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/polis/> (Version On-line).

Fathy, S. (1999). *D'ailleurs, Derrida*. Documental ARTE France. Gloria Film Productions.

Galeano, E. (1998) *Patas Arriba La Escuela Del Mundo Al Revés*. Recuperado de: https://resistir.info/livros/galeano_patas_arriba.pdf

Gamboa, J. C. (2013). *La Reparación Integral en la Jurisprudencia de la CIDH: Estándares Aplicables al Nuevo Paradigma Mexicano*. México E.F., México: Instituto de Investigaciones Jurídicas

García, M.A. (2017). *La Residencia del*. México D.F., México: Ed. Silla Vacía.

Giménez, A. (2011). Emmanuel Levinas: Humanismo del Rostro. *Escritos*. Vol.19, No.43 Medellín, Colombia. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v19n43/v19n43a04.pdf>

Gnecco, C. (2008). Discursos Sobre el Otro. Pasos Hacia una Arqueología de la Alteridad Étnica. *Revista Scielo* Vol.19, No.43. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2011-03242008000200005

Gnecco, C. (2008). *Historias Hegemónicas, Memorias Disidentes. La Domesticación Política de la Memoria Social. Memorias Hegemónicas y Memorias Disidentes. El Pasado como Política de la Historia*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia Universidad del Cauca. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2011-03242008000200005 (Version On-line)

González, C. (2011). Las Víctimas en la Ley de Víctimas. *Punto De Encuentro N° 55*. Bogotá, Colombia: Indepaz.

- Grosso, J.L. (2014). El Olvido de los Derechos Humanos. Cuadernos de Trabajo Vol 4. Tejiendo la Pirka Documentos de Trabajo, Vol. 4. Cali, Editorial: Participación Colectiva PIRKA.
- Grosso, J.L. (2014). Fagocitación y Hospitalidad: Políticas Interculturales. Conferencia Universidad del Cauca. *Recuperado de:* <https://www.youtube.com/watch?v=rK-flI61C74>.
- Grosso, J.L. (2015). Seminario: Estar-siendo Más Acá del Estado-de-ser: Luchas por la Descolonización. Universidad de Guadalajara: Guadalajara, México.
- Grosso, J.L. (2016). La Comunidad “Alterada”: Cuerpos, Discursos y Relaciones Entre Seres Humanos y No-humanos, Matrices Interculturales de la Hospitalidad. *Tejiendo la Pirka Documentos de Trabajo*, Vol. 8. Cali, Editorial: Participación Colectiva PIRKA.
- Grosso, J.L. (2017). *En Otras Lenguas. Semiopraxis Popular Intercultural Postcolonial Comp Praxis Crítica*. Azogues, Ecuador: Universidad Nacional de Educación Editores, UNAE.
- Haber, A. (2011). *La Casa, las Cosas y los Dioses. Arquitectura Doméstica y Paisaje Campesino y Teoría Local*. Córdoba, Argentina: Grupo Editor 2.
- Haber, A. (2011). Nometodología Payanesa. Notas de Metodología Indisciplinada. *Revista Chilena de Antropología*. No. 23: Popayán, Colombia.
- Haber, A. (2017). *Al Otro Lado del Vestigio. Políticas del Conocimiento y guía Indisciplinada*. Popayán, Colombia: Ediciones del Signo-JAS Arqueología-UC.
- Haber, A.F. & Román, M. (2006). Vida con Palas Antipod. *Revista de Antropología y Arqueología*. No.2. Bogotá, Colombia. *Recuperado de:* http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072006000100015 (Version On-line).
- Hoyos, G. (s.f.). Historia de las Ideas Políticas en Colombia. *Revista Aleph*. *Recuperado de:* <http://www.revistaaleph.com.co/component/k2/item/210-historia-de-las-ideas-politicas-en-colombia-prologo?tmpl=component&print=1>.
- Idrobo, A. & Cepeda, J. (s.f.). Entre Quetzacoatly Pishimisak: Ontología Existencial del Abya Yala de Kusch y el Pensamiento Originario. *Recuperado de:* <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/2970/Idrobo-Velasco%2C%20J.%20Alex%C3%A1nder%202016.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Jijón J. (2010). *Antropología Prehispánica del Ecuador*. Biblioteca Digital Universal. *Recuperado de:* <http://www.biblioteca.org.ar/libros/154959.pdf>.
- Kusch, R. (1973). Una Lógica de la Negación para Comprender a America. *Revista Hoy en el Trabajo Social* N° 27: Buenos Aires, Argentina.

