

TESIS DOCTORAL EN COTUTELA



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI MILANO**

**CORSO DI DOTTORATO IN STUDI LINGUISTICI,
LETTERARI E INTERCULTURALI
XXXIII CICLO**

**DIPARTIMENTO DI LINGUE
E LETTERATURE STRANIERE**



**Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá**

**DOCTORADO EN
CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

**LOS DERROTEROS DEL PALABRANDAR.
ESCRITURAS DE RESISTENCIA DESDE EL PUEBLO NASA EN
COLOMBIA (1970-2020)**

L-LIN/06

**Tesis Doctoral de:
SIMONE FERRARI**

**Directora de Tesis:
Prof.^a EMILIA PERASSI**

**Coordinadora del Doctorado:
Prof.^a MARIA VITTORIA CALVI**

**Director de Tesis:
Prof. MIGUEL ROCHA VIVAS**

**Coordinadora del Doctorado:
Prof.^a AMADA PÉREZ BENAVIDES**

A.A. 2019/2020

ABSTRACT

In the last fifty years (1970-2020), indigenous Nasa communities in the Cauca Department (Colombia) have faced necropolitical processes of territorial segregation and systemic violence (Mbembe, 2006; Rozental, 2017), fomented by the century-old problem of the failure to acknowledge their ancestral homelands, by the internal Colombian armed conflict, by the activity of the transnational extractive industries operating in the region, and by the proliferation of narcotraffic (Peñaranda Supelano, 2012; Navia Lame, 2013; Peñaranda Supelano, 2015; CRIC, 2020). To face these entrenched devices of expropriation, violence, and ethnic silencing, Nasa people have progressively reconfigured the strategies in defence of their cultural and political autonomy (Wilches-Chaux, 2005; Valero Gutiérrez, 2016).

In the framework of the organised strengthening of indigenous claims in the continent, culminating in the so-called *emergencia indígena* in the last decade of the 20th century (Bengoa, 2007; Bengoa, 2009), Nasa communities have forged multidimensional modalities of resistance, in which the traditional pacific conservation of territorial boundaries combines with the need to safeguard their own knowledge space. In the last two decades, Nasa communities have developed strategies to safeguard their communal cultural identity. These strategies are based on the idea of the defence of the “territory of the imagination” (Almendra, 2017) from the devices of discursive and symbolic invasion typical of necropower (López Barcenas, 2007; Walsh, 2010): a protective mechanism of Nasa epistemologies, cosmovisions, language, and spirituality, whose starting point is represented by the outline of a new autonomous conception of the word, in both the oral experience and its written expressions (Escobar, 2016).

In this context, the present thesis investigates a corpus of writings realized by members of the indigenous Nasa communities in contemporary times (1970-2020). The research proposes an interpretation of the know-how of *palabrandar*, conceptualised in Nasa epistemologies, as the central hermeneutic tool for an understanding of the selected writings and of the actual images of resistance of the Cauca people. The proposal of *palabrandar* is defined in the text *Entre la Emancipación y la Captura* (2017) by the Nasa-Misak writer Vilma Almendra Quiguanás as an autonomous modality of reflection on the word, which is understood in a relationship of ontological interdependence with the action of benefit for the community (Almendra, 2017).

The research is structured in two phases. The first two chapters propose a diachronic analysis of the founding process of the epistemological prism of the know-how of *palabrandar*, starting from an investigation of the written production of two Nasa authors: Álvaro Ulcué Chocué (1943-1984)

and Vilma Almendra Quiguanás (1979). The writings, some of them unpublished, of the Catholic priest of Nasa ethnicity Ulcué Chocué are interpreted as a fundamental antecedent to the word's autonomous conception as defined in the text *Entre la Emancipación y la Captura* by Vilma Almendra Quiguanas. The analysis seeks to discuss a positioning of the epistemic connotations of *palabrandar* within a gnosiological cartography of the indigenous knowledge of Abiyala, interpreted in its integrality of pluriverse of enunciation and expression of ancestral knowledge in a futural dimension (Escobar, 2016; Rocha Vivas, 2017; Escobar, 2018).

The second part of the thesis aims to outline the semantic and symbolic forms through which the notion of *palabrandar* translates into written expressions. The writings of some members of the Nasa community are discussed taking into account their dimension of oralitegraphic textualities (Rocha Vivas, 2017), that is textual productions shaped by the confluence of multidimensional codes, which can be expressed through books or other spaces where Nasa knowledge is transmitted, such as stones or walls (Faust, 2001; Rappaport, 2004; Rappaport, 2008; Perdomo, 2013). In this perspective, the analysed corpus consists of some textual passages from the volume *Entre la Emancipación y la Captura* by Vilma Almendra Quiguanás and of a series of written productions (graffiti) realised by members of the Nasa community in the public space of the Toribío territory. The latter has been decoded by contextualising and applying to Nasa epistemologies the theoretical-methodological tools of linguistic landscape research in areas of social tension (Shoamy y Gorter, 2008; Delgado, 2011; Rubdy, 2015; Woldemariam, 2016).

