

INSURGENCIA PSICOSOMATICA DE LA MEMORIA.

UNA APROXIMACIÓN ETNOLITERARIA A LA PERVIVENCIA
DEL PUEBLO AWA EN MEDIO DE LA GUERRA



Trabajo de Grado:

Para optar al título de *Magister en Etnoliteratura*

Presentado por:

BORIS GEOVANNY DELGADO HERNÁNDEZ

**MAESTRIA EN ETNOLITERATURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD DE NARIÑO
SAN JUAN DE PASTO
NOVIEMBRE 2018**

INSURGENCIA PSICOSOMATICA DE LA MEMORIA.

UNA APROXIMACIÓN ETNOLITERARIA A LA PERVIVENCIA
DEL PUEBLO AWA EN MEDIO DE LA GUERRA



Trabajo de Grado:

Presentado al Comité Curricular y de Investigaciones
Para optar al título de *Magister en Etnoliteratura*

Presentado por:

BORIS GEOVANNY DELGADO HERNÁNDEZ

Asesor:

Dr. ROBERTO CARLOS GUSTÍN GRANADA

**MAESTRIA EN ETNOLITERATURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD DE NARIÑO
SAN JUAN DE PASTO
NOVIEMBRE, 2018**

NOTA DE RESPONSABILIDAD

“Las ideas y conclusiones aportadas en el trabajo de gado, son responsabilidad del autor”
Artículo 1 del acuerdo N° 324 de octubre 11 de 1966, emanado por el Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.

NOTA DE ACEPTACIÓN

Asesor de Tesis _____

Jurado 1 _____

Jurado 2 _____

Jurado 3 _____

San Juan de Pasto, noviembre de 2018

AGRADECIMIENTOS

De manera especial a las voces del Pueblo Awá que con sus múltiples maneras de compartir y enseñar animaron la presentación de este trabajo. A los médicos tradicionales incansables en la tarea de sanear el territorio de la enfermedad de la violencia. A la *Corporación Chacana* por su apoyo significativo en la contextualización de la investigación. A Sandra Molina, Mercedes Villota, Paula Guerreo, Ximena Ordoñez, Luis Delgado y Luisa Fernanda Bacca por las luces aportadas en la disertación propuesta en el texto escrito. Al profesor Roberto Gustín Granada por su complicidad y grato acompañamiento.

DEDICATORIA

A los caminantes de la memoria Awá y a la esperanza viva de su territorio. A la comunión de los espíritus guardianes de la cultura. A la aventura insensata de no huir y permanecer, a pesar de todo, por sobre las fronteras que impone la guerra. Al coraje de la piel y el espíritu frente a la barbarie del consumo y de la negación. A la escuela de la selva narrada en awapit. A las muñecas de plástico que se abandonan en la carretera.

A la soledad del camino, a los ríos de la memoria, a las metamorfosis del amor y a la sabia resistencia del pueblo Awá.

RESUMEN

Insurgencia psicosomática de la memoria. Una aproximación etnoliteraria a la pervivencia del pueblo Awá en medio del conflicto es una investigación de tipo hermenéutico que propone unos puentes de traducción cultural a los hechos victimizantes que ocurren en el territorio Awá. Se analizó, a partir de las voces de sus líderes y sabedores, y desde la referencia a algunos hechos victimizantes entre los años 2009- 2014, las afectaciones cosmovivenciales de la violencia socio-política y su relación con los emergentes narrativos que actualmente orientan sus dinámicas de pervivencia y defensa del territorio en medio del conflicto.

Como referentes conceptuales claves dentro de la investigación se tomó los desarrollos epistémicos de Paul Ricoeur y Walter Benjamin quienes nos acercan al estatuto ontológico del relato y la valoración de la historia como emergencia narrativa. Igualmente son significativos para el análisis propuesto, los postulados de Bruno Latour y Juan Duchesni en relación a la comprensión de las categorías de animismo cosmopolítico y tramas ecosóficas las cuales se abordan desde una ontología del objeto.

Finalmente se concluye que la pervivencia del pueblo Awá, en el marco del conflicto armado colombiano, no se limita a las demandas materiales que subyacen al estado de vulneración socio-política de sus comunidades, sino a la trascendencia de una enunciación cosmopolítica del territorio, el interrogar los marcos éticos y epistemológicos desde donde se valora su salvaguarda. En este sentido, el fortalecimiento de órdenes cosmovivenciales y temporalidades míticas traza una ruta etnoliteraria reflexiva, en donde sus comunidades desdoblan el dolor hacia la búsqueda de antídotos contra un orden ajeno legalizante de la guerra y la usurpación en sus territorios. Una corpo-oralidad emergente hace justamente que sus narraciones psicosomáticas devengan en extensión de la memoria de un decir del territorio.

ABSTRAC

Psychosomatic insurgency of memory. An ethno-literary approach to the survival of the Awá people in the midst of conflict is a hermeneutical-type investigation that proposes cultural translation bridges to the victimizing events that occur in the Awá territory. It was analyzed, from the voices of its leaders and experts, and from the reference to some victimizing facts between the years 2009-2014, the cosmo-existential affectations of socio-political violence and its relationship with the emerging narratives that currently guide its dynamics of survival and defense of the territory in the middle of the conflict.

As key conceptual references in the research, the epistemic developments of Paul Ricoeur and Walter Benjamin were taken, which bring us closer to the ontological statute of the story and the valuation of history as a narrative emergency. Equally significant for the proposed analysis are the postulates of Bruno Latour and Juan Duchesni in relation to the understanding of the categories of cosmopolitical animism and ecosophic frames which are approached from an ontology of the object.

Finally, it is concluded that the survival of the Awá people, within the framework of the Colombian armed conflict, is not limited to the material demands that underlie the socio-political violation of their communities, but to the transcendence of a cosmopolitan enunciation of the territory, the Interview the ethical and epistemological frameworks from which their safeguard is valued. In this sense, the strengthening of cosmo-existential orders and mythical temporalities traces a reflexive ethno-literary route, in which their communities unfold the pain towards the search for antidotes against an alien order that legalizes war and usurpation in their territories. An emerging corpora-orality makes its psychosomatic narratives accrue in an extension of the memory of a saying of the territory.

INSURGENCIA PSICOSOMATICA DE LA MEMORIA.

UNA APROXIMACIÓN ETNOLITERARIA A LA
PERVIVENCIA DEL PUEBLO AWÁ.



“La Memoria colapsará el Tiempo”
Walter Benjamin

CONTENIDO

CONTENIDO	7
PRESENTACIÓN.....	10
FORMULACIONES PRELIMINARES DE LA INVESTIGACIÓN	19
1. Definición, delimitación y aspectos metodológicos	19
2. Contexto histórico, geográfico, político y organizativo del Pueblo indígena Awá ...	24
3. Situación Humanitaria Pueblo Awá	29
PRIMERA PARTE.....	33
COSMOPOLÍTICA, MEMORIA Y ACONTECIMIENTO	33
Capítulo 1. Violencia y Memoria en Territorios Ancestrales.....	34
Capítulo 2. Acontecimiento y Desciframiento en Etnoliteratura.	46
Capítulo 3. Modernidad, colonialismo y cosmopolítica	53
SEGUNDA PARTE	64
HETEROTOPIAS DE LA GUERRA Y EL ESPACIO MITICO	64
Capítulo 4. Los laberintos y las heterotopías	65
Capítulo 5. Los ríos de la memoria: El bautizo de Ñambi y Telembí.....	76
Capítulo 6. Los muertos nos sueñan. Viajes oníricos, psicosomática y pervivencia	90
Capítulo 7. El doble desplazamiento y los troncos flotantes.	106
TERCERA PARTE	123
ALTERIDAD, TERRITORIO Y PERVIVENCIA.....	123

Capítulo 8. Awá Sukin Inkat Awái Minta Uzkintimtan.....	124
Capítulo 9. La Des-territorialización del Lenguaje	135
<i>CONCLUSIONES.....</i>	<i>141</i>
<i>ANEXOS - FRAGMENTOS NARRATIVOS</i>	<i>147</i>
1. POR EL RIO	147
2. AWÁ SUPRA NARCÓTICO	148
3. TU NOMBRE Y LOS DIABLOS FIESTEROS.	149
4. RAYO	151
5. AÑO DE LA TORMENTA.....	152
6. LA VENTANA NO SE CIERRA	153
<i>REFERENCIAS.....</i>	<i>155</i>

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Imagen 1: Luz Angélica Urbano Resguardo Nulpe Medio.....	33
Imagen 2: Calvi Resguardo el Gran Rosario Mujeres Awá	65
Imagen 3: Camino Cascada el Caballo Guelmambí el Bombo	66
Imagen 4: Rio Ñambí Familia Awá Guelmambí El Bombo	77
Imagen 5: Paisaje trayecto Nulpe medio.....	91
Imagen 6: Casa Awá camino a los Nulpes.....	107
Imagen 7: Ashampa tejiendo memoria. Los Nulpes	124
Imagen 8: Canasto y pervivencia	125
Imagen 9: Guardia Indígena UNIPA.....	132
Imagen 10: Piedra Rio territorio Awá.....	146
Imagen 11: Abuela Awá Resguardo Pialapí Pueblo Viejo... ..	147

PRESENTACIÓN

Posicionarse como sujetos de palabra para promover actos de resistencia a diferentes formas de violencia, se ha constituido en nuestro país en un desafío, que para muchos no solo es social o político, sino además co-existencial. Resistir en términos de dignidad subjetiva es poner la mirada en los ojos de la crueldad, sanar la palabra, labrar la memoria a pesar del destierro y poner la piel junto al coraje del espíritu. De ello, son ejemplo diversas comunidades indígenas, campesinas, y afro-descendientes que viven constantemente la realidad del conflicto armado, junto a otras violencias asociadas como el despojo económico, el destierro, la expropiación, y toda una historia de abandonos autorizados y excluyentes.

En Colombia se ha podido reconocer un panorama amplio de reflexión alrededor de los procesos de construcción de memoria, especialmente a partir de los esfuerzos por laborar sobre lo innombrable de una violencia sistemática que ha marcado profundamente el país. Hay un consenso ético social de no olvido, y ello concierne a la posibilidad de convocar una pluralidad de narrativas que participen de la reparación de dignidades rotas, las cuales se espera, se articulen a diversos portales de transformación colectiva. Distintos énfasis y ramas interdisciplinarias aportan en este sentido, y han propiciado un escenario de discusión significativo que ha logrado vincular, no solo a las víctimas, sino a la sociedad en su conjunto.

Sin embargo, aunque una cantidad de hechos victimizantes, reconocidos y caracterizados por el derecho internacional humanitario, dibujan un estado sensible de desarraigo y exclusión, hay un margen de incompreensión sobre los impactos ecosóficos y culturales, que dichas violencias han generado en los tejidos sociales. En el caso de los pueblos indígenas, dichas afectaciones están profundamente vinculadas en la relación existencial de las comunidades con sus territorios. Los impactos de la guerra en Colombia han condicionado por décadas y de manera insistente, las dinámicas de ordenamiento territorial. El desplazamiento, la limitación a las autonomías locales, el maltrato a las

relaciones ecosistémicas y el confinamiento, son manifestaciones de una violencia biopolítica que constituyen una modernización en las prácticas de usurpación territorial. Lo que evidencian los informes de derechos humanos y organizaciones como *Amnistía Internacional*, son los padecimientos continuos de expropiación material y cultural de los habitantes de territorios indígenas, quienes han tenido que resistir al choque de fuerzas geopolíticas en sus espacios relacionales.

La *Organización Nacional Indígena de Colombia* (ONIC), en su comunicación de junio de 2006, se expresa así frente a los riesgos visibles de la problemática y afectación del desplazamiento forzado en los pueblos indígenas:

Un efecto de dicha desterritorialización ha sido la ruptura de los referentes culturales, expresada en cuatro quiebres específicos: 1. De los calendarios tradicionales en los que se enmarcan las actividades sagradas, productivas y políticas. 2. De la ruptura, disipación y/o parálisis de los procesos etnoeducativos y de salud, así como de los procesos de recuperación cultural. 3. Del cambio hacia la oferta cultural y material de las comunidades receptoras (consumismo y cambio de hábitos alimenticios), y hacia patrones de consumo mercantil o industrial. 4. De la ruptura de los mecanismos colectivos y solidarios de intercambio material y espiritual (minga y fogón, por ejemplo)¹.

En este sentido se revela que las dinámicas de violencia en Colombia, han instituido una desterritorialización no narrada, encubierta en el silencio impuesto de las prácticas de guerra en los espacios locales. En el caso de la lectura de los impactos de la violencia sociopolítica en los territorios indígenas, se ha valorado un margen diferencial significativo asociado, evidentemente, al entramado simbólico y cosmo-existencial que establecen sus comunidades. Por ello se establece que hay otras consideraciones particulares a tener en cuenta, como la descomposición social que origina el asesinato de líderes indígenas o el desplazamiento forzado en ámbitos ancestrales. Al respecto, Luis Fernando Arias, indígena kankuamo, en conversación con *Peace Brigades International*, señala:

Hay unos impactos que son irreparables desde el punto de vista psicosocial, cultural y espiritual. Por ejemplo, cuando se asesina una autoridad indígena creemos que se nos pierde un gran mundo de sabiduría. Cuando se asesina a un dirigente, creemos que hemos

¹ Auto 004, 2009, Pág. 18

perdido muchas escuelas de formación de líderes. Cuando hay un proceso de desplazamiento, se pulverizan los tejidos sociales y organizativos de las comunidades y de los pueblos indígenas. Por el otro lado, por ejemplo, cuando se profana un sitio sagrado, porque fue bombardeado, por ejemplo, hay formas de restablecer este equilibrio y esta armonía. Se necesita todo un trabajo de limpieza espiritual y cultural y de respeto por el territorio y por las autoridades indígenas. Frente a los impactos del conflicto armado, debe haber una atención diferencial que atienda a las particularidades y a la cosmovisión de los pueblos indígenas. Y allí hemos necesitado la participación de nuestros chamanes. La política pública debe incorporar estos elementos. (ColomPBIa 11: Una situación que tiende a agravarse, 2009, p. 1).

Pese a que actualmente se aboga por el enfoque diferencial en los procesos de reparación, también se reconoce que existe una limitante respecto a la comprensión de estas afectaciones dentro de la particularidad de cada contexto o comunidad. Los análisis insisten en girar en torno a variables socio políticas e históricas que puedan explicar las circunstancias específicas de victimización, al tiempo que acciones institucionales orientan su quehacer desde una excesiva expectativa en la aplicabilidad del discurso de los derechos humanos como fuente de resolución de estos conflictos. Sin embargo, cabe señalar que, en los distintos espacios de interlocución propuestos desde el Estado, no hay un contexto de traductibilidad entre universos de significado distintos, que faciliten una reciprocidad de visiones sobre el conflicto territorial y sus afectaciones culturales.

Lo anterior conlleva a plantear paradojas visibles en la representación de cualquier *ethos* político que aspire a desarmar tramas excluyentes. Los postulados normativos de garantía y protección constitucional a la diversidad étnica, se debaten a partir de los vacíos que ellos mismos integran, pues al no contar con escenarios para la dignificación de lenguajes culturales emergentes, teatralizan la incorporación del otro al orden constitucional, lo cual problematiza su radio de acción. En el énfasis aplicado del discurso de los derechos humanos, se puede reconocer, la inexistencia de un contexto de traductibilidad intercultural que facilite la emergencia de singularidades hablantes y ello concierne, por un lado, a los riesgos de una *folklorización* de la diferencia cultural y por otro, a la incapacidad institucional frente a la violencia desbordante acaecida en los territorios.

Los diversos mecanismos de expresión de la violencia socio-política, además de las afectaciones humanitarias, poblacionales y territoriales, enunciadas desde distintos organismos institucionales y no gubernamentales, configuran al mismo tiempo, un amplio panorama de narrativas interrumpidas, las cuales, desde sus fragmentos, emergencias y entredichos, cuestionan las visiones totalizantes del conflicto. Bajo el estupor de la guerra, hay un tejido sensible co-relacionante del dolor, con nuevos posicionamientos, éticos, políticos y estéticos.

Es en este escenario donde el campo de análisis etnoliterario cobra importancia. Evidentemente hay una implicación del otro como cultura, que se vuelve interpelación profunda y cuya alteridad radical amerita reconocer los diversos pasajes de su enunciación. Es sobre lo abismal donde el otro convoca esa gestualidad alterada, donde la diferencia sobrevive como presencia y se hace ineludible. En esta óptica, podemos valorar que el propósito de la etnoliteratura, se define también por su capacidad de conversación con formas de territorialización emergentes a la racionalidad moderna, pues de ese esfuerzo deriva una reciprocidad creativa de sentido y saber, donde es posible pensar una arqueología compartida de recursos simbólicos, capaces de anticipar las lógicas de la guerra. La etnoliteratura encarna esa versión de lo político, donde para el tratamiento de la diferencia cultural, es imprescindible que el discurso devenga en rostro, más que en régimen de signos ya codificados.

Insurgencia psicosomática de la memoria. Una aproximación etnoliteraria a la pervivencia del pueblo Awá en medio de la guerra es una apuesta investigativa por visibilizar esa gestualidad no reconocida y emergente de los saberes territoriales cuando estos son confrontados dentro de un marco de violencia extrema y por demás también intraducible. Su propósito será analizar, a partir de las voces de líderes y sabedores del Pueblo Awá, y desde la referencia a algunos hechos victimizantes entre los años 2009-2014, las afectaciones cosmovivenciales de la violencia socio-política y su relación con los emergentes narrativos que actualmente orientan sus dinámicas de pervivencia y defensa del territorio en medio del conflicto.

En torno a la problemática del conflicto armado en pueblos ancestrales, impera una narrativa asociada al discurso de los derechos humanos, despliegues de políticas públicas,

restitución, protocolos humanitarios, acompañamiento psicosocial, etc. No obstante, como ya se ha enunciado, hay un déficit en los escenarios de conversación intercultural orientados a proveer puentes de enunciación creativa sobre el conflicto.

En el año 2009 se producen hechos dramáticos de violencia que marcan profundamente el universo relacional del pueblo Awá; eventos como la masacre de Tortugaña Telembí, y el Gran Rosario, entre muchos otros hechos victimizantes, permitirán reconocer desde ese entonces, el despliegue de una nueva espacialidad producida por los nuevos ordenamientos y exigencias de la violencia sociopolítica en el país y que afectará principalmente los territorios ancestrales de la costa pacífica nariñense.

Es en este escenario donde se proponen unos elementos reflexivos, orientados a dibujar un marco de interrogación a las nociones normativas e institucionales de territorio, memoria y pervivencia. Se profundizará en cómo esa grieta comprensiva de lo otro, a pesar de sus herencias coloniales, sigue nombrándose en las irrupciones que perforan el discurso social; ello facilitará elementos de traducción, desde una perspectiva etnoliteraria, sobre los impactos de la violencia sociopolítica en territorios ancestrales.

Lo significativo es cómo podemos entender los impactos de la violencia, no como hechos específicos, sino como acontecimientos, es decir, reconocer su gravitación simbólica y energética, su desdoblamiento y presencia en la producción de lo real. El ejercicio propuesto aboga también por el tratamiento de la memoria como acontecimiento, como movilización de una alteridad del decir y el reconocimiento de una errancia constitutiva del lenguaje, con el fin de alcanzar una eticidad frente a lo extraño y heterogéneo. Estos dos umbrales, propiciarán el reconocimiento de otros flujos de experiencia simbólica en los pueblos confrontados a los impases de la guerra.

Sugerir la noción de una insurgencia psicosomática de la memoria alrededor de la pervivencia del pueblo Awá, facilita la apertura de un abanico de comprensiones alternas al momento de valorar territorialidades de saber. Se trata de una apuesta por hacer eco de otros registros culturales no diferenciados desde lo institucional y que nos aproximan desde otros vórtices a una epistemología del desarraigo en territorios ancestrales.

La gravedad del discurso entra también en un orden de gravitación alrededor de significantes vacíos no expresados, ello deviene en una somatización siempre en riesgo, ya sea por la vía de expresar un saber profundo de la cultura o por la vía de la repetición de un no decir encriptado en una gramática pulsional. Esta psicósomática de la memoria sugiere aquello que irrumpe en la gestualidad del mito, en la enunciación onírica, en la territorialidad de un cuerpo invocante y que, por su dinamismo alterado en medio de un contexto extremo de vulneración, se hace susceptible de transmutarse en un decir comunal capaz de interrogar las tramas de un poder autoritario pervertido por los abusos de la guerra.

En la atmósfera de una violencia continuada y sistemática, hay desplazamientos simbólicos que anticipan lo pendiente y proveen un archipiélago de memorias cuya particularidad, provocan el discurso social en función de producir nuevos lugares de enunciación. A partir de los relatos y voces de líderes y sabedores del Pueblo Awá, la presente investigación se aproximó a este campo de traducción de memorias y emergencias culturales, donde lo no dicho, lo no tolerable y la interpelación ontológica se manifiestan al momento de dar sentido a su pervivencia.

Más allá de lo formal del discurso, sobrevive un acto, un gesto, un desplazamiento onírico, un afuera encarnado como espacialidad de lo pendiente. Estas emergencias performativas, gestuales y no expresivas aún, participan también del lazo social y guardan estrecha conexión con los saberes de la cultura. Por ello, comprender la memoria como emergencia psicósomática nos acerca a las detonaciones simbólicas producidas por la guerra, nos pone del lado de las posibilidades de gravitación sensible y disidente de construcción de los espacios de encarnación del lugar del otro. El presente texto dibuja algunos pasajes de transición de esa memoria en medio del conflicto y expresa un hacer etnoliterario, cuyo valor investigativo deviene en experiencia.

A continuación, se enuncia una síntesis de los apartes u orden establecido en el desarrollo y composición del presente documento investigativo. Inicialmente y de manera preliminar se exponen los lineamientos generales de la investigación junto con un marco contextual que permite delimitar su escenario de análisis y reflexión. En este apartado se

comparte una definición ampliada de los propósitos centrales del estudio, su articulación con las líneas de discusión académica en la maestría en etnoliteratura y los planteamientos metodológicos fundamentales para el ejercicio interpretativo. Estos aspectos permitirán esclarecer el proceso a partir del cual se presentan los hallazgos relatados en los capítulos siguientes.

Posteriormente se expone la primera parte del texto titulada *cosmopolíticas, memoria y acontecimiento*. Se trata de una presentación problémica de los referentes teóricos y líneas de pensamiento en torno a la disertación y lectura de los impactos de violencia sociopolítica en territorios ancestrales. En esta primera parte, se relacionan autores como Juan Duchesne Winter (2014), con la noción de *animismo cosmopolítico*; Bruno Latour (2008) con el *parlamento de las cosas* y Tristán García (2011) con el estatuto de los *objetos en tramas ecosóficas alternas*. De manera paralela y en clave de una indagación etnoliteraria, se profundizan aportes de Paul Ricoeur y Walter Benjamin, quienes, desde sus orillas comprensivas, nos acercan al estatuto ontológico del relato, la valoración de la historia como emergencia narrativa y el pensamiento aurático como lo otro simbólico desplazado del saber de la cultura. Estos referentes en conjunto, permiten valorar la noción del acontecimiento y su ebullición expresiva en el momento de la traducción de lo no-dicho, tanto de la violencia, como de los valores culturales de pervivencia.

En la segunda parte, denominada *Heterotopías del espacio mítico y la guerra*, se procede a responder al logro de los dos primeros objetivos específicos, los cuales se orientan a identificar las dinámicas particulares en que la violencia socio-política ha afectado el tejido relacional y mítico del Pueblo Awá y al reconocimiento de narrativas emergentes en torno dichas afectaciones y el valor ancestral atribuido al territorio en medio del conflicto. Esta parte profundiza en la experiencia singular del pueblo Awá en torno a las gramáticas del sufrimiento cultural debido a los impactos de la guerra acaecida en sus territorios.

La dimensión onírica del recuerdo, la recomposición espacial a partir del orden mítico y una narrativa no descifrada desde la apropiación institucional, permitirán reconocer el despliegue de una memoria psicosomática en vínculo con el dolor de la pérdida, la apertura

de una espacialidad mítica hablante desde donde se interpela constantemente el devenir del Inkal Awá. A partir de los relatos de sus sabedores y líderes se entra en cercanía con esa comprensión cosmopolítica del conflicto, lo cual, entraña la sensibilidad de un vínculo espiritual con el territorio.

En la tercera parte *Alteridad, Territorio y Pervivencia*, se profundiza en la noción del territorio del pueblo Awá como entidad sufriente a la par con la exposición y explotación de los recursos culturales y anímicos, su particularidad, su dinámica en cuanto a la defensa de su espacialidad mítica. Estos capítulos problematizan los procesos de interlocución y concertación de las entidades del Estado en relación a la salvaguarda étnica del pueblo Awá. A manera de disertación se expone la apuesta ética de una des-territorialización del lenguaje institucional necesaria para el encuentro con *el otro como cultura*. De esta forma y en relación al cumplimiento del tercer objetivo específico planteado, en esta parte, se aportan elementos interpretativos y etnoliterarios, haciendo énfasis en la diferencia ontológica suscrita en la reflexión por la pervivencia y la cosmovivencia del territorio en el marco de las afectaciones culturales a causa del conflicto armado.

Finalmente se expresan unas conclusiones, con supuestos comprensivos enunciados a partir de los hallazgos de la investigación, los cuales recrean un decir vinculante en torno a oralidad, cultura y memoria psicosomática. De manera complementaria al ejercicio interpretativo realizado, se comparte el anexo titulado *fragmentos narrativos*, el cual está compuesto por una serie de textos poéticos surgidos a lo largo del proceso mismo de la investigación, los cuales permiten valorar la cultura desde otro umbral de sensibilidad, el viaje por el que la etnoliteratura se vuelve un campo de experimentación testimonial.

La vocación por los fragmentos es un supuesto ético en Benjamín respecto a las visiones totalizantes de la historia, más allá de la narración de una verdad testimonial de los hechos, emergen fragmentos periféricos en subversión con el orden de una comunicación formal. Igualmente, para Rivera (2015), la aproximación a una sociología de la imagen, como método interpretativo, exigirá que aquellas detonaciones de la realidad no se enuncien desde las imágenes totalizantes del conflicto, sino desde los ecos y rupturas producidas.

Se tratará entonces que frente a una imagen instituida y normalizada desde el discurso social, se produzca una nueva imagen capaz de chocar y desdoblar esa imagen inicial en fragmentos narrativos. Esta es la función del arte, pero también del acontecimiento, capaz de permear o atravesar el orden del saber, según Benjamín. El conjunto de estas imágenes poéticas presentadas en fragmentos narrativos, aspira a guiarse en esa dirección. En ellos emerge ese choque voluntario de fuerzas, el carácter insistente de desdoblamiento de las imágenes intraducibles del dolor y la guerra.

Todo esto sugiere un *ethos* y una captación del decir periférico, en relación con la construcción de nuevos puentes de traducción intercultural. Desde la Etnoliteratura, este pasaje a lo narrativo, rinde cuentas de la pervivencia de una subjetividad en crisis, a causa de la extrema objetividad de lo siniestro impuesta por la guerra.

Es conveniente mencionar que la investigación expuesta a continuación, no se presenta como un producto acabado y definido. Lo que evidencia la experiencia por parte del investigador, es que en la profundización en ciertos elementos enunciados respecto a la pervivencia del pueblo Awá, se abre un universo de textualidades sobre las que aún no hemos honrado en su particularidad. Por ello, lo dibujado en el presente texto, solo es un pequeño borde de apertura a una indagación y apuesta mayor en la reflexión por la pervivencia del pueblo Awá desde las posibilidades del saber. Aun así y salvo esta claridad, podemos valorar en el texto presentado a continuación, un acercamiento sincero a ese caminar con la palabra del otro y el compromiso que conlleva el decir de un pueblo en el límite de su pervivencia.

FORMULACIONES PRELIMINARES DE LA INVESTIGACIÓN

1. Definición, delimitación y aspectos metodológicos

Al momento de valorar los impactos de la guerra dentro de territorios ancestrales, habitualmente se hace sobre el marco de una demanda y narrativa institucional, y ello provee un modo particular de acceso al otro como cultura. Hay un despliegue discursivo desde el enfoque de restitución de derechos, que recubre las acciones de afrontamiento institucional, protocolos de protección, estrategias de mitigación y formas de negociación de la salvaguarda de las comunidades afectadas. En el caso del Pueblo Awá es visible las tensiones comprensivas y metodológicas, que esta dinámica genera; principalmente, porque no hay puentes dialógicos que motiven un ambiente de desciframiento mutuo e intercultural, que vaya más allá de lo normativo y afronte creativamente el riesgo ético de una alteridad comunicante desde lo más sensible de la cultura.

El Pueblo Awá se encuentra, junto a otros 34 pueblos indígenas del país, en amenaza de desaparición física y cultural, por lo cual la Corte Constitucional ha ordenado al Estado a través del Auto 004, establecer acciones hacia su protección con carácter prioritario y desde un enfoque diferencial. No obstante, los modos de operar en los esquemas institucionales de protección y garantía constitucional a la diversidad étnica, desconocen o minimizan la importancia de sus saberes ancestrales en la recuperación de su tejido cultural, espiritual y simbólico.

El tiempo y el espacio en el que permanece y se recrea el Pueblo Awá, difiere en relación con una vertiente de pensamiento excluyente al interior de la tradición discursiva de occidente. A pesar de la promulgación de un conjunto de derechos, desde los cuales se reconoce su marco diferencial y se establece tratamientos especiales y preferentes, el paradigma que orienta el acompañamiento e incidencia institucional frente a su

pervivencia, está cimentado sobre una estructura simbólica y conceptual que tiene la pretensión de ser universalizante y de responder principalmente, a las finalidades del Estado moderno.

Los esquemas de acompañamiento institucional manejan un único y moldeable concepto de dignidad que no se negocia o se consulta. Para los pueblos indígenas afectados por el conflicto armado, existe, además, el ejercicio de una violencia simbólica y cultural que se filtra en los lenguajes, en las formas de asistencia institucional, en la incompreensión a sus planes de vida, en la negación de sus líderes como sujetos de interlocución y en las prácticas e imaginarios sociales que imponen formas de comunicación excluyentes.

Es en este escenario de tensión dialógica y de interlocución fraccionada, donde cobra importancia el análisis etnoliterario en torno a la reflexión y traducción de los impactos de la violencia en el tejido relacional del Pueblo Awá. Esta apuesta inscribe un interés por contrastar opciones de enunciación creativa en torno a los ejercicios de autonomía de sus comunidades, el diálogo intercultural y la alteridad como un horizonte ético. En la comprensión de una apuesta etno-literaria, son los relatos y las voces singulares de los actores sociales, los que constituyen umbrales de pervivencia. Narrar es la aventura de desdoblar el tiempo, de hacerlo múltiple y habitable. Para muchas tradiciones ancestrales narrar es pervivir en las grietas de ese tiempo que no pertenece al lugar del sujeto que habla, si no que a través de él se hace saber colectivo.

Narrar no es evocar lo pasado, sino girar la memoria circular en el tiempo de la enunciación, por ello hay una oralidad intermitente que viaja por el territorio y acompaña en los momentos de crisis. Narrar es batallar con la instrumentalización que impone la guerra, con la objetivación que va instituyendo las marcas de la violencia y con la capitalización de la memoria.

En este sentido, el presente estudio busca aportar elementos de análisis socio críticos y etnoliterarios frente a la sistemática usurpación territorial de sus comunidades. Se hace con un énfasis comprometido en escuchar los ecos de pervivencia cultural del pueblo Awá, vinculados a los relatos y sus cotidianidades emergentes, donde lo otro eclosiona para provocar otros decires más allá del logocentrismo que supone los marcos de garantía

constitucional en la protección de los pueblos ancestrales. El ejercicio realizado invita a una reflexión motivada en torno a la relación co-existencial entre oralidad y pervivencia en medio del conflicto. Desde una apuesta ética e intercultural se trata de un camino comprensivo sobre los saberes y los valores culturales a partir de los cuales las comunidades establecen una relación ecosófica con su territorio como valor primario de re-existencia.

Al identificarse con el interés de profundizar en las dinámicas propias de los contextos etnoculturales e interculturales y de sintonizarse con el deseo de visibilizar diferentes textualidades y alteridades de nuestra región, la investigación se hace afín a los intereses de la línea de estudio *Narrativas Latinoamericanas y Etnoliteratura* de la Maestría en Etnoliteratura. Desde el análisis particular propuesto se espera aportar en la problematización de los ejes universalizantes de la cultura, los cuales tienden a constituir relaciones excluyentes y visiones hegemónicas frente a la diferencia, lo étnico, y las posibilidades de alteridad desde el saber. Pensar en torno a la garantía constitucional a la diversidad étnica, amerita no solo un análisis socio jurídico, sino además una reflexión dinámica sobre la cultura, la crisis de la modernidad frente al entendimiento con el otro, el intercambio simbólico y los espejismos de la globalización en los procesos de diálogo intercultural.

Teniendo en cuenta que esta investigación busca ingresar al campo de la particularidad cosmovivencial del Pueblo Awá, y que la realidad de un colectivo no es un dato objetivable, sino una construcción dinámica en el tiempo, que le permite a los sujetos re-significarse en su hacer histórico, este estudio en su abordaje metodológico logra sintonía con los presupuestos conceptuales de Clifford Geertz (1983) en su perspectiva crítica a los sistemas de interpretación de la cultura. En el texto la *descripción densa*, Geertz (1983) orienta sobre las distancias entre la apropiación global de los significados culturales y lo que subyace a una microrelacionalidad del sentido que ejerce en las interacciones cotidianas. Sobre ello propone que el acceso a los significados culturales, valorados no solo como referentes cognitivos y semánticos, sino además como portadores de alteridades vivas, se haga a partir de un proceso riguroso de intercambio con los espacios micro-sociales donde la diferencia se densifica y cobra una interpelación real. En

ese dramatismo relacional y des-localizante es donde aparece lo simbólico como experiencia orgánica.

La meta es llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños, pero de contextura muy densa, prestar apoyo a enunciaciones generales sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva relacionándolas exactamente con hechos específicos y complejos. (Geertz, 1983, p. 15)

Se precisa entonces que la investigación acoge una ruta de análisis histórico hermenéutica apoyada desde el método etnográfico. Al involucrar o preguntarse por las lecturas de la comunidad en relación a los discursos institucionales y los impactos de la violencia, sugiere un ejercicio interpretativo que no se desliga del propósito de movilizar nuevas significaciones sobre una realidad particular, en este caso las rupturas del tejido social y cultural inherentes violencias que recaen sobre el Pueblo Awá. Igualmente, al no tratarse de una interpretación instrumental, generalizada o desligada del contexto, pone acento en su hacer ético y en la validación de sus instrumentos, en tanto permitan un acercamiento a ordenes diversos en la comprensión del mundo y sus significaciones particulares desde los colectivos sociales.

Consecutivamente al trabajo de campo, acercamiento y contextualización de la situación social, cultural y política del pueblo Awá, se realizó la sistematización de los relatos recolectados en categorías de análisis acordes a los objetivos de la investigación. Posteriormente se estableció el ejercicio interpretativo desde donde se sustraen los elementos relevantes de discusión.

La investigación tomo curso a partir de las siguientes preguntas orientadoras, las cuales motivaron un acercamiento a la implicación política, epistemológica y ontológica al momento de abordar la diferencia del otro como cultura. ¿Cuáles son las dinámicas particulares en que la violencia sociopolítica ha afectado el tejido relacional y mítico del Pueblo Awá? ¿Cuáles son las narrativas emergentes en torno a las afectaciones de violencia y al valor ancestral que el Pueblo Awá le atribuye al territorio en medio del conflicto? ¿Qué elementos etnoliterarios e interpretativos pueden aportar a la comprensión de la cosmovivencia del territorio del Pueblo Awá en el marco de las afectaciones culturales a causa del conflicto armado?

El estudio se focaliza en hechos victimizantes ocurridos entre los años 2009 y 2014, los cuales fueron seleccionados a criterio del investigador teniendo en cuenta sus significados y trascendencia en la memoria colectiva del pueblo Awá. Estos hechos permitieron abrir un campo de indagación amplio respecto a los impactos culturales de la violencia en sus territorios y configuraron la ruta cartográfica desde donde se valora el entramado simbólico de dichas afectaciones. Los hechos relacionados se enmarcan en este periodo de tiempo, no obstante, los relatos y análisis sobre las secuelas del conflicto y sus experiencias de afrontamiento trasciende a años posteriores.

A través de diversos escenarios de interacción etnográfica se promovió el ejercicio de una cartografía dialógica sensible a la escucha del sufrimiento cultural por impactos asociados al conflicto armado. El acompañamiento a sus dinámicas organizativas, diálogos conjuntos, espacios de confrontación con entidades locales e institucionales, disertaciones internas, anécdotas en escenarios de participación colectiva y ecos reflexivos desde la cotidianidad del Inkal Awá, se constituyeron en lugares de intercambio significativos al momento de tejer un escenario de conversación en torno a la cosmovivencia del territorio.