- Kusch, R. (1975). *América Profunda*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Hachette
- Kusch, R. (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana, Cultura y Liberación*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Castañeda.
- Kusch, R. (2007). *Obras Completas, Tomo III*. Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, R. (2009). *Anotaciones Sobre el Popol-Vuh y los Cronistas. Obras Completas. IV Vols.* Rosario, Argentina: Fundación Ross Ed.
- Kusch, R. (2012). *Haber Perdido la Impaciencia*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/subnotas/9-60840-2012-10-22.html>
- Kusch, F. (2012). *Arte, Estética Popular y Poder*. Dra. Elizabeth Lanata. Compañera de Rodolfo Kusch. Ponencia. *III Jornadas Sobre el Pensamiento de Rodolfo Kusch*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=9jZEnZqPBv0>.
- Le Paige, G. (2004). *Estudios Atacameños*. Universidad Católica del Norte. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R. P. San Pedro de Atacama, Chile. Recuperado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-10432004002700001 (Version On-line).
- Levinas E. (1977). *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la Exterioridad*. Salamanca, España: Sígueme.
- Levinas E. (1993). *La Conciencia no Intencional, En: Entre Nosotros, Ensayos para Pensar en Otro*. España: Valencia: Pre-textos.
- Levinas E. (2000). *Entre Nosotros. Ensayos para Pensar en Otro*. Valencia, España: Pre-textos.
- Levinas E. (2000). *Ética e Infinito*. Madrid, España: Machado Libros.
- Londoño, W. (2011). Arqueología Histórica de Popayán y la Visibilización de su Cultura Tradicional. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 47, Núm 1. Instituto Colombiano de Antropología e Historia de Colombia. Bogotá, Colombia. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105021310005.pdf> (Version On-line).
- Löwy, M. (2003). *Walter Benjamin, Aviso de Incendio*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica Grupo Editorial.
- Martínez, P. (2018). *Historia del Toro Bravo*. ANEIA. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes <https://agronegocios.uniandes.edu.co/2018/11/09/historia-del-toro-bravo/> (Version On-line).
- Marx, K. & Engels, F. (1974). *Obras Escogidas, Tomo II, El Capital*. Rusia, Moscú: Editorial Progreso

Mignolo, W. (2007). *La Idea de América Latina, La Herida Colonial y la Opción Decolonial*. Barcelona, España: Gedisa.

Ministerio del Interior-Colombia (2012) *Ley de Víctimas 1448, Artículo 3º de la Ley 1581 de 2012*. Bogotá, Colombia: Congreso de la República de Colombia.

Muelas, L.& Urdaneta M, L. (2005). Santa Fe de Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Munhoz, J.M. (2006). *La Historia como Heterología: Implicaciones y Apropiaciones del Concepto de Historia de Michel de Certeau*. Instituto de Estudios Culturales Avanzados. Recuperado de: <https://www.latorredelvirrey.es/la-historia-como-heterologia/>.

Nancy, J. L. (2000). *Corpus*. Madrid, España: Editorial Arena Libros.

Nancy, J. L. (2006). *El Intruso*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Oliveres, V. (2008) *Educación para la Emancipación: una Conversación Entre Gayatri Spivak y Marina Garcés* Recuperado de: <http://catalunyaplural.cat/es/educar-per-lemancipacion-una-conversa-entre-gayatri-spivak-i-marina-garces/>.

Olano, A. (1917). Sobre Etnología Colombiana III. *Revista Popayán, No. 81*. Popayán, Colombia.

Otero, J. (1952). *Etnografía Caucana*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.

Pechené, L. (2014). La Memoria del Pueblo Misak. *Archivos Para la Paz*. Bogotá, Colombia. Memorias Seminario Internacional Centro Histórico de Memoria Histórica. Recuperado de: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/en/noticias/noticias-cmh/descargue-el-resumen-del-seminario-archivos-para-la-paz> (Version On-line).

Picotti, D. (2012). Rodolfo Kusch, Aportes de una Antropología Americana. *Prensa Libre*. Recuperado de: <http://prensalibrepueblosoriginarios.blogspot.com/2012/05/rodolfo-kusch.html>.

Pintor, I. (1952). A Propósito de lo Imaginario. *Revista Formats No.3*. Recuperado de: http://www.iaa.upf.edu/formats/formats3/pin1_e.htm.

Quijano, A. (2011). *Cuestiones y Horizontes: Antología Escencial. Dependencia Historico-Estructural Social*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Antologías-Clacso. (Version On-line).

Quijano, A. (2011). ¡Qué tal Raza!. *América Latina en Movimiento, No. 320*. <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/quijano-anibal-que-tal-raza.pdf>.

Ramirez, Z.Y. (2015). *Estar-Siendo Más Acá del Estado-de-Ser: Luchas por la Descolonización*. Guadalajara, México. Seminario Universidad de Guadalajara.

Ranahit, G. (2002). *Las Voces y Otros Estudios Subalternos*. Barcelona, España: Editorial Crítica.

Rojas, A. (2012) Sobre Etnología Colombiana. En: *Antropología y Estudios Culturales en Colombia*. Universidad del Cauca, Popayan, Colombia. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105021310005.pdf>. (Version On-line).