The exegetic trajectory developed in the thesis is structured methodologically by inserting the contemporary Nasa written productions in an ontological space of autonomous knowledge, which dialogues with proposals from the social and human sciences. This dialogical process reproduces the intercultural dimension of the actual dynamics of the negotiation of knowledge in Nasa communities (Rappaport, 2003; Bengoa, 2009). Consequently, categories such as 'writing', 'resistance', and 'territory' are interpreted according to the signification they possess in the epistemological Nasa universe (Rappaport, 2004; Wilches-Chaux, 2005; Perdomo, 2013; G. Ulcué, 2015; Sanabria Monroy, 2016; Muñoz Atillo, 2018). The adopted hermeneutic path is supported by fieldwork in different Nasa communities in the North-East Cauca region, and in particular by five research trips between September 2018 and September 2020. Fieldwork has consisted of archival research at the Parish Library in Toribío, conversations, interviews and interchanges with members of the Nasa community, the participation in meetings and rituals in the attempt to dialogue with the spaces of Cauca indigenous knowledge in every dimension of its expression: orality, rituality, collective gathering, and writing (Garzón Lopez, 2013; Rocha Vivas, 2017).

RIASSUNTO

Nel corso degli ultimi cinquant'anni (1970-2020), le comunità indigene nasa del Dipartimento del Cauca (Colombia) si sono confrontate con processi necropolitici di segregazione territoriale e di violenza sistemica (Mbembe, 2006; Rozental, 2017), alimentati dalla secolare problematica del mancato riconoscimento delle terre ancestrali, dal conflitto armato interno colombiano, dall'attività delle transnazionali estrattiviste che operano nella regione e dalla proliferazione della problematica del narcotraffico (Peñaranda Supelano, 2012; Navia Lame, 2013; Peñaranda Supelano, 2015; CRIC, 2020). Per fronteggiare questi radicati dispositivi di espropriazione, violenza e silenziamento etnico, la popolazione nasa ha progressivamente riconfigurato le strategie di difesa della propria autonomia culturale e politica (Wilches-Chaux, 2005; Valero Gutiérrez, 2016).

Nel quadro continentale del consolidamento organizzato delle rivendicazioni indigene, culminato nell'ultimo decennio del XX secolo nella cosiddetta *emergencia indígena* (Bengoa, 2007; Bengoa, 2009), le comunità nasa hanno plasmato modalità di resistenza multidimensionali, dove la tradizionale difesa pacifica dei confini territoriali è stata accompagnata da impulsi alla tutela dei propri spazi del sapere. Nel corso degli ultimi due decenni si sono strutturate strategie di salvaguardia dell'identità culturale comunitaria fondate sull'idea della custodia del "territorio dell'immaginario" (Almendra, 2017) dai dispositivi di invasione discorsiva e simbolica propri del necropotere (López Barcenás, 2007; Walsh, 2010): un meccanismo di protezione di epistemologie, cosmovisioni, lingua e spiritualità nasa, attuato a partire dalla delineazione di una nuova concezione autonoma della parola, tanto nell'esperienza dell'oralità come nelle sue espressioni scritte (Escobar, 2016).

In questo contesto di studio, la tesi investiga un corpus di scritture realizzate da membri delle comunità indigene nasa in epoca contemporanea (1970-2020). La ricerca propone un'interpretazione della nozione-pratica del *palabrandar*, elaborata nell'ambito delle epistemologie nasa, come strumento ermeneutico centrale per la comprensione delle scritture analizzate e degli attuali immaginari di resistenza della popolazione caucana. La proposta del *palabrandar* si configura nel testo *Entre la Emancipación y la Captura* (2017) della scrittrice di etnia nasa-misak Vilma Almendra Quiguanás come una modalità autonoma di riflessione sull'esercizio della parola, concepita in una relazione di interdipendenza ontologica con l'azione di beneficio per la comunità (Almendra, 2017).

La ricerca è strutturata in due tappe. Nei primi due capitoli si propone uno sguardo di analisi diacronico del processo di costituzione del prisma epistemologico della nozione-pratica del *palabrandar*, a partire dallo studio della produzione scritta di due autori nasa: Álvaro Ulcué Chocué

(1943-1984) e Vilma Almendra Quiguanás (1979). Gli scritti del sacerdote cattolico di etnia nasa Ulcué Chocué, parzialmente inediti, sono interpretati come antecedente fondamentale della concezione autonoma della parola configurata nel testo *Entre la Emancipación y la Captura* di Vilma Almendra Quiguanas. Nel corso dell'analisi, si suggerisce una collocazione delle connotazioni epistemiche del *palabrandar* all'interno di una cartografia gnoseologica dei saperi indigeni dell'Abiyala, intesa qui nella sua integralità di pluriverso di enunciazione ed espressione delle conoscenze ancestrali in una dimensione di futuralità (Escobar, 2016; Rocha Vivas, 2017; Escobar, 2018).