Esta ruta etnográfica y dialógica permitió el acercamiento al devenir cultural del pueblo Awá en medio de la emergencia humanitaria que enfrentan sus comunidades. Se trataba de una búsqueda sentida de lugares narrativos que no estén condicionados desde los marcos de enunciación institucional. Este énfasis guarda sintonía con el propósito de valorar el lugar del otro más allá de su nominación formal y reconocer los posibles riesgos de una instrumentalización de su lenguaje. Darío Ángel Pérez (2005), Investigador de la Universidad Autónoma de Manizales, sobre la etnografía expresa:

Si bien hay una especial atención a no imponer el punto de vista del intérprete, su perspectiva no queda anulada, sino que se comprende como un diálogo y esta experiencia requiere tiempo y parte de una auto-interpretación como cultura, como etnia que dialoga con otras culturas, con otras etnias. En esta forma, no se trata de anular los prejuicios, los supuestos propios, sino de ponerlos en juego en el diálogo intercultural, cuidando de que en ese diálogo no prevalezca la perspectiva de una cultura sobre otra (p.15)

Como sugiere Darío, su valor está en esa constante invocación a la apertura del diálogo ético como método investigativo, en pro de brindar nuevas significaciones que deconstruyan los binarios tradicionales en que la modernidad formuló las relaciones del

saber. La etnografía es también invención de puentes hacia el decir del otro, el cual no solo es tomado como representante de su diferencia cultural, sino además como actor y autor de una travesía singular en el viaje de una memoria compartida. Sobre el hacer etnográfico Geertz (1983) apoyará también esta noción así:

El problema metodológico que presenta la naturaleza microscópica de la etnografía es real y de peso. Pero no es un problema que pueda resolverse mirando una remota localidad como si fuera el mundo metido en una taza de té o el equivalente sociológico de una cámara de niebla. Ha de resolverse —o en todo caso se lo mantendrá decentemente a raya— comprendiendo que las acciones sociales son comentarios sobre algo más que ellas mismas, y que la procedencia de una interpretación no determina hacia dónde va a ser luego impulsada. Pequeños hechos hablan de grandes cuestiones, guiños hablan de epistemología o correrías contra ovejas hablan de revolución, porque están hechos para hacerlo así. (Geertz, 1983, p. 17)

Finalmente, y en sintonía con lo anterior podemos decir que la cultura se revela, no a partir de categorías fijas, sino a través de un desdoblamiento constante de sus significados, por ello la descripción del otro en su experiencia vincular es más que su tematización. El desarrollo de la investigación propuesta a continuación, lo que reconoce es ese dinamismo que se revela y encubre en relación a un contexto simultáneo de guerra y deseo de pervivencia.

2. Contexto histórico, geográfico, político y organizativo del Pueblo indígena Awá.

Aproximarnos al contexto histórico y vivencial del pueblo Awá nos permite reconocer por un lado la riqueza de su diferencia cultural y simbólica, y por otro lado a lo paradójico de sus fronteras de olvido y exclusión. Otra escala de valores materiales, políticos, organizativos y espirituales se renuevan en sus relaciones vitales con el territorio y se hacen disímiles a una lógica de acumulación profundamente marcada por los imperativos del capital en el conjunto de la sociedad y en las expectativas de crecimiento y desarrollo de los Estados. Sin embargo, la violencia no repara en terreno y hace tensión en lo más entrañable del Otro como cultura. En este sentido describiremos a la par de sus características específicas, lo relacionado al dramatismo de la diversidad de violencias que les afectan.

Ubicación: El Pueblo indígena Awá habita ancestralmente en la región del Chocó Biogeográfico, un área que se extiende a lo largo de la costa pacífica de Sur América desde el sur de Panamá a través de Colombia y terminando en el noroccidente ecuatoriano. Esta región es reconocida internacionalmente como una de las áreas de mayor biodiversidad biológica en el planeta y una de las más amenazadas. Hoy en día el territorio Awá se encuentra ubicado en el noroccidente ecuatoriano y suroccidente colombiano, ocupando un territorio de aproximadamente 596.640 hectáreas entre los dos países: 480.000 hectáreas tituladas en Colombia correspondientes al 80.5% y 116.640 hectáreas tituladas en el Ecuador correspondientes al 19.5%. En Colombia se encuentran en los municipios de Tumaco, Barbacoas, Ricaurte, Mallama, Roberto Payan, Santacruz Guachavéz, Ipiales y Samaniego del departamento de Nariño, y en los municipios de Orito, Puerto Caicedo, Villa Garzón y San Miguel del departamento del Putumayo. En el Ecuador están ubicados en el extremo noroccidental del país y la frontera con Colombia, cubriendo partes de las provincias del Carchi, Esmeraldas e Imbabura. Una de las características del Pueblo Awá, es que ha desarrollado su vida en un territorio extenso, disperso, de difícil acceso, con buena parte en el área de frontera.²

Población: La población total del Pueblo Awá, tanto en Ecuador como en Colombia es de aproximadamente 40.070 personas, de las cuales: 4.800 pertenecen a Ecuador y 35.270 pertenecen a Colombia. En el caso del Departamento de Nariño (Colombia) referenciamos la siguiente distribución teniendo presente datos aportados oficialmente y sobre los cuales se basan la elaboración y ejecución de planes de desarrollo. Esto sin desconocer que para las organizaciones indígenas los datos del Censo, además de ser imprecisos, están desactualizados y no pueden constituirse en referente para la política pública en relación a sus comunidades.

Aspectos culturales y cosmovivencia: el Pueblo Awá utiliza la palabra Awá (gente) para referirse a cualquier entidad animada en términos generales que habita su territorio ancestral, la piedra es *awá*, el río también es *awá*. Cuando quieren referirse a sí mismos anteceden la palabra *Inkal* (montaña), es decir se define a sí mismo como +nkal Awá que

² Datos tomados del Plan de Desarrollo Nariño 2012 -2016, Plan de Vida Gran Familia Awá y Diagnóstico Plan de Salvaguarda Étnica 2011.

significa *gente de la montaña*. La montaña es el espacio que el Awá habita y protege desde sus ancestros, respetando la armonía y equilibrio de la selva, garantizando de esta manera su pervivencia como pueblo indígena. De acuerdo a lo consignado en diversos documentos tales como el Plan de vida del pueblo Awá, el mito de origen hace referencia a la historia de las dos barbachas:

Los Awá somos hijos de la montaña; nuestros padres son dos barbachas, una blanca y una negra que se encontraban en un árbol ubicado en la cabecera y a la orilla del río Chatanalpí, somos de la unión de las dos barbachas, de allí el nombre de +nkalAwá que traduce gente de la montaña o selva, y nuestra misión es cuidar la naturaleza. Por eso los Awá y la montaña somos una misma realidad: lo que suceda a la montaña le sucede al Awá; no podemos vivir el uno sin la otra. (Plan de vida Pueblo Awá 2012)

Los miembros del pueblo Awá mantienen y conservan un cúmulo de tradiciones orales transmitidas en su lengua (Awápit), como creencias, costumbres, mitos y medicina natural, además de expresiones rituales como velorios de adultos y niños (Chigualo), curaciones medicinales (chutún) y fiestas, entre otras. Asimismo, la elaboración de una artesanía de alta calidad, como los tejidos finos de -igrall o -jigrall y los tejidos de canastos.

Organización: En la actualidad el Pueblo Awá está asociado en cuatro organizaciones:

- La Federación de Centros Awá del Ecuador (FCAE) que agrupa a 22 comunidades, ubicadas en tres provincias: Carchi, Imbabura y Esmeraldas en la costa norte del Pacífico ecuatoriano, con una población de 4.800 personas.

- La Unidad Indígena del Pueblo Awá (UNIPA) integrada por 28 resguardos de los municipios de Tumaco, Barbacoas, Roberto Payán y Samaniego en el departamento de Nariño – Colombia, con una población de 20.270 personas.

- El Cabildo Mayor Awá de Ricaurte (CAMAWARI) integrado por 11 resguardos, en su mayoría provenientes de los Municipio de Ricaurte, Mallama y Santa Cruz de Guachavez en el departamento de Nariño – Colombia, con una población de 10.500 personas.

- La Asociación de Cabildos Indígenas del Pueblo Awá del Putumayo (ACIPAP) que reúne a 26 cabildos en los municipios de Villa Garzón, Orito, San Miguel, Puerto Caicedo, Valle del Güamuez y Puerto Asís, en el departamento del Putumayo e Ipiales en el departamento de Nariño - Colombia, con una población de 4.500 personas.

Además, se encuentran cuatro (4) casos de comunidades y/o cabildos que no están asociadas a ninguna de las organizaciones citadas. Se trata de las comunidades de:

- Resguardo de Magüí: ubicado en el municipio de Ricaurte, del departamento de Nariño., con 6120 hectáreas. Ha sido víctima de varios sucesos de desplazamientos masivos, varios miembros de esta comunidad se reubicaron cerca de la cabecera municipal de Ricaurte y en el corregimiento de Altaquer – Barbacoas. Cuentan con un Plan de Contingencia Propio, el cual fue apoyado por el CICR. Se conoce que el resguardo está integrado por 47 familias, 869 personas.

- Comunidad Integrada el Edén: ubicada cerca al casco urbano del municipio de Ricaurte – Nariño, con 127 hectáreas. La comunidad está conformada por miembros de los resguardos de Magüí, Pialapí Pueblo Viejo, Vegas, Cuascubí y Cuchillas del Palmar, quienes fueron víctimas de desplazamientos masivos y no retornan a sus comunidades por condiciones de seguridad y voluntariedad. Fueron integrados localmente en el sector urbano de Ricaurte. La comunidad está compuesta por 150 familias, 572 personas, que se encuentran organizadas; accedieron a subsidio de tierras, su cabildo está legalmente reconocido y actualmente están en proceso de solicitud de reconocimiento como resguardo.

- Comunidad la Primavera: ubicada en el corregimiento de Altaquer, municipio de Barbacoas. La comunidad indígena del Pueblo Awá La Primavera, está integrada por población en situación de desplazamiento procedente de los resguardos de Nulpe Alto, Nulpe Medio, Nembí, Magüí, Vegas, Chapilar y Chagüí Chimbuza, quienes se desplazaron entre los años 2005 y 2007. Tiene una población aproximada de 75 familias, 259 personas. La Primavera, tiene una extensión de 17 hectáreas, no se encuentra constituida como Resguardo, ni tiene el reconocimiento formal de su Cabildo indígena, sin embargo a nivel interno, tiene una organización compuesta por Gobernador, Alguaciles, Guardias, Fiscal,

Tesorero, Secretario, Vocal, por ello aspira a tener el reconocimiento como Entidad Territorial Indígena.

- Resguardo del Sande: es el resguardo del que se tiene menos información y contacto. Está ubicado en el sector montañoso entre los municipios de Ricaurte y Santa Cruz Guachavez. Su territorio está titulado, tiene una extensión de 3500 hectáreas y una población de 650 personas. En esta zona coexisten las etnias Awá y Pastos.

Aspectos Socio Económicos: las condiciones de vida de los Awá se determinan por las características específicas de cada uno de sus resguardos, se diferencian entre ellos de acuerdo a su cercanía con las carreteras, cabeceras municipales o centros administrativos, de allí el acceso a servicios básicos esenciales como salud, educación, electrificación y saneamiento básico. De manera general, se puede señalar:

- En materia de salud, los Awá cuentan con un incipiente sistema liderado por la EPS indígena de la UNIPA, quien presta sus servicios en el corregimiento del Diviso. Las condiciones de acceso a los resguardos por parte del personal médico son bastante dificultosas, lo cual hace que las jornadas de vacunación y atención médica no se lleven a cabo de manera continua. Los resguardos no cuentan con suficientes promotores de salud ni con los equipos y dotaciones necesarias para la atención de casos de emergencia. La coordinación entre la medicina tradicional y occidental está aún discutiéndose.

- Respecto a la educación, se subraya que de la población en edad escolar solo recibe educación el 30%, las instalaciones de las escuelas no son las adecuadas pues carecen de los materiales y dotaciones necesarias para la prestación del servicio, faltan docentes en la mayoría de las escuelas y por condiciones de seguridad muchos de ellos han dejado sus trabajos en los resguardos.

- En cuanto al acceso a servicios públicos esenciales, el servicio se presta únicamente en los resguardos ubicados cerca de las cabeceras municipales. Por parte de agencias de cooperación internacional, se han adelantado planes y proyectos de acceso al agua a través de la dotación de filtros y la implementación de sistemas de recolección de aguas lluvias, dichos proyectos no cubren la totalidad de los resguardos y comunidades del territorio

Awá. No se cuenta con planes de manejo de residuos en la mayoría de resguardos. Y frente al manejo de excretas lo más usual es el uso de letrinas.

- La dieta alimenticia de los Awá principalmente se constituye por almidones como el plátano (chiro), acompañada de arroz, yuca y maíz. Igualmente se consumen A pescado y carnes de animales del monte que se obtienen por medio de la cacería. A causa de las fumigaciones aéreas, la contaminación de fuentes de agua y ríos por el uso de fungicidas para la palma aceitera y elementos usados en la minería ilegal, y la instalación de minas antipersonales en el territorio de los Awá; los cultivos de pan coger y los animales para cacería y pesca están escaseando. Se registra un alto número de casos de niños y niñas en condición de desnutrición, actualmente con el ICBF se están adelantando proyectos para la prevención de la desnutrición y la atención de casos.

- En su mayoría la población Awá, carece de una economía de mercado. En las zonas más alejadas, el dinero tiene poca importancia pues no se construyen relaciones comerciales. No obstante, en otras regiones se empezaron a generar actividades económicas relacionadas con la siembra de yuca, arroz, frijol, maíz y la crianza de animales como gallina y cerdos, sin embargo, con la actividad de los grupos armados al margen de la ley, las fumigaciones aéreas y el consumo arbitrario por los grupos armados, estas actividades se debilitaron. Los monocultivos como el de palma africana y posteriormente los cultivos de coca, también han afectado fuertemente la producción de alimentos en el territorio Awá. Hoy en día el trabajo más frecuente de los Awá es el jornal.

3. Situación Humanitaria del Pueblo Awá.

El pueblo indígena Awá ha sido afectado por diversos factores que en su conjunto amenazan su integridad física y cultural. A causa del conflicto armado interno entre los años 2009 y 2018, se han profundizado las violaciones a sus derechos humanos tanto individuales como colectivos. La Corte Constitucional en los autos 004 de 2009 y 174 de 2011 ha ratificado el riesgo de exterminio físico y cultural en que se encuentran las comunidades del pueblo Awá a causa del fenómeno del desplazamiento forzado interno, las masacres, los homicidios individuales y selectivos, la presencia de minas antipersonales (MAP) y municiones sin explotar (MUSE), las afectaciones causadas al territorio por parte

de empresas palmicultoras y mineras, el desconocimiento del derecho a la consulta previa, la ocupación de lugares tradicionales y bienes protegidos por parte de los actores armados legales e ilegales; entre otras violaciones a los derechos humanos e infracciones al derecho internacional humanitario (DIH)³.

Los Awá viven en una zona de importancia estratégica para las partes en conflicto. En esta zona actúan las FARC y el ELN, grupos post-desmovilización paramilitar y bandas narcotraficantes. En el marco de los programas de seguridad implementados por los dos últimos gobiernos de Colombia, el número de miembros de la fuerza pública en el territorio Awá se ha incrementado y se han reforzado las estrategias para combatir a las estructuras ilegales que operan en la región.

Para académicos y estudiosos de la situación sociopolítica de la región, el control territorial y poblacional de los Awá resulta estratégico por:

- Ubicación fronteriza con el Ecuador
- Territorio propicio para la movilidad y permanencia de los GAML
- El pie de monte costero comunica con el océano pacífico que es un paso privilegiado para el tráfico de armas y el narcotráfico.
- Territorio apto para la siembra, producción y comercialización de cultivos de uso ilícito
- Zona montañosa de difícil acceso, apta para el movimiento de los GAML
- Histórico abandono del nivel regional y central del Estado y debilidad de las entidades públicas locales.

El control poblacional sobre comunidades y autoridades étnicas, por parte de los grupos armados al margen de la ley se ejerce a través de la imposición de normas y amenazas que restringen la libertad y movilidad de los indígenas. Por ejemplo, se conoce que en algunos resguardos las FARC ha prohibido escuchar la emisora de la organización UNIPA, en la zona de Barbacoas se controla la salida y entrada de las personas y alimentos; y en la región rural de Samaniego se restringe la circulación en las horas de la noche. Igualmente se ha indicado que estos grupos: D) Irrespetan la autonomía y el control

³ Datos completos recopilados principalmente en Diagnóstico plan de Salvaguarda Awá 2011, informes de seguimiento a los autos 004, 174 y medidas cautelares, informes MHPTIA,

territorial a través de la desaparición o coacción de gobernadores, y la intromisión en problemas internos de los resguardos, II) coaccionan políticamente en la gestión y en el manejo de recursos económicos, III) hacen presión sobre el uso de la tierra de resguardos y predios vecinos, IV) cobran impuestos sobre producción de alimentos y peajes, V) obligan a los indígenas a participar en el arreglo de caminos y VI) usan a la población civil como escudo humano.

La expansión de los cultivos de uso ilícito fundamentalmente del cultivo de coca y la economía del narcotráfico en el territorio Awá, tuvo lugar con la migración de estas redes desde el departamento del Putumayo. Un importante número de población que se asienta en el litoral pacífico, proviene de esta zona. De acuerdo al Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos, el proceso de expansión cocalera en el departamento se dio a comienzos del año 2000, en el marco de los procesos de erradicación que se llevaron a cabo en el oriente del país y que fueron contemplados en el Plan Colombia. El observatorio establece que:

...ante el incremento de los cultivos, en el año 2005 la Fuerza Pública creó la Brigada XXIX del Ejército para que ejerciera control sobre la nueva zona de expansión de los cultivos ilícitos y ejecutara labores de erradicación manual, fumigaciones e incautaciones de insumos. Así mismo, fue creada la XIX Brigada Móvil del Ejército a mediados de 2007 para contribuir con la ejecución de dichas tareas de erradicación⁴.

Para el pueblo indígena Awá la llegada de los cultivos de coca y de la economía del narcotráfico a sus territorios han generado problemas tan graves como la destrucción gradual del territorio, el escalonamiento de la violencia, la descomposición social y su cambio cultural.

En este contexto, se han incrementado los riesgos y las violaciones a los derechos humanos de los Awá. El accionar de todos los actores armados y el narcotráfico generan hechos que diariamente atentan contra la vida, libertad e integridad personal de este pueblo. Hay un amplio registro de los impactos que generan los enfrentamientos constantes entre los GAML y la Fuerza Pública. En la carretera panamericana son recurrentes los

⁴ “Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Awá”. Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2011. p. 12

enfrentamientos, la presencia de carros con explosivos y la presencia de retenes ilegales. Entre los resguardos más afectados por esta situación citamos a: Magüí, Cuchilla del Palmar, Pialapí Pueblo Viejo, Vegas y los Culpes en el municipio de Ricaurte; Inda Sabaleta, Inda Guacaray, Hojal la Turbia, Gran Sábalo y Chagüí Chimbuza en el municipio de Tumaco, y Ñambí Piedra Verde en Barbacoas.

Según la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas ACNUR a pesar de que en comparación con años anteriores las cifras registradas por fuentes oficiales respecto a la ocurrencia de homicidios, desapariciones forzadas y amenazas pueden haber disminuido; el fenómeno del desplazamiento forzado masivo, los accidentes con minas antipersonales y las masacres de los Awá se han incrementado.

PRIMERA PARTE

COSMOPOLÍTICA, MEMORIA Y ACONTECIMIENTO



Ilustración 1. Luz Angélica Urbano. Resguardo Nulpe Medio
Fuente: Mercedes Villota Archivo fotográfico Corporación Chacana

Capítulo 1. Violencia y Memoria en Territorios Ancestrales

Es a partir del artificio moderno, que radicalizó la separación cultura naturaleza, y que no reconoció su permanente conexidad, que se instituyó una secuencia de exclusiones que profundizaron la división cuerpo - alma, sujeto humano - entidades no humanas, ciencia - conocimiento profano. Esta arquitectura de binarios fundacionales constituyó la matriz que penetraría los campos de subjetivación de la cultura y sus formas de segregación, no obstante, en el contexto latinoamericano, esta matriz se desplegó de manera orgánica, primero, desde los antecedentes de marcas profundamente coloniales, y posteriormente en la constitución tardía de los Estados-nación, que vendrían a suplantar la incertidumbre de una herida pendiente. En este sentido se puede afirmar que, en la irradiación de esa modernidad tardía, los dispositivos de justicia, orden, igualdad, libertad que inspiraron las nacientes constituciones, estaban situados para taponar la expresión de esa deuda histórica y suplantar alteridades territoriales; para el caso de pueblos ancestrales, vinculadas desde sus orígenes, al ejercicio de un animismo cosmopolítico.

Los derechos son declarados a nombre del hombre —Universall, pero es el acto enunciativo el que crea los derechos y los enlaza inmediatamente con un nuevo tipo de asociación: Es en la nación y en el Estado donde se deposita toda la soberanía creadora del derecho, designando en el acto una especie singular de hombre, —el ciudadano nacionall, como el único beneficiario de los derechos. Desde este momento, la pertenencia al Estado, la soberanía y el territorio sigue el principio nacional y pertenece a un tiempo dual. Si es cierto que la Declaración inauguró la modernidad, también inauguró el nacionalismo y todas sus consecuencias: el genocidio, las guerras étnicas y civiles, la limpieza étnica, las minorías, los refugiados y las personas sin Estado. (Douzinas, 2014, p. 328)

En el libro *El fin de los derechos humanos*, Douzinas (2012) establece que incluso en lo contemporáneo, en el lugar donde se aspiraba una normalización universal del conflicto, paradójicamente aparece el ejercicio de una política de fragmentación, es decir, la modernidad a través de la aspiración del derecho, se constituye también en un metarelato de la segregación. En consecuencia, el discurso liberal de los derechos humanos se ha revertido a un giro bio-político de control social.

Las demandas y luchas de los derechos humanos visibilizan la exclusión, la dominación, la explotación y las pugnas que permean la vida social y política. Pero al mismo tiempo

ocultan y aíslan las raíces profundas de la contienda y la dominación, pues reducen la lucha y la resistencia a los términos de simples remedios legales e individuales, que, de tener éxito, conducen a mejoras pequeñas e individuales, y a un marginal e insignificante reacomodo del edificio social. (Douzinas, 2014, p. 336)

Lo anterior hace eco en la idea de que, frente a los desbordes de la guerra, el discurso de los derechos humanos opera como paliativo mínimo frente a sus excesos y no alcanza a desplegar una política de resistencia que desarticule variables estructurales del conflicto. Los efectos de dicha incapacidad y a la vez expectativa recaen, no solo en su operatividad concreta, sino además en los tipos de violencia que se ejercen hacia lo otro; es decir, hay un conjunto de violencias sociales y políticas que configuran una historicidad de negaciones sistemáticas, pero también, de manera integrada, hay una violencia epistémica, que se engrampa con los recursos imaginarios y simbólicos que definen rutas para el tratamiento de la diferencia.

En la mirada hacia los territorios ancestrales, es importante reconocer que hay una actualización constante en los mecanismos de diferenciación colonial, que no se salda con la coyuntura en el escenario de las graves violaciones de los derechos humanos, pues hay márgenes del conflicto que pasan por una alteridad en suspenso, que no logra ser comprendida desde los marcos institucionales. Esta alteridad no reconocida, es la que vincula el territorio como otredad y entidad sufriente, y donde el lenguaje es profundamente marcado por un anagrama de memorias que esperan ser escuchadas. Es una alteridad que deviene relato y a la vez disposición de escucha. ¿Cómo aproximarnos a estas memorias? ¿Y cómo comprender su *ethos*?

Inicialmente y en sintonía con Ricoeur (2001), se reconoce que la constitución ontológica del sujeto es el relato; es decir, se es fundamentalmente, en tanto narrado por otro, lo cual también deviene en el hecho de que estamos tejidos de las palabras que contamos y nos cuentan. A partir de este hallazgo el lenguaje no se sustrae al yo pienso o al yo enuncio de la modernidad, sino que invoca una matriz de relatos circulares que nos preceden y nos conforman en el tiempo. Somos relatos hablados por muchas voces, y por ello la memoria no es un espejo idéntico al actor que recuerda, pues él mismo está habitado por diferentes temporalidades en tensión y conflicto. En la tradición cartesiana el ser

hablante se presenta como transparente a sí mismo, sin embargo, para Ricoeur el sujeto que encarna el lenguaje es más bien opaco y legítimamente paradójico en su decir. Esto concierne igualmente a la valoración de la cultura, pues no hay un curso de autonomía ideal como proyecto, pero sí una vocación de desciframiento constante y la escucha de emergencias simbólicas que buscan encontrar espacialidad.

En los viajes de la memoria, no hay una relación transparente que dé cuenta de una seguridad del sentido, estructuralmente somos territorios de voces que nos soportan identitariamente, pero que al mismo tiempo nos desbordan. No hay una transparencia del que rememora, ni siquiera como testigo; más bien, hay una intermitencia de desplazamientos entre presencias y ausencias, donde el relato cobra una autonomía propia y emergente. Contar un relato es encarnar un desplazamiento de tiempo.

El ser parlante apela a un recuerdo a partir de una distancia que lo salva de lo pasado, juega en torno a una representación de lo que ya no está, ya sea como imagen o fijación discursiva. Sin embargo, la memoria como acontecimiento tiene otra relación de tiempo: no es la representación lo que aparece, sino la presencia encarnada del otro hecha voz, gesto, mirada y sombra. La memoria es una irrupción en el presente que está fuera de control de una voluntad que recuerda. En la aspiración cartesiana, recordar es una acción inscrita en un logocentrismo que insiste en definir el sentido, por ello es válido decir *yo recuerdo*; no obstante, esto no aplica para decir, por ejemplo, *hago memoria*, eso no es posible, porque justamente lo que no hay en la memoria, es una dimensión exclusiva de voluntad o intencionalidad. Es posible pensar entonces, no un *yo hago memoria*, sino *una memoria me hace*, me interrumpe y me constituye. Reconocer esa gramática no intencionada, es la apuesta de Ricoeur y para ello se enfrenta a una arqueología de objetos metaforizados y fluctuantes, sobre los cuales el sujeto se hace memoria en sí mismo.

Otro aspecto importante a resaltar, es que la memoria gravita sobre marcas deseantes, es decir hay una especie de ebullición de deseo que interrogan la continuidad del presente a partir de marcas culturales profundas. Lo que emerge como metáfora viva y encarnada, es la promesa de narración de un deseo pendiente, la cual viene para escenificar su suspenso y corporalizar su escritura negada. La memoria es parte de la salud política de los pueblos porque agrieta las pasiones logocéntricas del mundo, y funda los puentes para volverse otro

como escucha e interlocutor; ella desestabiliza los refugios de lo homogéneo y abre solidaridades de desplazamiento entre temporalidades.

Hay una marca deseante, sin embargo, en el caso de cómo se sitúan los saberes andino- pan-amazónicos, se trata de una marca que no es exclusivamente ontológica, sino descentrada de sí misma. El viaje por esas huellas de la memoria lleva a una transcurividad que enlaza la relación material, con los elementos del territorio y por ello el enunciar se invierte: La palabra es una forma de extensión del territorio, narrar el territorio es volverse lenguaje con él.

La memoria que emerge es lo que no alcanza a ser domesticado por el sujeto que recuerda y por el contrario lo que sobrevive es un movimiento que territorializa el pensamiento, lo simbólico y la cultura, desde un *ethos* que no está separado de la praxis comunicativa con las entidades del territorio. Narrar y escuchar son umbrales de territorialización.

No hay contagio de recuerdos, ni memorias, en el sentido de una presión semántica, social o cognitiva, ellas emergen a través de la experiencia profunda del acontecimiento singular: *“Quizá no sea del todo casual que en la clave de Bergson haya la singularidad del acontecimiento y que, complementariamente, se declare la multiplicidad y variabilidad de los recuerdos”*. (Ricoeur, P., 2005, p. 208)

En la perspectiva del acontecimiento, la memoria es viaje que se agencia desde lo singular pero que se desborda hasta lo colectivo; es el enlace de la afectación más singular con la realidad, lo que se desploma a una resonancia colectiva. En este sentido la memoria no remite a una producción congelada, ni a una institucionalización de una verdad, es por el contrario un dinamismo dramático de una verdad en continua traición. Por ello en la memoria hay acontecimiento, más que repetición.

Teniendo en cuenta que el relato no está orientado a describir la realidad, sino a producir afectaciones en lo real, lo que reivindica Ricoeur (2013) es que es válido valorar el tiempo del narrador, por un lado, y por otro, el tiempo del relato. Las memorias

vinculadas a los territorios integran estas dos temporalidades y en ello consiste su escucha polifónica como saber.

Benjamin (1939) entendía esta doble vía de análisis narrativo, pero además comprendía la violencia justamente como el vaciamiento de sentido de las cosas y su suplantación en un juego performático de repetición. La orientación de esta crítica, no recaía solo sobre los eslabones de una materialidad aparente, sino además sobre los objetos de la historia donde se redime una batalla constante por el sentido, ya sea por la vía de su petrificación o por su vigencia. El punto paradójico es que el énfasis sobre la descripción de los hechos históricos, no garantiza que un sentido otro se actualice y recupere su vigencia, por el contrario, hacer vigente algo, también es de algún modo sacrificar sus potencias originales. Sostenerse en el discurso social por vía de la repetición, es una performática común de sobrevivencia, que se renueva en las formas tradicionales del saber poder; no obstante, por su misma imposibilidad y su ansiedad de no perder el monopolio del sentido, esta redundante en el desencadenamiento de nuevos ciclos de violencia.

En el mismo sentido, se reconoce que dicha imposibilidad, expresa que no todo se puede estandarizar sobre la experiencia del otro y que incluso, más allá de su premeditada sistematicidad, este logra emerger como acontecimiento, cuando se precipita rompiendo todo contexto de significación y su decir constituye una arquitectura semántica más allá de las fronteras del lenguaje.

La lengua explicita este hecho: que la memoria no es un instrumento que sirva para el reconocimiento del pasado, sino que es más bien su medio. Es el medio de la vivencia, como el suelo es el medio en el cual yacen sepultadas las ciudades antiguas. Quien procure acercarse a su propio pasado sepultado debe comportarse como un hombre que hace excavaciones. (Didi-Huberman, 1997, p. 116)

Por ello en Benjamín, hay una atención sobre la reproductibilidad técnica de la obra estética y como ello concierne también al tratamiento de los objetos anímicos y flotantes de la historia; lo importante en este sentido es diferenciar esa estética de la repetición, vinculada preferentemente a un juego de imágenes conmemorativas e institucionalizadas, de una estética del acontecimiento donde aparece la función espectral de la historia que se desplaza a través de lo onírico y el acto ritual. La historia no siempre revela y por el

contrario puede encubrir la relación sísmica y cíclica del lenguaje. Las voces, las imágenes, las presencias eclosionan y sin embargo cabe la pregunta por lo que permanece pese al derrumbe del sentido.

Estas dos vías estéticas nos ayudan a entender primero, que la historia como praxis es justamente una ortopedia del sentido social conforme a sus urgencias vigentes, y segundo que, pese a ello, el otro se desborda y se sobrepone a su propia negación. Esta dinámica de interrupción permanente, genera una escenografía siempre en disputa, no solo entre actores, sino entre temporalidades heterogéneas, Grimoldi (2010) a propósito expresa:

La singularidad de la memoria se funda en la acción que despierta al sujeto hacia la creación de un nuevo enunciado. Esto, que Benjamin denomina un quiebre sobre la continuidad de la historia, es fundante de la acepción productiva del recuerdo en tanto éste se establece sobre un acto novedoso de cognición sobre el presente. (p. 115)

Sobre ese conflicto de temporalidades, vale decir que lo real sobrevive como explosión de universos de sentido, por ello el imperativo ético de la memoria es narrar no totalidades sino sus fragmentos. No se trata de aferrarse al sentido último, sino justamente dar cuenta de lo no integrado, lo que aparentemente no tiene relación, y que de manera marginal bordea la posibilidad del acontecimiento. Los relatos constituyen una narración polifónica de fragmentos y en ello consiste su dimensión ético-política.

Otra noción importante en Benjamin y vinculada a su atención por lo fragmentario es el de aura. Para Benjamin se trata de esa irradiación gravitacional de la experiencia que se plega a los cuerpos y que sobrevive en su multitemporalidad. En esta apertura de lo espectral, el hallazgo reflexivo de Benjamin es que el pensamiento, la obra o el hacer, corren el riesgo de perder su aura a través de los dispositivos de repetición mecánica,

Por consiguiente, aurático sería el objeto cuya aparición despliega, más allá de su propia visibilidad, lo que debemos denominar sus imágenes, sus imágenes en constelaciones o en nubes, que se nos imponen como otras tantas figuras asociadas que surgen, se acercan y se alejan para poetizar, labrar, abrir tanto su aspecto como su significación, para hacer de él una obra de lo inconsciente. (Didi-Huberman, 1997, p. 66)

En este sentido para Benjamín es legítimo pensar, en cómo el saber se enfrenta a ese vaciamiento de sentido, es decir en dónde pierde su potencia aurática. El hallazgo clave, es que al igual que los objetos, cuando el pensamiento deja de estar habitado de acontecimientos, este pierde su aura, por ello la concepción histórica de Benjamín es rastrear la experiencia áurica de los objetos velados de la historia, reconocer su vigencia, modos de actualización y su acción simbólica. Es en esta praxis donde se invierte la relación de tiempo evocada en la concepción tradicional del materialismo histórico: *“La revolución, lejos de exigir una ruptura con el pasado, exige que el pasado continúe abierto, que la “memoria dolorosa” ilustre aquello con lo que el hombre nunca podrá conformarse”* (Bea, 1992, pp. 284-285).

La conquista emancipada de lo otro estará sujeta a un tiempo siempre herido y abierto, no a su cancelación. Lo que sufre abiertamente y viaja en secreto en la historia, es lo que exigirá la cualidad de redención sobre el presente. La memoria vendrá a colapsar el tiempo de la experiencia y la provocará hasta producir una vocación de constante desciframiento. Es desde lo aurático que será legítimo hablar del pasado que nunca fue presente y del porvenir que ya deviene en acto vinculante.

A partir del pensamiento de Paul Ricoeur y Walter Benjamin, podemos reconocer entonces, que la memoria sobrevive como irrupción, como un archipiélago de fragmentos esperando narrarse. La historia nos mira, la palabra nos habla y el sueño nos habita incluso desde la vigilia; es por ello que, en sintonía con estos pensadores, valoramos en la praxis etnoliteraria, la disposición a cartografiar el deseo y sus expresiones anímicas en la producción de lo real. Acceder a una lecto escritura del deseo, es cartografiar tensiones de temporalidad, sin sentidos y paradojas, es una apuesta por una semántica capaz de territorializar un más allá del significado y ello evidentemente dibuja un camino de riesgos en el viaje a espacios inmemoriales

Ahora conviene aproximarnos a la implicación de estos planteamientos, en la comprensión de violencias políticas, culturales y simbólicas que gravitan en la dinámica de los conflictos territoriales.

Si para Ricoeur somos los relatos que nos preceden, nos anticipan y nos desbordan, entonces es tangible que el lenguaje esté abierto y convulsionado permanentemente; los

significados se dinamitan y su dinámica no gramatical, provoca movilizaciones a otros sentidos. El lenguaje es siempre migrante, habitado de un deseo errante hacia lo heterogéneo. A partir de esta sentencia podemos decir que una de las formas primarias de la violencia política consistirá, tal como lo enseña Jean Baudrillard (1991), en la presunción de una transparencia absoluta en el discurso, que aunque imposible estructuralmente, suele presentarse en lo imaginario como ideal. Ciertas formas discursivas se refugian en una comodidad donde el otro, al sustraerle su complejidad como sujeto del lenguaje, agoniza. La violencia como institución desestima de la alteridad que se encarna en las palabras y por lo tanto oficializa una comunicación controlada y operativa.

Si se banaliza e institucionaliza el lenguaje en una aversión del conflicto y el orden simbólico, el otro por efecto paralelo desaparece en su diferencia, deja de ser laberinto, desafío y desciframiento para sí mismo y para los otros; las distintas maneras de intencionalidad se presentan como espejo exacto de lo real, he ahí el carácter trágico de su recurrencia: Una transparencia terrorífica que ingenuamente arroja el discurso en lo contemporáneo y que al mismo tiempo sirve de soporte para nuevas formas de totalitarismo. La violencia será clamar por la transparencia del lenguaje, y por lo tanto la presunción de un lugar de traducción absoluto.

Ha terminado el otro como mirada, el Otro como espejo, el Otro como opacidad. Ahora la transparencia de los otros se ha convertido en la amenaza absoluta, Ya no existe el Otro como superficie reflectora; la conciencia de sí es amenazada por la claridad en el vacío (Baudrillard, 1991, p. 94)

La política global se enuncia sobre el terreno de una claridad discursiva aparente, pero encubre grietas en el corazón mismo de sus ideales, pues paradójicamente al operar sobre sus violencias, institucionaliza todo acceso a la verdad del otro como saber. El discurso de los derechos humanos juega sobre este riesgo, pues tiende a normalizar la gestión y el tratamiento de las diferencias, como si no fuese necesario abordar la complejidad del conflicto humano y su transfiguración problemática en las relaciones de interculturalidad.