Rodríguez, P. La Fiesta de Toros en Colombia Entre los Siglos XVI-XIX Recuperado de: <https://www.taurologia.com/fiesta-toros-colombia-entre-siglos-xvi>.

Romoli. K. (1962). El Suroeste del Cauca y sus Indios al Tiempo de la Conquista. *Revista Colombiana de Antropología vol. XI*, ICAN: Bogotá, Colombia.

Rivera, S. (2004). La Noción de Derecho o las Paradojas de la Modernidad Colonial: Indígenas y Mujeres de Bolivia. (121-133) En: *Tejiendo de otro modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas Decoloniales*. En Abya Yala. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Sánchez, E. (2005) Reflexiones en Torno de la Jurisdicción Especial Indígena en Colombia *Revista IIDH*. Vol. 41. Recuperado de: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r08062-9.pdf>.

Segato, R.L. (2004). Alteridad y Ética en el Movimiento de los Derechos Universales. Serie Antropología. Brasilia, Brasil: Recuperado de: <https://mx.123dok.com/document/lq50dlwz-segato-antropologia-y-ddhh.html>. (Version On-line).

Segato, R.L. (2004) Las Nuevas Formas de la Guerra y el Cuerpo de las Mujeres. *Revista Scielo* Vol.29, No.2. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000200003.

Segato, R. L. (2018, Octubre 1). Conferencia: Leer el Mundo a Partir de la Perspectiva del Desacato al Patriarcado. Facultad de de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires (Argentina). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=YIIBV2Kvw00>

Shepherd, N. (2016) *¿Por Qué Arqueología? ¿Por Qué decolonial?*. *Arqueología y Decolonialidad*. Ediciones del Signo. Recuperado de: <https://arqueologiageneralunca.files.wordpress.com/2018/04/arqueologicc81a-y-decolonialidad1.pdf>. (Version On-line).

Tamayo, R. (2016). Ser Re[des]conocido Como Víctima: Las Víctimas del Conflicto Armado Colombiano en la Obra Copistas. *Palabra Clave*, Universidad de la Sabana. Bogotá, Colombia. Recuperado de:

<http://palabraclave.unisabana.edu.co/index.php/palabraclave/article/view/6704/html>.
(Version On-line).

Tobar, J. (2008). Monismo Jurídico y Diferencia Cultural. Lo Justo, el Trabajo en Común y la Ética del Don. *Revista Representaciones Legales de la Alteridad Indígena*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Trotta, M. (2001) ¡Palabra! Sobre la Hospitalidad. Entrevista a Derrida por Staccato, programa televisivo de France Culturel. Trad. Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Recuperado de: <http://coachingbarcelona.blogspot.com/2005/02/sobre-la-hospitalidad-jacques-derrida.html>

Trouillot, M.R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, USA: Beacon Press. Trad. Arango, M.

Trouillot, M.R. (2011) *Una Historia Impensable: la Revolución Haitiana como un No-evento*. (*Silencing the Past. Power the Production of History*). Boston, USA. Beacon Press, Trad. Sorgentini, H.

Tunubala, A. (2016). *Participación de la Comunidad Misak en el Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur-Occidente (AISO) 1971-1991*. Tesis de Grado. Universidad del Valle. Santiago de Cali.

Umaña, A. (2010) Los Voceros del Toro Bravo. Trabajo de Grado para Obtener el Título de Comunicador Social. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. Recuperado de: <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/5478/tesis491.pdf>. (Version On-line).

Vallejo, C. (1937). Confianza en el Anteojo, Nó en el Ojo. Recuperado de: <https://www.poesi.as/cv30044.htm> 22 mayo 2019.

Vasco, L.G., Dagua, A. & Aranda, M. (1998). *Guambianos: Hijos Del Aroiris y del Agua* Bogota, Colombia: CEREC/Los Cuatro Elementos/Fundación Alejandro Ángel Escobar/Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Colección Historia y Tradición Guambianas.

Vilca, M. (2009). Más allá del “Paisaje”. El Espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy: ¿Comensal, Anfitrión, Interlocutor? *Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, N° 36. San Salvador de Jujuy, Argentina: Ediunju.

Vilca, M. (2010). *Piedras que Hablan, Gente que Escucha: la Experiencia del Espacio Andino Como un “Otro” que Interpela. Una Reflexión Filosófica.* Paisajes y Seres. Visiones Desde la Arqueología Sudamericana. Argentina, Córdoba: Ed. Encuentro-Grupo Editor.

Viveros, A. (2014). Enfoques *Sobre la Filosofía de Rodolfo Kusch. El Método, lo Popular y el Indígena Como Horizontes de Pregunta en la Filosofía Americana* 1. Polis vol.13 No.38. Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa Ediciones Recuperado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682014000200016. (Version On-line).

Zuluaga, F. (s.f.). Los Historiadores del Cauca. *Revista Historia y Espacio*, N° 18. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/7405/1/6.%20Los%20historiadores%20del%20Cauca%20-%20Zuluaga%20Francisco.pdf>