Nella seconda parte della tesi si elabora un'analisi orientata a delineare le forme semantiche e simboliche attraverso cui la nozione del *palabrandar* si traduce in pratica di scrittura. Si propone uno studio delle produzioni scritte di alcuni membri della comunità nasa, interpretate nella loro dimensione di testualità oralettografiche (Rocha Vivas, 2017), ovvero scritture conformate da codici multidimensionali che possono trovare la loro espressione finale in un libro o in altri spazi di trasmissione del sapere nasa, come le pietre o le pareti (Faust, 2001; Rappaport, 2004; Rappaport, 2008; Perdomo, 2013). In questa prospettiva, il corpus di analisi si compone di alcuni passaggi testuali del volume *Entre la Emancipación y la Captura* di Vilma Almendra Quiguanás e di una serie di scritture (graffiti) realizzate da membri della comunità nasa nello spazio pubblico del territorio di Toribío, decodificato attraverso la contestualizzazione alle epistemologie nasa degli strumenti teorico-metodologici forniti dagli studi sul Paesaggio linguistico in aree di tensione sociale (Shoamy y Gorter, 2008; Delgado, 2011; Rubdy, 2015; Woldemariam, 2016).

La traiettoria esegetica elaborata si struttura metodologicamente a partire dall'inquadramento delle scritture contemporanee del popolo nasa in uno spazio ontologico del sapere autonomo, inserito in un processo di dialogo con alcune proposte delle scienze sociali e umane che riproduce la dimensione interculturale delle attuali dinamiche di negoziazione del sapere nelle comunità nasa (Rappaport, 2003; Bengoa, 2009). Categorie come 'scrittura', 'resistenza' e 'territorio' si interpretano quindi a partire dalle significazioni assunte nell'universo epistemologico nasa (Rappaport, 2004; Wilches-Chaux, 2005; Perdomo, 2013; G. Ulcué, 2015; Sanabria Monroy, 2016; Muñoz Atillo, 2018). Il percorso ermeneutico adottato è sostenuto da un lavoro sul campo presso diverse comunità nasa del settore nordorientale del Cauca, realizzato attraverso cinque viaggi nel territorio tra il settembre del 2018 e il settembre del 2020. Oltre alla realizzazione di una ricerca di archivio presso la Biblioteca Parrocchiale di Toribío, il lavoro sul campo è consistito in conversazioni, interviste e scambi con membri della comunità nasa, partecipazione in assemblee e rituali, nell'intento di

dialogare con gli spazi del sapere indigeno caucano in ogni sua dimensione di espressione: l'oralità, la ritualità, l'incontro collettivo e la scrittura (Garzón Lopez, 2013; Rocha Vivas, 2017).

Parole chiave: Epistemologie indigene; Scritture di resistenza; Comunità nasa; Vilma Almendra; Álvaro Ulcué Chocué; Palabrandar.

Keywords: Indigenous Epistemologies; Writings of Resistance; Nasa people; Vilma Almendra; Álvaro Ulcué Chocué; Palabrandar.

Palabras clave: Epistemologías indígenas; Escrituras de resistencia; Comunidad nasa; Vilma Almendra; Álvaro Ulcué Chocué; Palabrandar.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1. ÁLVARO ULCUÉ CHOQUÉ: LAS SEMILLAS DEL PALABRANDAR.....	33
1.1. Antes de Ulcué: líderes nasa y escritura	35
1.1.1. Escrituras indígenas: ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Para quién?	35
1.1.2. La escritura en las comunidades nasa: apuntes históricos	39
1.2. La inculturación en el Nororiente del Cauca	46
1.2.1. Iglesia católica y comunidades caucanas.....	47
1.2.2. La inculturación en los pueblos nasa: Roattino y Bonanomi.....	49
1.3. El prisma enunciativo de Ulcué: dinamizador cultural, líder social, sacerdote nasa	55
1.3.1. Apuntes biográficos	55
1.3.2. Ulcué como líder cultural y social: revitalización del nasa yuwe y Proyecto Nasa	58
1.3.3. La espiritualidad de Ulcué: un Dios itinerante para un pueblo en camino.	66
1.4. Los escritos de Ulcué: encaminar la palabra	72
1.4.1. Nombrar el <i>Wee Wala</i> : el reconocimiento de los proyectos de muerte	74
1.4.2. Enfrentar el <i>Wee Wala</i> : el camino de la palabra.....	81
CAPÍTULO 2. PALABRANDAR EN MINGA: LOS DESAFÍOS DE VILMA ALMENDRA	95
2.1. Resistiendo a las necropolíticas: la palabra como tejido comunitario.....	97
2.1.1. ¿De dónde enuncia Almendra?.....	98
2.1.2. Yo, Indígena, Nasa, Misak	102
2.1.3. Yo, Mujer	111
2.2. <i>Necrolenguajes</i>, poderes de muerte, tiempos de captura	118
2.2.1. Poder y lenguaje de conquista	119
2.2.2. <i>Necrolenguajes</i> en el Cauca	124
2.2.3. ¿Dónde y cuándo? Cronotopos de actuación de los necropoderes.	138
2.2. La epistemología del palabrandar: sentidos y sentires.	149
2.2.1. Caminar palabras, nombrar caminos	149
2.2.2. El decir impostergable: la <i>Parrhesía</i> caucana	158
2.2.3. La palabra sin dueños	162
2.2.4. La acción de la palabra: caminar las transformaciones	167
CAPÍTULO 3. ESCRIBIR <i>PALABRANDANDO</i>: SEMÁNTICA E IMAGINARIOS DEL PUEBLO-AGUA	175
3.1. Ombligarse al territorio	178