En muchos escenarios de conflicto, el discurso de los derechos humanos se propone y eleva como un espacio neutro, común y transparente que orienta tensiones, diálogos, y empoderamientos colectivos. Ante la imposibilidad de traducir el conflicto intercultural se

apela a sus principios y mandatos como absolutos mediadores. Sin embargo, sus portales de traducción son limitados al momento de reflejar la relación de los actores con sus variables culturales, históricas, políticas y territoriales, y por el contrario, tienden a instituir nociones absolutas que definen un único sistema de acceso al otro. En el marco del conflicto sociopolítico en Colombia es visible estos limitantes, pues los impactos de la guerra se negocian sobre una diversidad cultural compleja y donde más allá de constituir un problema metodológico, reflejan un profundo dilema ético y epistemológico: el no saber cómo abordar al otro que está habitado de relatos.

En esta misma vía argumentativa, otra implicación importante en la lectura y análisis de la violencia sociopolítica, gira en torno al hecho de que hay una arquitectura simbólica que nos precede, nos sostiene y al mismo tiempo nos orienta en los caminos de pervivencia. En los fenómenos de violencia sociopolítica en el país, la lógica de la guerra no consistirá solo en la supresión del otro como adversario, sino en sustraerlo de su vinculación simbólica con la cultura, dejarlo huérfano de la posibilidad de recuerdo, asesinarlo además en la memoria de los otros. El crimen más cruel será desaparecer al otro de su matriz cultural, borrarlo como lenguaje, ejercer una presión macabra para su aislamiento semántico e instituir un silencio perverso que le niega su pervivencia en las palabras de los otros. De esta manera la violencia recae también sobre el relato, la memoria y el aura de la cultura.

En *Estética de lo atroz: psicohistoria de la violencia política en Colombia*, Edgar Barrero (2011) llama la atención sobre como las prácticas de la violencia guardan un empuje sacrificial en este sentido y delatan un disfrute incognoscible frente a la tortura y el sufrimiento causado al otro. Es una violencia ritualizada que produce una estética social particular de goce y que de manera perversa, se engrampa al silencio cómplice del conjunto de la sociedad colombiana. Para Barrero (2011) paralelo a la desaparición física, coexiste de manera simultánea, la desaparición simbólica de la otredad en donde se insiste, por la vía del terror, en que el otro no sea recordado o que los otros tengan miedo de recordarle. Sin embargo, se trata de una tecnología ritual, que no se dirige únicamente al daño a la persona; de acuerdo al texto citado, se conjugan además, otras vías de goce que consistirán en: –el gusto en causar daño colectivo intenso y prolongar el sufrimiento; disfrute con la

ruptura, quiebre, descuartizamiento del sentido de lo colectivo-comunitario; placer en la generación de estados de discapacidad provocada y/o parálisis psico-socio-antropológica (p. 9).

Hay una estética de la crueldad orientada a la tortura de los cuerpos simbólicos con el fin de quebrar la estructura narrativa de las familias y los entornos comunitarios. Es el goce por esta estética de descuartizamiento simbólico, lo que permite comprender el síntoma de la repetición. La violencia estructuralmente es una repetición de lo no relatado, lo no dicho, actualización de lo innombrable que goza y que encuentra autorización en el reverso de los ideales sociales. Desde este empuje pulsional se imprime una violencia paranoica interesada por sustraer lo simbólico en el cuerpo del otro. Por ello devuelve los cuerpos no como cuerpos, sino como trozos de carne anónima vigilada celosamente para que no retornen al nombre, al recuerdo y al deseo. La cultura no solo se repite en la tradición, en el *hábitus*, sino igualmente en lo trágico, en sus violencias no narradas. Se repite para vaciar lo simbólico y desde la escenografía del goce desacralizar los espacios del lenguaje.

Sin embargo, de manera paralela también subsiste una peregrinación deseante que batalla contra ese orden de lo siniestro y se resiste al anonimato. En los procesos de memoria desarrollados en el país, se puede reconocer una terapéutica comunitaria que consiste en dignificar el dolor como saber para hacerlo fuente de transición curativa. Esta terapéutica es narrativa y al mismo tiempo ritual, y se desdobra en el intento de que los cuerpos victimizados vuelvan a ser ensamblados en la matriz de la cultura. En las tradiciones andino pan amazónicas, presentes en nuestra región, se puede reconocer, por ejemplo, que esos pasajes de ritualización consisten en hacer entrar al otro en el mito y ello dibuja una espacialidad renovada que constantemente dialoga con la diferencia que ingresa.

En relación a estos saberes presentes en la región, estas experiencias de peregrinación deseante, sugieren además la compresión del cuerpo como primer territorio; por ello se reconocen una constelación de prácticas, donde el vehículo para sanear el territorio es el cuerpo y viceversa. Hay que peregrinar por los huesos de los desaparecidos, pero además sanear su recuerdo dentro del aura del territorio.

Como lo enuncia Silvia Rivera (2015), el mito, pese a su nublamiento colonial, es un recurso que decodifica violencias y prácticas excluyentes, pues involucra un saber que no solo integra, sino que se anima desde la heterogeneidad de lo otro.

La identidad indígena no es una continuación estática y repetitiva de algunos signos puros u originarios: es más bien un proceso complejo, dinámico y ambivalente, cuya dinámica — en forma paradójica— reproduce el propio colonialismo. Las formas de resistencia ritual y el recurso al mito como codificador de la memoria histórica hacen posible que se desmonte esta matriz fundante. (p. 6)

Resistir desde esta semántica mítica, es proveer recursos para curar el olvido y restituir la comunicación con los muertos como lugares de deseo y pervivencia. Por ello algunos enunciados que dibujan rasgos de resistencias deseantes se pueden expresar como: 1..El mito como portal para curar el olvido. 2. Que los muertos ni los vivos se queden fuera de la matriz del mito. 3. Proteger la espacialidad mítica en los territorios. 4. Peregrinar por la memoria es volverse gente.

Las comunidades se movilizan en sus territorios para tramitar eso incomprensible de la violencia, no solo desde sus dinámicas organizativas, sino también desde una beligerancia de lo onírico y lo ritual. Es desde esos lugares alternos de conversación, que se espera recobrar ese margen de justicia que trasciende la expectativa jurídica: -La imposibilidad de una síntesis hace que los momentos épicos se yuxtapongan con períodos largos de trauma colectivo, en los que la resistencia asumió formas de carácter simbólico y ritual (Rivera, 2015, p. 4).

Diagramar los efectos de violencias que sobrepasan la comprensión de lo sociopolítico, es una apuesta por develar una economía discursiva donde lo normativo sustituye la diferencia y suplanta textualidades locales. En relación a la memoria y la pervivencia este reto exigirá, para el contexto de nuestra investigación, una disposición a escuchar esa insurgencia psicosomática del deseo que emerge en las dimensiones de lo simbólico, pero que también se materializa en las conexiones comunicativas con el territorio.

A partir de la inversión comprensiva del lenguaje, donde no decimos palabras, sino que ellas nos dicen; donde no hacemos memoria, sino que ella nos hace, ubicamos también

la función del relato con un margen de autonomía propia que sobrepasa la expectativa del narrador. El texto narrado, en resonancia con los símbolos que invoca, es capaz de liberar las potencias del mito, más allá de la función misma del discurso. Lo anterior constituye siempre un riesgo creativo, donde el relato, es lanzado a dimensiones de heterogeneidad que hacen nacer nuevas exigencias de desciframiento.

La guerra instituye desde sus lógicas, un vaciamiento de sentido que fractura esta relación de la cultura y el territorio como texto, sin embargo, pese a sus dinámicas, sobrevive una constelación de fragmentos narrativos y gestuales que anticipan oportunidades de acceso, al tiempo del otro como sujeto encarnado en la cultura. Será necesario entonces reconocer esa performática presente en una alteridad hablante, que es capaz de perforar el tiempo y de destituir los semblantes totalitarios de la cultura.

Capítulo 2. Acontecimiento y Desciframiento en Etnoliteratura.

Si enfrentáramos el riesgo de comprender la realidad como texto vivo, con sus pliegues, luces y sombras, la manera de acceder a ella posiblemente nos exigiría apartarnos de la objetivación de sus dinámicas y proveer nuevos recursos dialógicos con la cultura. La praxis etnoliteraria potencialmente permite abrir portales para acceder a un universo de significados que soportan el vínculo social y que no son visibles desde la objetivación de la historia de los pueblos o de sus circunstancias socio-políticas, por ello reconocemos un flujo de aprensiones vitales, que, aunque no descifradas, constituyen la bisagra que enlaza la pervivencia cultural de comunidades y entornos sociales.

La reflexión etnoliteraria constituye la emergencia de lo Otro, de su diferencia gestual, de lo no dicho, del trasfondo de los lenguajes no revelados, es decir, no es el contexto de análisis lo que la define o limita, sino el modo particular como se aborda la producción de sentidos sociales y culturales en relación a la exclusión, saturación, velamiento o ebullición del otro y lo Otro. Puede haber etnoliteratura de la diferencia cultural, pero también de otros espacios micro-sociales donde el lenguaje está perforando nuevas emergencias y acontecimientos, podemos decir entonces, que hay etnoliteratura en todo espacio relacional, en tanto sobrevivencia de lo no estandarizado.

Como posibilidad de apertura a lo Otro, desde la etnoliteratura se reconoce, por ejemplo, la potencia ecosófica del acontecimiento, la cual no está cifrada en lo visible del hecho como absoluto, sino que desborda la marca de lo real, y posibilita la emergencia del otro en relaciones alternas de tiempo. El acontecimiento es el texto, es la trama sin fin que encubre lo real, pero es un tejido que no se agota en referencia a lo significativo, sino que además involucra la capacidad de invocación de lo indecible, de lo no representable aún y que sin embargo hace eco. El *textus* como telar, también se desdobra a una cacería de presencias más allá de sus fronteras de significado, y ello anima la relación con lo no traducible. Su praxis decodifica los pliegues de la cultura y al mismo tiempo integra y produce la experiencia de la oralidad y la escritura.

Comprendemos lo intraducible como lo otro imposible sobre lo cual gravita toda enunciación, la presencia de lo otro en el corazón del lenguaje, es lo que hace de la palabra una posibilidad de acontecimiento, un agujero donde el otro sobrevive a través de los abanicos del tiempo. Se trata de una relación no premeditada, sorpresiva, y su efecto constituye una vía distinta a la formalización de las cadenas significantes y por ende a su ruta común en la historiografía de los hechos. Por otra parte, el acontecimiento no tiene la virtud de verdad o testimonio de lo real, por el contrario, se trata de dislocación de lo testimonial y de la verdad como institución: *“es algo dislocado, que ocurre de repente e interrumpe el habitual fluir de las cosas; algo que emerge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una aparición que interrumpe la descripción del mundo”* (Žižek, 2014, p. 4).

El acontecimiento es un acto presente pero contenido de una irradiación gravitacional y energética a espacios y tiempos múltiples. Sobre la crisis de las tradiciones epistémicas de lo real y la verdad, Vattimo (2003) también sugiere: *“Más aún que la organización total de la sociedad, lo que desmiente la metafísica y la inhabilita como creencia en un orden objetivo, estable, fundado del ser, es la imparable eclosión de las imágenes del mundo”* (p. 25). Esa eclosión saturada de versiones cohabitadas del mundo, es la que imprime nuevos márgenes de temporalidad en lo real. Es decir, hay imágenes en combustión, pero también, un combate, un duelo permanente entre los mundos que perecen a través de ellas y los que insisten en fundar un modo de enunciarse.

Los flujos de intercambio simbólico en la cultura, en el fondo son viajes de memorias pendientes y que no dependen de una intencionalidad ontológica, ¿cómo objetivar ese movimiento misterioso de lo que se revela o se oculta? La etnoliteratura podría comprenderse como una lecto-escritura del acontecimiento y sus formas de traducción en lo social, pero no a través de la institucionalidad de un decir sobre el otro, sino sobre el enigma vincular que soporta.

En este sentido cuando se menciona que las *etnoliteraturas* emergen en las tramas sociales, permiten comprender que el otro sobrevive como presencia y no sólo como representación; es además la alteridad radical del gesto lo que interesa, es la potencia de la

presencia en las distintas formas del lenguaje, y ello concierne a la aventura del acontecimiento al momento de leer saberes no traducidos.

Estas emergencias están merced a un trabajo de experimentación, de invitación al riesgo, de hospitalidad invertida, de acogida en la intemperie del saber. Los refugios habituales son los paradigmas tradicionales de conocimiento a partir de los cuales se ha monopolizado el acceso a la comprensión del mundo, razón por la cual podemos decir que esa invitación que se evoca desde la intemperie, es una forma de dignificar el encuentro con el otro, el cual, por sus relaciones heterogéneas, habita en los márgenes del pensamiento.

En la racionalidad moderna, el objetivar la realidad e interpretarla se convirtió en la única ruta posible del conocer, lo que derivó en la trivialización de los recursos relacionales y cognitivos vinculados a la producción del saber desde otras maneras habitar lo real. Esto no solo se instituyó en los modelos de ciencia o educación, sino simultáneamente en la dimensión ética frente a la alteridad del otro. La universalización del hombre moderno y el anhelo de una realidad común para todos, prometía junto a las ciencias humanas la apropiación de todas las dimensiones de la vida. No obstante, a lo que condujo fue a la aparición de lenguajes homogéneos incisivos, donde el otro se desplazaba a estructuras viejas de dominación que anulaban la multiplicidad de expresiones de existencia. Las llamadas ciencias humanas nacieron en el siglo XIX para acentuar y fundamentar la idea del hombre universal, absoluto e in-dividido, acorde a los ideales de modernidad. Sin embargo, Sánchez (1998) al respecto expresará:

Las humanidades no son constructoras de un ethos, de un espacio libre para el lenguaje del otro, para crear distintas maneras de estar en el mundo. Las ciencias humanas afirmaron una única manera de ser. Lucharon por una existencia homogénea, juegan en los lenguajes de la seguridad ontológica, no se arriesgan a la peligrosa insinuación del hombre en construcción, sino a la linealidad de siempre repetirse. (p. 93)

Desde otra orilla Edgar Morín (2003), insinúa la necesidad de complejizar las relaciones causales aparentemente ya preestablecidas, el reto consiste en abordar el objeto en su dinamismo relacional sin aislarlo o fragmentarlo. La realidad no se puede separar del espejo de la mirada del observador y de ello surge lo intempestivo.

Debemos saber que todo lo importante que sucede en la historia mundial o en nuestra vida es totalmente inesperado, por qué continuamos actuando como si nada inesperado debiera suceder nunca. Sacudir esa pereza del espíritu es una lección que nos da el pensamiento complejo, nos vuelve prudentes, atentos, no nos deja dormidos en la mecánica y rivalidad aparente de los determinismos. (p. 67)

La etnoliteratura sugiere agenciar un decir periférico sobre el lugar del otro, vitalizar el lugar de la sombra, dignificar el espacio de la frontera. A propósito, para Lotman (1982): *“podemos comprender lo fronterizo más que como límite, como lugar del otro por excelencia. Encontrarse es ir a la periferia, visitar dignamente los márgenes donde el otro espera”* (p. 126).

La investigación etnoliteraria hace parte de esa apuesta dialógica con el otro como lugar de saber, por ello su acontecer irradia los territorios donde las exclusiones, las violencias históricas y culturales, han velado la sabiduría de cada cultura. Sin embargo, es importante reconocer que no se trata de una irradiación en sí misma y por ella misma, sino por sus relaciones, por su capacidad de establecer proximidades entre lenguajes emergentes. La investigación etnoliteraria supone una apuesta por construir una diferencia ética desde las relaciones interculturales como saber, lo cual sugiere que la manera de penetrar en las textualidades de la cultura es volviéndose otro texto; es decir no simplemente atestiguando la memoria del otro, sino volviéndose memoria con él.

Comprender los procesos colectivos como antesala de un escenario más dramático, donde está en juego no la causalidad de las cosas, sino su devenir, sugiere igualmente la posibilidad constante de remoción, construcción y deconstrucción; la historia, según Castoriadis (1975) no solo es instituida, sino que a la vez conforma un devenir instituyente, es decir que la cultura no es pasiva frente a las determinaciones que la rigen, pues hay una política de irrupción inherente a la dinámica de cada sociedad; lo significativo entonces, es que esa política devenga en batalla creativa, que se traduzca en gesto, en don, en salud colectiva, en viaje intersubjetivo.

En este sentido la etnoliteratura inaugura no solo un área de estudio sino sobre todo un campo de experimentación. En su cohabitar con otros saberes se constituye en un horizonte donde las epistemes se corroen, se provocan y desdibujan para abrir la puerta a nuevas proximidades de saber. Esta apertura insiste en los movimientos telúricos de la historia, en

los desplazamientos subterráneos de la realidad, en las mutaciones imaginarias y simbólicas que permean la actualización permanente de lo distinto.

Esta política de irrupción sobre lo ya instituido y que es inherente a la constante remoción de la historia, genera una arquitectura sutil por donde el otro emerge, sin embargo, es importante problematizar los efectos de dichas eclosiones y los recursos a partir de los cuales la cultura enfrenta eso que desde el otro vendrá a colapsar el tiempo. No se trata de un dinamismo en absoluto predecible, sino una corporalización que trasciende lo intencional en la producción de la diferencia. Lo anterior nos invita a problematizar los alcances adscritos a las perspectivas contemporáneas de interculturalidad y sobre las cuales recaen un hacer dinámico de traducción epistémica con otros saberes. La incorporación del otro en las políticas del reconocimiento

La narrativa constitucional se ha enfatizado en una política de reconocimiento e incorporación de la diferencia; no obstante, esta dinámica es proclive al ejercicio de una violencia simbólica y política, pues instrumentaliza el lenguaje del otro en una demanda social por el derecho.

Evidentemente la crisis del reconocimiento moderno del otro, al estar condicionada a los fantasmas de incorporación en las libertades del consumo, promueve su inclusión desde el derecho, pero en un diseño de acción que desarticula de manera sistemática los vínculos donde el otro pervive. Igualmente genera una saturación de laberintos donde el encuentro como acontecimiento y devenir es poco probable. Nos referimos al otro en el sentido del encuentro con su radical diferencia, no en su domesticación, o en la succión de su otredad como ocurre con los actuales espejismos globales, donde todo puede ser incluido, al tiempo que vaciado de sentido. En los ordenamientos globales la incorporación es el disfraz de la restricción, entrar como sujetos de derechos a un ordenamiento preestablecido, puede ser al mismo tiempo el ingreso a partir de la negación de la propia diferencia.

Los regímenes discursivos tienden a sustraer la comunicación íntima entre saber y cotidianidad, por ello es necesario promover nuevas demandas. Un escenario no previsible aún, es el que se evapora en las políticas de integración multicultural a escala global, pues esa otra dignidad no se puede capitalizar en una trama de intereses volátiles a las dinámicas del mercado. Se trata de un problema ético que dibuja, no solo el manejo de las

circunstancias de desventaja social, sino que está en la interioridad misma del lenguaje, es decir en cómo llevamos y constituimos al otro en el discurso.

En el contexto regional encontramos que muchos saberes milenarios conviven y establecen relaciones anteriores a la formación de los Estados-nación, sin embargo, a pesar de ser integrados a las constituciones y ser reconocidas desde los sofismas multiculturales, aún son tratados en el imaginario social como ajenos a su tierra y al desarrollo de sus países, como los que están ahí pero no caben, los extranjeros, los que invaden e infringen el curso normal de las naciones constituidas.

Katherine Walsh (2009) se ha caracterizado por cuestionar el funcionamiento del multiculturalismo neoliberal asociado a una interculturalidad de corte funcional, especialmente en el contexto Latinoamericano, el cual sugiere, es propio de los espejismos de la globalización y del mito moderno de inclusión en el tema de diversidad cultural. Walsh los relaciona paradójicamente *“como dispositivos de poder que permiten el mantener y fortalecer las estructuras sociales establecidas y su matriz colonial”* (p. 18).

Por su parte Žižek (1998) en su análisis sobre los nuevos modos de organización del capital, complementa esta idea de la siguiente manera:

El capitalismo global de la actualidad opera con una lógica multicultural que incorpora la diferencia mientras que la neutraliza y la vacía de su significado efectivo. En este sentido, el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia para ejercer dominio sobre el control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberal) de acumulación capitalista, ahora haciendo –incluir‖ los grupos históricamente excluidos a su interior. Es decir, la nueva lógica multicultural del capitalismo multinacional se abre hacia la diversidad, al mismo tiempo que asegure el control y continuo dominio del poder hegemónico nacional y los intereses del capitalismo global, lo cual sabemos no se traduce en apuntar hacia sociedades más equitativas (p. 4).

En el contexto panamazónico Andino, vemos experiencias vivas de conocimiento, que viajan más allá de la configuración de los Estados-nación, y donde hay una laboriosidad orientada a una transformación epistémica, social y cognitiva. En sintonía con ellas y sus actores diversos, se aboga por una actitud renovada frente al olvido obligatorio, lo cual sugiere, no solo lograr una conceptualización metodológica de acercamiento a la realidad

particular de cada territorio, sino además, aportar redes de saber para una cosmo-geografía política que permita una insurgencia psicosomática de la memoria.

En Etnoliteratura, es importante preguntarse por esa pluralidad de lenguas filosóficas que nos conforman, y que hacen de los territorios anagramas agenciados desde haceres no predeterminados, y donde se puede atestiguar otras temporalidades y epistemologías cotidianas que no desestiman las posibilidades del devenir.

Es importante repensar una epistemología de lo diverso, del conocer en diferencia y de un habitar ontológicamente desbordado. Boaventura de Sousa (2009) establece tres premisas para generar complicidad con prácticas de saber alternas y que pueden motivar un campo de reflexión en relación a las epistemologías del sur.

La primera premisa es que no hay justicia social global sin justicia cognitiva global. La segunda es que tal como en el inicio, el capitalismo y el colonialismo continúan profundamente entrelazados, aunque las formas de articulación hayan variado a lo largo del tiempo. Y tercero que la epistemología del sur apunta fundamentalmente a las prácticas de conocimiento que apoyen e intensifiquen la voluntad de transformación social (p. 16).

En esta perspectiva: ¿Qué efectos puede ser co-adyacentes a una evocación investigativa desde la etnoliteratura? En consecuencia con su espíritu, se trataría de provocar la aparición de lenguajes negados en su diferencia, de experimentar diversas maneras de habitar la palabra del otro en tanto distinto, de deconstruir los paradigmas etnocéntricos de unidad nacional y finalmente, como aporte a la esfera político-social, desacondicionar la teoría de la cultura, de principios hegemónicos, promoviendo en el saber, una militancia de la escucha y el encuentro.

Capítulo 3. Modernidad, colonialismo y cosmopolítica.

Los humanismos tradicionales que han dado soporte a las transiciones sociales de occidente y que han perfilado sus ideales democráticos, de seguridad y convivencia, guardan correlación con el nacimiento de las sociedades modernas de los siglos XVIII y XIX. Las promesas fallidas de la modernidad de alguna manera son una crisis en las formas del ideal humano que surgió en los años más prodigiosos de la ilustración. ¿A qué se llama *las sociedades modernas*? Son aquellas que exaltaron el lugar del individuo como forma primordial de razón y organización colectiva, es decir que ubicaron en el centro de toda acción y construcción social, el ideal de ese hombre iluminado por la razón, con autonomía, juicio propio, y valor civil. Una de las promesas de la modernidad era llevar al sujeto a ser espejo de sí mismo, a mostrarse liberado de la subordinación en resonancia a las viejas formas de esclavitud y presentarse como ideal universal.

La transición implicaba en ese entonces, el pase a nuevas formas de dominación, ya no a través de los modos habituales de una burguesía precaria aún, sino a través del control de los flujos en la organización del capital y sus mercados. Se buscaba que el individuo, merced a sus derechos y deberes ciudadanos, pueda movilizarse en las expectativas del consumo, darse a las nuevas relaciones de oferta, demanda y competencia, como condición para la extensión del capitalismo y para la constitución de los estados modernos.

¿Qué nos sucedió en medio de tanta exaltación? Que el hombre en el umbral de su mayor civilidad se encontró con su barbarie más extrema e insospechada. La historia no podía negar las nuevas formas de exclusión que la razón tecno industrial configuraba. El individuo marcado ahora por el costo de la competencia y la acumulación, se adscribió a valores de legitimidad de su autonomía, pero al mismo tiempo se desarticuló de los lugares comunes donde el otro es puente de intersubjetividad. El exceso de razón sobre su individuación, originó los nuevos malestares de la cultura: La automatización subjetiva, la división mal sana del capital, la instrumentalización del otro y el hecho de que el individuo como tal se vuelva peligroso para sí mismo.

La modernidad exaltó al individuo y banalizó el lugar del otro, los discursos sobre las libertades eran su mayor dispositivo de simulación que otorgaba a la vez licencia para los ejercicios de control social más obstinados.

William Ospina (1994) comenta a propósito de Hölderlin y esa gama de visionarios que se resistieron a ese humanismo soberbio de la modernidad:

Aquellos poetas del siglo XIX no pensaban que el hombre fuera un fin en sí mismo, el objeto último de la naturaleza y la cultura, como lo pretenden ahora la ciencia, la industria y la técnica. Ellos realizaron una poderosa crítica al racionalismo hijo del cristianismo. Artistas, alquimistas, poetas se empeñaron en mostrarnos nuestras sombras y a la vez el dolor de una ceguera nueva. (p. 118)

Occidente promulgó los semblantes de la cultura sobre el monopolio de los absolutos; la ciencia como discurso de verdad, la pervivencia de los valores judeocristianos sobre las economías de mercado, los anhelos y quimeras de posteridad, la expansión de antiguas naciones fracturadas, el reordenamiento de relaciones de dominación en los nuevos modos de circulación de capital y el hombre naciente a la modernidad, motivaron una relación hegemónica con el mundo y se configuraron de tal manera, que enfrentar el desconocimiento de lo real, solo era posible a través de un único mapa de validez.

Occidente constituyó una forma de humanismo ético que promovió los absolutos de una sociedad con tendencia al saqueo y la usurpación. Michel Foucault, citado por Garavito (1988) en una entrevista en el año de 1982, en la Universidad de Massachusetts pondría acento en esta paradoja:

El humanismo ha sido utilizado por marxistas, liberales, nazis, católicos etc. Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de sociedad. Me parece que hay más secretos, más posibilidades, más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo. (p. 95)

Desde hace unas décadas la reflexión sobre la modernidad, su génesis vinculante y su dinamismo cambiante en el diseño de lo contemporáneo, ha sido recurrente y trascendental al momento de descifrar los regímenes discursivos que gravitan en la producción de lo real, es un análisis obligado, no solo en función de una nueva historiografía del mundo, sino

además en relación a una semiótica de lo político que deleve el desgarramiento y las grietas de sus exclusiones. La modernidad como proyecto eurocéntrico, dibujó el rumbo de las ciencias, los intercambios económicos y los imaginarios de la política global, pero además fundó un régimen ontológico propio donde también instituyó un modo particular en el tratamiento de la diferencia. La mirada sobre los diferentes pasajes y dispositivos de la modernidad, nos proveen elementos para entender justamente, la ruta que hemos tenido disponible para acceder al campo de lo otro, reconociendo principalmente sus limitaciones, nublamientos y emergencias.

Hay una pluralidad de perspectivas críticas entorno a esta sobre exigencia de la modernidad como régimen ontológico. Entre ellas encontramos, los estudios poscoloniales y de-coloniales contemporáneos, como también la tradición socio-crítica naciente en la misma Europa, principalmente impulsada desde la Escuela de Frankfurt y cuyos desarrollos, posteriores al desencanto civilizatorio, después de la primera y segunda guerra mundial, hoy siguen motivando horizontes de pensamiento crítico en el seno mismo de las sociedades occidentales. Hoy reconocemos proyectos de análisis importantes como la modernidad reflexiva, la altermodernidad o la transmodernidad, donde en marcos transdisciplinarios diversos, se intenta movilizar el radar hacia otras éticas posibles. Estos estudios han motivado inquietudes fundantes en el campo de la antropología cultural, la sociología moderna, la producción estética y la semiótica contemporánea. Son tradiciones críticas que hoy ponen acento no solo en los efectos de un conjunto de violencias políticas y simbólicas, sostenidas sobre una cognición colonial, sino además en desentrañar su sistematicidad en la negación de la diferencia desde su constitución ontológica. Aunque reconocemos lo significativo de cada una de estas perspectivas, para efectos de nuestra investigación en este capítulo, nos permitimos problematizar entorno a los postulados emergentes del pensamiento de Bruno Latour.

En el libro *Nunca fuimos modernos*, Latour (2007) nos dice que nunca fuimos con claridad lo que las expectativas de la modernidad buscaban encarnar, pues ella fue un proyecto que en realidad no alcanzó a darse en sus dimensiones concretas y que lo que se dio fue una recurrente ficción sobre ese desenlace de la razón humana. En realidad, llamamos modernidad, a un conjunto de simulacros que recrean la ficción de lo que nunca

llegó a ser, una necesidad de creación de atmósferas sensoriales y perceptivas con la virtud de referenciar, desde los mismos sujetos, los oasis prometidos de autodeterminación, pero sobre el suelo de una realidad incivilizada. El profundo ideal de esa producción de continuidades senso-perceptivas, era permitir la relación con el goce, sin ceder a los riesgos de la barbarie; sin embargo, esa fue su principal paradoja: La modernidad huyendo de la barbarie a través de la razón, no podía reconocer que lo siniestro estaba en sus mismas entrañas.

Las sociedades occidentales pasaron a esa producción ficcional a través de diversos filtros, entre ellos el desmembramiento de códigos relacionales que se resistían a la transformación del cuerpo en fuerza de trabajo. Sobre esta idea Silvia Federici (2004), se aproxima a develar los signos de violencia y tortura durante dos siglos previos a la industrialización, como forma de transición a las relaciones del capital. En su libro *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2004), recrea los dispositivos e imaginarios que se administraron de manera incisiva, para que no se recordara las relaciones de trabajo existentes previo a la formalización del capital como institución.

Silvia Federici (2004) reconoce el cuerpo como escenario de batalla y tortura para marcar una nueva subjetividad capaz de ilusionarse con la ficción de la autodeterminación y el olvido de su fuerza a-capital; es decir, a partir de esa transición, el punto cero para la comprensión del mundo, será el triunfo de la razón moderna. En la dimensión socio-histórica de Federici se hace énfasis en como el olvido, en sus múltiples variables, se ha institucionalizado a partir de una serie de violencias que la historia no ha logrado reconocer y es en esa vía donde motiva su análisis sobre las memorias usurpadas. Lo interesante en Latour, es que de manera complementaria propone, que ese despliegue de dispositivos civilizatorios, siguió operando desde proyecciones simuladas, sobre una expectativa que nunca logro materializarse.

Aunque Latour (2007) reconoce la riqueza de este análisis como aproximación a un momento histórico específico, expresa que lo complejo ahora, es historizar, no un tiempo concreto, sino esa dimensión de simulacro donde el tiempo se produce. El reto es, pese a lo fallido de la modernidad, cartografiar sus proyecciones y sus formas de mutar a diversos paraísos irreales a los que la subjetividad moderna se engrampa.

En esta vía Latour (2007) propone que el filtro más significativo desde el lado del saber y la constitución ontológica del mundo, sería la función del binario naturaleza-cultura, el cual era sostenido sobre la separación de lo humano y no humano. Recordemos que lo humano estaba asociado al ideal moderno de la civilización occidental como proyecto, por lo tanto, en lo no humano, entraba la diferencia radical de otras culturas, que inicialmente no tenía ese estatuto de cultura; sino que eran abordadas como lo extraño, lo amorfo y lo divergente. La comprensión de lo no humano en ese entonces, se traducía en lo no iluminado por la razón moderna y su obsesión por clasificar, categorizar y ordenar, dibujaría un sistema de purificación que nos iniciaría en las lógicas de la producción. *“Los occidentales consideran a la naturaleza “mientras que esos “otros” no tienen de la naturaleza más que representaciones perturbadas por las preocupaciones culturales de los humanos”* (Latour, 2007, p. 147).

Este filtro de purificación eminentemente colonial, ordenaría las nuevas configuraciones de saber:

La naturaleza se convierte en un universo cuantificable, tridimensional y apropiado por los hombres; mecanizada, mercantilizada y funcional, subordinada a la acción humana y a los mercados, a la razón. La dualidad se institucionaliza entonces junto a la ciencia moderna, siendo imagen clara la división entre ciencias naturales y sociales. El medio ambiente acabará siendo así, simplemente, aquel marco exterior a la vida social a ojos de la sociología y etnología, relegándose a ser descrito por las ciencias naturales. (Ibáñez J., 2014, p. 1)

Este dispositivo epistémico con profundas raíces coloniales, derivó en una nueva sustitución, donde su oposición constituiría no solo el anagrama de las ciencias, sino que además formalizaría un modo de la política caracterizada por la actitud de lo humano frente a lo que lo rodea. En la relación cultura naturaleza lo que se sostenía era una política de apropiación de lo no humano en términos de acumulación y orientada a institucionalizar las nuevas formas de explotación de los ecosistemas. Ibáñez (2014), en este sentido, propone que los binarios derivados de la separación cultura – naturaleza, permitió no solo ordenar la realidad, sino delimitar las posibilidades de agenciamiento con los objetos y propiciar sus formas de uso desde la lógica de mercantilización de la naturaleza, él expresa en relación a este tránsito, que decididamente fue:

Lo que legitimó la mercantilización de todo lo natural, la explotación de la naturaleza como algo externo a nosotros, como algo perdido y perdible, apropiable por la superior cultura, lo nuestro. Cambiar la dicotomía entre naturaleza y cultura, sería, entonces, no sólo cambiar el mundo que nos rodea, sino cómo rodeamos nosotros el mundo a nuestro alrededor. (pág. 1)

Evidentemente la objetivación de lo extraño y lo no semejante ha sido decididamente cuestionada por el post estructuralismo. Se trataba del cuestionamiento a la cosificación de todas las relaciones humanas a partir de la obstinación a las verdades tacitas del funcionamiento de los objetos. Sin embargo, desde lo arriesgado de una orientación ontológica del objeto, Latour (2007) y otros autores como Tristán García (2011), propone un nuevo estatuto de las cosas en relación a la negación que recaía sobre ellas. En este sentido en el ensayo la rebelión de los objetos y a propósito de este nuevo estatuto de las cosas, Duchesne (2014) expresa:

los objetos del mundo existen independientemente del sujeto humano, el cual es otro más entre ellos. En consecuencia, la relación de conocimiento del sujeto humano con los objetos del mundo es igual a cualquier otra relación entre objetos, independientemente de que ésta involucre o no a un objeto humano. Cualquier objeto puede ocupar la posición de sujeto con respecto a otro, pues ser sujeto no es prerrogativa exclusiva de los humanos. El conocimiento, el pensamiento, son otros tantos objetos en el mundo. No existe diferencia cualitativa entre la acción humana y la de otros seres animados o inanimados. (p. 2)

Lo que hace esta perspectiva es buscar invertir y subvertir las relaciones comunicativas con lo real, ya no desde una jerarquía ciega de lo humano sobre lo otro, sino donde hay posibilidades de agencia e interlocución, que también conciernen a lo que hemos categorizado como naturaleza, objetos y sujetos no humanos. Es en esta perspectiva que Latour propone el parlamento de las cosas como apuesta por el reconocimiento político de otras agencias.

Según Tristán García (2011), lo que encontramos en esta apertura son los sistemas no reconocidos de la modernidad, en su libro *Forme et objet*, nos permite comprender que ningún objeto del mundo es exclusivamente material o inmaterial. Por lo tanto, hay una continuidad en lo real que se moviliza de manera distinta a la comprensión y arquitectura ontológica del mundo en sus variables tradicionales. Los objetos también hacen relaciones

y ejercen una acción cognoscente, están no solo en relación a una funcionalidad interna, sino en formas de atracción cuyas interacciones no se pueden estandarizar.

El campo reflexivo de Latour concierne a la participación analítica en redes y colectivos científicos, que de alguna manera constituyen una producción semántica que operacionaliza lo real. Desarrolla su rigor metodológico en el estudio de las representaciones discursivas de dichos colectivos, no obstante, sus propósitos van más allá, su despliegue consiste en afectar la misma praxis científica, alterada por las nuevas configuraciones que provoca el parlamento de las cosas.

En Latour se trata de un esfuerzo por lograr protocolos de negociación entre lo humano y lo no humano, y eso se puede dinamizar, por ejemplo, tanto en la participación democrática de los objetos en el laboratorio de ciencias, como en escenarios de conflictividad ecológica. Estos protocolos intentan construir una dinámica de entendimiento comunicativo y experimental con los seres que comparten su existencia en un mismo espacio. Las cosas junto con lo no aprehensible y lo radicalmente diferente en términos perceptivos, ahora logran el estatuto de actor dentro de una dinámica más amplia y no limitada a lo que desde la modernidad se conoce como humano.