3.2. Las corporalidades de la palabra	183
3.3. Los tejidos del imaginario.....	188
3.4. El torrente de colores del Pueblo-Agua	194
CAPÍTULO 4. ESCRIBIRSE EN LAS PIEDRAS: PRÁCTICAS DEL PALABRANDAR EN TORIBÍO (CAUCA).....	202
4.1. Paisaje Lingüístico y resistencia: una mirada desde lo nasa	204
4.1.1. Paisaje Lingüístico, murales y grafitis: apuntes teóricos	205
4.1.2. Escribirse en los montes: de la Piedra Escrita a la Minga Muralista.....	210
4.2. El Paisaje Lingüístico de Toribío: notas metodológicas.....	219
4.3. Palabras de guerra: el <i>necrolenguaje</i> en Toribío	222
4.3.1. El Paisaje Lingüístico de Toribío: distribución en el territorio	222
4.3.2. La carretera El Palo-Toribío: un espacio de muerte	225
4.3.3. El <i>necrolenguaje</i> en las rocas	227
4.4. Resistir en las piedras: el Paisaje Lingüístico nasa.....	234
4.4.1. “Si nos quedamos callados nos matan”: los grafitis como palabra-acción pharresiástica.....	234
4.4.2. Autonomía, lengua y tejido: la palabra propia en las rocas	237
4.4.3. La palabra colectiva y encaminada: reescribir el espacio.....	243
CONCLUSIONES.....	248
AGRADECIMIENTOS.....	254
BIBLIOGRAFÍA.....	255
ANEXOS.....	274

INTRODUCCIÓN

Éramos como piedras, como plantas que hay en los caminos.

No teníamos palabra.

No teníamos rostro.

No teníamos nombre.

No teníamos mañana. Nosotros no existíamos.

(Marcos, 2002)

Con todo el temor a equivocarnos, nos atrevemos a escribir una memoria en camino.

(Almendra, 2017: 49).

El presente trabajo investiga un corpus de producciones escritas por comuneras y comuneros del pueblo nasa en la contemporaneidad (1970-2020). El estudio se desarrolla alrededor de la noción-práctica del palabrandar, planteada en el texto *Entre la emancipación y la captura* (2017) de la escritora de etnia nasa-misak Vilma Almendra Quiguanás. El palabrandar, o palabra-acción en camino, se concibe como modalidad autónoma de pensar el ejercicio de la palabra dirigida a fortalecer los actuales procesos de resistencia del pueblo nasa.

La tesis propone una interpretación del palabrandar en tanto clave de lectura de las actuales escrituras de resistencia producidas por miembros de la comunidad nasa. En este marco, la argumentación se sustenta de dos dimensiones: un estudio de los antecedentes históricos y de los pilares epistemológicos de la noción del palabrandar (capítulos 1 y 2), y un análisis de algunas escrituras contemporáneas de comuneras y comuneros nasa interpretadas en tanto prácticas del palabrandar (capítulos 3 y 4).

Por lo que concierne la primera fase de la investigación, es decir, el análisis del proceso de constitución de una concepción autónoma de la palabra escrita desde la resistencia nasa, el corpus de estudio de referencia remite a dos autores: Álvaro Ulcué Chocué y Vilma Almendra Quiguanás. Los documentos, apuntes y cartas escritas entre 1970 y 1984 por Álvaro Ulcué Chocué, pensador de etnia nasa, sacerdote católico y líder social, se interpretan en tanto semilla y antecedente fundamental de

la conformación de la noción-práctica del palabrandar (capítulo 1). Sucesivamente, en consideración del legado de Ulcué Chocué en el pensamiento colectivo nasa, y en el panorama gnoseológico de los saberes indígenas de la Abiyala y de las ciencias sociales y humanas, se esbozan los ejes epistemológicos del palabrandar evocados en la obra *Entre la emancipación y la captura* (2017) de Vilma Almendra Quiguanás (capítulo 2).

La segunda etapa del estudio apunta a delinear las formas semánticas y simbólicas por medio de las cuales la noción del palabrandar se manifiesta en la práctica de la escritura desde el pueblo nasa. El análisis se conforma de un corpus estructurado en dos secciones: en el tercer capítulo se plantea una lectura de *Entre la emancipación y la captura* de Vilma Almendra Quiguanás, esta vez en una perspectiva de corpus y experiencia de la práctica de la ‘palabra en camino’; en el cuarto capítulo, el estudio se direcciona a un aparato de producciones escritas realizadas por comuneras y comuneros nasa entre los años 2016 y 2019: las pintadas manuscritas presentes en paredes y rocas de los resguardos nasa de Tacueyó, Toribío y San Francisco (Cauca).