Aunque, evidentemente, el campo de reflexión de Latour aún se mueve sobre las expectativas tecnológicas, científicas y sociales, cobra importancia traducir ese impacto al campo de la reflexión etnoliteraria, pues de ella se puede conjugar posibilidades para abordar, no solo la diferencia cultural, sino además el descentramiento ontológico de las palabras, lo cual es significativo en la construcción de nuevos horizontes de saber.

El parlamento de las cosas, a la luz de la experiencia etnoliteraria, puede lograr integrar otras posibilidades, no solo el de negociación y democratización, como en Latour, sino además su potencial enunciativo. Parlar es una acción de resonancia a un flujo de comunicación compartida en relaciones de heterogeneidad, lo cual no es un proceso menor en términos de cualidad, sino un riesgo epistémico profundo entorno a la comprensión misma del lenguaje. Atribuir facultad de enunciación a los cuerpos, las cosas y los híbridos que viajan simultáneamente entre lo material y lo inmaterial, es un desafío que exige elegir muy bien los recursos, que permitan estar presentes y de otra manera, en esa traductibilidad vertiginosa de lo otro.

En etnoliteratura, lo ético-político concierne no solo a hacer emerger al otro en el lenguaje, sino además a reconocer lo otro del lenguaje y ello moviliza una territorialización no solo de los significados sociales y culturales, sino además una emancipación expresiva de las cosas y los cuerpos, y justamente esta semántica no racional, sino más bien relacional, es la que abre un abanico de experiencias donde sujetos humanos y sujetos no humanos se comunican.

En Latour se bordea un marco de incertidumbre respecto a la función de las cosas en el devenir social, no obstante, en su análisis, aunque se coadyuva a la ampliación de los sistemas de conversación con lo real, a partir de la integración de parlamentos no reconocidos, no se evidencia un acercamiento decidido, a la posibilidad dialogante de las cosas y lo seres. En etnoliteratura esta implicación no puede pasar desapercibida, pues los portales de enunciación que se abren en la cultura, son trascendentes al momento de fijar relaciones de apropiación territorial, cuya cosmovivencia, evidentemente no se agota en una geo-referenciación del espacio físico, sino que facilita la integración de nuevos actores narrativos, se trata de una comunicación disidente para ejercicios cosmopolíticos alternos.

En el campo del análisis etnoliterario, se puede reconocer que, al margen del pensamiento moderno eurocéntrico y sus visores tradicionales, acontecen infinidad de anagramas experienciales que deconstruyen el dispositivo naturaleza-cultura. Son prácticas culturales, cosmovivencias y apropiaciones territoriales alrededor del mundo, que a pesar de cohabitar en una matriz económica política homogenizante, se relacionan con el mundo y los objetos desde un parlamento constante, y donde lo humano no establece jerarquía alguna sobre lo extraño o no representable. Todo es parlante y natura al mismo tiempo. Esto significa que la temporalidad del hacer en el mundo sigue siendo múltiple y que, de la herida colonial de los pueblos, a pesar del olvido instituido, sobreviven apropiaciones comunicantes divergentes.

Se trata de desplazamientos de sentido que incluso cohabitan en las restricciones que impone el capital, pero que en su devenir logran minar las instituciones de saber que insisten en su arraigo epistémico a la separación cultura naturaleza. Según Spivak (2003), los movimientos de subalternidad han estado hablándonos siempre, no obstante, reconoce que no tenemos la infraestructura política y cognitiva para escucharlos. En la perspectiva

de Spivak, lo subalterno no sugiere en sí mismo el estudio de lo marginal y su condición de subordinación, sino la comprensión de éticas diversas que han desdoblado el tiempo de la experiencia. Lo anterior, no es una circunstancia que se agota en la lógica de la resistencia de las poblaciones al poder, sino una alteridad desde lo radicalmente otro y que desde su espacialidad integra un decir alternativo al antropocentrismo moderno. Desde la subalternidad, para ejemplificar esta posibilidad dinámica, podríamos recurrir a saberes milenarios vigentes en los continentes o culturas donde las prácticas coloniales fueron imperantes, sistemáticas y sostenidas en rangos generacionales amplios (África, India, América), no obstante, el espectro también involucra no solo lo poblacional, sino también temporalidades de saber que subsisten incluso en contextos donde la materialidad se administra a través de una racionalidad antropocéntrica.

Hoy desde diversas fuentes se está contribuyendo a pensar una cosmopolítica de los seres y las cosas, como horizonte epistémico y ético, que pueda reconciliar, en lo contemporáneo, lo que el proyecto de la modernidad divorció a través de su insistencia en un humanismo desarticulado de cosmos:

Al rechazar tal concepción antropocéntrica, la cosmopolítica propone que las sociedades y culturas, incluida la moderna occidental, son subconjuntos de las colectividades naturales y que no hay tal cosa como sociedades o culturas exclusivamente humanas, sino colectividades mixtas, híbridas en que animales, plantas, microorganismos, minerales, entidades químicas, geológicas, atmosféricas, astronómicas; artefactos humanos, sistemas de signos y lenguajes, personas humanas, ideas, conceptos, afectos, interactúan en un mismo plano de agencia, si bien respondiendo a reglas autónomas, inconmensurables e irreductibles entre sí. (Duchesne Winter, 2014, p. 44).

Duchesne (2014) hace énfasis en los alcances políticos de dicha praxis cosmopolítica, especialmente como alternativa ética frente a los desastres de una economía global extractivista, donde tanto lo humano, como el resto de las especies, están subordinadas de manera residual frente a las exigencias de un mercado perverso. Pero además confiere un valor vital a un conjunto de éticas de cuidado descentradas de un margen referencial ontológico y que sobrevive en muchas prácticas culturales andinas y amazónicas. Al reflexionar en torno al pensamiento animista amazónico y el ciclo de relatos rituales llamado Watunna, presente en el pueblo Yekuana en la Orinoquia Venezolana encuentra:

No hay manera de separar lo profano de lo sagrado ni lo práctico-material de lo ritual, espiritual o simbólico. Las tecnologías materiales son inseparables de las tecnologías espirituales. Las herramientas y los materiales de trabajo, de origen vegetal y mineral diverso no simplemente se manejan, en el sentido instrumental, pues involucran y requieren la comunicación con entidades invisibles inherentes a su esencia, mediante cantos y otras acciones rituales que constituyen también artefactos que remiten la tarea específica a realizarse a un entramado cósmico. (p. 51)

Contrario a los énfasis del post-estructuralismo, la realidad no solo interactúa a partir de redes significantes, por ello la apuesta contemporánea es rastrear relaciones de objetos, atmosferas vinculantes y conflictos de temporalidad, pero no adheridas exclusivamente a una trama significativa, sino en contacto con flujos y anagramas comprensivamente más amplios a las posibilidades del discurso.

Hay tantas epistemologías como culturas, tantos paradigmas como intermitencias en el caosmosis, tantas ventanas abiertas como tantos dolores distintos, tantas formas de conocer como formas de hablar sobre heridas comunes. Sin embargo ¿cómo fue que creímos que los lentes con que aprisionamos la realidad y sus vestigios también deberían ser absolutos? Lo incierto de la respuesta no hace más que devolvernos al terreno de la incertidumbre, curiosamente hoy como en el comienzo, los espejismos nos hacen jugar a trazar los mismos destinos y paradojas, las guerras modernas se visten con la novedad de los nuevos bio-poderes diseñados legítimamente y en complicidad con Organismos Internacionales.

Latour (2007) cuestiona la idea limitada de Ulrich Beck respecto a lo cosmopolítico y al mismo tiempo nos interroga: ¿Hemos comprendido realmente una guerra y sus conflictos?:

Para Beck cosmopolítica significa cultura, visión de mundo, cualquier horizonte más amplio que el de un Estado-nación. Asume que los asuntos de paz y de guerra comprometen solamente a humanos, todos dotados de la misma psicología, conociendo todos una lengua traducible a cualquier otra lengua, y teniendo cada uno unas representaciones de lo-que-hay que solo ligeramente son contradictorias. Para Beck, como para la mayoría de los sociólogos, y todos los científicos sociales, las guerras proliferan porque las culturas humanas tienen (y defienden) puntos de vistas diferentes sobre un mundo que es el mismo. Si esos puntos de vista se reconciliaran, si uno pudiera mostrar que su diferencia es meramente superficial, se seguiría automáticamente la paz. Esta manera de entender cosmos en cosmopolítica es limitada porque le pone un límite al número de entidades sobre la mesa de negociación. Pero si es que cosmos va a significar

algo, entonces tiene que abrazar, literalmente, todo, incluyendo al vasto número de entidades no-humanas que hacen que los humanos actúen. (p. 5)

En este sentido, Michel Serres (2011), también citado por Latour, recrea una frase que invierte el estoicismo milenario: *"sólo depende de nosotros que todo no dependa de nosotros"*. Esta inversión es el llamado a convocar a nuevos actores, para que la negociación sobre la guerra y la paz, salga de su monolingüismo tradicional y vincule presencias que hacen parte del conflicto y que nos ayudan a reconocer que las cosas son más que sus nombres y que hay una alteridad posible más allá de lo semejante. La violencia sociopolítica en Colombia encarna también ese olvido, por ello las dinámicas en las que los pueblos milenarios interpelan al Estado, promueven y formulan una eticidad con lo no semejante y desde una alteridad descentrada. Si rastreamos el objeto descubrimos el sistema. Lo significativo es otro objeto dentro de una pluralidad de posibilidades de agenciamiento.

SEGUNDA PARTE

HETEROTOPIAS DE LA GUERRA Y EL ESPACIO MITICO



Ilustración 2. Mujeres Awá Calvi Resguardo el Gran Rosario

Fuente: Archivo trabajo de campo

Capítulo 4. Los laberintos y las heterotopías



Ilustración 3 Camino cascada el Caballo Guelmambi el Bombo

Fuente: Archivo trabajo de campo

“No habrá nunca una puerta, estás adentro”.

(Jorge Luis Borges, 1942)

Las manifestaciones de violencia sobre el territorio Awá, que discursivamente se presentan como crónicas transparentes, de hechos continuados y tácitos, en relación a la forma tradicional como se enuncia las dinámicas del conflicto armado en Colombia, también develan el reclamo de una hermenéutica más profunda y comprometida, con la compleja urdimbre de pliegues, que esperan contarse en medio del asedio de la guerra.

Al autoritarismo que desangra el territorio y altera el espacio- tiempo de la cultura, le sigue, de manera paralela, una secuencia de eventos que provocan un desplazamiento simbólico y anímico en el terreno del lenguaje. La guerra también se juega en una lógica de usurpación que toca el tiempo ontológico del relato; en consecuencia, se prohíbe las

palabras y las referencias del mundo cosmogónico propio, se transa pervivencia por olvido y se desestima la presencia de los rostros que vienen a dialogar desde el espacio mítico Awá. En otras palabras, hay una economía discursiva impuesta para que desaparezcan frecuencias de relacionamiento con las entidades del territorio y ello revela un empuje pulsional hacia la negación de una constelación vincular y ancestral.

La violencia en sus diferentes ejercicios performáticos, destituye vínculos de temporalidad con el territorio, por ello su irradiación alcanza, no solo un escenario concreto, sino, además, los lugares míticos y espirituales de la cultura. Como expresa Don Gregorio Rodríguez, líder y sabedor del pueblo Awá, hay una batalla interna en cada Inkal Awá, porque la guerra ha tocado también su espiritualidad, lo que lo conecta con su *katsa su kin* (Territorio casa del pensamiento Awa). En sus palabras expresa: “El conflicto armado ha tocado nuestras familias, viviendas, prácticas de vida, pero lo más difícil es que ha tocado nuestra casa espiritual. Nuestro Katsa-su, nuestra relación con la ley de origen” (2011)

Hay una usurpación narrativa que es difícil de lidiar porque ella, además de desplazar materialmente la trama de significados relacionales, ejerce una violencia simultánea que consiste en robar el tiempo propio que está vinculado al hacer y pensar de su tejido comunitario. Lo que se nombra como la casa del pensamiento Awá, es un anagrama vivo, que provee leer el mundo desde su saber mítico. Evidentemente, y en sintonía con Benjamin (1936), tocar esta espacialidad, es afectar el aura de la cultura, el espacio de lo siempre Otro.

Reconociendo el contexto de confinamiento interno y adversidad que impone la guerra en sus territorios, nos preguntamos ¿Cómo iniciar este viaje comprensivo a la pervivencia del pueblo Awá? Nos motivamos a comenzar, justamente a través de la ruta de su valentía; es decir, de sus voces y formas de interpelar el poder desde lo simbólico de la cultura. Intentaremos aproximarnos a la violencia como texto contenido, inexpresivo aún, pero con una irradiación metafórica que desdobra a otro tiempo, la causalidad socio histórica de los hechos. En la misma dinámica nos aproximaremos al gesto narrativo de interpelación valiente que propone el pueblo Awá, donde el modo particular de batallar en la defensa de su tiempo, los define.

Con el propósito de guiar una cartografía, que nos acerque a las tensiones entre violencia, memoria y pervivencia, en este capítulo, nos apoyaremos en la noción de heterotopías territoriales y sus puentes vinculantes, a la hora de develar mapas de resistencia cultural, en contextos de usurpación simbólica y territorial. Insistimos en la noción de viaje como apertura a lo incierto que pueda emerger, pero que también evoca un tránsito acompañado por las voces de líderes y sabedores del pueblo Awá, quienes, desde su expresión, narran sus formas particulares de asumir los impactos del conflicto.

Esta ruta cartográfica integrará los relatos y saberes compartidos en diversos escenarios de interacción etnográfica. Experiencias organizativas, relatos conjuntos, diálogos espontáneos, confrontaciones con entidades locales e institucionales, disertaciones internas, anécdotas participativas, y ecos reflexivos desde la cotidianidad del Inkal Awá, constituirán zonas de intercambio para tejer un escenario de conversación en torno a la cosmovivencia del territorio y sus dinámicas de afrontamiento en medio del conflicto.

Clara Luz Zúñiga (2012) sugería el hecho de que el campo etnoliterario, comporta una doble vía de encuentro, por un lado, el valorar una especificidad narrativa en las expresiones de lo étnico, pero por otro, se trata también de reconocer lo que hay y asiste a la literatura, desde una conexión arquetípica con los saberes étnicos.

En este sentido, y para introducirnos en la comprensión de una heterotopia aplicada, tanto a los espacios no narrados del conflicto, como a lo emergente de los saberes ancestrales, hacemos apertura a este propósito, a través de algunas evocaciones y pretextos narrativos, que puedan ayudarnos a penetrar en ese espacio de saber y a sugerir un camino de análisis etnoliterario. No hay texto oral o escrito, que no configure una espacialidad simbólica, una trama que además, es promesa de que algo que circula alrededor del silencio, pueda también ser tacto. Los lenguajes definen las arquitecturas a través de las cuales el mundo se toca.

La primera insinuación la encontramos de lado del universo Borgiano y su don al imponente minotauro sobre el que gravitan hombres y animales extraviados. Jorge Luis Borges miraba las cosas y los lugares como si buscara resolver acertijos, como si no se conformara con los nombres y esperara por asalto, nuevas configuraciones y presencias. Imaginaba arquitecturas no reconocidas y le obsesionaba las clasificaciones asimétricas que insinuaban mundos superpuestos en lo real. En su literatura el universo se piensa como un prisma de reflejos, de cuyos materiales se forman laberintos, por ello desarrolló la vocación para confundir las causas y las consecuencias, y fue apasionado por los vórtices donde el tiempo se deja tocar.

Este reconocimiento de laberinto sobre los signos del lenguaje que nos refleja el quehacer literario, nos conecta igualmente con los signos activos que trabajan en la producción de lo real en contextos específicos, se trata de ver los planos comunicantes donde los saberes tocan diferentes formas de materialidad. En este caso, esta insinuación evoca la comprensión del espacio como registro metafórico, pero además recoge una vocación por canalizar la mirada hacia lo intempestivo que bordea toda intemperie del significado. El aroma del tiempo, como lo sugiere Byung-Chul Han (2015) no aparece en su continuidad sino en su extravío.

La relación arquetípica del espacio integra un universo de puentes, fronteras comunicantes, de intercambio de cuerpos y presencias. El espacio exterior también ingresa en esa biblioteca épica y hexagonal dentro del universo Borgiano.

Nuevamente Don Gregorio nos sitúa en ese tiempo inexorable que bordea una espacialidad concreta. Cuando piensa en lo que conecta con sus valores ancestrales se refiere a la selva como un lugar habitado de muchos libros, lenguas y tiempos. Sin vacilar nombra la selva como una biblioteca: *“La selva es una gran biblioteca, tiene un orden, una ley, pero no escrita. Es como una voz profunda. Ella se revela al pensamiento, a los sentidos y luego se oculta”* (2011)

Con este ánimo y certeza positiva frente a la inevitable condición de desciframiento que rodea el lenguaje, en 1952 emergería con Borges, un relato que inspiraría años más tarde, la reflexión de *Las palabras y las cosas* (1966) de Foucault. El texto titulado *“El*

idioma analítico de John Wilkins", relata la historia de un emperador chino obsesionado por construir un andamiaje clasificatorio, que permitiera jerarquizar y controlar toda combinación posible que ordenara la realidad en el campo de las palabras. Su interés era reducir la ambivalencia de lo real y aprisionar sus posibilidades de sentido; sin embargo, el efecto fue contrario: la erupción de nuevas presencias no esperadas. Lo que encontró Foucault en el relato, es la relación del logos en su movimiento por cerrar el significado, pero que a la vez deja escapar lo otro que está alterado al sentido. Parafraseando otro texto de Borges, el universo es la gran biblioteca hexagonal de seres y cosas contenidas en los cajones del tiempo, organizados y categorizados. No obstante, su orden, no está en los nombres y sus clasificaciones, sino en su transcurividad. Se trata de un orden de desplazamientos orgánicos entre discursividades alternas.

No sabemos si Borges intuyó el impacto de su condensación en este solo texto y lo que aportaría a las ciencias sociales. Lo que Foucault (1966) pudo capturar y conceptualizar, a partir de este relato, fue justamente la noción de heterotopia y su implicación tanto en el orden del discurso, como en el entrecruzamiento de atmosferas sociales. Hoy en lo contemporáneo, esta noción, sigue irradiando posibilidades comprensivas a la manera como se constituyen los espacios de la cultura.

Así como en el universo Borgiano se habla de libros que aparecen, donde no esperan ser encontrados, en el renacimiento, dentro de la especialidad médica, se atribuía una circunstancia heterotopica, cuando un órgano del cuerpo estaba desplazado de su lugar original y establecía otras relaciones a su funcionamiento habitual.

En las ciencias sociales se comprende heterotopia como la irrupción de lo extraño en lo común, y que, por su impacto dinámico, logra marcar nuevas relaciones de lugar. Se refiere a la entrada de lo heterogéneo que logra constituir un espacio; es decir, evocaría eso que se esperararía no esté en un lugar y de pronto aparece. Por ello se dice que la heterotopia es el lugar de lo otro, de los otros que irrumpen en lo mismo. Esto puede ser una condición de reflexión dialógica, pero también constituye una afectación profunda en la espacialidad de las cosas y su constante desafío semántico.

Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la –sintaxis‖ y no sólo la que construye las frases —aquella menos evidente que hace —mantenerse juntas‖ (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas. (Foucault, [1966] 2005, pp. 3-4).

La utopía es lo que tiene un lugar, pero por definición inalcanzable y lejano, en cambio la heterotopia, es lo que emerge en los espacios cercanos, cotidianos, comunes, transitados, pero con la curiosa característica de establecer irrupciones extrañas. Es como lo otro, lo distinto, configura una espacialidad no habitual, y moviliza una relación de alteridad con lo extraño para que lo heterogéneo también constituya el lazo social. La utopía señala lo que no está y se espera este, en cambio la heterotopia es lo que emerge en el presente, saturado de una realidad sorpresiva.

Por lo tanto, las heterotopías, que por definición se encuentran –fuera‖ de la vida social están necesariamente –dentro‖ de la vida –ordinaria‖, pues es ya condición de cotidianidad el transitar constantemente entre los mundos de los otros, unos otros que comparten o no las mismas normas de actuación que uno mismo. (García, 2014, p 340)

La heterotopia designa entonces, ese desplazamiento de lugares que va configurando zonas de comportamiento extraño. Resonancias inicialmente no esperables o premeditadas. Para García (2014) no es tanto la ubicación de lo heterogéneo lo que sugiere el concepto, sino el proceso de irrupción que establece, porque de su dinámica, se puede comprender la compleja red de lugares fronterizos que se desplazan y superponen en un mismo espacio – tiempo. Lo fronterizo deviene en traducción y coexistencia de diferentes resonancias.

Los territorios de la otredad son objetos privilegiados para entender el vínculo entre el tiempo y el lugar a través de una tradición compartida por un grupo social que los segrega de los lugares comunes, puesto que son construidos, consciente o inconscientemente, tanto a través de la práctica de su uso como del discurso sobre su significado. (García, 2014, p. 335)

De ese choque habrá un proceso de memoria en disputa, pero además resultará una constelación de fragmentos con expectativa de ser narrados. El signo de la modernidad que Foucault (1966) asociaba al énfasis epistémico del espacio y sus múltiples posibilidades de yuxtaposición, cobraría un referente ético en la posibilidad de narrar eso heterogéneo que aparece en el entorno.

Por ello el concepto de heterotopía, logra una vigencia especial en los estudios sociales contemporáneos, en la literatura, el arte, la política, la semiótica del espacio, donde de manera complementaria, aporta nuevos recursos dialógicos para la comprensión de la cultura. Sin embargo, en lo específico de la disertación planteada en esta investigación, reconocemos en él una invitación a preguntarnos por los impactos de la guerra, desde esas posibles diacronías que se producen en los territorios; es decir, nos invita a pensar en las aperturas heterotópicas que puede producir la violencia en un lugar particular, por efecto de su densificación no narrada. Este camino reflexivo nos sitúa, en el análisis de las tensiones territoriales que emergen en situaciones de conflicto y nos brinda elementos para centrarnos en la relación etno-literatura, heterotopía y conflicto en el territorio Awá.

El pueblo Awá ha sido afectado no solo por las dinámicas del conflicto armado, sino por una serie de violencias sistémicas como el despojo económico, el destierro, la segregación, la expropiación, y toda una historia de abandonos legítimos y excluyentes. Su territorio además de constituirse en escenario de violaciones al derecho internacional humanitario, ajusticiamientos, amenazas y toda una pedagogía del terror, debe lidiar con una historia de usurpación territorial, maltrato a la naturaleza, desplazamiento por intereses mineros y palmicultores, confinamiento y circulación de redes de narcotráfico.

Estas afectaciones desde la mirada del *inkal* Awá, producen disonancias y diacronías en el territorio, fronteras espaciales y nuevas configuraciones internas que afectan relaciones vitales de la cotidianidad Awá. No solo se trata de los limitantes al libre tránsito por el territorio y el derecho a ejercer los principios de autonomía y gobierno propio, sino que además, el territorio como dimensión simbólica de la cultura, como cuerpo constituido de otras pieles ecosistémicas, se abre y genera fugas energéticas que condicionan nuevas atmósferas de relacionamiento.

Donde hay fuga, hay una batalla profundamente espiritual y simbólica de la cultura por reparar esa frecuencia alterada, hay una movilización propia por purgar el miedo y armonizar la comunicación con las voces internas de la selva. El Pueblo Awá ha debido enfrentar desde las prácticas ancestrales de curación del territorio, una secuencia de

heterotopias irruptivas que vienen del anonimato siniestro de la guerra. El Centro de Memoria Histórica, la Unidad de Restitución de Tierras, ACNUR, entre otras Organizaciones de Cooperación Internacional y desde sus diferentes competencias, han sistematizado los hechos de violencia en relación a las dinámicas del conflicto armado en el territorio Awá, no obstante, difícilmente pueden rastrear emergencias de saneamiento territorial, vinculadas a esos vórtices simbólicos heridos de la cultura. Ese es un saber que está del lado de los caminantes de la cultura y el territorio, y que expresa un vínculo intergeneracional de protección.

Andrés Pai, un líder joven del resguardo El Gran Rosario, Expresa: “este tiempo ha sido exigente, pero aquí vamos, caminando nuestra memoria con el mismo amor con que la selva nos ha protegido ancestralmente” (2011). El Inkal Awá, gente de la montaña, se siente guardián de una memoria ancestral, el camina la dimensión de lo sagrado de la montaña a pesar de los campos minados, la ambición y del odio ajeno por la vida.

Antes de referirnos de manera específica a las tensiones emergentes de dicha batalla simbólica y cultural, nos parece importante señalar que en el territorio Awá la irrupción no es una dinámica exclusiva de hechos victimizantes; también se revela una heterotopía primal y vinculante, que hace escena constante y que marca la cotidianidad del Inkal Awá. La disrupción del espacio también la provocan los seres y espíritus de la montaña. A través de relaciones perceptivas sonoras, visuales, táctiles, aparecen puntos de apertura donde los espíritus de la selva ejercen su acción parlante y establecen un marco de enunciación desde una ontología periférica.

Los caminos, los caseríos, las peñas, los ríos están habitados de una alteridad que se revela y se oculta a través de sincronías alternas del espacio tiempo: Lloro el Chuntun en lo profundo del monte, se escucha marimbas en casas abandonadas, cae un reflejo con la intensidad de un rayo a plena luz del día, se sueña los difuntos en labores diarias, la niebla esconde los caminos, los niños lloran de un frío extraño, la cima del alto se requiebra y vuelve a mostrarse intacta, ebulle el agua de los ríos, se escuchan golpes en la tierra después de la cacería, las piedras paren, en fin, una multi-espacialidad recubre el sentido de

cada acto en el territorio. La selva abre sus portales y establece un marco de enunciación de una heterotopía mítica alterada.

El Inkal Awá es viajero de su espacio mítico, transita cuatro mundos los que conecta e integra con relatos contados en los descansos de las empalizadas. El Astaron, Disgalia, la Vieja, el Chutun, como guardianes del territorio, marcan aprendizajes que van acompañando su ciclo vital en vinculación a la memoria del árbol grande. Hay un dinamismo dramático, donde una pluralidad de presencias participa de la constitución del mundo, el cual es de- construido y reinventado por diferentes puentes de negociación entre seres. Los seres y las cosas en el territorio no están separadas, se constituyen, se integran y se anticipan, los reinos no son inmutables, dialogan entre sí, y ese flujo de comunicación es parte de la ley espiritual del territorio.

Entonces nuevamente Borges nos acompaña con su secuencia organizada de destiempos y nos ayuda a deslizarnos hacia la comprensión de una espacialidad mítica. El laberinto Borgiano, que entre otras cosas, está metaforizado en sus bibliotecas, sus espejos, y casas sin entradas ni salidas, no es un laberinto común, no es de la idea de una entrada y la búsqueda de una salida, tiene más bien otra forma de interrogación. Álvarez, (2016) menciona que Humberto Eco, entre varias posibilidades de laberinto, daba a entender también el patrón comportamental que exige un tipo de laberinto llamado hermético, donde no solo, cada punto está conectado con varios otros, sino que además pueden establecer nuevas conexiones, no hay exterior en sí mismo, ni fronteras, sino una estructura rizomática que va cambiando. Este es para Álvarez (2016) el laberinto de Borges, un lugar donde es imprescindible las conjeturas, las apuestas, las interrogaciones y los decires. En Borges, el laberinto es una figura polifónica para pensar el tiempo, el orden oculto de las cosas y su inevitable transitoriedad comunicante.

A mí también me gustaría estudiar

- ¿y qué te gustaría estudiar?

El origen de las cosas

(Charla informal con Jorge Andrés Pascal, 11 años, 2012)

Una casa es un laberinto, igual un libro, un jardín, un espejo, un sueño, un monumento, las letras de una palabra. Esto es el espacio mítico: anagramas de laberintos móviles y comunicantes que transmutan entre sí.

El pueblo Awá provee en su caminar la temporalidad de cuatro mundos que manifiestan una territorialidad particular de su andar mítico. Así como Borges di- sueña su universo como una gran biblioteca épica y hexagonal, el inkal Awá se relaciona con el territorio más allá de un adentro y un afuera en una espacialidad concreta. Como metáfora de ese espacio reclamante de alteridad, Borges, en el relato la casa del Asterión, narra:

Todas las partes de la casa están muchas veces

Cualquier lugar es otro lugar

La casa es del tamaño del mundo

Mejor dicho, es el mundo

(La casa del Asterión, 1947)

Para Don Gregorio, de manera similar, el espacio exterior también ingresa en esa biblioteca móvil que es la selva: –La selva es una gran biblioteca, tiene un orden, una ley que no es escrita y sin embargo, se presenta como una voz profunda. Este orden se revela al pensamiento y los sentidos, pero también se oculta (Comunicación personal, 2010). Desde esta comprensión selva es un lugar de estudio para comprender el misterio profundo de los seres y las cosas.

Tanto en don Gregorio como Borges, los dos posicionamientos, aunque divergentes en sintonías y potencias, inquietan una comprensión arquetípica del espacio. El universo es una gran biblioteca con sus pasajes secretos que se conectan no a través de sus temas, sino de su transcurividad.

No habrá nunca una puerta. Estás adentro

y el alcázar abarca el universo

y no tiene ni anverso ni reverso

ni externo muro ni secreto centro.

(El laberinto, 1960)

De esta manera encontramos que la irrupción temporal, no es exclusiva de los impactos de una violencia externa, sino que también hace parte, de lo que el territorio como ley mítica exige. Es decir, hay diacronías provocadas externamente por la guerra y también una heterotopia primigenia encarnada en el corazón de la cultura, pero que deviene en saber.

Reconociendo los limitantes epistémicos de lugar y tiempo, a continuación, ejemplificaremos algunos pasajes de tensión entre estas dos dinámicas, bordearemos algunos rastros de esa heterotopía constante que se debate en los pasos, voces y resistencias del Pueblo Awá.

Capítulo 5. Los ríos de la memoria: El bautizo de Ñambi y Telembí



Ilustración 4. Rio Ñambi Familia Awá Guelmambí El Bombo

Fuente: Mercedes Villota Archivo fotográfico Corporación Chacana

Los rastros de la guerra se imprimen en fragmentos que tocan el aire, los caminos, los pensamientos, los días. Las violencias en el territorio crean atmosferas cuyo transito se resiste a la normalidad del tiempo, el olvido y el silencio. Los ecos de tiempo se pegan heridos al oído que los escucha: *–En el resguardo cuando caminamos, seguimos escuchando las voces que faltan”* (Camilo Nastacuas, líder Awá Resguardo El Gran Rosario, 2011).

Hay una relación de duelo cultural e itinerante, que se desdobra también en el espacio, el Inkal Awá va recogiendo su memoria de dolor a través de los significados que le devuelve el camino. Las voces otras que faltan y no se logran integrar al tejido ecosófico de la montaña, generan una heterotopia anímica profunda. Pobladores en el resguardo del Gran Rosario, refieren, por ejemplo, que muchos espacios no se frecuentan por temor a escuchar esas voces, estos pueden ser lugares cargados por el impacto de una masacre o porque miembros de la comunidad cayeron en campos minados o fueron ajusticiados. Sin embargo, también se reconocen, casos donde, por el contrario, para la gente, es necesario

revisitar esos espacios interrumpidos de dolor, para sosegar lo pendiente y escuchar la voz del ausente: *–Nuestros muertos son soñados también y por ello sabemos cómo están, lo difícil para uno es cuando no sabemos nada. Toca ir hasta el lugar donde lo mataron”.* (Doña Rosalba Pai, *Consejera Mayor*, 2013)

La cantidad de pérdidas por masacres, ajusticiamientos y hostigamientos de todo tipo, en el territorio Awá, dan cuenta de una geografía herida que se expresa en los ecos de los caminos, los ríos, las quebradas, las montañas. Hay una nueva espacialidad simbólica que reclama otros recursos anímicos para afrontar el tránsito por el territorio y su dimensión co-relacional.

Para Angélica Franco (2015), investigadora de la Universidad del Bosque, es fundamental, al momento de valorar los impactos psicosociales de la guerra en pueblos indígenas, comprender una relación íntima de comunicación entre el cuerpo y el territorio. Es decir, se trata de una psicología cultural donde el cuerpo incorpora signos de lo que el territorio quiere expresar y a la vez donde los lugares expresan señales energéticas del cuerpo. Se trata de un desplazamiento de signos que invitan a leerse mutuamente.

La relación cuerpo - territorio también es conexas a la relación memoria – territorio. El territorio se encarna en la memoria del Inkal Awá y a la vez este se adhiere en la matriz sensible del territorio. Por ello, según comuneros en el resguardo El Gran Rosario, las voces que se escuchan en distintos paraderos de esa geografía simbólica, no son solo de los que ya no están, sino también son expresiones de los seres de la montaña. Cuando muere, fuera de la ley de origen, un Inkal Awá, el río y la montaña sufren: *–Vemos en la niebla que el territorio no está contento”.* (Don Gregorio, *líder ACIPAV*, 2011).

Para don Gregorio el punto cumbre de la relación del Inkal Awá con el territorio, es cuando él mismo es pensado por los elementos sensibles del territorio. Se trata de un aprendizaje sutil, en el que esa compenetración dialógica, se materializa en una evidencia sensible: *“El territorio también piensa y extraña a la gente”* (Don Jesús García, Resguardo El Palmar, comunicación personal 2012)

Esta relación, donde el Inkal Awá es pensado por seres de la selva, se expresa también en los procesos de duelo cultural. Cuando un Inkal Awá fallece, es importante, como destino simbólico, volverlo a integrar a la matriz sensible de su vínculo ecosistémico, es parte de su dignificación como caminante de la montaña y cuya praxis revela el dinamismo de un imaginario colectivo que labora la pérdida desde su vinculación con el territorio. Evidentemente la muerte para el Awá tiene conexidad a su comprensión cosmogónica de los ciclos, el mundo de los muertos es un espacio mítico que el Inkal Awá debe caminar, pues además de acontecer en una dimensión paralela, con el mundo físico tal y como lo conocemos, opera como transición a otra etapa de su ethos mítico. Más adelante profundizaremos, en los sentidos particulares que se desprenden de esta relación circular con el mundo de los muertos y su traducción con los hechos de violencia.

Por ahora retomamos algunos pasajes y relatos que ilustran esta convergencia de recursos de afrontamiento colectivo desde la pertenencia a la matriz simbólica del territorio.

En febrero del año 2009, ocurrió uno de los hechos de violencia que más ha impactado el imaginario colectivo del pueblo Awá, se trata de la masacre de Tortugaña y Telembí que, por su impacto y conmoción cultural, despertó las alarmas institucionales y de organismos internacionales de derechos humanos, sobre una realidad cruenta de victimizaciones dentro del territorio. La masacre así fue registrada por los medios nacionales:

Las Farc se llevaron a 11 indígenas Awá hacia la quebrada El Hojal, en el resguardo Tortugaña-Telembí, en Nariño. Tras acusarlos de ser colaboradores del ejército, desaparecieron a tres y mataron al resto con machetes y cuchillos. En realidad, la cantidad de víctimas eran 13, porque entre los cadáveres había dos mujeres embarazadas que ya casi iban a dar a luz.⁵

De acuerdo a los datos registrados por las organizaciones Awá y la Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC- este hecho se configuraba dentro de un margen

⁵ Revista Semana. Masacre de indígenas Awá, un año de impunidad y duelo. 2 de abril del 2010. Recuperado el 22 marzo de junio de 2018 en <https://www.semana.com/nacion/conflicto-armado/articulo/masacre-indigenas-awa-ano-impunidad-duelo/112717-3>

dramático de sistematicidad, que incluso ya había sido denunciado y reportado con anterioridad desde el 2007 y que continuó posterior al 2009. Estos mismos informes, señalan que, durante los años 2004, 2005 y 2006, de los resguardos de Magüí, Pialapí Pueblo Viejo, Vegas, Cuascuabí, Cuchillas del Palmar, del municipio de Ricaurte se desplazaron masivamente cerca de 1550 personas debido a los enfrentamientos entre la Fuerza Pública y grupos armados ilegales.⁶ Durante el mes de septiembre de 2007, se desplazaron cerca de 1065 indígenas Awá del resguardo de Inda Sabaleta del municipio de Tumaco. Entre 1985 y 2006 se presentaron 61 homicidios de indígenas Awá, mientras que sólo entre los años 2009 y 2010, han tenido lugar 50 homicidios y cuatro masacres que dejan 32 víctimas directas de los resguardos de Tortugaña Telembí, Piedra Verde, Gran Rosario y la comunidad de Ñambí.⁷

Como hecho conexo a la masacre de Tortugaña Telembí, en una atmosfera de padecimiento, dolor y humillación profunda, se desplazaron cerca de 400 indígenas Awá procedentes del municipio de Barbacoas.⁸ La ayuda humanitaria logró llegar hasta el lugar después de días, motivo por el cual en el sitio se encontraban preferentemente familiares de los que habían fallecido. Este acontecimiento tuvo un sentido emblemático y de impacto cultural profundo para el pueblo Awá, el cual como observaremos más adelante, derivó en expresiones comunitarias de empoderamiento discursivo que interpelaban las prácticas de violencia de todos los actores armados dentro del territorio.