El estudio se conforma a partir de las siguientes preguntas: ¿Qué papel tiene la escritura en los actuales procesos de resistencia y autonomía del pueblo nasa en el Nororiente del Cauca? ¿Cómo se realiza la propuesta del palabrandar en tanto experiencia de pensar una comunicación y una escritura autónoma? ¿Dentro de cuáles espacios discursivos, epistemológicos y simbólicos se constituye la práctica del palabrandar? ¿Cuál es su relación con el universo de los saberes nasa y de la Abiyala, en sus nociones de territorio, resistencia, escritura? Y finalmente, ¿Cómo se posiciona y qué aporta el palabrandar en el espacio del saber de las Ciencias Sociales y Humanas?

Para responder estas preguntas investigativas, la lectura planteada se desarrolla dentro de un panorama teórico estructurado en la oscilación entre dos nociones claves: necropoder y resistencia. Ambas nociones se estudian en sus manifestaciones concretas en el contexto de las actuales luchas del pueblo nasa en el Nororiente del Cauca. A lo largo de la argumentación, la tensión entre las dos categorías de las Ciencias Sociales, filtradas en el prisma epistemológico de los conocimientos nasa, se traslada al universo discursivo y simbólico de la palabra escrita. De ahí, se propone una lectura de la resistencia por medio de la escritura desde el Cauca nasa sobre la base de la contraposición entre la noción-práctica del palabrandar y el ejercicio de *necrolenguaje*, concepto elaborado en el presente estudio para definir algunas formas de opresión necropolítica en los espacios discursivos del Nororiente del Cauca.

La investigación se sustenta en los escritos de autoras y autores nasa. La exégesis sugerida plantea un diálogo epistemológico entre múltiples espacios del conocimiento: las cosmovisiones nasa,

andinas y de la Abiyala¹, y algunas nociones desde las Ciencias Sociales y Humanas, en el marco de un posicionamiento investigativo intercultural, colaborativo y solidario. Esta consideración de partida se retroalimenta de una perspectiva que considero imprescindible para las Ciencias Sociales y Humanas: la necesidad de constituir *ecos*, resonancias epistemológicas horizontales entre pueblos, procesos y conocimientos.

El estudio se ha acompañado de un trabajo de campo en los territorios nasa del Nororiente del Cauca, realizado en cinco etapas entre el septiembre de 2018 y el septiembre de 2020. Los viajes a los resguardos nasa de Toribío, Tacueyó, San Francisco, Huellas y Pioyá, a las ciudades de Popayán y Santander de Quilichao, han consistido en largos intercambios con comuneras y comuneros nasa, en la participación en asambleas comunitarias, en la realización de un trabajo de archivo en algunas bibliotecas locales, y se ha acompañado de múltiples conversaciones virtuales con comuneros nasa, activistas y estudiosos realizadas en el marco de la iniciativa Mingas de la Imagen. En los siguientes párrafos se presenta un aparato introductorio a la investigación estructurado en tres secciones: contexto, teoría y método.

I. PUEBLO NASA Y RESISTENCIA: ‘EL CLAMOR DE LA TIERRA’

Un día de 1535 llegó la Conquista.

Una noche nos acostamos nasa y amanecimos “indios”.

(Proceso de Liberación de la Madre Tierra, 2016)

Según el censo nacional de 2018, alrededor de un millón y novecientos mil personas se reconocen como pertenecientes a una etnia indígena en Colombia, representando el 4,4% de la población del país americano (DANE, 2019). La vitalidad cultural de los 115 pueblos nativos que habitan los treinta y tres departamentos colombianos se manifiesta en los 65 idiomas indígenas actualmente hablados en el territorio nacional. Historiadores como Peñaranda Supelano sugieren definir esta vitalidad como “supervivencia” (2015: 13): un proceso ininterrumpido de resistencias de los pueblos indígenas ante los seculares proyectos de exterminio físico, lingüístico y cultural de las comunidades nativas.

¹ Abiyala o Abya Yala, literalmente ‘tierra que sangra’, es una expresión del pueblo gunadule, asumida en varias epistemologías indígenas de América en tanto espacio ontológico de enunciación y expresión de los saberes propios. Se propone una profundización de la noción en 2.1.2.

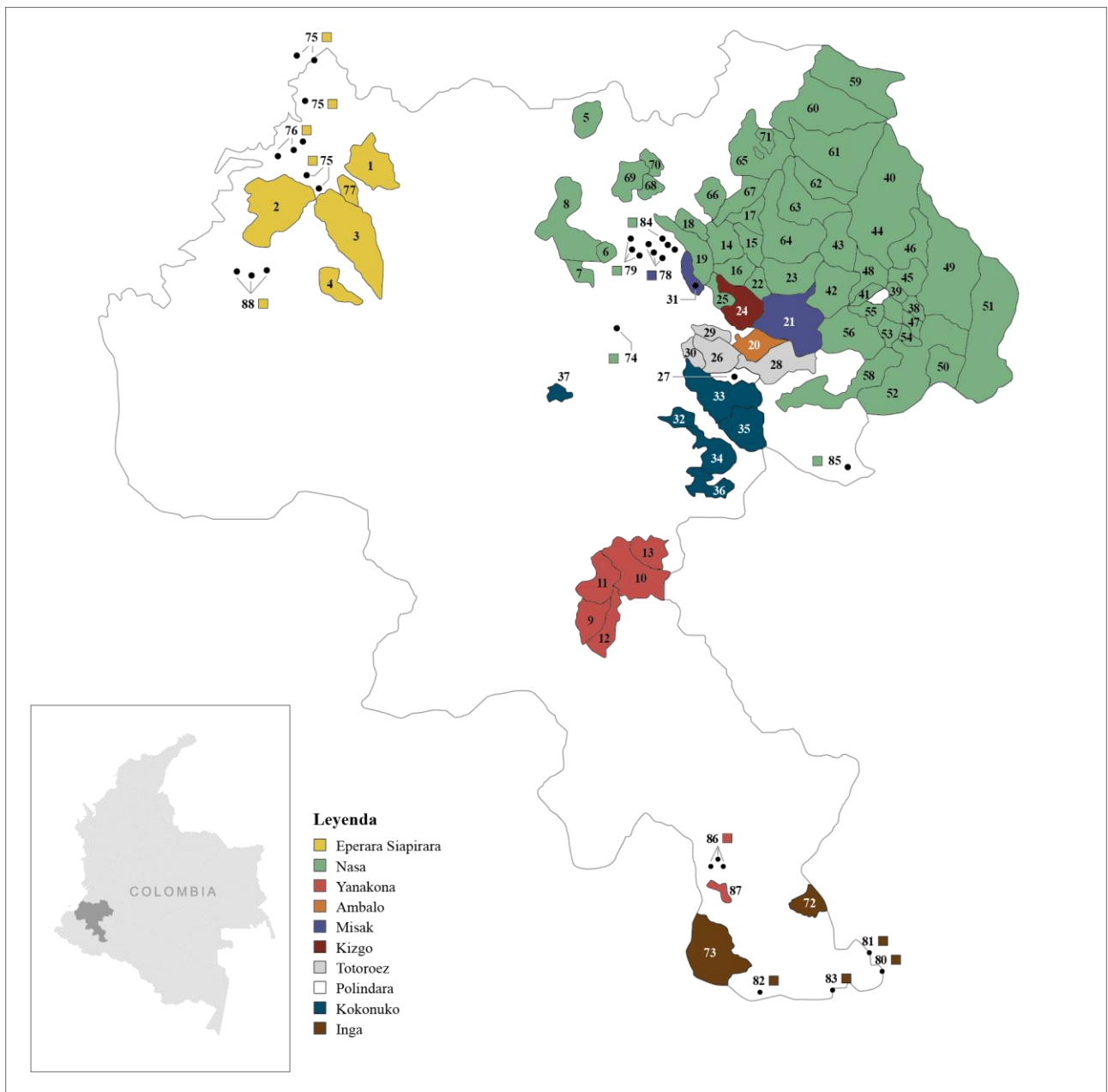
Las dinámicas de segregación y opresión perpetradas en contra de los pueblos de etnia indígena desde la época de la conquista se reproducen bajo distintos matices en la más reciente contemporaneidad colombiana. En el año 2009, la Corte Constitucional señala el estado de alto riesgo social de 34 etnias nativas, debido principalmente a las consecuencias del conflicto armado: desplazamiento forzado, reclutamiento de niños, asesinato de civiles, explotación de comunidades y territorios.² En el 2010, la ONIC denuncia que 32 pueblos se encuentran en riesgo de extinción física y cultural, mayoritariamente en la región amazónica, arrojando luz sobre otras problemáticas: la falta de tutela de la salud pública, el despojo causado por los proyectos estatales y paraestatales de desarrollo territorial y el abandono institucional. Después de la firma de los acuerdos de paz entre FARC y Gobierno en el noviembre de 2016, la violencia estructural en contra de las comunidades indígenas no se ha interrumpido. Según los datos recogidos por Indepaz, 269 líderes indígenas han sido asesinados en Colombia entre la firma de los acuerdos y el junio de 2020, siendo el departamento del Cauca en el suroccidente colombiano la región más afectada (INDEPAZ, 2020).