De este hecho, el acontecimiento que gravita aún en la memoria Awá, es el saber que entre las víctimas se encontraban dos mujeres embarazadas.

Leidy Pai, reflexiona sobre la violencia terrible que ha marcado a la mujer Awá en las últimas dos décadas, ella después de 8 años, aún se conmueve contando lo sucedido en el resguardo Tortugaña Telembi en febrero del 2009:

las mujeres han sufrido mucho con todo tipo de violencia... desplazamiento, violaciones... Se habla de dos mujeres que cayeron en la masacre del 2009, ellas estaban

⁶ Plan de restablecimiento de la población indígena Awá del municipio de Ricaurte, 11 de noviembre de 2009.

⁷ Informes sobre la situación humanitaria del pueblo indígena Awá, UNIPA 2011

⁸ Plan de Restablecimiento para el pueblo indígena Awá UNIPA, primer semestre de 2009.

embarazadas de 7 y 8 meses, según testimonios se dice que, en vida, los niños fueron sacados del vientre y fueron tirados al río. (Su voz se entrecorta y un temblor le rodea las manos) Eso ha sido muy duro para nosotras. (2017)

Evidentemente este suceso impacta en la memoria cultural, no solo por el desplazamiento y la gravedad de las pérdidas, sino por la carga de violencia simbólica que viaja hasta lo más entrañable del espacio mítico Awá. El asesinato de los niños luego de la expulsión del vientre de sus madres, produce una carga gravitacional de un orden incomprensible y que lastima la comprensión de los ciclos de vida- muerte- fertilidad propios del espacio relacional del pueblo Awá. Por ello también conviene reconocer los móviles simbólicos que autorizan dicha violencia en sí misma y que en su forma de presentación, se reconoce un interés por el anonimato y el encubrimiento de su responsabilidad

Los aportes contemporáneos desde una psico-génesis del conflicto, nos ayudan a desmitificar la violencia como una respuesta incontrolable a una amenaza de riesgo frente a un adversario, no se trata solo de una reacción ante lo intolerable, sino que los pasajes de violencia encubren una gramática construida para destituir al Otro en su materialidad simbólica. La guerra consiste justamente, no solo en la confrontación, sino en construir pacientemente una performática del dolor y cuyo impacto no se pueda tramitar por la vía de la cultura. En eso consiste los rituales de violencia en Colombia asociados al conflicto armado, en un empuje pulsional, extremadamente calculado, por desmembrar al Otro de su arquitectura simbólica y que va más allá de la naturalización de su ajusticiamiento. En *Estética de lo Atroz*, Barrero (2015) nos da a entender que, en la comprensión de la violencia sociopolítica, es importante reconocer ese conjunto de detalles que configuran un diseño de lo siniestro. No se trata solo de la aniquilación del Otro, sino el cuidado de una estética en la producción del daño al Otro.

Posterior al hecho, la columna Mariscal Sucre de las FARC, reconoció la autoría del hecho, sin embargo, la justificación militar e ideológica es irrisoria frente a la sevicia de los hechos. Según el diario digital Vanguardia (30 de octubre 2010) en un comunicado posterior, esta columna expresa que los pobladores fueron ultimados porque eran informantes del ejército.

Los semblantes autoritarios incorporan lo ruinoso de su lugar en el otro, pero desdoblado a un campo de venganza circular, por lo que el otro mismo le refleja. Se trata de una estética de lo siniestro que se promueve en el anhelo de un goce absoluto, a través del sufrimiento dirigido al otro, pero por efecto de lo ruinoso de su espejo. María Victoria Uribe (2004) problematiza el hecho de que la masacre pueda comprenderse como un síntoma social, pues hay algo que se resiste a la simbolización y queda por fuera del circuito discursivo, ella expresa:

La persistencia de tales prácticas es lo que da lugar a pensar que las masacres son síntomas de un antagonismo social que no ha encontrado canales de expresión dentro del pacto simbólico, por lo cual sus contenidos se resisten a la simbolización (p. 62).

El psicoanálisis contemporáneo, considera que en el análisis de la violencia que irrumpe en el lazo social, es decisivo diferenciar rituales de goce, de una ritualización deseante. El goce se dirige a la aspiración de una unificación terrorífica con el objeto y su ritualización consistirá en instalar una escenografía para una violencia sacrificial. En cambio, la posibilidad deseante, se dirige no a la unidad con el objeto, sino a bordear ese lugar de incertidumbre estructural que hay en él. El deseo bordea lo imposible y lo instala creativamente en la renovación de significados sociales. La unidad terrorífica del goce tiene su correlato social en los significantes autoritarios, donde por la vía de los semblantes de integración colectiva, se promete encontrarse en el uno absoluto del goce. Es la violencia enmascarada en el ideal, pero autorizada de manera subterránea desde la aspiración pulsional que encubre. Lo curioso en este aspecto, es que el despliegue y producción estética, se da no desde el lenguaje, sino desde un circuito pulsional que encapsula los umbrales de memoria.

No obstante, por más transparencia de goce que escenifique, la violencia es lenguaje y su destino es padecer igualmente la metaforización de sus padecimientos no confesados.

El horror de la guerra, el exceso, es casi insoportable en cuanto se nos aparece más ilegible. Fuera de toda lógica política o militar, el rigor del terror surge al estar más allá de un discurso que no puede ser interpelado. Subordinación, exterminio o desestabilización de la población civil, figuran como los principales objetivos de los actores armados para doblegar al enemigo, aun así, un examen más detallado del fenómeno nos permite identificar elementos que escapan de la clasificación, aunque sean

nombrados, aunque se pronuncien las palabras: tortura, sevicia, crueldad. Y algo dicen, pero también algo se escapa. (Cardona, 2014, p. 587)

Lo que suele escaparse es la institucionalización del goce que hay detrás de la masacre y que desestima de cualquier justificación; he allí la marca de terror: que no tiene lugar su traducción en el circuito de significados culturales. Cardona, J (2014) en el mismo artículo *Arte, ritual y masacre*, se expresa así respecto al análisis que Agamben (2000) desarrolló en torno a los campos de concentración:

Allí no había ciudadanía, ni estatuto, ni derecho penal que mediara entre los cuerpos y un poder que detentaba el control absoluto de los flujos de violencia. Esta era directa y cruda, la mayoría de las veces reductiva, los cuerpos podían ser eliminados sin transacciones simbólicas que respaldaran la acción sencillamente porque estos hacían parte de otro orden, o para ser más exactos del no-orden: la raza inferior, el desecho o la animalidad. (p. 588)

En la gramática social podemos encontrar una condición de exceso de goce que hace pensar en una antropología de la in-humanidad, como lo sugiere Uribe (2004), pero también podemos reconocer un exceso deseante por curar la memoria de esos lugares incomprensibles del goce. Esto corresponde a la labor simbólica de las comunidades, donde a pesar del desfallecimiento, se ejerce una batalla anímica por ensamblar los cuerpos ajusticiados, nuevamente a la matriz deseante de la cultura; esto a pesar del interés de los ejércitos por el silenciamiento y el anonimato de las víctimas. Se trata de ese amor deseante también en exceso, por peregrinar lo insoportable, hasta una orilla que dignifique sus memorias heridas e interpele desde el lenguaje los lugares sin rostro del poder.

Leidy Pai, aún con un temblor en la voz, continua su relato y nos comparte, no solo ese peregrinar, sino el campo de movilización energética de la cultura, para volver a integrar los niños asesinados a la matriz del territorio.

Eso ha sido como una de las violaciones más impactantes que se ha presentado, que llevamos en el recuerdo y la memoria nuestra y que nunca serán olvidados. Hoy se habla de Telembi y Ñambí, esos son nombre de los niños que fueron bautizados, que son los ríos más importantes de nuestro territorio. Y gracias a esa memoria, seguirá vigente nosotros y seguirá caminando esa lucha que se habla como pueblo Awá.

Así como en el relato impacta, la crueldad y sevicia de los hechos, también conmueve ese movimiento por rescatar a los niños de ese no lugar fracturado en la memoria colectiva.

El bautizo de Telembi y Ñambi fue un pasaje simbólico y a la vez ritual, que permitió construir un puente energético para que las víctimas ingresen a su espacio mítico.

El nombre siempre carga una promesa y un destino, en el caso del pueblo Awá, los diferentes apellidos tienen esa inscripción territorial por herencia ancestral: Bisbicus, Pai, Canticus, Guanga, etc; evocan funciones míticas y territoriales; al igual que los nombres de las partes del cuerpo y los lugares diferenciados de la casa tradicional Awá, los apellidos remiten a una lingüística mítica que define relaciones particulares de cuidado. Estos nombres, como lo da a entender Arcos (2013) son resonancias semánticas del Gran Árbol, donde está escrita la historia del pueblo Awá. A pesar de los agresivos procesos de colonialismo y aculturación, persiste esta necesidad ancestral de nombrarse dentro del territorio. El bautizo de Telembí y Ñambi es parte de esa urgencia propia por el que el pueblo Awá nombra su ecosofía semántica.

Detrás de los niños sin nombre, al ceremonial también ingresa la comunidad lastimada. En el bautizo hay la producción ritual, de un acontecimiento capaz de irrumpir en la objetividad macabra de la guerra, la cual se caracteriza por tipificar el número de muertos, pero no las historias negadas que fluctúan en el espacio. Hay un hacer político del nombre, como interpelación al poder, que restaura al mismo tiempo, diferentes confluencias de temporalidad comunicativa con el territorio. Hay un rescate simbólico, a través de un saber que actualiza espacios comunicantes entre los cuatro mundos Awá y que moviliza relatos que posteriormente se constituirán en portales.

En pasajes como estos, es donde podemos valorar el estatuto ontológico del relato (Ricoeur, 2002), pero además el umbral donde un relato potencialmente se hace acontecimiento. Girar entre las voces que nos preceden y anticipan, es constitutivo de nuestro devenir en la cultura, porque subyace en la necesidad de sabernos nombrados por otros y en distintas relaciones de tiempo. En el caso del Inkal Awá, se trataría además de ser nombrado por el territorio, volverse objeto de su interlocución. Ese es el umbral del saber Awá: pasar a través de los relatos y que el territorio pase a través de ellos. Esa gramática recíproca de ires y venires, es lo que define los modos particulares de batallar con los no lugares que va institucionalizando la guerra.

Los niños ingresan al mito para volverse memoria curativa. Los ríos míticos de Ñambi y Telembí a ahora son ellos. Cuando el caminante Awá se encuentre con estos ríos recordará, no bajar la mirada ante ningún actor armado.

Este hecho cubrió nuestros rostros de lágrimas, pero nos unió en un rechazo rotundo frente a la violencia y al exterminio de nuestro pueblo. Cumplimos el mandato cultural de los mayores de no olvidar, pero sobretodo de continuar el camino de los SINDAWAS, así haya sido manchado por la sangre entregada en una guerra ajena.⁹

Libardo Pai, líder y médico tradicional del pueblo Awá, fue uno de los consejeros que enuncio la necesidad de bautizar a los niños con el nombre de estos ríos guardianes. Él refiere que ante lo incomprensible de la guerra:

tenemos la opción de fortalecernos nosotros. Para nosotros es importante que los niños caminen su destino a lo profundo del territorio como Inkal Awá, por ello los bautizamos, para seguirlos soñando y también para no olvidarnos nosotros de dónde venimos. Ellos son ahora guardianes de la cultura.

Contra esa diacronía que produce la guerra, el pueblo Awá produce como recurso una heterotopia deseante que habilita nuevos lugares de memoria.

Cuando el tiempo hace crisis irrumpe y transforma la percepción y la vivencia del espacio. Los lugares heterotópicos son espacios en tensión, debido sobre todo a la confrontación de narrativas que los rodean. El proceso narrativo puede –amansarll una heterotopía de crisis producida por la violencia para transformarla en otro tipo de heterotopía: el lugar de memoria. (García, 2014, p. 348)

Días posteriores a la masacre de Tortugaña y Telembí el drama también se centró en el rescate de los cuerpos torturados. Por las dificultades de acceso y la complejidad de la situación, en cuando orden público, esta tarea se suponía era titánica y épica. El 23 de marzo de 2009, más de 470 comuneros de diferentes pueblos indígenas se dispusieron en una caravana para este propósito. La Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC sesiono en asamblea de manera extraordinaria en el Predio el Verde, Corregimiento El Diviso, Municipio de Barbacoas y movilizó redes solidarias para conformar La Minga Humanitaria por la Verdad, la Vida y la Dignidad del Pueblo Awá.

⁹Comunicado público Autoridades Indígenas Zona Telembí – Pueblo Awá febrero 2017

El Ministro del Interior de ese entonces, Fabio Valencia Cosío, por los riesgos tan extremos que enfrentarían los caminantes, intentó persuadir a las organizaciones indígenas de que no realizarán ese desplazamiento pues iban a entrar a un campo de batalla militarizado, minado, en un ambiente siniestro de ajuste de cuentas entre diferentes grupos armados y sin ninguna garantía. No obstante, la Miga en una determinación admirable y una lección valiente sobre cómo proceder en tales circunstancias, rompió el esquema cognitivo de riesgos del Estado y afrontó desde sus saberes ancestrales ese desafío. Conscientes de los riesgos, se decidió establecer estrategias propias de afrontamiento y asumir su mandato como pueblo.

La caravana tuvo un recorrido de 240 horas, inició el día lunes y para el miércoles ya estaban sorteando la complejidad de andar por campos minados. En una de las entrevistas dada al área de comunicaciones de la UNIPA, uno de los comuneros expresó:

Con las minas corríamos riesgo todos, encontramos, incluso, trincheras subterráneas y varias minas antipersonales; galones con estopines, utilizados como bombas que funcionan con el mismo mecanismo de las minas quiebra patas...se tuvo dificultad para preparar alimentos, para acampar, descansar; el riesgo de campos minados, y la presencia de actores armados en la zona no permitía a salirse del camino para buscar leña, ni hacer cambuches

A Tortugaña Telembí le cruzan cuatro ríos el Ñambí y el Palí, los más caudalosos y el Bravo y el Guaypí. La caravana por la Paz cruzó estas cuatro arterias de la memoria del Pueblo Awá con una determinación profunda por la defensa de este territorio, no obstante, la exigencia anímica era ya un peregrinar en exceso, que solo se podía sostenerse a través de los artificios deseantes de la cultura.

La Minga Humanitaria por la Verdad, la Vida y la Dignidad del Pueblo Awá se sostenía desde otra lógica más allá de la racionalidad evidente de los peligros, detrás de ella había una agenda de trabajo espiritual de diferentes naciones indígenas que apoyaban de manera sincrónica su travesía. Así lo hace entender uno de los comuneros caminantes: *Sabíamos que íbamos protegidos con trabajo espiritual de los mayores y el territorio.* Con la caravana de migueros se movilizaba en forma simultánea una atención dramática de diálogos con los seres espirituales del territorio.

Blanca Patricia Guanga y Omaira Arias Nastacuas son los nombres de las madres de Telembí y Ñambí, sus cadáveres fueron encontrados en la quebrada El Hojal, desembocadura con el Río Bravo. Después de 11 días de travesía, la Minga terminó su misión en el corregimiento el Diviso y concreto lo que el Estado no había logrado desde hace dos meses. Contra todos los pronósticos la minga logró rescatar los cuerpos de ocho hermanos Inkal Awá desaparecidos. La Comisión de investigación concluyó que hay tres personas más asesinadas cuyos cuerpos no se encontraron, pues, según varios testimonios, fueron arrojados al río el Bravo. Ese mismo día fueron entregados los cadáveres a las autoridades correspondientes, para que puedan ser identificados y reintegrados a sus comunidades.

El día 31 de marzo se daba entre los comuneros un ambiente de alegría triunfante por lo que la Minga por la dignidad del Pueblo Awá había logrado, sin embargo, al mismo tiempo no dejaba de emerger un clima confuso de profunda indignación, por lo que cada caminante tuvo que ver en el camino. En contraste con la belleza del territorio, sus ríos y conexiones ancestrales, estos lugares se habían hecho una heterotopia desgarradora, pues insistentemente la historia de violencia les devolvía en sus afluentes cuerpos torturados y ajusticiados.

En sintonía Yahuarcani (2014), artista visual de la nación Huitoto, el río es un flujo que acompaña siempre la memoria e impulsa representaciones que tocan lo onírico hasta deslizarse a una espacialidad mítica que se muestra dialogante. Yahuarcani expresa:

Los mitos son los ríos de nuestra memoria. Son vida. Son el origen. En ellos está nuestro pasado, presente y nuestro preciado futuro. Los mitos son los ríos donde navega la memoria de nuestros abuelos y allí debemos pescar las palabras sabias de resistencia contra el olvido, la discriminación y la exclusión. (p. 198)

Para el Inkal Awá los ríos también son espejos míticos, flujos comunicantes de sus cuatro mundos, son los lugares donde se cura el chutun, donde se ejerce soberanía alimentaria y se dialoga con los ecos de una ancestralidad viva. Por ello es disidente en la memoria Awá, los impactos gravitacionales que produce la violencia cuando se toma el río como escenario de guerra. Los ríos de la memoria batallan para que esa heterotopia no los

absorba como pueblo, por ello es vital peregrinar para limpiar los espacios sagrados del territorio, limpiar las experiencias que están grabadas en las aguas, las piedras, el aire.

Al preguntarle a Rider Pai, hoy consejero mayor de UNIPA y quien en ese entonces participó como comunero en la Minga Humanitaria, ¿cómo es ese proceso de limpieza?, ¿cómo procede eso que ellos nombran en términos de sanear el territorio? Él dice: -Le volvemos a contar a las piedras, a los ríos de dónde venimos, porque ellas también son Awá, le narramos al territorio las historias nuestras, las del gran árbol, así limpiamos experiencias grabadas de dolor

La masacre de Tortugaña y Telembi en el 2009 se hizo emblemática, pues paradójicamente en días anteriores, la Corte Constitucional se había pronunciado sobre el marco de inconstitucionalidad que se encontraban 34 pueblos indígenas de Colombia, entre ellos el pueblo Awá, por el impacto negativo asociado a la problemática del conflicto armado y el desplazamiento forzado. Según el Auto 004 el Pueblo Awá es uno de los 34 pueblos que está en eminente amenaza de desaparición física y cultural y responsabiliza al Estado por omisión y negligencia en su protección.

Por los hechos ocurridos el Pueblo Awá, exige al Estado la implementación inmediata para la aplicación concertada del Auto 004. El plan de salvaguarda del pueblo Awá es uno de los primeros que logro formularse en el país y por su carácter de participación interna con todas sus comunidades, ha sido modelo para otros territorios. Más adelante nos centraremos en los limitantes ético - políticos al momento de concertar con el Estado su implementación.

Desafortunadamente solo meses después acontece una nueva masacre. En pleno proceso de instalación para la construcción del Plan de Salvaguarda, ocurre la masacre del Gran Rosario; el 26 de agosto de 2009, 12 Awá fueron asesinados, entre ellos, 5 niños menores de 10 años. Por llamada de un miembro de la comisión encargada de sacar adelante la implementación del Auto 004, recibo la noticia de la tragedia. Luisa Fernanda Bacca, en ese entonces oficial de protección ACNUR, me cuenta además que el hecho produjo un nuevo desplazamiento. Entre las víctimas estaba Tulia García, quien en días anteriores había denunciado la muerte de su esposo como un falso positivo por parte del

Ejercito. En medio del impacto anímico de dolor e indignación y como un deseo de resonar con los ríos de esa memoria lastimada, esa noche escribo:

Por el río se fueron las voces de los nuestros.

Yo soy sus ojos que no vuelven,

su sueño errante.

La tormenta cesa, pero en la orilla

nuestros ojos no olvidan.

La tarde es eterna,

las madres se abrazan a las hojas,

los hijos a las raíces,

la tierra nos sueña más juntos que nunca.

Me duele mirar

Me duele amamantar

Soy curandera del cerro y no puedo regresar

Jali jali yarahi

espíritu de la guarda por mis viejos

no me dejes ir.

Por el río se fueron las voces de los nuestros.

Soy río, llanto y canto a contracorriente.

Tengo frío,

tengo sueño.

Mis niñas huyen de los fantasmas

y recogen resinas del bosque

las abuelas alivian el monte
con los colores del crepúsculo
Jali jali yarahi
espíritu de la guarda por mis viejos
no me dejes ir.

Capítulo 6. Los muertos nos sueñan. Viajes oníricos, psicossomática y pervivencia.



Ilustración 5. Paisaje trayecto Nulpe medio

Fuente: Archivo trabajo de campo investigación

Angélica Franco (2013) en su investigación sobre la reconstrucción de la cotidianidad en víctimas de minas antipersonal en el pacífico colombiano, se pregunta ¿si para el caso de los pueblos indígenas, hay diferencias entre el duelo por una muerte natural o por una muerte violenta? e igualmente ¿cómo se traduce esta experiencia en su dimensión relacional? Este tipo de interrogantes se motivan por el acceso limitado a los significados culturales, que se da en los marcos institucionales, en relación a las rutas y protocolos de atención humanitaria. Los centros de salud, las instancias municipales y entidades dadas a brindar apoyo jurídico, médico y psicosocial, no son garantía de un ethos que se interese por el otro como diferencia cultural. Por el contrario, sus dinámicas establecen bloqueos semánticos que enmarcan lo que Laclau (1996) enunciaba como un campo de gravitación excluyente a partir de un significante vacío. Un significante cuya pregunta es velada y desestimada en relación al otro, es decir, donde no se prevé siquiera un deseo de traducción.

Franco (2014) reconoce en ello disonancias comunicativas profundas, que aparecen en escena, al momento de tramitar lo sensible de la experiencia de la pérdida. Atribuye a ello, una herencia colonial, permanentemente actualizada desde los dispositivos del saber que dieron sentido a una ontología médica, jurídica y humanista como sustento del proyecto de la modernidad. Sus rieles fronterizos se verán expuestos en los posicionamientos de discurso institucional, al momento de abordar al otro en posición de afectado por los impactos de la guerra. A través de los dispositivos coloniales que se filtran en el saber, se pasará de una violencia directa, a una violencia invisibilizada, pero no por ello, menos dolorosa e impactante

La episteme como carácter de la colonialidad, instala diversas lógicas de frontera que tienen en la base, miradas codificadas por las dicotomías, visiones parciales que reafirman el encumbramiento de quien mira por el lente colonial y que en últimas mantienen y exacerbaban la estructura relacional compleja de la colonialidad que confirma la misma episteme (Franco, 2014, pág. 22)

En este contexto, preguntarse por las violencias simbólicas que naturalizan ese significativo vacío, estimula la atención hacia aquellas referencias cotidianas que no tocan los programas de apoyo institucional. En el caso del Pueblo Awá, esa cotidianidad política del recuerdo, está en los caminos, en el Awapit, en lo onírico, en esa misteriosa somatización de las heridas del territorio. Lo que se dice en los caminos, en las empalizadas, en las escuelas, en las casas, en los cultivos, constituye otra gramática en la expresión del sufrimiento, que no se agota en la relación hacia una pérdida concreta. El proceso es más complejo, pues se trata de dolores vinculares, adheridos a la trama de una ontología relacional, donde el territorio también expresa su ánimo.

Julia Kristeva (1993) advierte que hace falta una semiótica no lingüística, para comprender los dolores no localizados del espíritu, los dolores imperceptibles y los que son transicionales a la cultura. La vía de acercamiento y propósito elucidado por Kristeva, trasciende los alcances de esta investigación, sin embargo, desde una humilde aproximación, enunciaremos algunos relatos que constelan sobre esas otras comprensiones, donde el territorio también es parte de una negociación anímica de los dolores encapsulados del conflicto armado.

La fiesta del cabo de año, es una práctica tradicional que ritualiza el vínculo comunicante con los muertos. Es una segunda despedida, pero también un riguroso proceso de reconciliación de espacios míticos, cuya resonancia se amplifica en la circularidad del tiempo Awá y en un orden de intercambios siempre disponibles en su continuidad. La fiesta es una curación de la memoria, asistida por la comunidad y ordenada desde elementos sutiles de negociación y armonización. Al completar un año de fallecido, la familia del Inkal Awá potencia objetos de transición cultural profunda. La marimba, los objetos personales del fallecido, los colores de la ropa, el tambor, los alimentos, la ofrenda a los espíritus acompañantes, hacen parte de un cruce de intercambios simbólicos y energéticos que recuperan al fallecido como interlocutor deseante de la cultura y como digno viajero de la selva. Sus gustos, sus preferencias, su lugar de descanso, son honrados a condición de que él pueda descansar y dé descanso también a sus parientes. Se trata de una temporalidad que no se reduce, al paso de los días de duelo y su transición comprensible, sino que, al ser circular, hace que más voces participen y negocien sobre lo pendiente.

Gabriel Bisbicus, líder de la Organización UNIPA, en una entrevista publicada en Revista Semana, luego de un año de la masacre de Tortugaña- Telembi, describe el ritual del cabo de año de la siguiente manera:

El día del primer aniversario, los familiares y amigos visitan la tumba y llevan un tambor. Hacen como una especie de evento social alrededor y, después, golpean el instrumento cuatro veces, como para despertar al muerto. Uno de los asistentes lleva una estructura de madera en su espalda, algo así como una silleta. Se supone que en ella se sienta el espíritu. Caminando, van a la casa del muerto, donde previamente la familia ha preparado su llegada. Para ese momento, han puesto la cama idéntica a como solía usarla el pariente y, sobre ella, una muda de ropa, como si la persona estuviera acostada allí. Quien lleva el espíritu en su espalda, lo ubica delicadamente encima, como si estuviera acostando a una persona dormida sin querer despertarla. En otro sitio, han puesto una mesa con la comida favorita de quien murió hace un año y en otro lugar, sacan todas sus pertenencias, como ropa, zapatos, machete, en fin. Con la casa así organizada, se inicia una fiesta. Los asistentes toman trago, comen, bailan. También pueden hacerlo los familiares del muerto, porque ya con este rito se acaba el luto. Al amanecer, quienes no son parientes toman las pertenencias del difunto y se las reparten para quedarse con ellas. Y la familia toma una muda de ropa, va donde un sacerdote para que celebre una misa por el difunto y, al final, le entrega las prendas. Desde ese momento, se despiden definitivamente y el espíritu se va

para la selva. Esa es la manera como los Awá creen que sus muertos pueden descansar definitivamente tranquilos, cosa que no ocurrirá si permanecen en la morgue.¹⁰

La fiesta del cabo de año es algo esperable para todo fallecido como Inkal Awá, se hace puntualmente en el ciclo de un año con expectativa de integrar fragmentos vinculares de la memoria, al tejido de la comunidad. Sin embargo, si la muerte es por una situación trágica asociada al conflicto armado, aunque se espera igualmente asistir comunitariamente en la fiesta, hay otras implicaciones a considerar, por ejemplo: que la dinámica ritual es más exigente. Devolver espiritualmente el difundo al territorio cuesta más, porque la memoria del fallecido, al ser muchas veces una muerte inesperada, aún está atada a sus familiares y espacios cotidianos. Durante ese año, el espíritu de la persona fallecida, posiblemente visite amigos y también interpele familiares y conocidos. Por ello se espera que, en la fiesta de cabo de año, él otorgue descanso y cruce uno de los umbrales de la selva. Por ello se dice, que cuando la muerte está rodeada de una circunstancia trágica o incomprensible, como ocurre con el conflicto armado, hay que estar más unidos para acompañar a la familia, más preparados desde los objetos rituales que se potencian en el lugar de la casa, para que él mire que se lo está honrando para despedirlo.

En este sentido otra implicación derivada de lo anterior es que, en ese año es importante cuidar a sus parientes con más atención, porque también el muerto los puede enfermar por la intensidad de sus reclamos. El trabajo ritual implicará entonces una teatralización, una performática sobre lo que el muerto espera escuchar de sus allegados para irse al mundo de los muertos. Es un trabajo intenso a nivel anímico y espiritual, porque la fiesta, no solo designa una celebración de paso, sino que constituye de manera trascendente, una forma de lidiar con la memoria del muerto por última vez y ello exige una asistencia desde todos los recursos y saberes transicionales que están en el tiempo Awá. Para el Inkal Awá la celebración del cabo de año, es igualmente importante como el

¹⁰ Revista Semana. Masacre de indígenas Awá, un año de impunidad y duelo. 2 de abril del 2010. Recuperado el 14 de junio de 2018 en <https://www.semana.com/nacion/conflicto-armado/articulo/masacre-indigenas-awa-ano-impunidad-duelo/112717-3>

entierro mismo. Los dos momentos se acompañan comunitariamente; pero en el lapsus de un año, se espera tener la oportunidad de reconciliar al fallecido con la espiritualidad Awá.

En la comprensión del Inkal Awá esta transición es asociada a un nuevo florecimiento relacional con el territorio. Luego de la masacre de Tortugaña Telembi y a propósito de los cuerpos que no fueron entregados a la comunidad, otro diario nacional resalta el titular de un comunicado del pueblo Awá que es disiente en este sentido: *no enterramos nuestros muertos, los sembramos para la vida*¹¹. El comunicado es una protesta respecto a la retención prolongada de algunos cuerpos que fueron recuperados por la minga humanitaria luego de once días de travesía.

Gabriel Bisbicus habla del cabo de año, para llamar la atención sobre el hecho de que también hay cuerpos sin ser rescatados y que sus familiares después de un año no podrán acceder a esa posibilidad ritual. Ese margen de impotencia por los cuerpos no encontrados, o los que aún no son entregados, configura un dolor cultural que es incomprendido por los marcos legales e institucionales. En las instancias legales los cuerpos se trazan como cadáveres y no como portadores del lenguaje íntimo y sensible de la cultura. Los protocolos de entrega, el levantamiento judicial de la evidencia, la continuidad de las heridas en la morgue, junto con el desprecio colonial, son exigencias doblemente re-victimizantes a los parientes y pobladores de los resguardos. Sin embargo, las comunidades y organizaciones Awá optan por una peregrinación deseante a pesar de la indolencia de estas instancias judiciales. Ellas entienden que es clave batallar para que sus muertos entren en ese intercambio vital que es la fiesta del cabo de año y así se puedan integrar a la memoria del territorio.

A continuación, se comparte algunos relatos que nos sitúan, en algunos ecos de la experiencia cultural del duelo y que hablan del cuidado sensible de esa transición comunitaria en el contexto del conflicto armado. Son relatos autorizados por las mismas

¹¹ Pacifista La masacre contra los Awá cumple siete años. 4 de febrero 2016. Recuperado el 15 de junio de 2018 en <http://pacifista.co/la-masacre-contra-los-awa-cumple-siete-anos-sin-que-las-farc-la-reconozcan/>

personas para efectos de la investigación, y que para conservar un grado de confidencialidad no se relacionan sus nombres originales¹².

José Andrés falleció en 2012, a raíz de caer junto a otros compañeros en una explosión por minas antipersonal dentro de una de las comunidades del Gran Rosario. Meses después su madre Bertila relata su experiencia y la de su hija menor Viviana en el marco de lo sucedido:

Los niños andan por aquí, pero por las tardes se pone feo, es difícil estar tranquilo. Mi hija Viviana no puede dormir, mejor dicho, él la atormenta y la sigue en el sueño. Nosotros sentimos cosas, pero Viviana está más triste y enferma, ella siente como quemado...se pone feo por las tardes.

El cuerpo de José, fue quemado por la explosión, y para Viviana ello pre-escenifica y configura la relación con su tiempo presente; la ebullición sensorial del impacto se actualiza e instala una deslocalización anímica y geo-referencial que trasciende la evocación del otro como lugar de recuerdo. El otro se hace una alteridad somática extremadamente exigente. *Ella siente como quemado y se acuerda de él*, expresa el relato.

Bertila continua:

De verla así, pedimos el favor con la tía y el sobrino Alberto de una misa, nos tocó pedir favor porque no teníamos plata, pero si nos colaboraron. De allí entonces yo cogí valor y con eso me fui allá al cementerio, cogí valor para hablarle y le dije que si la sigue yo iba a estar brava con él, que deje tranquila a la hermana. Cuatro velas prendimos y ya está más calmado pero la Viviana sigue con pena, como enferma.

El relato configura rastros donde el sueño, el cuerpo y la palabra se desdoblan en escenarios vivos de la memoria energética del otro. El año después del fallecimiento de José Andrés, la familia debió integrar cuidados para que esa memoria pueda aliviarse. La expresión *Cogí valor para hablarle. Que deje tranquila a la hermana*, revela esa sobre-exigencia curativa del recuerdo.

Bertila describe además su angustia y preocupación porque José Andrés quería llevarse la hermana al mundo de los muertos:

¹²Es importante mencionar, que algunos relatos no se relacionan, por respeto a las mismas personas, que no aceptaron que las historias de sus seres queridos puedan ser contadas.

...Yo sufría mucho porque Jorge Andrés se quería llevar la hermana, el espíritu de ella estaba débil y se quería ir...en la noche ella se retorció de escalofrió y decía que la llama él. Nosotros asustados acompañando....

La señora Bertila atribuye este pasaje, al hecho de que ellos eran muy buenos hermanos, según comenta crecieron juntos y se acompañaban en muchas circunstancias. *Él quiere que ella la siga acompañando, por eso la persigue*, expresa Bertila.

Soñar seres cercanos fallecidos es una relación cotidiana para el Inkal Awá, sobre todo en el primer año después de la pérdida. El diálogo a través de los sueños, con el espíritu de la persona, es intenso en ese lapso de tiempo. Benjamín (1936) estará de acuerdo en que el sueño no es solo representación, sino ingreso de presencias, y ello deviene en una dramática producción de lenguajes desde esa irrupción. El sueño, al no poderse premeditar de manera programada, revela su emergencia como acontecimiento y a través de él adviene, las potencias del otro que enlazan el espacio onírico como hacedor de memoria.

El sueño produce una atmosfera heterotopica, sobre todo en la primera hora de la vigilia, no obstante, en la experiencia de la pérdida, la sensación de extrañeza puede ser indefinidamente prolongada. *En las tardes se pone feo* dice Bertila en su relato.

En sintonía con Anne Gael Bilhaut (2011) en su trabajo etnográfico con los Zaparas de la alta Amazonia ecuatoriana, la memoria se sostiene en una relación tripartita integrada por un espacio territorial, un espacio narrativo y un espacio onírico. Para Gael, las regiones oníricas son productoras también de territorialidades alternas y orgánicas que descifran marcos de reciprocidad con lo real, en este sentido ella expone: *El sueño aparece como antesala al poder porque en él se definen elecciones que orientaran el curso de los eventos, pero a la vez hay una sincronía comunicante de la realidad que definirá lo soñado* (P. 17)

Bertila, en su posición de madre también comparte su experiencia de sufrimiento y el vínculo con su hijo fallecido a través del sueño: *Varios días me sentí como sin ganas de despertar...también lo soñaba mucho* expresa. Luego continua:

Yo primero me lo soñaba, pero también lo sentía por aquí (señalando un espacio de su casa). El me pedía comida y tocaba mover los platos para que él comiera. Aquí me explicaban que ellos comen, pero de otra forma y que hay que tenerles su comida. Así

estuve teniéndole listo la comida harto rato, como semanas... luego ya no, él me dejó de soñar...

El relato, nos instala en ese borde donde el límite performático de los ritos funerarios reclama una espacialidad en la experiencia cotidiana, los muertos tienen hambre, extrañan sus alimentos y hay que actuar conforme a ello. Pero además la rememoración de Bertila nos revela esa inversión ontológica del sueño donde la acción del recuerdo como presencia es recíproca: *él ya no me sueña, ya no viene a nombrarme*. Ello revela que la acción de soñar no es atribuida exclusivamente al pariente, sino que, en la conjunción de los espacios oníricos, sueña el muerto y el familiar.

Y el desplazamiento ontológico continúa en palabras de Bertila:

Ya no me pide comida, me llevaba por un camino lejos. En sueños me sueña y por unas matas de un camino largo me lleva, mami está sufriendo y la voy a llevar, decía...yo me quedaba en el sueño de él esperando harto rato.

La expresión espontánea en *sueños me sueña* tiene eco en ese margen donde lo onírico define una metafísica alterna del encuentro, una doble resonancia que trasgrede la representación tradicional del recuerdo. Ello podemos verlo también en la expresión *Me quedaba en el sueño de él esperando harto rato*.

En la experiencia del sueño Awá se produce un suspenso sobre lo real que trasmuta lo lejano en cercano, irrumpe más allá de las palabras y el sentido de las cosas, por ello la presencia del otro en el sueño, no es un azar, sino es una marca de lo pendiente. Es un proceso exigente, pues el Inkal Awá, lo experimenta como texto vivo encarnado en lo insistente de ese dolor cultural.