En este extenso panorama de pueblos y culturas en lucha para la supervivencia, las 243.176 personas que se identifican con la etnia nasa representan el tercer pueblo indígena más numeroso en Colombia, después de los wayuu (380.460) y de los zenú (307.001) (DANE, 2019). La población nasa ha mantenido su propio idioma, el nasa yuwe, hablado actualmente por poco menos de la mitad de la población (DANE, 2019a). La gran mayoría de los nasa es hispanohablante o bilingüe, aunque existan veredas donde se desconoce el español. El pueblo utiliza el etnónimo ‘nasa’, literalmente ‘gente’, para indicar a su grupo étnico. En las últimas tres décadas, las ciencias sociales y humanas han ido acogiendo el término ‘nasa’, sustituyendo la definición de ‘paez/paeces’ designada por los cronistas españoles en los tiempos de la conquista.³

² El acta de la Corte Constitucional arroja luz sobre la preocupante distribución de la violencia estructural en contra de los pueblos indígenas en varias regiones de Colombia. La relación abarca las condiciones de pueblos de muy distintas condiciones demográficas y geoculturales, señalando algunas constantes de opresión y despojo. De un lado, la emergencia indígena colombiana atañe a etnias de pocos centenares de personas, como los nukak-makú, población nómada de la selva amazónica cuya supervivencia es puesta en riesgo por la persecución de actores armados y narcotraficantes. De otro, grupos más numerosos y socialmente organizados como los wayúu también se encuentran en una condición de terror permanente, a causa de la escasa condición sanitaria, de los desplazamientos forzados y de la presencia activa de grupos al margen de la ley.

³ El primer cronista español en mencionar el pueblo páez fue Pedro Cieza de León, en 1553: “Y a la parte Oriental está asimismo la muy porfiada provincia de los Páez, que tanto daño en los españoles han hecho, la cual terna seis o siete mil indios de guerra. Son valientes, de muy grandes fuerzas, diestros en el pelear, de buenos cuerpos, y muy limpios. Tienen sus capitanes y superiores, a quien obedecen. Están poblados en grandes y muy ásperas sierras, en los valles que hacen tienen sus asientos, y por ellos corren muchos ríos y arroyos, en los cuales se cree que habrá muchas minas. Tienen para pelear lanzas gruesas de palma negra, tan largas que son de veinte y cinco palmos y más cada una, y muchas tiraderas, grandes galgas, de las cuales se aprovechaban a sus tiempos. Han muerto tantos y tan esforzados y valientes españoles, así capitanes como soldados, que pone muy gran lástima y no poco espanto ver que estos indios, siendo tan pocos, hayan hecho tanto mal” (Cieza de León, 2005, p. 93)

Mapa 1. Resguardos indígenas en el Departamento del Cauca. Elaborado por Dalk.⁴



⁴ La distribución de los pueblos en el mapa se basa en las autodeclaraciones de pertenencia étnica de cada resguardo.

El 89% de los nasa viven en el Departamento del Cauca, el segundo por presencia de indígenas en Colombia, después de la Guajira.⁵ Si bien muchos nasa residan en las ciudades de Popayán y Santander de Quilichao, el epicentro demográfico y social de la cultura nasa se encuentra en el sector nororiental del departamento, donde se encuentran la mayoría de los resguardos indígenas de la región (mapa 1). En los resguardos, las instituciones ancestrales del cabildo y de la asamblea comunitaria ejercen su autoridad en un territorio cuya autonomía política y jurídica es reconocida constitucionalmente por el estado colombiano.⁶

Los resguardos nasa se extienden entre los páramos, ríos y serranías que conforman la irregular geografía de la región, distribuyéndose entre los dos costados de la Cordillera Central de los Andes, en la fragmentada coyuntura montañosa que conecta el Nevado del Huila con el Macizo colombiano. Muchos de los resguardos son de formación reciente, por lo menos en términos de reconocimiento oficial por parte del Estado colombiano. Este resultado es fruto parcial de las duraderas luchas para la recuperación de tierras ancestrales llevadas a cabo por las organizaciones y comunidades indígenas a partir de 1970: Peñaranda Supelano (2015) apunta que entre 1970 y 1996 han sido recuperadas más de 74 mil hectáreas de tierras por los indígenas del Cauca, la mayoría de las cuales destinadas al pueblo nasa.

Para los nasa el territorio es sagrado: la *Uma Kiwe*, ‘Madre Tierra’ en lengua nasa yuwe, representa un espacio ontológico multifacético e imprescindible de la espiritualidad propia. Su protección y su defensa son el motor de la actividad social y política comunitaria, como lo revela el constante ejercicio pacífico de control territorial realizado en amplias áreas de la región por parte de la Guardia Indígena, o *Kiwe Thegnas*: una institución autónoma y colectiva, cuya función es tutelar los resguardos de cualquier tipo de desarmonía.⁷

⁵ En el Departamento del Cauca hay 308.455 personas que se reconocen como indígenas, representando el 25% de la población total del Departamento. El 70% de ellos son nasa (215.453). Entre los otros pueblos indígenas de la región, los más numerosos son los yanakonás (28.765), los misak (19.542), los kokonukos (17.813), los totoroez (8.806), los eperara siapidara (4.465), los kizgó (3.914), los ambaló (3.206), los polindara (2.432), los inga (2.051). Hay también reducidas comunidades indígenas radicadas mayoritariamente en otras regiones, como los pastos, los emberá, los emberá chamí, los kaméntsá, los pijao, los muruí, entre otros. De la misma forma, se encuentran indígenas nasa en varias partes de Colombia, por fuera del Departamento del Cauca: las ciudades de Cali y Bogotá, pero también resguardos indígenas autónomos en los departamentos del Valle del Cauca, Tolima, Huila, Meta, Caquetá y Putumayó, entre otros (Wilches-Chaux, 2005; Peñaranda Supelano, 2015; DANE, 2019a).