Una antropología del sueño debe asociar elementos poderosos como la vehiculización del cuerpo, su potencia comunicante en la creación de territorios, las tecnologías del doble y la transparencia borrosa de la identidad histórica. Como también lo relaciona Franco (2013), en su acercamiento a las memorias oníricas de las víctimas:

Se evidencian poderosos terrenos oníricos, somáticos y psicológicos que evidenciaron las particularidades de la experiencia de sufrimiento. En estas experiencias el cuerpo, sus debilidades

orgánicas y sus sensaciones térmicas, la memoria, la emoción, la ensoñación, el tiempo y el espíritu del muerto se entremezclan para expresar el sufrimiento. (P. 35)

La comunicación con el mundo de los muertos es un registro antropológico de la cultura y cada sociedad o civilización definen los canales de esa proximidad. Los ritos fúnebres, los cantos, las vigilias, los sueños son ejemplo de esa transición, pero, además, sus dinámicas particulares, constituyen funciones alternas que resignifican el espacio social. De acuerdo con Flores (2004), los entornos culturales que anticipan esa comunicación de manera recíproca, construyen mejores pilares para la convivencia social, él sugiere:

Los ritos funerarios significan mucho más que una demostración de respeto y afecto a la memoria del difunto. Se constituyen en estrategia defensiva, que tomando como pretexto el interés del muerto, desempeñan una función fundamental: preservar el equilibrio social y cultural de los vivos. (P. 6)

No obstante, en el Pueblo Awá ésta relación onírica con los muertos y el cierre a través de la fiesta del cabo de año, tiene una particularidad sensible. Por su espacialidad mítica el mundo de los muertos opera no en una lógica de continuidad, o dinámica supra-relacional. En la temporalidad Awá el mundo de los muertos es un lugar paralelo a el mundo de los vivos, es decir que acontecen simultáneamente. El Inkal Awá sabe que sus familiares fallecidos siguen siendo Awá en ese espacio mítico y saben cómo están allá a través del sueño. Varios testimonios, por ejemplo, expresan que sus seres queridos muertos, allá siguen trabajando y que depende como los sueñen, saben si están bien. Omaira, por ejemplo, en una charla informal comenta que cuando falleció su esposo, ella lo soñó trabajando, pero con muchos billetes en el bolsillo y que él venía a dejarle en el sueño todo ese dinero: -Recibí la plata y ya no lo volví a soñar... pero estoy tranquila porque sé que está bien

Otro relato que nos aproxima a los impactos de la guerra y sus variables asociadas a la experiencia del duelo, es el de Inés Galindez del resguardo el Gran Rosario.

La Sra. Inés se refiere así frente a su vivencia después de la muerte trágica de su hijo Jesús: -Cuando vengo a la casa yo lo veo allá en ese rincón de tablas viejas, allí sentado junto a la puerta como si quisiera dejar algo... por eso yo prefiero no estar aquí

El relato nos acerca a un borde de la racionalidad moderna donde el dolor, por vía de sus significados culturales, deviene en una somatización directa con lo intolerable del recuerdo, pero que se sitúa más allá de la experiencia singular.

Sobre su experiencia Inés también comenta:

Ahora no se han vuelto a escuchar ruidos, pero los vecinos dicen que sí, que a veces lo sienten por ahí. Me dicen que quede asustada. Hasta ahorita cuando me acuerdo, me revuelca un dolor hondo en el estómago. A mi hijo lo mire botado ahí y eso como que me arde por dentro y luego se me pone frío. A veces me vuelve un mareo ya como de tumbarme [toma su rostro y cabeza con sus manos], por ratos siento alivio y luego parece otra vez que enfermo.

Se trata de una gramática que se padece en el malestar físico, pero que vincula una intertextualidad viva en la forma de encarnar la memoria del otro. La afectación proscribida en un abanico de intersecciones no reconocidas y que confluyen en eso que anteriormente se enunciaba como significante vacío. Los limitantes comprensivos derivados de él, movilizan tensiones comunitarias e institucionales al momento de abordar dichos padecimientos.

Ver al difunto en la puerta de la casa y transitar el recuerdo alterado del hijo en el cuerpo mismo, es sin duda una vivencia desgarradora de una alteridad doliente que reclama su integración al orden mítico de la cultura. Es decir, que desde los saberes Awá, la vía de reconciliación interna, dependerá de esos nuevos ensamblajes de la memoria del otro a la dimensión relacional con el territorio. La fiesta del cabo de año, es una episteme de esa reconciliación ontológica a la piel del territorio.

Esta travesía de padecimientos somáticos, anímicos y narrativos, van revelando una nosografía cultural propia sobre los impactos no traducidos de la guerra. En ese andar extraviado por la memoria encarnada del otro, se reconocen signos que configuran estados de realidad asociados a un susto energético que queda expresado en el cuerpo y genera una producción nerviosa en todos los campos comunicativos de la persona. Otros signos apuntan a un frío profundo que designa los espacios intolerables de la ausencia. Otros signos refieren una afectación geo-referencial con los espacios habituales donde se hace intolerable volver a transitar. No son iguales padecimientos, cada uno tendrá sus propias

rutas y exigencias de desciframiento. Temperaturas atípicas, temblores, pérdida de secuencias senso-perceptivas, humedad del cuerpo, sobre saltos, recorridos oníricos, ausencias semánticas, componen focos de atención donde la comunidad, perfila anagramas interpretativos, entorno al desarraigo que va produciendo la pérdida de seres queridos.

El pueblo de Chinique en Centro América, hace espejo de estos esfuerzos comunitarios por construir rutas propias de indagación, respecto a los impactos sensibles de la violencia sociopolítica en sus territorios. En un contexto similar de conflicto armado y posterior a la firma de los acuerdos de paz en Guatemala, la Asociación de Médicos Descalzos logró, en el departamento de Quiche, movilizar el interés de varios terapeutas mayas para co-adyudar desde su saber propio, en los complejos procesos de reconciliación en sus localidades. El proceso inicio con la identificación de las enfermedades espirituales heredadas de las situaciones de guerra.

En la década de los 80s y 90s la guerra en Centro América había lastimado profundamente sus comunidades y rotos sus vínculos de comunicación ancestral. El esfuerzo consistía en romper esa barrera de estigmatización que deja el conflicto y volver a que las comunidades se encuentren nuevamente desde sus dinámicas ancestrales.

En este proceso, el Pueblo de Chinique, junto con sabedores y terapeutas mayas, llamados los Ajq ijab, lograron identificar en sus comunidades seis enfermedades cuyo impacto estaba asociado a las secuelas del conflicto. Se trata de enfermedades energéticas y espirituales que los pobladores de este territorio descifraron desde el recuerdo oracular de sus memorias.

A continuación, describimos dos de ellas y que hacen eco en los signos de afectación reconocidos en el Pueblo Awá,

El Q' ij Alaxik. Su negación y desconocimiento. El Q'ij Alaxik según los terapeutas mayas es un don sagrado que se recibe prestado de la energía que trae el día de nacimiento, por ello esta enfermedad se asociará con la pérdida de los dones y el no desarrollo de misiones co-existentes en la relación con el universo. Para el pueblo Chinique esta enfermedad se caracteriza por un estado de insatisfacción general que acompaña la energía

de las personas y que se desliza a malestares físicos y emocionales acompañado de fracasos y acontecimientos desafortunados. Según Cristina Chaves (2005), investigadora acompañante del proceso, durante la guerra muchas vocaciones fueron trastocadas por las dinámicas degradadas del conflicto; el silencio, el ocultamiento obligatorio, y la imposición de un tiempo extraño, produjo no solo el que la gente se dedicara a oficios contrarios a su vocación, sino además que se olvidará generacionalmente uno de los poderes ancestrales más significativos de la cultura maya: El Q'lij Alaxik, el arte de encontrar el don energético a través de los calendarios. Guardando las distancias y disimilitudes comprensibles de contexto, esta indagación desde el pueblo Chinique, nos hace pensar también en cómo en el Pueblo Awá fueron llegando nuevos oficios y quehaceres asociados a las dinámicas del conflicto y cómo ello ha impactado también en el desplazamiento de muchas vocaciones asociadas a el cuidado del territorio. Aunque no hay una nosología tan precisa sobre esta afectación, como en el pueblo Chinique, si se puede apreciar varios signos colectivos vinculados con ese malestar por la pérdida de los haceres culturales. La guerra gravita también con sus violencias simbólicas y estas marginaciones sutiles de sentido son parte de su irradiación. Doña Luz Marina, quien en el año 2011 tuvo que salir de su comunidad por la violencia y luego de ejercer como gobernadora de Nulpe Medio, comenta que volver a recomponerse en medio de una violencia que no termina es extremadamente fuerte –Muchos tuvimos que empezar hacer cosas que no eran propias y olvidar las nuestras... después recuperar eso que es nuestro, ha sido duro en todo sentido (2018)

El padecimiento del Xib'rikil. Se traduce frecuentemente como susto, o espanto resultado de la vivencia de eventos traumáticos que conllevan la pérdida del espíritu. Está asociado a la experiencia de una situación altamente amenazante y que produce un impacto violento en el orden cosmo-referencial de la persona. Miedo encarnado, imaginarios persecutorios y una densidad inexpresiva son parte de este trance. Según Franco (2013) en su etnografía sobre víctimas del conflicto en el pacífico colombiano, varios testimonios, similares a los de la Sra. Inés Galindez, también hablan del corazón asustado, el cual se asocia a una narrativa donde los traumas de la violencia son entendidos como sustos energéticos grabados al cuerpo. En la investigación de Chaves (2005) se explica como para

el conocimiento de los terapeutas mayas, estas experiencias están grabadas al plexo solar y por ello se manifiesta en dolores abdominales y complicaciones de estómago. Lo enuncian igualmente, como una pérdida de alma, la cual se quedó en el espacio tiempo de la experiencia traumática. También se dice que esta enfermedad se puede pasar de una generación a otra, en el embarazo, por ejemplo, o como herencias irresueltas de los padres.

En el caso del pueblo Awá, son frecuentes testimonios en relación a hechos victimizantes, que por el impacto anímico y energético entran posiblemente en una semántica de lo que se enuncia como Xib'rikil (susto o espanto). Hechos como haber presenciado directamente el asesinato de personas, familiares, amigos, vecinos; ver cuerpos torturados de gente de la comunidad o extraños; haber presenciado destrucción y quema de casas tradicionales; haber sido sobrevivientes de masacres o sido víctima de violación, haber presenciado bombardeos, combates, asaltos o estallido de minas antipersona, son eventos que para muchos Inkal Awá aún están suspendidos en esa diacronía energética sin lograr armonizarse.

Los portales de la cultura se activan, entre muchas otras posibilidades, en la voz, en la expresión de diálogos heridos, en el compartir de esa geografía anímica que acompaña el cuerpo como principal catalizador de la violencia. No obstante, es un desafío recobrar oportunidades de encuentro de ese nivel, en medio de una guerra continuada. En el caso del Pueblo Chinique, no solo se trataba de la identificación de estas enfermedades espirituales, sino además de proveer rutas de acceso comunitario para movilizar recursos de afrontamiento a dichos padecimientos; una especie de diagnóstico oracular de la cultura, dispuesto a apoyar transiciones dolorosas que estaban in-expresadas y al mismo tiempo engrampadas a la cotidianidad de muchos entornos comunitarios. Chaves (2005) reconocerá en ello, un horizonte que motiva opciones para la comprensión de una salud intercultural activa desde los saberes ancestrales y contextualizada al abordaje de los impactos de la violencia sociopolítica en los territorios. En sus palabras: –El camino en este sentido está por construirse

A diferencia del pueblo Chinique, en el pueblo Awá la violencia no ha cesado, por ello los recursos de participación entorno a la pervivencia se hacen de más difícil acceso.

El territorio Awá, a pesar de la firma de los acuerdos de Paz en el 2017, mantiene una dinámica extrema de guerra. Como lo demuestran los informes recientes, a pesar de la desmovilización de algunos actores armados, persiste una lucha criminal intensa por el control territorial, asociado por un lado, a la conservación de rutas del narcotráfico y por otro al despojo de recursos biológicos y mineros que son estratégicos para diferentes grupos económicos incluyendo el Estado.

El conflicto en el municipio de Tumaco (siendo este uno de los municipios de asentamiento de las comunidades Awá), también se nutre del control por la tenencia de la tierra, la explotación minera, la construcción de mega proyectos productivos, recursos petroleros, entre otros, los cuales son factores determinantes al momento de analizar el conflicto armado en el departamento de Nariño¹³

Batallar en medio del conflicto se hace una tarea densa, porque en sus dinámicas de apropiación violenta, se genera atmósferas de miedo e incertidumbre que in-visibilizan las expresiones sensibles y culturales del Inká Awá. En este sentido los recursos de afrontamiento colectivo aún no se pueden expresar abiertamente y por el contrario, son saberes que se mantienen bajo amenaza de guerra y confinamiento. El hecho que el pueblo Awá, según la Corte Constitucional, sea uno de los 34 pueblos en amenaza de desaparición física y cultural, revela el dramatismo de esa situación. Aunque en el pueblo Awá aún no existe una ruta tan definida en el abordaje ancestral de estos padecimientos, como ocurre en la experiencia del Pueblo Chinique, si se puede reconocer algunos rasgos de movilización colectiva que insisten en no perder ese tejido de cuidado propio.

Lo comunitario batalla con ese orden fronterizo que complejiza la pervivencia, por ello cuidar y proteger saberes en esta línea de riesgos, exige potencias sutiles de comunicación y desciframiento interno.

En relación al tratamiento de estas manifestaciones anímicas y somáticas, vinculadas a las rupturas culturales que impone la guerra, se puede apreciar la participación de diferentes actores que van circulando en medio del acompañamiento a las familias afectadas. En algunos casos, participan médicos y sabedores tradicionales de la misma comunidad, sin embargo por la magnitud y alcance del conflicto, no se da esta posibilidad

¹³ Ávila, A. (2014) Departamento De Nariño, Tercera Monografía. Fundación Paz y Reconciliación.

en todos los escenarios; en muchos resguardos y comunidades no siempre está a la mano un sabedor tradicional que apoye estos procesos de transición. Para minimizar los impactos y fortalecer el tejido comunal, las organizaciones Awá, han motivado el acompañamiento de terapeutas tradicionales de otros pueblos cercanos. A través de brigadas de acompañamiento espiritual y cultural, médicos de los pueblos Sionas y Camentsá visitan comunidades afectadas y que están distantes en relación a los centros poblados. Miguel Mavisoy, médico tradicional del Pueblo Camentsá, en una de las salidas a los resguardos de Nulpe medio, comenta al respecto: -venimos a dar apoyo espiritual, en la montaña hay familias asustadas con muchas necesidades, pero especialmente necesidad de un apoyo espiritual. Apoyamos con consejo, con limpieza, con sanación especialmente a los niños

En otros casos y por los limitantes de fragmentación relacional asociada al conflicto, se acude a equipos médicos occidentales, quienes a través de la red hospitalaria pueden extender su atención con profesionales psicosociales. Normalmente en estos casos, se da un tratamiento farmacológico y asistencial, el cual difícilmente opera en la realidad simbólica y cultural del Inkal Awá.

Otro aspecto significativo es que alrededor de estas afectaciones, se puede apreciar también, movilizaciones vecinales y comunitarias que apoyan a las familias afectadas. Hay un desplazamiento de recursos culturales que se animan desde el tejido relacional al momento de enfrentar lo trágico: La compañía, las visitas, los apoyos domésticos, configuran saberes que co-adyudan a sobre llevar lo incomprensible de la guerra.

La ansiedad, la somatización, los espantos, el corazón ausente, las herencias huérfanas, las heridas simbólicas, se acompañan en espacios sutiles de lo cotidiano. Allí los intercambios de saber, activan conexiones profundas de su cosmovivencia y facilitan la negociación espiritual con los seres de los mundos Awá.

El Awá entiende la guerra, en términos de enfermedad espiritual, más que como una circunstancia netamente sociopolítica, por ello su pervivencia se anima desde esa comprensión. Para líderes y sabedores Awá es común enunciar la cultura como un portal de espiritualidad y enfatizan en que la manera de conjurar la enfermedad de la guerra, es a través del fortalecimiento de la cultura. En la fiesta del cabo de año, se da esa batalla

simbólica y también micro política, donde la compañía comunal, la asistencia vecinal y el recuerdo narrado, anteponen su tiempo cultural a la objetivación de lo siniestro. En tiempos de destitución simbólica, la memoria de manera subterránea, va activando sus portales de transición. Este posicionamiento también revela que aquella somatización anímica y espiritual constante, se juega en la experiencia de la pérdida y del duelo como acontecimientos, cuyo metabolismo se define en el cuerpo y en el diálogo con los pilares espirituales de la cultura.

Capítulo 7. El doble desplazamiento y los troncos flotantes.



Ilustración 6. Casa Awá camino a los Nulpes

Fuente: Archivo trabajo de campo investigación

Algo particular y sensible en la realidad del Inkal Awá es su rol de caminante de la montaña, su transcurrir se potencia en la capacidad de movilidad constante dentro del mismo territorio. Al conservar tareas ancestrales de recolección, cacería y agricultura rotativa, el espacio Awá cobra una amplitud dinámica, que revela un profundo conocimiento del comportamiento de los suelos, las fuentes hídricas y los fenómenos fluviales. Según Cerón (1986) en el territorio predomina el bosque pluvial tropical, bosque pluvial pre-montano y bosque húmedo tropical. Sobre esa diversidad de sistemas, la movilidad a través de ellos, se activa en un dinamismo simbólico que integra de manera entrañable órdenes mitológicos y narrativos.

Los caminos cumplen una función, no solo de conexión entre lugares apartados, sino además de integradores de los saberes de la selva. Un complejo ordenamiento bioclimático de diversos ambientes ecológicos, se va revelando a través de las empalizadas que las mismas comunidades han forjado como parte del paisaje. Así, el tránsito por el territorio, en la comprensión del Inkal Awá, es también una acción vital de apropiación co-

existencial; caminar además de una necesidad locomotora, es una práctica ritual de diálogo con el territorio.

Los caminos Awá constituyen flujos comunicantes de pensamiento, y al igual que los ríos, son portadores de mensajes y mandatos de los seres espirituales guardianes del territorio. Las largas caminatas son una práctica cotidiana que profundiza al caminante, en una espacialidad que no se define por la separación tradicional cultura – naturaleza; por el contrario, le permite a él apropiarse de ontologías alternas que deconstruyen ese margen epistémico, que como lo enuncia Latour (2003), es el responsable de las configuraciones coloniales, que se extendieron al proyecto de la modernidad a partir de las relaciones del saber, la ciencia y el poder. Así también lo sugiere Franco (2011) al rastrear las dinámicas del saber-poder, en la producción de invisibilizaciones, fronteras y colonialidades en el Pacífico colombiano.

Este complejo sistema de comunicación multitemporal, que se da a través de los caminos y que hace parte del recorrido mítico del Inkal Awá, viene a contrastar con las nuevas rutas de tránsito que impone la violencia, la guerra y toda una lógica de usurpación territorial. Rutas de narcotráfico, tránsito de grupos armados, campos minados, economía extractivista, minería, derramamiento de crudo, todo ello en conjunto, dibuja una compleja situación de confinamiento interno, la cual expresa una red de cercos que aprisionan sus prácticas de autodeterminación ancestral. Retroexcavadoras, campamentos, laboratorios, armamentos, minas antipersonales¹⁴, operaciones militares, resuenan como elementos emergentes de una guerra cuya praxis se orienta y perfecciona en la destitución simbólica del otro y lo Otro.

Hoy, las comunidades Awá, que por siglos transitaron libremente por su montaña, para la caza, la pesca y las visitas a sus familias, ven como sus caminos son usados como escenario de guerra, en ellos se desenvuelven enfrentamientos armados, se siembran

¹⁴ Hay incremento de minas en resguardos como Hojal La Turbia, Alto Albí, (Tumaco), Tortugaña Telembí (Barbacoas), Planadas Telembí (Samaniego) y Magüí (Ricaurte). En el 2011 se han presentado accidentes con MAP que dejan como víctimas a ocho indígenas Awá entre los cuales hay menores de edad. Por otra parte, la presencia de MAP restringen las posibilidades de nuestras comunidades de cazar, pescar, trabajar en nuestras fincas, y finalmente nos causan restricciones a la movilidad. Informe sobre la situación humanitaria pueblo indígena Awá, UNIPA, CAMAWARI y ACIPAP, 2011

minas antipersonales y se dejan municiones sin explotar. Preocupa de sobre manera, como el derecho al libre tránsito por su territorio, se ve limitado drásticamente por el conflicto armado. (Bacca, 2014, p. 16)

Estas prácticas de hostigamiento al territorio, que además están asociadas a intimidaciones y amenazas constantes a la población, trascienden los márgenes de comprensión socio-política del conflicto, porque difícilmente, sus efectos lesivos pueden entrar, de manera exclusiva, en la narrativa de las graves violaciones a los derechos humanos. Por efecto de la sistematicidad del conflicto y su impacto relacional, ese tejido sensible de comunicación y negociación entre los cuatro mundos del pueblo Awá, se trastoca y provoca nuevas atmosferas de relacionamiento con lo otro que integra el territorio y que no se percibe desde la racionalidad moderna que permea la vinculación institucional.

En su artículo titulado *El territorio como víctima* Ruiz (2017) sugiere que, aunque la ley de víctimas, contempla el territorio como una víctima más del conflicto armado, es importante arriesgar la implicación ontológica que ello designa, más allá del ordenamiento jurídico sobre el que se sostiene. En este sentido y a propósito de este reconocimiento normativo para comunidades indígenas y negras en Colombia, él expone:

Tal inclusión va más allá de la protección y restitución de derechos de uso y goce de la propiedad colectiva. En su lugar, este reconocimiento puede interpretarse como una oportunidad para pensar una serie de efectos que el conflicto armado ha provocado en conjuntos disímiles de agencias no-humanas que hacen parte sustancial de los territorios de pueblos indígenas y de comunidades negras. Es importante una ontología política que abra el camino y discierna las consecuencias epistémicas de este reconocimiento (p. 85)

Lo que se puede reconocer, en el contexto particular del pueblo Awá, es que en la acción institucional acompañante, hay justamente una vinculación discursiva que evita la confrontación con esa diferencia ontológica y más aún, minimiza el alcance político de dicho riesgo. En los distintos órdenes de interlocución con organismos del Estado, por ejemplo, prevalece un interés por proteger esos significantes vacíos, sobre los cuales no se prevé siquiera el lugar de una enunciación en diferencia. Desde los marcos institucionales se afronta la emergencia, pero no la interrogación deseante y política que encarna las lógicas de la guerra.

Por ello y paralelo a esta circunstancia, en el andar del Inkal Awá, en esos cruces de enfrentamientos y violencias contingentes, sutilmente también se definirá, una batalla simbólica y cultural por liberar el territorio de su aprisionamiento in-expresado, lo cual dará lugar a formas propias de autocuidado y apropiaciones simbólicas emergentes.

En la época cuando hubo enfrentamientos, muchas veces tuvimos que salir huyendo del resguardo como podíamos, no podíamos ir a ver quién había muerto, si era de la comunidad o que, dejar todo tirado, cada cual salía como podía. Pero luego aprendimos como forma de protección propia, que cuando algo así ocurriera, no dispersarnos, sino juntarnos en un lugar del mismo resguardo, sin salir. Eso nos fortaleció mucho, menos Awá morían. (Don Alfonso, resguardo Inda sabaleta, 2014)

A pesar del asedio a sus comunidades, hay una peregrinación deseante, que en ejercicio de una praxis curativa de la memoria, no cede al horror de la guerra. Hay una resistencia por no abandonar ciertas coordenadas del territorio, y por recuperar otras. En medio del asedio constante, se viaja a resguardos distantes donde han ocurrido masacres o ajusticiamientos, se cuidan los lugares sagrados, se moviliza procesos de re-territorialización cultural, se limpian caminos, se ocultan otros, y se insiste en activar comunicaciones rotas con los seres espirituales del territorio. De manera discreta se bordean lugares donde hubo dolor, pero además se despliega, un voz a voz, sobre los mandatos de la selva en medio de las balas y la confrontación.

El territorio dice que debemos recuperar caminos, sanear espacios, batallar contra el confinamiento. (Andrés Felipe Nastacuas Miembro guardia indígena, comunicación personal 2014)

La fijación excesiva en los enfoques de restitución de derechos y sus contingencias, tienden a velar la otra realidad del desplazamiento: que así como hay campos minados, en el territorio también hay una memoria orgánica lastimada de seres des-localizados que escenifican su extrañamiento e incertidumbre.

A continuación, se compartirán algunos pasajes que expresan, el dinamismo de una ontología relacional profunda que desborda el binario cultura - naturaleza y que sugiere, como lo visionaria Latour (2009), un parlamento de negociación entre sujetos humanos y

no humanos, en torno al territorio como entidad sufriente y demarcado por las nuevas exigencias de la guerra.

La noción de desplazamiento doble que describiremos en este aparte, permitirá visibilizar una frontera epistémica sensible, donde la memoria más que acción cognitiva de estabilización, es un detonante constante de toda mecanización. El territorio, al devenir gesto al margen del logos, activará fuerzas enunciativas con capacidad de viaje al interior de su tiempo circular. Sus relatos, nos aproximarán a ese lugar, donde su saber deviene en acontecimiento en constante des-territorialización y donde la pregunta por la alteridad trasciende a una dinámica de intercambio entre distintos órdenes y reinos.

El doble desplazamiento

El minotauro en el laberinto de Borges, es el que por función tiene contener la relación con lo monstruoso, esto para los caminantes y buscadores extraviados. Sin embargo, esto no lo exime de su papel como regulador anímico, él sabe que su mediación, es sobre el carácter autodestructivo de la condición del hombre. A pesar de las tensiones que provoca y la extrañeza que imprime en la tarea sigilosa de descifrar el laberinto, el minotauro salva al caminante de la condición de no encontrarse y de pervivir gracias al diálogo con sus sombras. Esa vocación de suspenso espacial y mitológico subsiste gracias a la capacidad del Minotauro que cela los caminos y que amenaza con devorar los cuerpos. En la temporalidad Awá también hay un desdoblamiento similar: la relación con seres otros, como reguladores alterados, acontece siempre en la dinámica constante de leer el territorio y al mismo tiempo bajo un suspenso co-existencial, por estar en la línea de riesgo que implica confrontarse con las alteridades de la selva.

Los espirituales, como se les ha llamado al conjunto de seres que habitan la montaña, y en los que creemos fuertemente, aparecen, miran, gritan, chillan, tocan bombo, y marimba, golpean algunos árboles bambudos, y con sus acciones producen mucho miedo, espanto, locura. Ellos son vigías de las reglas y hacen que se cumplan. (G.Bisbicus, R. Pai, J. Pai, 2010, pp. 45-46)

En la oralidad Awá, los espíritus guardianes enseñan a vivir en el territorio, pero también comen gente; cuando se desobedece una ley del territorio, ellos devoran. Varios

relatos remiten a diálogos del Inkal Awá con estos seres protectores¹⁵, no obstante también les atribuyen la capacidad de fagocitar la trasgresión comiéndose al inkal Awá cuando irrespeta.

Ellos son vigías de las reglas y hacen que se cumplan... Los espirituales se comen a los hombres los pedacean, los ojean, los espantan, los enduendan, todo porque se atrevieron a cazar animales en exceso, a pisar o bañarse en lugares sagrados, o porque pasaron o ignoraron los límites conocidos. (G. Bisbicus, R. Pai, J. Pai, 2010, p. 46)

Estamos ante una alteridad extrema, des-ontologizante en el sentido antropocéntrico y que provoca movimientos telúricos en el logos. Se trata de una alteridad que devora y genera espasmos en las posibilidades de conexión e interlocución con el territorio. En la narrativa de Borges (1947) el Minotauro, a pesar de su intermitencia y aislamiento, también es lenguaje. Su nombre mitológico es Asterión (cielo estrellado, guardián de los animales celestes) y en el momento cumbre del desciframiento, también es capaz de ofrendarse a la muerte. Asterión según Quintana (2011), remite a un animal en el cielo, o expresado de otra manera, a las constelaciones protectoras en forma de animales. En la oralidad mítica Awá, guardando las comprensibles proporciones de espacio y tiempo, de semejanza y disimilitud, también se enuncia un guardián llamado Astarón, el cual, entre otros haceres, tiene como función proteger algunos animales del territorio y regular especialmente su cacería. El Inkal Awá debe negociar con él, sobre los sitios adecuados para cazar y los límites de esta práctica.

Dicen los mayores, si usted ya cazo y se cargó más de cuatro pericos, es porque ya está comiendo el último. De ahí para allá decían, ya come el espíritu. Entonces la ley de origen quiere decir, que no debe cazar de más, porque el espíritu lo sanciona y lo puede matar, no con puñal, si no que él come el espíritu de la persona.¹⁶

Así como el Astarón, hay otros seres cuidadores del bosque, las aguas y las montañas. Ellos son guardianes, no de un espacio concreto, sino del viaje mítico Awá; es decir, de los portales que conectan sus cuatro mundos y que están en la experiencia del caminante del territorio.

¹⁵ En la tradición oral Awá se enuncian seres que integran el territorio: la Ambarengua, la Vieja, el Chutun, el Astaron, el Pi Awá, el Ip Awá, el Ira Awá. Ellos tienen misiones territoriales, celan el espacio y no comen gente si se respeta las leyes internas del territorio.

¹⁶ Relato de Rosalba Pai citado en el libro *Comunicación con los espíritus de la selva, para la cacería, la pesca, la protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena Awá de Nariño* (2011)

Este caosmosis dramático de agenciamientos periféricos, des-tituyentes de una cognición exclusivamente antropocéntrica, no se agota solo en la referencia a los seres guardianes de la montaña. No se limita al énfasis a una distancia condicionada por el temor a un encuentro con lo horrífico; sino que además se trata de seres que son soñados, que dialogan y negocian en el espacio onírico, y por ello su consecuencia se extiende a la relación con todas las cosas y haceres cotidianos del *inkal Awá*. Soñar el Astarón o la vieja es algo frecuente en los relatos Awá, ellos designan por esta vía, pactos e intercambios que devienen en una economía de lo simbólico y lo material.

...lo que existen son comportamientos y significados supeditados, en últimas a la interpretación de los sueños. Estos sueños no son patrimonio exclusivo de los mayores. Las mujeres, los niños, los jóvenes aportan sus experiencias oníricas para efectos del bienestar familiar, que se ve reflejado en el desempeño del cazador, del pescador, del recolector o sembrador. Los sueños previos son claves y determinan si un pescador o cazador debe realizar lo programado. (G.Bisbicus, R.Pai, J. Pai, 2010, p. 81)

Antes de avanzar en los bordes de riesgo que implica la referencia a un animismo cosmopolítico, en relación a la temporalidad polifónica que subyace en la oralidad del pueblo Awá, nos detendremos reflexivamente en la corporalización de los mandatos de la Ley de Origen, a través de signos no solo oníricos, sino también transdiscursivos. Esta referencia al sueño en el pensamiento Awá merece atención en el sentido de la alteridad ontológica que sugiere. Soñar normas territoriales, junto con guías y guardianes, por demás feroces, no es un asunto que se pueda minimizar o pasar desapercibido, pues de alguna manera sugiere la posibilidad de un espacio comunicante donde el afuera se encarna. Derrida (1985) sugerirá en este sentido, que el afuera no necesariamente se constituye en una relación de exterioridad, el afuera se puede encarnar en la interioridad misma del texto. El afuera no destituye, sino que conforma movilidades internas que ya no son solo internas. El descubrimiento del afuera es el texto, no porque él sea en sí mismo el absoluto, sino porque en tanto texto está habitado de un indecible estructural, por demás angustiante en la precipitación de su presencia. El encuentro dramático con el Astarón o la Ambarengua, su ensoñación y su integración al ordenamiento bio-social, hablan justamente de una intertextualidad encarnada y que gracias al desplazamiento que produce en el propio cuerpo, estos adquieren una atribución no solo ontológica sino deseante. *A ellos no les gusta... a ellos no les tiene contentos...* Son expresiones comunes en los relatos

refiriéndose a estos seres guardianes del territorio. Es decir, ellos son sustancialmente, también gracias a la vinculación corpo-onírica que dibujan en la comunicación con el Inkal Awá

Lo que se revela en esta insistencia de Inkal Awá por hacer visible esta conexión con sus parientes espirituales, es que se trata de leyes corporales viajeras del territorio que invaden oníricamente los lugares de intersección para que el otro devenga en acontecimiento. Es una invasión somática, que establece vehículos narrativos y oníricos para acompañar un mapa ontológico donde él mismo está desbordado. Desbordado sensorial, perceptual y cognitivamente por el ser de las cosas, por la voz del agua, por el ser de las piedras, por los mensajes ocultos de la niebla, por la escritura mítica de los canastos. En este mismo sentido Viveiros de Castro (2010) en su profundización en el multinaturalismo y el perspectivismo amazónico, aportará a la comprensión de esta psicosomática de la siguiente manera:

Lo que aquí llamamos cuerpo, entonces, no es una fisiología distintiva o una anatomía característica; es un conjunto de maneras y modos de ser que constituyen un habitus, un ethos, un ethograma. Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, esta ese plano central que es el cuerpo como haz de efectos y de capacidades, y que está en el origen de las perspectivas. (Viveiros, 2010, p. 55)

Vehículos de extimidades expresivas y gestuales se reconocerán en la apropiación somática del territorio. El desborde de toda psique permitirá que el cuerpo se posicione como lugar de extimidad (Lacan, 1978), como tránsito de flujos comunicantes entre ningún afuera y ningún adentro, sino más bien, como un ethos que intuye portales que invierten localizaciones. El cuerpo en su extimidad se desplaza como por una suerte de acertijo rupestre; mientras vamos adentro conectamos el afuera, y en vía similar, desde la complicidad del afuera salimos a cazar lugares en los adentros. Eso es el territorio, una multiespacialidad desbordada, una deslocalización multinatural que el Inkal Awá expresa en cada voz de re-existencia.

Es en este punto de apertura, que podemos aproximarnos a la comprensión de una gramática de afectaciones que convoca órdenes oníricos, trans-corporales y la experiencia del doble en el campo del relato. La guerra se integra en una relación intensa de elementos

otros, que participan no en el estatuto de una praxis de restitución de derechos, sino en el deslizamiento a una particular ebullición somática de lo simbólico. La alteridad con el territorio produce una micropolítica encarnada que expresa una acción sobre seres deslocalizados del territorio y los integra a un decir sobre la pervivencia Awá. Por ello se enuncia que alrededor de cada hecho victimizante, de cada pulsión de goce autoritario ya sea de ejércitos, o discursos excluyentes, se provoca un doble desplazamiento: se desplazan los Inkal Awá y también sus espíritus protectores.

Para dar cuenta de esta dinámica, transcribimos y comentamos, algunos apartes de la entrevista realizada a Don Gregorio, médico tradicional y líder de la organización ACIPAV, en el año 2017. En relación a los impactos de la violencia, él expresa:

Dependiendo de la manera como se presenta el conflicto, la espiritualidad se afecta. Se ha mirado un conflicto social, político, conflicto armado que llega al territorio o las multinacionales o conflicto cocalero, conflicto maderero. Digamos todos esos impactos por monocultivo y todo eso, han hecho que la espiritualidad se ahuyente. Todos los impactos, todos los conflictos de toda clase, ahuyentan la espiritualidad y eso obliga de que el conocimiento espiritual que nosotros tenemos, la forma de relacionarnos con ellos va a disminuir porque ellos están más lejos y nosotros más afuera. Eso ha sido la guerra para nosotros.

Llama la atención que Don Gregorio, al referirse a la espiritualidad, hace alusión a seres concretos, a sus guías protectores del territorio. Es decir, su noción de fortalecimiento espiritual está asociada a la comunicación específica con el Astarón, la Ambarengua, la Tisgaya, la Vieja entre muchos otros seres que cohabitan la montaña. Cuando se expresa la *espiritualidad se ahuyenta*, se describe un entramado de seres que también peregrinan a causa de los impactos de conflicto armado. Don Gregorio continúa su relato:

La espiritualidad se corre porque pues ellos tienen sus sitios de origen, como dicen, su habitad, sus sitios sagrados, nosotros decimos es el habitad de ellos, la forma de vivir donde tienen su casa, donde ellos ya moran por mucho tiempo. Pero llega una multinacional, llega una zona maderera, va derrumbando, acabando con la cabecera de los caños, entonces ellos se corren. Por ejemplo, la Ambarengua ella le gusta estar por los asideros, en las huecadas, por los caños, porque el origen de ella es vivir ahí. Pero se despeja un caño, se lo tumba de lado y lado, pues ella empieza a irse, ella ya se va. El Astarón es lo mismo, el Astarón vive en su montaña, allá con los animales. Pero usted va derribando allá, usted va derribando donde viven los animales, el Astarón se va huyendo con todo animal.

Y ahora, para después nosotros relacionarnos con esos que son los guías de nosotros, pues nos queda más difícil porque nos toca viajar más adentro para hacer contacto espiritual con ellos. Porque ellos acá al pueblo ya no vienen. Allá donde ellos, es la propia espiritualidad nuestra, es la casa grande, el katsa su. Uno como médico debe entrar más y más adentro a la montaña.

Don Gregorio describe como un impacto profundo, los efectos de esa migración interna de seres espirituales que huyen por las dinámicas del conflicto. En su relato, transmite el hecho de que su pervivencia y espiritualidad está vinculada a la comunicación viva con ellos, los cuales son reconocidos culturalmente como sus guías y ordenadores de sus espacios vitales. Don Gregorio insiste en que cuando esta deslocalización se hace excesiva, ellos como guardianes del universo Awá también se desorientan y hace daños innecesarios porque no saben cómo moverse en medio de las restricciones que impone la guerra. Algunos relatos expresan esta circunstancia: –de ver tanta cosa, tanto dolor en el pueblo Awá ellos se resienten y a veces atacan a las familias de Inkal Awáll (Juliana, Resguardo de Nulpe, Comunicación personal 2015) –Atacan porque desconocen también al Awá y lo confunden y se hacen hostiles...debe ser que el Awá también está confundido (Aida, Resguardo Pilbicito, Comunicación personal, 2015)

Arturo Escobar (2015) también sensibilizado con estas ontologías alternas en el Pacífico colombiano, expresará que, en las lógicas del despojo, no es solo que se desplaza a la gente de su territorio, sino que, a través de una serie de dispositivos supremamente hostiles, se saca al territorio de la gente. Es decir, se fractura los puentes de conexión con su pluri-verso territorial, en este caso, con sus guías telúricos dentro de la montaña.

Quizás por ello Don Gregorio, insistirá desde su lugar de sabedor y sanador de la memoria, en que la pervivencia Awá debe mantener esta conexión viva en la relación espiritual – territorio. En sus palabras, esto significará ir a la casa grande, la casa espiritual del territorio (katsa Su) y laborar desde allá, caminos para pervivir en medio de un autoritarismo criminal que los asedia cotidianamente. En esta guía participan conversaciones, encuentros, haceres y polifonías de voces no semejantes, que en medio de lo difícil de cada situación, proveen visión y consejo para el Inkal Awá.

La protección del territorio ha sido bastante difícil, pero la forma como sentimos nosotros, es que la protección está en el aspecto territorial-espiritual. Hay una cantidad de espíritus

dentro en la montaña, ellos son los que cumplen la ley de origen y por medio de la ley de origen han dado unos elementos para mirar como nosotros podemos seguir en la vía de protección del territorio. Se ha tratado de vincular un diálogo amistoso con todo el Awá para ver nuestro pervivir. A pesar de que ha sido grande el impacto, hemos logrado sobrevivir con esas estrategias de consejo, conversación, espiritualidad, plantas medicinales, remedios. Todo ello se ha podido brindar como apoyo a la comunidad. Respecto a los seres espirituales, no podemos hacer esa relación de confianza ahora de cerca. Cuando queremos hacer consultas espirituales nos toca ir más a adentro a la montaña. (Don Gregorio, 2017)

Los seres espirituales, que no solo son presencias, sino interlocutores, y además negociadores territoriales, transforman también los lugares de enunciación del Inkal Awá. Los potencian como actores red¹⁷ (Latour, 2008) de una trama textual y ecológica que no designa un centro fijo. En el tiempo Awá, hay una atribución de intercambio cosmovivencial, consecuente a un animismo cosmopolítico que subvierte la referencia del derecho a lo semejante, como ocurre en el logos occidental. Sus intersecciones diseñan mapas de agencias, transfiguraciones, transcursividades, que anticipan el derecho de voz a lo no semejante, incluso a lo no audible.

Según dicha resonancia la capacidad de existir y actuar se gesta y traduce en relaciones, intercambios alianzas, copulas, depredaciones, metamorfosis, desplazamiento entre colectividades humanas y no humanas. Todo lo cual implica que la distinción entre lo natural y lo cultural es siempre relativa, de inclusión mutua, reversible: lo cultural es parte y expresión de lo natural en ciertas instancias, así como lo natural es parte y expresión de lo cultural en otras, dependiendo en fin de la perspectiva asumida. (Duchesne, 2015, p. 128)

Como lo propone Duchesne (2015) a propósito del planteamiento de Descola (2013), entre lo humano y lo no humano, habrá una constante hibridación y su manera adecuada de construir una aproximación, consistirá en invertir las referencias comunes al sujeto centrado en su acción¹⁸. Ese anagrama cosmopolítico en el pueblo Awá, también se revela en la comprensión íntima en que todo tiene cualidad de sentir y expresar, por ello sus actores pervivientes son diversos y resonantes a las lecturas múltiples de esa gran biblioteca que se revela en el territorio.

¹⁷ “El actor Red es una entidad por definición singular y plural, es decir concebible sólo como multiplicidad, ya sea humana o no humana, que emerge en asociación con otras, actuando en red tipo rizoma” (Latour, 2008, pág. 38)

¹⁸ No a través de la separación entre los sujetos humanos y no humanos, sino entre homínidos humanizantes y humanizantes no homínidos. (Duchesne, 2015, pág. 128)

Para el Inkal Awá todo es Awá, es decir todo es gente, la piedra, el río, los árboles y todos tienen sus dueños, padres y abuelos. Por ello hay que pedir los permisos adecuados para la caza, la pesca, la siembra. Muchas de estas autorizaciones se dan en los encuentros oníricos, como relata Don Julian sabedor del resguardo Alto Albí: *Si uno sueña bien, puede cazar o pescar.*

Cuando se enuncia todo es gente, se abre un campo de relaciones que permiten ver cómo el Inkal Awá está ontológicamente ubicado en el territorio. Él no se posiciona como el centro de ese amplio entramado bio-mágico, sino solo como un punto de intersección entre otras voces comunicantes. Es decir que el Inkal Awá es cuidador de su territorio porque justamente su vinculación con lo otro, es un hacer periférico, no es el fin último del equilibrio en todo el entramado. A ello se atribuye un de-centramiento metafísico, que incluso resuena en la función misma del lenguaje. En Awapit los interlocutores son múltiples. Algunas perspectivas de aproximación etnolingüística, han indagado sobre la existencia de los idiomas periféricos donde el sujeto como tal no es causa, si no efecto de una complicidad mayor. Donde la palabra tiene presencia material porque el que nombra, ya está penetrado en la acción de lo que pronuncia.

Rocío Calvache Dueñas (2000), Investigadora de la Universidad de los Andes, en su aproximación a la morfosintaxis del Awapit, en un estudio de lenguas indígenas de Colombia, propiciado por el Instituto de Caro y Cuervo, señala que los verbales en este idioma son palabras que remiten al ser de las entidades, el verbo en el tiempo de su pronunciación ya está ligado a una presencia, es decir la correspondencia de mundos ya está incorporado en el tiempo de nombrar las cosas.

Venga mire de bonito...la belleza de esta flor no la puedo tocar si la hablo en español,
pero en awapit es hermoso porque no estoy separado de ella.

Charla informal con Doña Rosalba Pai, líder y sabedora.

En línea de lo anterior, en los procesos de concertación del plan de salvaguarda (2011), se puede reconocer, por ejemplo, que su representación como pueblo en las mesas de negociación con el Estado, no operaba sobre una mismidad anclada al retorno de una

identidad cultural fija; es decir, sus líderes no participaban exclusivamente como representantes de un grupo de indígenas asentados allá la montaña. Ellos desdoblaban esa responsabilidad a un ethos más amplio, su voz y estar en estos espacios institucionales, afrontaba el decir de esas otras voces de su territorio. *–Hablar por todo el Awá, es bien difícil, es una responsabilidad grande. Hay que pensar como la piedra, como el río, como el más pequeño animalito”* (Don Apolinar, 2010)

Los mapas mitológicos y oníricos se hacen textos vivos y no se pueden excluir de la pregunta por su pervivencia en los ejercicios de concertación con el Estado.

Como Salva guardar el misterio espeso de la noche donde la niebla y palabra tienen el mismo derecho.

La natura en la modernidad es el lugar neutro, vaciado de sentido, que carece de capacidad de agencia y voz política. Aquello que se cubrió con la visión naturalista del mundo y revistió las coordenadas de los futuros anagramas coloniales del capitalismo, constituyó el velo semántico con que se sumergía a un nivel de ocultamiento perverso, tantos mundos, seres y lenguajes; por ello el logos tradicional padece de vértigo al momento de enfrentarse al gesto de lo otro que también es latido expresivo, el latido de lo no semejante. En una charla informal, Eindulfo Quintero, educador en la comunidad Eperara Siapidará, en el marco de unos diálogos de interculturalidad propiciados con líderes y sabedores del pueblo Awá en el año 2018, nos compartirá, de manera espontánea, un relato que perfora bellamente ese significativo domesticado y enunciado en la modernidad como naturaleza:

La naturaleza es muchos mundos, no solo uno, es muchas cosas. Mi papá y mamá, los dos eran Jaibanás¹⁹, eran muy dedicados, mi papá ya murió y yo mire muchas cosas con él cuando trabajaba con la gente, por eso digo que la naturaleza es muchas cosas. Mi papá murió y yo me quede con ese vacío de no aprender. Hoy yo también estoy mayor y lo que me queda es la conciencia de eso que vi con mis papas. Hartos mundos (2018)

Entre esos mundos paralelos que describe Don Eindulfo y que hacen espejo también en la experiencia mítica del pueblo Awá, viajan intercambios y flujos epistémicos que des-

¹⁹ Para el pueblo Eperara Siapidara el Jaibaná es autoridad espiritual de la salud a partir del conocimiento mítico ancestral.

territorializan el saber y lo hacen acontecimiento. El actor-red des-jerarquiza la escalera del sentido y construye ensambles narrativos que engraman redes eco-sistémicas y espirituales. Hay una estela micropolítica de latidos y gestos emergentes que se movilizan en un plano de alteridad sensorial, perceptual y de agencias transdiscursivas. Duchesne nuevamente (2015) nos ayudará a esclarecer esta alteridad de la no semejanza, él situará así las relaciones de intercambio:

En las comunidades animistas los animales, humanos y plantas realizan intercambios entre ellos sin establecer las barreras o jerarquías ontológicas propias del naturalismo. Intercambian energía, signos, cuerpos, servicios, canciones, diseños, frutos, y otros bienes. En consecuencia, este escenario básicamente relacional dice que cada ente se expresa en alianzas, en transformaciones de su ser vinculadas a metamorfosis de energía y fuerza sostenidas entre objetos sujetos de todo género, especie y orden en más de un plano de realidad (p. 128)

Se trata de zonas de un animismo territorial y sensible que también fagocitan en el tiempo. El pueblo Awá nombra la naturaleza, pero la nombra como naturaleza hablante, de hecho su pervivencia depende de su comunicación con el territorio como lugar de interlocución. El pueblo Awá al exponer los impactos de las aspersiones aéreas con glifosato, por ejemplo, revela que se da un desplazamiento no reconocido de tramas referenciales que también migran. Esas zonas de intercambio se alteran a un nivel doloroso para el Inkal Awá, porque los guardianes espirituales se repliegan y de sus cuidados también dependen la protección de las semillas, las aguas y las medicinas tradicionales. No solo es preocupación por los suelos y los cultivos tradicionales en términos de subsistencia, sino que es una afectación vincular, pues los seres espirituales también se ofenden y no regresan fácil a habitar nuevamente, lugares que han sido contaminados por aspersiones aéreas con herbicidas. La contaminación a gran escala de los suelos, las aguas y los bosques, hacen que sus protectores se desorienten y las prácticas de comunicación ancestral con ellos se debiliten.

Esa dinámica de territorialización no visible, es puente medular de pervivencia y soporte relacional, pues define desde prácticas de soberanía alimentaria, hasta relaciones de cuidado y protección colectiva. En este sentido, por el empobrecimiento de las relaciones existenciales y comunicativas del espacio biocultural Awá, el impacto de la

aspersión aérea con glifosato, según sus autoridades, se revertirá en el incremento de la tala de bosques como método de subsistencia y la consecuente desmotivación para la siembra de cultivos tradicionales. Se vuelve un círculo dramático de despojo por la ruptura de una trama expresiva que también sufre los impactos del conflicto. En la caracterización de las afectaciones de estas aspersiones, realizado por el equipo profesional de la Unidad de Restitución de Tierras URT, se encuentra variedad de testimonios, que describe los impactos sensibles de la trama relacional del pueblo Awá.

Árboles nativos se murieron y posteriormente se pudren los guayacanes, los chanules, sandes, árboles que proveen alimento a las aves. Los animalitos muertos a los 15 o 20 días, los osos perezosos muertos, tucanes, loros, ardillas... en ese tiempo comíamos raposa, cazábamos hasta 12 raposas, después de la fumigación ya no se las encuentra. Los ríos se contaminaron con las hojas que caían en los ríos y el agua se ponía como morada. Eso duraban como cuatro meses en verano, mucho más cuando volvía a llover, eso medio se limpiaba. Las fumigas eran muy frecuentes año por año era fumigando. Los peces que murieron las sabaletas, sábalos, guaño, camarones, cangrejos lo que había en el agua se morían. Cultivos de pancoger: las cañas se maduraban a la fuerza y la gente comía, la yuca se marchitaba, moría las hojas, volvía a cargar y un sabor todo raro y la gente consumía frutos contaminados: el caimito, las chirimoyas, las guayabas. A algunos les cayó la brisa de la fumiga y les salía alergia y diarreas, después de 5 días en adelante empezaban con los síntomas, en niños casi era inmediato. Murieron. Todo en lo ambiental afectó el bolsillo de la gente, nos fuimos²⁰.

Para sabedores del pueblo Awá, las aspersiones aéreas con glifosato, son el despliegue de una guerra paralela que toca más profundamente el tejido Awá. Se trata de una guerra helada que seca todo, con gases más afilados que el ruido y el impacto de las metralas y las bombas. El paisaje se transforma drásticamente, un canibalismo herbicida arrasa sobre las especies, los árboles, los bosques, las aguas, las palabras. Seguro habrá legiones de estirpes desconocidas, huyendo por ese gris solar que desaparece, un violeta acuático que se pega al silencio de las piedras, burbujas toxicas que igual golpean la piel de los niños, que las historias que guardan los troncos de los árboles. Bajo aspersiones aéreas una piel micro-sensible de selva se marchita a una velocidad que no anticipa la propagación de venenos en el aire. Junto con los pulmones lastimados, los abuelos inhalan además, la pena de la Tisgaya, el Astaron, la Ambarengua.²¹

²⁰ Informe Derechos Humanos y territorio UNIPA 2016

²¹ En la cosmovisión Awá son los nombres de sus Espíritus tutelares de la Naturaleza

La misma pulsión de que detonara Hiroshima, se actualiza en los monitores de las avionetas que esparcen glifosato y los uniformes judiciales no lo saben. No hay clínica, ni noticia de lo siniestro para los mundos micro-humanos y sin embargo hay seres tutelares que buscan submarinos en el lenguaje; al pie de los cuerpos de agua, los árboles y las huellas de animales de monte, se extienden filigranas que abren canales a los espacios oníricos. Hay santuarios bajo el humo de la guerra y a contracorriente, una batalla orgánica en las pieles narrativas del territorio. Por ello es importante optar por lo devenires menores, por arañar literaturas contenidas en los informes judiciales y de la Defensoría, en los testimonios no escuchados y en los retornos parlantes de suertes proscritas. Tomar opción por los micro-humanismos heridos, por el drenaje de las espetas tóxicas del discurso y por el rescate de los mito-gramas en la corteza de los árboles.

Para finalizar este aparte podemos mencionar que leer el mundo a través de un relato, no es algo inocente, pues tiene una conexidad dramática con los haceres bioéticos de la cultura. En esta dirección y desde esos ecos de la oralidad del pueblo Awá, podemos expresar que, contra el canibalismo de la guerra, hay un telar de apariciones que anteponen el ethos de una antropofagia cultural. El territorio fagocita, devora, metaboliza el caos. Los espirituales comen gente, los mundos intercambian dones y desapariciones, los guardianes de la montaña salivan y el tiempo mastica los materiales del lenguaje. La guerra y las lógicas de desmembramiento, no tienen un ethos del devorar, es una muerte caníbal que come la carne del espíritu sin vinculación de alteridad. Por el contrario, lo monstruoso del minotauro como guardián de todos los extravíos, más que en su imagen disonante, está en que es un devorador de significados, el que quiera acercarse a los secretos del laberinto, será devorado en sus referentes.

La peregrinación del Astarón, la Ambarengua, la Tisgaya, la Vieja etc., provocan esa interrupción geo-referencial que renueva significados y que moviliza ecos de una memoria parlante que también fagocita. Son seres que a pesar del nublamiento de la guerra, son soñados por el Inkal Awá como fieles acompañantes de una trama, que ahora también es duelo, esperanza y resistencia. Esa presencia de cuerpos espectrales de la historia, que reclaman espacio más allá del relato, es lo que funda el vértigo del decir y hace resonancia con ese precipicio de sombras legendarias que quieren nombrarse. En eso consiste el viaje

hacia el borde a través de la palabra, en volverse presencia en el barranco del lenguaje, allí donde cuesta la referencia de sí y lo otro nos desborda. Lo monstruoso depredador, se desdobra en norma, ley de origen, antídoto ontológico y negociación metafísica. Su eticidad pre-escenificará la extimidad de cuerpos que sueñan, el viaje circular de actores-red y un afuera encarnado que agujera sabiamente la palabra y el territorio para que se narren mutuamente.

TERCERA PARTE

ALTERIDAD, TERRITORIO Y PERVIVENCIA



Ilustración 7. Ashampa tejiendo memoria. Los Nulpes

Fuente: Archivo trabajo de campo

Capítulo 8. Awá Sukin Inkat Awái Minta Uzkontimtan



Ilustración 9. Canasto y pervivencia

Fuente: Archivo trabajo de campo

A partir de la masacre de Tortugaña y Telembí, en el mes de febrero del 2009, y tras la expedición del Auto 004 de 2009 por la Corte Constitucional, el pueblo indígena Awá se empoderó del proceso de construcción de su Plan de Salvaguarda Étnica con la vinculación directa de comunidades, autoridades y líderes. Las organizaciones UNIPA, CAMAWÁRI y ACIPAP, como reacción a estos hechos exigieron al Ministerio del Interior y de Justicia, el cumplimiento al mandato de la Corte Constitucional a través de la viabilización urgente de la fase de información, socialización y consulta interna para la formulación de su plan.

El plan de Salvaguarda del Pueblo Indígena Awá, fue construido a partir de un proceso de consulta interna con las comunidades. Sus organizaciones indígenas, diseñaron un plan de trabajo con el propósito de realizar visitas zonales a los resguardos, para recoger la voz y demandas más sentidas como pueblo. Durante los meses de junio y septiembre de 2009, se realizaron veintidós (22) encuentros comunitarios en el departamento de Nariño y seis (6) en el departamento del Putumayo. De manera general y desde lo formal, en los citados encuentros, se socializó el contenido del auto 004, se recogieron las preocupaciones de las comunidades sobre las situaciones que afectan su pervivencia física y cultural y las propuestas para concertar con el Estado. Posteriormente, se llevaron a cabo tres asambleas generales por cada una de las organizaciones Awá, en las cuales participaron miembros de todos los resguardos compilando los resultados de los encuentros zonales. Se conformó internamente una comisión encargada de organizar un primer borrador a partir de las participaciones logradas.

Finalmente se realizó un gran encuentro de representantes de todos los resguardos y comunidades del pueblo Awá. Dicha reunión se adelantó en el resguardo Palmar del municipio de Ricaurte. Como resultado del encuentro se definieron los fundamentos, lineamientos políticos y las propuestas que conformarían su plan de salvaguarda.

Podemos reconocer que en el proceso adscrito al plan de salvaguarda existen distintos niveles de significación, tanto para lo que lo inspiró constitucionalmente, como para el Estado garante de su cumplimiento. Estas divergencias no sólo son operativas o coyunturales sino sentidamente emergentes a la relación política con lo Otro, a su eticidad frente a las garantías de participación. Pero además, la apropiación desde las fuentes culturales del pueblo Awá, es también divergente frente a los formalismos de los organismos del Estado, que minimizan la implicación política del proceso. Para los líderes Awá su plan de salvaguarda logra la perspectiva de una expedición interna cuyos alcances se valoran independientemente de su resultado en las concertaciones con el Estado. Después de los primeros acercamientos a los componentes del Auto 004, la pregunta por la salvaguarda y las estrategias comunitarias a fin de proteger su pervivencia cultural, se sembró en una espiral de tiempo que se retroalimentaba constantemente.

Lo que enfatizaban líderes y sabedores, en una multiplicidad de escenarios, es que la misión comunitaria de la salvaguarda, al interior de su pueblo, es más antigua que lo que el Auto 004 pretendía establecer. Para ellos la salvaguarda ya tenía una amplitud mayor y ancestral, aquella coyuntura que otorgaba el plan de salvaguarda desde una exigencia constitucional se valoraba como una oportunidad significativa, no obstante afirmaban, solo es un corto instante en toda una historia de batallar y aprender a cuidar de su territorio desde la colonia hasta estos días.

Esta herencia de lucha por la salvaguarda inspiraba el proceso actual, llevándolo a nutrirse de una conciencia de la comunidad principalmente para sí misma. ¿Qué implicación tiene ello ya en lo operativo? El pueblo Awá se afirma en la retroalimentación creativa de su vida cultural, es su trabajo interno organizativo y cultural lo que ha posibilitado su salvaguarda desde hace tiempo. Para el Awá el alcance de este proceso ya está más allá de lo que se pueda concertar con el Estado.

O sea esto no es hoy, como un plan de desarrollo que tiene sus metas, su tiempo de cumplir y luego evaluamos. No, sino que esto es lo que somos, lo que quisimos y también lo que queremos vivir, así todo, y ahí todo. Por eso alguna vez los que nos sentamos cuando hacíamos el documento decíamos: con ayuda o sin ayuda esto es válido, este documento, o sea aquí está el plan para muchos jóvenes que vienen, que pueden cogerlo y decir a ver nosotros estamos aquí, y no hay problema si no puede haber apoyo del Gobierno, o el reconocimiento de una instalación, o la operativización, no importa, pero es nuestro deber, decir que con ayuda o sin ayuda, esto somos, tenemos que ser y continuaremos siendo.

Awá Sukin Inkát Awái Minta Uzkintimtan. Así denominó el pueblo Awá su plan de salvaguarda étnica y así fue compartido al Gobierno Nacional en abril del 2010. El título se concibe desde el awapit y desde allí se nombra su intencionalidad. A pesar de los riesgos de la traducción, podemos decir que el título es la primera demanda política al Estado como garante del principio constitucional a la diversidad étnica y cultural.

SU es territorio o mundo, KIN es en, AWÁ SUKIN es en el territorio Awá, iNKAT AWÁI es gente de la selva, MINTA es a la forma, UZKiNTIMTAN, es permanecer a nuestra forma de ser Awá, en otras palabras, nuestra garantía como Awá, es estar juntos con la selva y permanecer a nuestra forma de ser. Nuestra garantía para seguir siendo inkal Awá, precisamente es conservar eso de ser hijos de esta selva y allí permanecer. La permanencia es de existencia no por ahora sino por miles y miles de años, o sea que aquí, sería como algo infinito, algo que no termina, permanecer vivos y no vivos, hoy, mañana, pasado, todo

el tiempo, eso es estar, diríamos como verdaderos hijos de la selva. (Gabriel Bisbicus, Expresidente UNIPA, noviembre 2012)

Permanecer en el territorio a nuestra forma, refleja y sintetiza el resultado de su reflexión dinámica y colectiva como pueblo a través del proceso de consulta interna. En esa frase animada desde el awapit, lo que le están diciendo al Estado es que no aceptan la mínima insistencia de salir de su territorio, de negociarlo por recursos, oportunidades u otras formas de expropiación. Pervivir es permanecer en el territorio no por ahora, sino como algo infinito en el tiempo, permanecer vivos y no vivos, hoy, mañana, pasado, en toda circunstancia. La primera demanda confronta de entrada todos los intereses mega económicos sobre su territorio y toda la complicidad de los organismos del Estado frente a la minería arbitraria, el narcotráfico, la violencia y el corporativismo multinacional asesino de su biodiversidad.

Permanecer es no ceder a las pretensiones de control poblacional de los bio-poderes modernos, que a través del engaño, la exclusión económica o los pretextos guerreristas, desplazan comunidades al acomodo del mercado global. Pero no solo permanecer, sino además *a su manera de ser*. Es decir, para hablar y concertar su plan de salvaguarda le dicen al Estado desde el primer enunciado, que deben demostrar un respeto horizontal a su tiempo y pensamiento vivo; ello denota que por derecho ancestral les corresponde habitar el territorio desde su propio estar-siendo, y no desde condiciones impuestas o algún tipo de chantaje geo-político. La esfera de sus relaciones es circular, por eso reclaman el derecho al auto-reconocimiento, al poder de su memoria, a la historia circular, derecho al delirio abierto de la selva de la que son parte.

Cuando el pueblo Awá nombra así su pervivencia, trasciende el juego de las demandas y necesidades meramente económicas o coyunturales.

El Plan de Salvaguarda debe ser para la protección del embrión de nuestra cultura, de lo que somos nosotros. El propósito es que vayamos fortaleciendo como pueblo en la práctica de nuestra cultura y en la "apropiación" de los cambios que están trayendo estos tiempos.²²

²² Propuesta Plan de salvaguarda étnica del pueblo indígena Awá. UNIPA, CAMAWÁRI Y ACIPAP, 2010

Bajo la estela medular del Awá Sukin inkat Awái mintá uzkontimtan, viajan los ríos de la memoria, una política herida del don, un descenso a los oráculos comunes del silencio y la cultura, y una civilización de sabios delirios recitados en awápit. Viaja la biografía de una esperanza narrada al porvenir del viento, una misteriosa convergencia de transdisciplinas oníricas que saben ocultar y revelar etnosferas y mito-gramas.

La salvaguarda expresada y construida desde las comunidades y organizaciones del pueblo Awá, a partir de sus dinámicas sociales y su proceso organizativo es un texto vivo nacido de sus resonancias internas. Don Apolinar y otros sabedores que apoyaron el proceso en el año 2009, recuerdan que la Salvaguarda no es para quedar escrita, si no para caminar en el proceso organizativo, para que los niños y niñas hablen el awápit, para que los mayores sean respetados, para que las casas se sigan construyendo en chonta, para que la selva siga respirando y sus espíritus enseñando como vivir.

...para las comunidades la salvaguarda se vive en la misma cotidianidad en la selva, desde lo que se percibe y sueña dentro de nuestra realidad Awá, cosa distinta es que no estén acostumbrados a hablar o escuchar el término o la palabra salvaguarda, como lo dice la Corte o las entidades del Estado, las instituciones hablan más desde los derechos humanos en cambio nosotros hablamos desde nuestra realidad antigua que vivimos en la selva. ²³

Recalca Don Apolinar, que las comunidades en sus corazones guardan el Awá sukín inkat Awái mintá uzkontimtan, porque lo han cultivado a través de los consejos de los mayores. -O sea esto no es hoy, como un plan de desarrollo que tiene sus metas, su tiempo de cumplir y luego evaluamos. No, sino que esto es lo que somos, lo que quisimos y también lo que queremos vivir! (2010)

Podemos reconocer que la noción de gobierno propio, autodeterminación y territorio, genera tensión en diversos escenarios de concertación con el pueblo Awá. En la interlocución con actores armados legales o ilegales, en los mecanismos propios de participación, en sus demandas políticas, en la instalación a la consulta previa, en las instancias de gobierno local y departamental, en todos estos escenarios, existe una insistencia a desconocer la dimensión epistémica y ancestral cuando sus líderes nombran su territorio.

²³ Líder comunitario Awá, Resguardo Gran Sábalo

En las mesas de diálogo, el pueblo Awá incorpora esa pertenencia que trasciende el discurso formal del derecho y las instituciones. A partir de su relación espiritual con el territorio comprenden los impactos de la violencia sociopolítica, desde un anagrama relacional distinto. La violencia se transfigura en muchas mascararas que ocultan rostros y ante ello queda la apuesta de un ethos que devenga en gesto y política a la vez.

El derecho mayor, la ley de raíz o de antiguo de los pueblos ya marca un derrotero de futuro como pueblos y asignan nuestra función en el cosmos, este debe reinterpretarse a la luz de los acontecimientos que hoy nos acosan y presionan a un reordenamiento impulsado desde fuera, por factores tales como la globalización a través de los macroproyectos que se pretenden en territorios indígenas, del comercio mundial que tienen sus ojos puestos en la riqueza de la biodiversidad, del conflicto armado colombiano que no respeta el territorio, ni la declaratoria de autonomía y la imposición de la monetarización de las relaciones que supone la articulación de las economías indígenas al mercado, entre otros factores. Todos ellos traen como consecuencia la desestructuración cultural de los pueblos, cuando ellos no deciden autónomamente y a partir de sus criterios culturales cómo, para qué y con quién relacionarnos.²⁴

Para Paulo Ilich Bacca (2010) el territorio en tradiciones ancestrales, es la fuente material de su justicia propia, es decir que es fundamentalmente una experiencia, no se trata del cumplimiento de una letra, sino de una relación. Como bien lo expresa Mamo Jacinto, Pueblo Kogui, Sierra Nevada “*se necesita el territorio para sembrar justicia*”. Se habla de justicia en el sentido de un equilibrio y el cuidado de una armonía más compleja, cuya fuente primaria es la ley de origen, la cual aunque no es escrita, penetra los universos relacionales del pueblo Awá.

Para nosotros los Awá el territorio es la casa grande donde convivimos con el mundo, los espíritus y los dioses: KATSA SU KINNE IZPUTKAS PURAKAME. En nuestro mundo Awá hay seres terrenales y seres no terrenales como el Duende, la Vieja, la Viuda, el Astarón, la Iragua, la Tisgalla, el colibrí entre otros. Cada uno de estos espíritus tiene su origen, su lugar de hábitat y su historia, pero sobre todo, cada uno de estos seres está todos los días en relación con nuestra vida.²⁵

Para los pueblos milenarios no hay garantía de derechos humanos si no es a través de la materialización de sus derechos territoriales. La noción de territorio, que no solo expresa

²⁴ †NKAL AWA SUKIN WAT UZAN, Plan de vida de las comunidades indígenas del pueblo Awá, UNIPA

²⁵ Propuesta Plan de salvaguarda étnica del Pueblo indígena Awá, 2010

geografía, sino lenguaje es una de esas garantías; su demanda no solo define pertenencia de sistemas topográficos, sino apropiación de intertextualidades ecológicas. Este es el aporte de la etnoliteratura al parlamento de las cosas de Latour (2008): no se trata solo de funciones ecológicas, sino de ver el territorio como coexistencia de diferentes pieles hablantes; la voz, los relatos, la oralidad es extensión del territorio, por ello hay una intertextualidad que produce laberintos cosmo-existenciales. Para la racionalidad característica de occidente aquí, ya hay un abismo difícil de asimilar y frente a ello, las instituciones vuelven sobre lo formal como manera de huida para evadir el riesgo político y epistémico de su implicación.

...la expresión más significativa de nosotros los Awá es la cercanía e identidad con nuestra montaña o selva, toda vez que de ella venimos y por ella somos: Nosotros no somos eternos, somos como las hojas que desgranar y con el tiempo abajo vamos, somos de este territorio y nos ha tocado cuidar. El que cuida la montaña es el Awá, el indígena sin territorio se acaba, en mi territorio puedo hablar, afuera no se puede hablar, en el solo potrero no hay vida, muere el idioma y la medicina, más allá en la selva sí se puede por eso toca mirar hacia allá ²⁶

Si la territorialidad Awá es comunión y principio de pervivencia, que resuena desde lugares distintos a la racionalidad de los humanismos modernos, muchos son los impases que cuestan subsanar de cara a los imaginarios de democracia, control social, desarrollo y autoridad de Estado ¿Cómo es que su pervivencia dependa de la comunicación con espíritus de la selva?

Toca entender que el derecho mayor o la ley de origen viene desde la espiritualidad, si no tiene esa sensibilidad, ese impacto espiritual, no puedo hablar de derecho propio, pero mire, la ley de origen viene desde la espiritualidad y va más allá todavía, porque tiene que tener el contacto con ellos, con los espíritus de la montaña y entenderles, ¿qué me enseñan ellos? ellos me enseñan que debo de hacer y que no debo de hacer (Relato de Don Gregorio, líder y médico tradicional ACIPAP, Orito Putumayo Junio 2010)

Los organismos institucionales al no asimilar estas significaciones divergentes a los totalitarios de una razón instrumental, huyen hábilmente en el lenguaje: Se encauza a las

²⁶ †NKAL AWA SUKIN WAT UZAN, Plan de vida de las comunidades indígenas del pueblo Awá, UNIPA

comunidades a desarrollar matrices y a aplicar principios de planeación estratégica, pues sin ello considera imposible avanzar en los procesos de interlocución. El problema es que para el Inkal Awá es un tema que no se puede evadir, pues es el vector principal de su pervivencia. Las organizaciones Awá han intentado traducir esa correspondencia ancestral en las disposiciones del plan de salvaguarda étnica. Allí establecen medidas directas de protección priorizando acciones urgentes como: el ordenamiento territorial y ambiental, la titulación, saneamiento y ampliación del territorio, la devolución de tierras invadidas por empresas palmicultoras, y la investigación de todos los procesos inconsultos de las empresas nacionales o multinacionales que desarrollan megaproyectos y/o explotación de recursos.

Mientras para el pueblo Awá estas disposiciones comprometen íntimamente su existencia como pueblo, el Estado las observa y negocia en términos de competencia, oportunidad económica o propiedad. Son muchas las acciones comunitarias donde se ponen la piel y el espíritu frente a las maquinarias que solo miran sus recursos como negocio. Como un ejemplo de ello, la exigencia de las organizaciones Awá, de que se prohíba la entrada de empresas nacionales o transnacionales de explotación de recursos a sus resguardos, durante la etapa de consulta previa en el año (2011), provocó una negación determinante por parte del Gobierno Nacional, de hecho, se contempló como uno de los puntos innegociables.

Entre los días 20 y 21 de octubre del año 2011, en el espacio de concertación de los lineamientos políticos del plan de salvaguarda, frente a la solicitud de los Awá de revisar y sancionar los procesos de minería, siembra de palma y extracción maderera, el gobierno expresó que ello sólo operaría para aquellos que se estén operando ilegalmente. Frente a los proyectos que cuentan con el aval del Estado, pero que no son bien recibidos por los Awá, no se planteó ningún tipo de alternativa. Es aquí donde para Bacca (2011) el discurso de respeto a la garantía de la diversidad étnica se agota o muestra sus contradicciones:

el discurso del Gobierno se fundamenta en la indivisibilidad de la soberanía del Estado-Nación. Por tanto, la posibilidad de construir una postura capaz de integrar el entendimiento del territorio desde el pensamiento Awá, sigue estando lejos de las posibilidades concretas de un proceso de consulta, a la postre, inconsulto. (Bacca, 2011, p. 53)

Lo particular es que las fronteras del territorio no las determina la geografía, para los pueblos no es la objetivación del espacio físico lo que constituye su relación; los umbrales están en la memoria, en la capacidad de recuerdo, en la casa mayor del pensamiento, en los intercambios simbólicos entre natura y memoria. Para el pueblo Awá no se trata únicamente de un trozo de selva cuantificable, sino de lo inmanente de la selva, el plano de su equilibrio compartido con el recuerdo de toda la humanidad. Para los sabedores Awá cuidar no es proteger una propiedad, sino una relación ecosófica que empieza más bien por desposesión, es proteger el recuerdo encarnado de la selva como ethos.

La comunidad se hace en la comunión con lo que no le pertenece, pero que habita en ella y le cuida; es justamente la relación con lo impropio lo que hace umbral para sentirse parte de algo y resonar con un tiempo propio. La eticidad como apertura a la ley de origen es lógica de desposesión, no se trata de propiedad colectiva de un predio de tierra, sino de la tierra como fuente de memoria para todos. Los pueblos ancestrales buscan la legalidad de sus tierras colectivas, su titulación, saneamiento y demás, pero sabiendo que la relación con el territorio se siembra desde otra amplitud, que la tierra se expresa, se transmuta, se desplaza en lo simbólico y se anima desde la palabra. –sin territorio el espíritu y el corazón queda en el aire (Relato Médico tradicional Awá, ACIPAP, Orito. 2010)

En los escenarios de concertación el discurso de garantía constitucional no es garantía de encuentro dialógico entre saberes. La ley de origen debe ajustarse a la comprensión que la constitución otorga. Temas tan importantes como la protección de sus territorios frente a la entrada de empresas de explotación de recursos, o el reconocimiento de la guardia indígena como agente de paz con carácter autónomo, tienden a ser analizados partiendo de la supremacía del derecho estatal.

Expresan sabedores Awá que los ancestros, la gente de antiguo y los espíritus como la Ambarengua, el Astarón, el Pilt inkua, el Ippa Awá, el Irawa, el Pi Awá le enseñaron al inkal Awá a respetar y velar por la preservación de la selva. Para ello, les fue entregado un conjunto de leyes y conocimientos que han permitido mantener una relación de equilibrio y conciencia con toda la diversidad que los rodea: las aves, los ríos, los peces, los caminos, la hojarasca, el guatín, el ratón, las piedras, el aire, los árboles, el ñangara (colibrí), la palma

de gualte y la chonta, todos son seres vivos que tienen su espíritu y su misión en la tierra. En palabras de ellos todo tiene su espíritu y sus dueños, por ello todo merece respeto y cuidado.

Es oportuno comprender que la ley de origen, aunque deviene en palabra, no se entiende como discurso. La ley de origen, como se nombra, no corresponde a un código racional que se pueda entender desde los marcos de construcción epistémica de occidente, no es un concepto, una idea. Se trata más bien de un pensamiento activo, milenario, de fuentes afines que se sigue recreando a pesar de los cambios del tiempo.

Esta Ley tampoco designa necesariamente el regreso a un principio absoluto de donde se originó todo, o un principio ligado a un pasado de un origen puro de la cultura. Esta noción, en ocasiones ligada a la comprensión de lo étnico, ha sido muy debatida, pues tiende a desconocer el sentido dinámico de las mutaciones y reapropiaciones de la cultura en su constante movimiento. Lo étnico como pasado u origen, totaliza igualmente la relación con el otro, pues lo encarcela en un ideal de cultura sin contradicciones. La comprensión de lo étnico o la Ley de origen están más relacionadas al ethos con el entorno, es decir a una presencia viva; no se trata de una ley fija, estática, por el contrario, es el devenir, la crueldad poética del tiempo, el misterio del tejido y el tejedor, el diálogo con la sombra compañera, la casa y la intemperie narrándose de manera infinita.

Entonces verá, acá para este sistema de derechos, francamente lo que ven es que con el conflicto solamente se violan los derechos, pero los derechos personales, y esos no son tanto como los derechos naturales, los que vienen desde el origen. Acá se reconoce esos derechos personales, digamos solamente humanos, y no se mira como la afectación a la parte espiritual. Pues en las leyes escritas dice no mate a nadie, pero cuando hay tala de los árboles, cuando hay explotación de mina a cielo abierto, sí se está matando, pero en ese caso nada se hace, porque no se ve como un daño serio que se está causando a la tierra, como una afectación, eso ni se ve, a la tierra se puede hacer lo que sea, muy poco se protege por medio de los derechos, esa es la diferencia. (Relato de Don Gregorio, líder y médico tradicional ACIPAP, Orito Putumayo 2010)

La respuesta del Estado en relación a esta apropiación del territorio se vuelve paradójica, por un lado, forja un discurso de protección a la dinámica cultural, y por otra aleja a los pueblos de las herramientas por la defensa de sus valores culturales.

al capitalismo no le interesa el mantenimiento de la diversidad cultural, a no ser que éste se incorpore a las formas de dominación del mercado. La lógica del capital se sostiene en tanto detrás de sus políticas de inclusión se mueven paralelamente relaciones de posesión, dominación e incorporación, donde el otro como distinto sólo puede subsistir como promesa de consumo... La incapacidad institucional de establecer diálogos de alteridad, revela que no hay un diálogo intercultural si no una negociación de intereses de consumo (Bacca, 2010 p. 50)

El tratamiento de la diferencia ontológica para el Estado moderno es una imposibilidad profunda, por ello la manera que tiene de incorporar el lugar del otro, es reducirlo a una diferencia social que pueda ser fácilmente integrada al radar de su operatividad. A través de dispositivos anversos, su acción se orienta en función de categorías como pobreza o marginalidad con las cuales sus instituciones si saben cómo operar. La constitución política del 91 reconoció los pueblos ancestrales como actores sociales, no obstante, la evolución de sus roles participativos puso en evidencia la carencia de recursos simbólicos para enfrentar la divergencia de mundos otros que confrontarían el orden ficcional del Estado Nación.

Lo habitual entonces, es que el Estado moderno necesita de unos filtros perversos para cancelar esa diferencia. Puede recurrir a una victimización simbólica, al avance de políticas públicas o multiculturales, o a la promoción de imaginarios de confrontación socio-política. Esto se traduce, por ejemplo, en que la acción constitucional respecto a la diversidad cultural, se desplace a un interés por la integralidad humanitaria de las comunidades, lo cual es comprensible en un escenario de guerra, no obstante, se desliga la pervivencia del posicionamiento ontológico que encarna. Es decir, las demandas vitales desde el entramado cultural pasan a un segundo plano y se invierte su prevalencia. En la ayuda institucional esta interiorizado un canibalismo moderno que arropa la emergencia y vacía de significado los ordenamientos ecosóficos de su pervivencia.

Capítulo 9. La Des-territorialización del Lenguaje.



Ilustración 9 Guardia Indígena UNIPA

Fuente: Mercedes Villota Archivo fotográfico Corporación Chacana

“La guerra molecular consiste en hacernos dignos del acontecimiento que vivimos; por doloroso que sea. Se trata de una guerra imperceptible pero eficaz contra el biopoder. Desde el cuerpo, desde lo más cotidiano, movilizar las realidades que afirmen el esplendor de la vida”.

Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986. Citado por Consuelo Pabón en *–Construcciones de Cuerpos*||.

Como si fuera una consecuencia legítima de los bio-poderes modernos que no negocian los silencios mínimos para que el otro cobre dignidad desde su devenir, la tradición de una negación encubierta en reconocimiento, es sostenida cueste lo cueste y a sombra de un riesgo que pulveriza la memoria. Perder la brújula del control económico, territorial y poblacional se constituye en la amenaza de una herida narcisista a los tecno-poderes actuales que tampoco dan tregua. Domesticar el filtro por donde el otro pasa para ser persona o sujeto social y por ende a su estratificación subjetiva, es la ansiedad más entrañable del asedio a la diferencia y de la economía política del deseo. No se trata solo de un imperativo necesariamente cultural o de los modos de dominación social, si no de la administración calculada del olvido.

En su informe al Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas en 2009, titulado: *Etnocidio, Limpieza Étnica y Destierro*, hace énfasis en cuatro causas que estarían trastocando la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas en el país. El informe advierte que aquellos son aspectos o caminos conducentes hacia el genocidio de los pueblos indígenas en el país:

1. La usurpación del control territorial. Las hectáreas tituladas a los pueblos indígenas además de ser insuficientes para su pervivencia, son objeto de usurpación en nombre de múltiples intereses que menoscaban el valor ancestral que estas tienen para ellos. En muchos casos esta realidad suele ser enmascarada por los organismos del Estado.

2. Relación entre modelo económico y crisis humanitaria. Con evidencia probatoria el informe señala conexidad entre el asentamiento de empresas de extracción minera y de hidrocarburos con la violación de los derechos humanos y colectivos de los pueblos indígenas.

3. Homicidio selectivo de líderes y autoridades indígenas. La cual tiene lugar con el fin de afectar la defensa de su territorio y como intimidación a las múltiples formas de lucha de los pueblos indígenas.

4. La transnacionalidad de intereses económicos en detrimento de la biodiversidad del país y de los derechos de los pueblos indígenas. La explotación indiscriminada de los recursos naturales a nombre de modelos globales y corporativos, amenazan territorios ancestrales generando violencia sistemática, generando además su desplazamiento y exterminio cultural y físico.

En el pueblo Awá, sobre cada uno de estos aspectos señalados hay una deslocalización insistente que dibuja dinámicas de despojo territorial. Lo que llama la atención, es que además de darse todas las variables anteriores y que se presentan como riesgos eminentes de un genocidio cultural en curso, en las últimas décadas, las lógicas del conflicto armado y el narcotráfico, aceleraron condiciones de intensidad y frecuencia en las graves violaciones a los derechos humanos, derechos colectivos y territoriales.

Las violencias de la memoria duelen porque son el destierro del otro en mí. Son los genocidios íntimos del lenguaje donde los absolutos se encubren en la domesticación social de las diferencias. Para Consuelo Pabón (2006), a propósito de la noción de acontecimiento, no hay encuentro si no hay des-territorialización del lenguaje. Es necesario que el otro altere mis referentes y me obligue a habitar en los pliegues, a sobrevivir en las fronteras; vale ese riesgo para cobrar la vitalidad de la presencia. Se trata de una exigencia ética para que asome el Otro con su rostro y oralidad.

Para el encuentro con autoridades del pueblo Awá, dicen sus líderes, el Estado debe desmilitarizar su discurso, des-territorializarse de los imaginarios habituales de pobreza y de los ideales de un bienestar social encapsulado en un orden de acumulación asesino. En los escenarios de concertación del pueblo Awá con las instituciones del Estado, prima el cálculo de la pérdida, más no el saber de la diferencia, por ello sus enunciados giran en torno a una violencia simbólica que desestima de todo proceso de traducción intercultural. Es en la cosmovivencia de su Ley de Origen, donde se transmutan los imaginarios sociales de una pobreza ajena. Parafraseando la voz de sus líderes *en el territorio ya somos todo*. El territorio es dinámico en la memoria colectiva y su acto fundante, contrario a los supuestos habituales, no es una identidad fija, sino la metamorfosis.

En Colombia la garantía del principio a la diversidad étnica está condicionada según la escena o el perfil de su contradicción. Los absolutos del lenguaje, la estrecha relación aun entre colonialismo y constitucionalismo, los espejismos globales, la vigencia de ciertos despotismos y monopolios, la territorialización de la ambición transnacional y una guerra mediática que asalta las voces sensibles del conflicto, son portales de huida de una interlocución posible; todo ello junto, hace una constante retirada a la hora de abogar por su materialización. La norma constitucional incorpora de manera entrañable el eco lastimado de una sociedad que no sabe integrar sus diferencias. El riesgo de su retórica es estrictamente calculado sobre los impases que los poderes constituidos están dispuestos a tolerar. Las contradicciones en medio de tantos absolutos ponen visiblemente al Otro en el lugar de frontera, lo que se traduce en espera y acecho sobre una política en el límite de lo intolerable.

En este sentido para Levinas (1978) no hay alteridad si no hay pasaje por el rostro, la ética del encuentro sólo es posible cuando el Otro pasa rompiendo todo contexto de significación, y lo que no tiene contexto, es la desnudez del rostro que irrumpe como una aparición. La ética de cómo el Otro pasa por mí, es la ética del rostro, es la epifanía que asoma en la desgarradura del sentido, solo ahí es posible confrontarse con la alteridad. El otro asoma no solo para reclamar su reconocimiento, sino para interrumpir, para interpelar y ser interpelado. Como sujetos de derechos buscamos la dignidad del reconocimiento, pero como sujetos del lenguaje buscamos algo más: el impase, el asalto, el desciframiento mutuo, la dignidad del riesgo, en fin, la memoria, la herida pendiente, la afirmación.

Frente a la salvaguarda de los pueblos ancestrales afectados por la violencia socio-política, Bacca (2010) sugiere afrontar los riesgos desde una retroalimentación cultural creativa:

La posibilidad de plantear diálogos interculturales reales, siendo efectivo dicho diálogo con la aceptación pragmática de la voz del otro, es decir en el asentimiento de sus fuentes de pensamiento y organización social, y en la posibilidad de llegar a procesos de concertación en donde la institucionalidad, como los miembros de las comunidades estén en igualdad de condiciones y se reconozcan como autoridades con vos y voto al interior de los procesos de consulta o negociación adelantados (2010, p. 78)

Sin embargo, aún estamos distantes de ello. Los organismos institucionales se niegan a esa apertura, por lo tanto, su discurso se mantiene sobre el vector de lo mismo: la promoción de las políticas de bienestar como paradigma encubierto que las humanidades fundaron para insistir en la actualización de dispositivos de segregación y olvido. En los umbrales de la praxis social los derechos no garantizan por sí mismos la dignidad humana por eso las comunidades, como actores sociales que han afrontado la guerra, son ejemplo de dignidad política y sabiduría colectiva. Abogar desde el sentido más profundo de la palabra y sus consecuencias, por un lugar digno de interlocución es una conquista que trasciende la comprensión de lo normativo.

La capacidad de afrontar el dolor y transformarlo, no solo es un valor resiliente al interior de los pueblos, es una relación vital con la esperanza. Mientras la travesía exige caminar por los desbordes y abismos de una violencia descarnada, el intento de muchos esfuerzos comunitarios está en revitalizar la cotidianidad, salvar la risa de los niños, abrir

las ventanas para reconocerse parte del otro, compartir la herida y abrigar redes solidarias en diferencia.

En esa orientación el pueblo Awá promueve esfuerzos. El acecho por los referentes que domestican sus espacios relacionales, se ejerce desde la encarnación de la palabra, y al decir como lo evoca Pabón (2006), de manera molecular y habitando las batallas que el poder no percibe. Se trata de des-territorializar los semblantes, los roles mezquinos y ejercer una re-existencia para que el gesto no se capitalice y la comunidad siga habitando desde lo impropio. La cultura del derecho, también como matriz dinámica, debe arriesgarse a promover antes, una ética con sus propios espejos, con sus marginaciones, con sus in-correspondencias, con sus libertades y encierros, y luego después de ello, orientar los pactos sociales. La exclusión más radical del otro, es desaparecerlo en el lenguaje, anular su pervivencia en la temporalidad de los otros, borrarlo como puente expresivo. Esa marca es la que el ordenamiento jurídico no logra anticipar. Levinas (1978) enseña que el sujeto se define como otro en mí, y lo expresaba como un horizonte ético en las relaciones del saber. Esta dimensión de otredad como motor de vida está en el corazón de toda cultura, por ello hay la aventura ética del desciframiento donde cohabitan lenguajes junto con la natural incertidumbre que produce saber del Otro. Las palabras en correspondencia con sus abismos producen los gestos, las máscaras, los tactos, los roses, las seducciones y las interrupciones de la mirada. La cultura está llena de estos acertijos silenciosos, donde se debate el empuje vivo a hacer del otro un gesto, un rostro vivo, un acontecimiento.

Finalmente, sobrevivir al silencio del Otro es quizás la aventura misma de hacerse en la incertidumbre del lenguaje, de ese poblarse de pequeños artificios para saberse parte de la vida de los otros y luego replegarse a lo insalvable de ese peregrinar del deseo donde las preguntas brotan infinitamente. Esa fuente de artificios y preguntas que no sanan es la cultura. No hay cultura sin la sabia tragedia del silencio, sin la crueldad del otro que rasga cada individualidad para que el asombro siga siendo porvenir. Quizás fue eso lo que Maurice Blanchot (1992) quiso transmitir en su libro comunidad inconfesable, que el nosotros duele porque algo de lo propio y del otro jamás se reconcilian, y que las palabras tienen más peso que nuestra presencia, y aun así vale la pena ese buscarse en la mirada del otro, vale la pena anclarse a los nombres comunes. Por eso Blanchot insistiría que la

cultura no es propiedad sino desposesión. Esa lógica de apertura y abandono es lo que moviliza la posibilidad del encuentro.

Cuántas culturas despojadas del derecho de la entrega, cuántas manifestaciones creativas arrojadas fuera del valor del don en términos de una salud política, cuántos mercados tecno-visuales se inauguran diariamente para robarnos la mirada desinteresada. Y a la vez cuántas marginaciones sabias invitando al riesgo del encuentro, cuántas resistencias frente a la capitalización de la vida. Entonces sobrevivir por asalto a la barbarie donde el otro es capitalizado a hacia la evaporación de su propia diferencia, supone una distancia frente a los discursos totalizantes de la cultura. En la pervivencia del pueblo Awá podemos reconocer misterios que se bifurcan en su hacer cultural, los cuales les han permitido sobrevivir a nuestro silencio y a nuestras pedagogías del olvido.

CONCLUSIONES

Gilles Deleuze (1987) se preguntaba sobre el acto de resistir y su potencia contra enunciativa. Después de las sociedades disciplinarias y las sociedades de control, cuyos despliegues diseñarían los anagramas de la comunicación moderna, el acertijo ya no estaría en las formas habituales de dominación, sino en la producción y evaporación de diferencias instantáneas, lo cual no es inocente de los nuevos modos de militarización global. Si sobre todo el arte y los lenguajes sin epicentro resisten más allá de su función comunicativa, ¿Qué puede significar, en este panorama de vértigos, un acto de resistencia? ¿resistir contra qué y de qué manera? Deleuze lo enuncia con una precisión admirable: -La resistencia es un acto en contra del reparto de lo profano y lo sagrado

En lo sensible de la pervivencia del pueblo Awá es vigente ese margen de resistencia contra la administración de lo sagrado y lo profano en su territorio. Se resiste visceralmente contra la domesticación de su diferencia, por ello hay desacomodo institucional y rutinas divergentes en las agendas preestablecidas. Lo que se desconoce desde el lente ficcional del Estado, es que el mito y la oralidad en su carácter antropofágico es narrativo, pero también somático y desde su reversibilidad constante resiste, ebulle y anticipa lugares para su pervivencia.

Por ello se insiste en que la oralidad como condición vinculante de los pueblos, guarda su complejidad si se aborda desde el precipicio poético que provoca la discontinuidad del espacio, narrar no es solo un asunto del lenguaje, es además una interrupción geo-referencial. En recurrentes experiencias andinas y amazónicas se reconoce, por ejemplo, que no todo se puede contar en todo espacio y en todo momento, hay un saber sobre el instante apropiado para realizar un relato que, además esta significado a los oídos del lugar en donde se hace. Es decir, hay una episteme oral sobre la comunión con los territorios, y ello invita a reconocer en el relato un poder de abertura geo-temporal para que lo Otro aparezca.

En las voces que devienen posibilidad de memoria, sobreviven ecos y flujos múltiples de tiempo que territorializan nuevas configuraciones espaciales, pero además nos devuelven el gesto presente de la historia. En este sentido y propósito del pensamiento de Benjamin (1936), podemos señalar que hay la presencia de un doble de la enunciación que juega a no significar la palabra, sino a descubrir su tiempo vivo, y para ello delata precisamente su in-correspondencia y vacío en la representación de lo real. Este doble mezclado de carnaval y sacralidad aparece también en la historia, es decir que, gracias a lo paradójico y al misterio evocador que aporta, resulta el movimiento circular de la palabra y la memoria. El sujeto de la enunciación siempre estará en falta en relación a esa presencia doble donde lo otro hace resonar el espacio. La historia igualmente estará en falta respecto a los cuerpos que quieren sobrevivir a través de ella.

En ese tiempo y espacio circular las voces de lo inmemorial emergerán de algún modo pese a su nublamiento histórico, sus agenciamientos secretos se actualizarán sutil y dramáticamente, en un movimiento misterioso de derrumbes y laberintos por donde resurgirán sus poderes metaforizados. La oralidad no se reduce a un desplazamiento generacional de significados, sino que hace referencia más bien, a una experiencia límite donde lo que está en juego es la sobrevivencia de los cuerpos no simbolizados de la historia.

En este sentido narrar tiene una corpo-oralidad ética política frente a los silencios impuestos, las palabras son hilos energéticos de una historia presente cuyo tejido nos atraviesa, pero también nos convoca a nuevos espacios de visibilización y creación, es un tejido que nos precede y a la vez nos interpela. La oralidad del pueblo Awá, puede ser un encuentro fronterizo de esas temporalidades diversas del lenguaje en tanto crea nuevas emergencias corpo-orales más allá del juego de la enunciación. En el lenguaje somos una constante semántica de catástrofes sobre la que levantamos la dignidad del gesto y en esa nueva geografía de escombros y esperas, recuperamos la dignidad de la voz y la mirada como presencia. No hay voz que no venga de esa travesía poética de desarraigo, que no sea traición de los significados obligados de la cultura, en ella sobrevive una intertextualidad divergente capaz de alojar la fragilidad de una historia que insiste en autorizar simbólicamente las tramas de la guerra.

Desde hace mucho tiempo, nuestras élites políticas han querido naturalizar en la subjetividad del colombiano una trilogía del horror que se manifiesta en por lo menos tres grandes dimensiones de la condición humana: 1) Una estética de lo atroz, donde se siente gusto y placer con la muerte y/o desaparición física o simbólica de la otredad; 2) Una ética de la barbarie, donde se justifica moralmente la negación del conflicto armado y su consecuente crisis humanitaria e institucional, con lo cual se niega a las víctimas su condición histórica de sujetos de derechos; y 3) Un cinismo colectivo que se constituye como correlato moral de la impunidad, que logra instalar en la memoria social un sofisticado mecanismo de ocultamiento sistemático de la verdad. (Barrero, 2011, p. 18)

No obstante, en esa trilogía del horror que propone Barrero (2011) el estatuto de verdad no lo encontramos en la objetividad del hecho, sino en su desplazamiento semántico, en su complicidad con ese saber doble de la enunciación; el estatuto de la verdad es una metáfora sufriente, encarnada y festiva que es capaz de ser solidaria con ese doble des-encarnado. En eso consiste un hacer micro-político de la memoria, en liberar el doble del relato, el cual además, no se dirigen hacia el pasado, sino a los retornos futuros de adelante que hacen eco en una historicidad presente.

La poética de la comunicación referida a los acontecimientos del habla expone una estética del acontecer del habla, una comunicación que permite transmitir un saber que desborda el concepto, pues los signos que lo constituyen funcionan como símbolos, en la medida en que su materialidad es dinámica debido a la precipitación del sentido que provocan y que permite comprender que la palabra de los de adelante, está inscrita en tonalidades de alteridad que atraviesan el tiempo y hacen que lo dicho comunique el sentido en el decir presente. (Madroneiro, 2011, p. 59)

Lo que aparece entonces, será lo otro que se habla en la palabra y no la palabra como testimonio que va petrificando el tiempo. La palabra en devenir no cuenta, perfora el espacio, atraviesa el contexto de la significación, y crea su materialidad orgánica en el momento en que las imágenes (Presencias) que evoca, logran escribir también los cuerpos de los que escuchan.

Ese acontecimiento, que es más que narrativa, organización lógica del sentido o conexión significativa, es lo que autoriza su impacto en la memoria colectiva. En ese encuentro la enunciación logra hacerse multi-temporal, pero además al imprimir un vértigo de energías propias y encontradas, su aprendizaje compete a un ethos relacional más profundo.

Narrar en presencia del otro y de lo otro es una episteme situada y viajera a la vez, en su acontecimiento hay temblores propios y ajenos, hay metales que asoman, densidades pobladas de tiempo, hay combustión celular, trasgresión medicinal y máscaras. Es situada porque se constituye a través de un aprendizaje comunal, es viajera porque hay una performática de vértigos profundos sobre el curso de las representaciones.

Esa co-responsabilidad energética y colectiva que metaforiza las prácticas orales, convoca a un hacer múltiple; hay fragilidad militante y comunal en esa sobrevivencia del otro como política, hablar de algo es hacerlo presente, pero además saberlo enfrentar desde el gesto; en eso puede consistir las prácticas de curación semántica de los territorios, donde para sanear ciertos lugares se nombra privilegiadamente, a través de narraciones y cantos, el camino de los guardianes tutelares de ese espacio.

Es importante comprender como las prácticas comunales constantemente fundan actos del habla más allá de su fetichización cultural, en otras palabras, es en el desborde de la imagen, en que lo colectivo deviene en saber. Hay tradición, usos, costumbres, hábitos, pero también hay la máscara, el juego de la invocación, el conjuro, el carnaval; hay umbrales, portales de iniciación a lo atemporal, hay tejido ceremonial que actualiza una comunicación dramática con los espíritus de la cultura y de esa relación, el decir se viste de esas misma responsabilidades divergentes y paradójicas.

Cuando emerge un saber decir desde lo colectivo, hay una migración deseante de heterogeneidades que va configurando una secuencia de apariciones y que va abogando por ese arte que hace de la palabra camino. Por ello, la oralidad establece relaciones complejas que no pueden ceder a la instrumentalización misma de la palabra en tanto hay una complicidad mayor. Evidentemente hay riesgos legítimos por asumir en su comprensión, pero quizás en esa aventura debemos también asumir los riesgos de una vocación sensible por lo fragmentario, por lo que aparentemente no logra conexión, pero que también aporta una salud política desde el logro significados marginales. El cuerpo como matriz oral y semántica, la política del gesto, lo espectral de la historia, la memoria como acontecimiento, la imagen como anagrama multi-temporal, los flujos de intercambio simbólico, la economía del don, la voz como resonancia circular y la interrupción geo-

referencial, constituyen el esfuerzo de esta investigación, junto a muchos otros, por proponer un mapa de acceso al ethos vivo de los caminantes de la montaña. Un acercamiento, desde retazos aparentemente no integrados, a las intertextualidades vivas que participan en los procesos de resistencia y defensa del territorio del pueblo Awá

Finalmente como tesis resultante podemos enunciar que la pervivencia del pueblo Awá, en el marco del conflicto armado colombiano, no se limita a las demandas materiales que subyacen al estado de vulneración socio-política de sus comunidades, sino a la trascendencia de una enunciación cosmopolítica del territorio, el interrogar los marcos éticos y epistemológicos desde donde se valora su salvaguarda. En este sentido, el fortalecimiento de órdenes cosmovivenciales y temporalidades míticas traza una ruta etnoliteraria reflexiva, en donde sus comunidades desdoblan el dolor hacia la búsqueda de antídotos contra un orden ajeno legalizante de la guerra y la usurpación en sus territorios. Una corpo-oralidad emergente hace justamente que sus narraciones psicosomáticas devengan en extensión de la memoria de un decir del territorio. Por eso, *pervivir es recordar que nuestros cuerpos guardianes también hablan*



Ilustración 10 Piedra Rio

Fuente: Archivo trabajo de campo

ANEXOS - FRAGMENTOS NARRATIVOS -

1. POR EL RÍO

Por el río, por la nube,

Por la higrá, por la hilera

Va mi pensamiento...

Cuando vuelvo

Soy casa de hormiga

Camino de araña

Soy canasto

Historia

Memoria del viento,

Ojo de agua

Paz para mi familia.



Ilustración 11. Abuela Awá Resguardo Pialapí Pueblo Viejo

Fuente: Archivo trabajo de campo investigación

2. AWÁ SUPRA NARCÓTICO

Cohabitanos con algoritmos secretos

y los polígonos de la guerra no lo saben.

A veces somos cobre rojizo, pendiente a contra luz,

huella sin gravedad.

Otras veces dialogamos con anfibios,

y somos por momentos ojos en relámpagos transparentes.

Tenemos metales en el silencio

y niños salivando con la niebla.

De vez en cuando limpiamos el crepúsculo

cuando la noche nos llama.

Las resinas plateadas de la noche gotean sobre los planetas

y los cuarteles no lo saben,

por ello nos espantan las pieles con abanicos tristes.

La Ambarengua, será rugido de monte.

El Astarón, un crisantemo soñando liebres peregrinas

y nosotros distraídos, haremos retratos hablados

de encuentros furtivos donde los vieron pasar.

Inhalan las montañas y las ciudades exhalan.

Las metralhas son solo azares de los caprichos del tiempo y

los mercaderes del odio no lo saben.

Los muertos nos dan paso en cada puerta,

nos comemos las memorias del cielo

y los tribunales ni las bombillas rotas lo saben.

Cuando cae un naranjo se extienden millares de filamentos

Vuelven a exhalar las montañas y somos eco en lo profundo del bosque

En esta legión de arborescentes abismos

intuyen armadillos los sueños que detonaran el aire.

Quien sabrá de los pájaros y las estepas de los ríos

donde hicimos geometría la ausencia.

3. TU NOMBRE Y LOS DIABLOS FIESTEROS.

Sobre las letras que el viento le arranca a tu nombre

esgrima una batalla suroriental

por la defensa de los ríos secuestrados.

No es poema el vértigo de los musgos húmedos

que bautizaron el mundo,

si no la gracia de llover y llover a caudales heridos y no saberlo.

Son tan ingenuas nuestras poses

tan pequeños nuestros dominios,

que la saliva no moja los silencios imposibles del destierro.

He visto los subterráneos atropellar el cielo

y las espadas del viento arañar acantilados.

Cuando el día es día sin custodia y el sol se olvida de morir,

brillan los nombres de los sobrevivientes

en las barcas abandonadas.

En esta constelación de hondas de esperas,

he visto la sangre y la memoria batallar por el instante puro,

algodones de azúcar reclamar epitafios,

castillos de luz hacerse pan.

He visto hacerse el abrazo con los materiales de la ausencia.

He visto indomable un caudal de voces contenidas

Las piedras en el agua dicen que

volverán a juntarse las letras de tu nombre,

que vale la pena espantar muchedumbres en las avenidas,

que no habrá tregua en el corazón.

Por eso volveré a buscar tus muñecas de trapo en las hamacas recogidas.

Cuando mengue la batalla me hare rio en tu boca,

visitare la intemperie

limare mis rodillas

morderé tus espadas para

liberar los gritos de tu alma.

Inundare las ciudades.

Volveré a jugar con los vestidos abandonados,

liberare todos los diablos fiesteros

de entre la niebla de las balas.

4. RAYO

Libres como una sombra animal

viajan mis ansiedades peregrinas.

Buscan primero la explosión,

luego el consejo de los búhos.

Ansían la estepa, la daga, la noche fugaz,

la pradera de los silencios minerales,

el irse sin irse, y una violencia escrita en una piel

de acertijos sin respuesta...

...un nuevo nombre en mi nombre

En medio de cuatro abanicos solares buscan

encontrar la fe en el corazón de las piedras.

5. AÑO DE LA TORMENTA

Año de la tormenta

pies de polvo

signo de la intemperie mía

cuarzo

letra de luna

voy mambeando hierbas y truenos

me voy abriendo en la sal de la noche

me voy abriendo...

Año de la tormenta

signo de estrella

manita de estera

teje la ceniza que será de humo la palabra

Año de tormenta

menstrúa la luna

piedra de agua para el mar

y tus lágrimas de sal

Sigo viendo cuatro niños jugando en el crepúsculo,

cuatro madres tejiendo un sol rojo de selva...

6. LA VENTANA NO SE CIERRA

Esa esferita de luz es el recuerdo que
dice que si tu corazón se apaga
se apaga una estrella.
Pero camina ese desfile de sombras
que llora sin hacerse río
Y este andar de anaconda
que se entrega sin energía segura
a la penumbra y a la vasija del tiempo,
donde el agua es infinito silencio
para una comarca de animales desaparecidos.

Las kimeras del rock tenían razón,
nos da terror despegar.
Cada filo de luz que se escapa
viola las constelaciones del cielo,
pero la ventana jamás se cierra,
aunque los niños distraigan a Dios
y las calles se llenen de vacío,
aunque la voz desate esferas de luz
y la anaconda me haga río,
y las sombras vengan con sus metralas,

y los niños escapen al sur,
y el despegar sea un infinito silencio
y el silencio un canto de sirena en la penumbra.
La ventana jamás se cierra
Nuestra esperanza jamás se doblega
la libertad es la luz de un corazón que no se apaga.

REFERENCIAS

- Arango, Rodolfo. (2007). Prólogo al libro -Falacias del pluralismo jurídico y cultural en Colombial. Ensayo Crítico. En Barona, G. y Rojas, T. Popayán: Editorial Universidad del Cauca/Serie estudios sociales.
- Arcos, B. (2013) *Mito y educación en la cultura del pueblo mkal Awá*. Rhec. 16 (16) pp. 47-62
Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5016178>
- Auto 004. (2009). *Corte Constitucional*. Obtenido de
<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>
- Bacca Paulo. (2010) *Los Derechos Indígenas en la Era del Reconocimiento*. Trabajo de grado presentado para optar al título de magister en derecho, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Maestría en Derecho Bogotá, D.C. 2010
- Barrero, E. (2011). *Estética de lo atroz*. Bogotá, Colombia: Ediciones Cátedra Libre.
- Bea, E. (1992). *Simone Weil. La memora de los oprimidos*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Benjamín, W. (1989). *La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica. Discursos Interrumpidos*. Taurus.
- Bisbicus, G., Pai, R., Pai, J. (2011) *Comunicación con los espíritus de la selva, para la cacería, la pesca, la protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena Awá de Nariño*. Bogotá, Colombia: Asociación Minga.
- Blanchot, M (1992) *La comunidad inconfesable*. México D.F: La Vuelta
- Boaventura de Sousa, S. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Borges, J. (2013) *Cuentos completos y otras inquisiciones*. Buenos Aires, Argentina: Debolsillo
- Braudillard, J. (1991). *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Anagrama.

- Cardona, J. (2014). Arte, ritual y masacre. Reflexión sobre la reconciliación en el posconflicto colombiano. *Anuari Del Conflicte Social*. 576-598 Recuperado De <http://revistes.ub.edu/index.php/ACS/article/viewFile/12311/15066>
- Castoriadis. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Cerón, B. (1986) *Los Kwaiker: estudio antropológico de un grupo aborigen colombiano*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Chávez, C., Pol Morales, F., Villaseñor, S. (2005) Otros conceptos de enfermedad mental. *Investigación en Salud*, 7 (2), 128-134. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14270209>
- ColomPBIa 11: Una situación que tiende a agravarse. (11 de 05 de 2009). Obtenido de Peace Brigades International: http://www.pbi-ee.org/grupos-nacionales/estado-espanol/noticias/noticias-pagina/?L=1%20&tx_ttnews%5Btt_news%5D=1326&cHash=008e8ca29095ab0f17ef719678ff66d4
- Deleuze, G. & Claire, P. (1980) *Diálogos*. Valencia España: Pre-textos
- Didi-Huberman, G. (1997). *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial.
- Douzinas, C. (2008). El fin de los derechos humanos. Bogotá: Universidad de Antioquia – Legis.
- Douzinas, C. (2014). *Las paradojas de los derechos humanos*. Obtenido de <https://roxanarodriguezortiz.files.wordpress.com/2014/12/4-las-paradojas-de-los-derechos-humanos-costas-douzinas.pdf>
- Duchesne Winter, J. (2014). Contribución del pensamiento amerindio a una cosmopolítica americana. En *Cuadernos de Literatura* (págs. 269-278). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, Enrique. (2005). *Europa, modernidad y eurocentrismo*. En Lander, E. (Com). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: UNESCO - CLACSO libros.

- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficante de sueños.
- Flores, R. (2004) Salud, Enfermedad y Muerte: Lecturas desde la Antropología Sociocultural. Revista Mad. No.10. Departamento de Antropología. Universidad de Chile. Recuperado de <http://www.revistamad.uchile.cl/10/paper03.pdf>
- Foucault M. ([1966] 2005). Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. México: Siglo XXI Editores.
- Franco, A. (2013) Daño y Reconstrucción de la Cotidianidad en Covíctimas Y Sobrevivientes de Minas Antipersonal en Colombia. *Nómadas*, (38), pp. 115-131 Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105127475008.pdf>
- Franco, A. (2013) Fronteras simbólicas entre expertos y víctimas de la guerra en Colombia. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*. (24) pp. 115-131 Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n24/n24a03.pdf>
- Garavito, E. (1999) Escritos escogidos. *U. Nacional*, Medellín, p. 84.
- García, M (2014) Los territorios de los otros: memoria y heterotopía. *Cuicuilco*, 21 (61) pp. 333-352. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/351/35135452015.pdf>
- García, T. (2011). Forma y objeto. Un tratado de las cosas. *Escritos*, 207-219. (s.f.).
- Geertz, C. (1991). La interpretación de las culturas. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. *Barcelona*, Ed. GEDISA.
- Ibáñez Juncosa, L. (2014). *Mito Página Cultural*. Obtenido de Naturaleza y Cultura, opuestos que reconciliar: <http://revistamito.com/naturaleza-y-cultura-opuestos-que-reconciliar/>
- Kristeva, J. (1993) *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid, España: Catedra.
- Laclau, E. (1996) ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?, en *Emancipación y diferencia, Ariel*, Buenos Aires.

- Laclau, E. (2005) *La razón populista*. Buenos Aires: FCE. Montero, A.S. (2012) Significantes vacíos y disputas por el sentido en el discurso político: un enfoque argumentativo. En: *Identidades*, Núm. 3, Año 2, pp.1-25.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Siglo XXI.
- Latour, B. (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Madroñero, M. (2012) Acontecimientos del habla. Artes verbales y poéticas multinaturales. *Revista Mopa mopa (21)* pp.53-60
- Mindell, Piere. (2004). *El dolor de la esfera*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Unijus.
- Ospina, W. (1994). *Esos extraños prófugos de occidente*. Bogotá: Norma.
- Pabón, C. (2006) *Construcción de cuerpos*. Bogotá Colombia. Universidad Javeriana
- Quintana, L. (2011) La conciencia atormentada de un monstruo abandonado. "La casa de Asterión", Jorge Luis Borges. *Culturales* 7 (14). Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-11912011000200002
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (2005). Reseña de "La memoria, el olvido, 1. ed. en español". 205-210.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Mito y desarrollo en Bolivia: El giro colonial del gobierno del MAS* (1a ed.). La Paz: Plural.
- Ruiz, D (2017) El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 53 (2), 85-113. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105052402005.pdf>
- Sánchez, Esther. (2004). *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Unijus.
- Sánchez, S. (1998). *Memorias Seminario M. Foucault – G. Deleuze. La apuesta de Foucault*. Pasto: Fundación Morada al sur.
- Uribe, M. (2004). *Antropología de la inhumanidad*. Bogotá, Colombia: Norma

Vattimo, G. (2003). *Después de la cristiandad*. Barcelona: Paidós.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires Argentina: Katz.

Walsh, C., -Interculturalidad crítica y pedagógica de-colonial: Apuestas (des) del in-surgir, re-existir y re-vivir». On line:

<http://www.saudecoletiva2012.com.br/userfiles/file/didatico03.pdf>

Yahuarcani, R. (2014) Los ríos de nuestra memoria. *Mundo Amazónico* 5, pp.197-209

Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/45796>

Žižek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: F. Jameson, & S. Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós.

Zúñiga, Clara Luz. (2012) El espacio de la etnoliteratura. *Revista Mopa mopa* (21) pp.156-170