⁶ La herencia de la institución colonial del resguardo corresponde en la actualidad a territorios de propiedad colectiva de las comunidades indígenas de Colombia. La parcial independencia social y política de los resguardos se expresa en la institución del cabildo, entidad comunitaria quien se encarga de ejercer la autoridad tradicional y la jurisdicción propia en el territorio. Sin embargo, cabe resaltar que la autonomía política del cabildo no es absoluta. Los resguardos no se encuentran por fuera de las estructuras políticas departamentales y nacionales: pertenecen a municipios colombianos, lo cual implica la presencia del ejército nacional y de alcaldes que ejercen su poder político paralelamente a la actividad de los cabildos.

⁷ La Guardia Indígena se ha instituido en el Norte del Cauca en el junio de 2001. En la actualidad, la Guardia Indígena ha debilitado su ejercicio de control territorial en algunas áreas de la región. Particularmente, ha reducido su

Más allá de la acción política, la relevancia de la *Uma Kiwe* en las cosmovisiones nasa se conforma en múltiples dimensiones del conocimiento, como lo señalan distintos académicos y sabedores tradicionales nasa: el territorio es una corporalidad integrante de la identidad colectiva (Gómez Valencia, 2000), puente de conexión con los espíritus creadores del universo (Perdomo, 2013), mayor archivo histórico de las luchas de los caciques pasados (Rappaport, 2004), lugar por donde transita el pensamiento (Cristobal Secue en Perdomo, 2013) y “libro sagrado de la etnia” (Faust, 2001).

A pesar de la indisociable conexión entre comunidad y entorno territorial, la relación geosocial entre el pueblo nasa y la región del Nororiente del Cauca no ha de considerarse como estática, exclusiva e inmutable. Al contrario, desplazamientos masivos y despojos han constelado la historia nasa, generando continuos movimientos internos ya desde la época de la Conquista, hasta convertir el patrón del ‘camino’ en un eje central de la identidad colectiva (Salazar et al., 2011) y en herramienta determinante para las estrategias de defensa y de resistencia del pueblo nasa (Rappaport, 1982; Almendra, 2016; Almendra, 2017). A lo largo del siglo XX, han sido distintas las causas exógenas de desplazamiento forzado del pueblo nasa: la falta de reconocimiento de muchos títulos coloniales de los resguardos por parte de los terratenientes, del Estado y de instituciones eclesiásticas; la violencia entre liberales y conservadores en los años Cuarenta y Cincuenta; los despojos forzados por parte de ejército, grupos guerrilleros, paramilitares y narcotraficantes durante el conflicto armado interno colombiano; eventos naturales, como la avalancha en la región de Tierradentro en 1994 (ACIN, 2005; Cobo y Calvo Giraldo, 2007; Orozco, Paredes y Tocancipá-Falla, 2013; Peñaranda Supelano, 2015).

Esta larga serie de despojos ha forzado una reorganización de la relación entre la comunidad nasa y el espacio del Nororiente del Cauca. Los desplazamientos han acarreado profundas consecuencias en la actividad agrícola de la comunidad, reduciendo la disponibilidad de territorios fértiles (ACIN, 2005). Además, estas reconfiguraciones han intervenido en las actuales cosmovisiones nasa, donde la *Uma Kiwe* no se interpreta como territorio local, de carácter exclusivo y estático, sino más bien como espacio universal de la vida comunitaria, así como lugar multidimensional del conocimiento y elemento fundante de los brotes de resistencia colectiva, donde la lucha por la tierra representa una lucha por la supervivencia física y cultural.

presencia en los resguardos donde se han incrementado los cultivos ilícitos de marihuana y de coca (Corinto, Toribío, Tacueyó, entre otros), debido a la persecución violenta y constante sufrida por los grupos armados. En otras zonas, la Guardia Indígena ha logrado erradicar los cultivos ilícitos y eliminar la presencia de actores armados, como en el caso del resguardo de Pioyá.

En efecto, la resistencia representa en el Cauca nasa “una forma de vida que recoge desde los ecos de las luchas contra el conquistador español, hasta las movilizaciones de hoy contra los diversos agentes que atentan contra su autonomía” (Peñaranda Supelano, 2012: 14). Esta perspectiva vital se condensa en el saber nasa, constituido en una línea de continuidad entre historia y mito (Rappaport, 2000; Cavadía Torres y Valdelamar, 2013; Gómez Cardona, 2016; Martínez Bernal, 2016; Sanabria Monroy, 2016). En las narraciones transmitidas oralmente por los *Thé' Wala*, fuente primaria de los conocimientos propios la resistencia en defensa de las tierras se plantea como eje fundante de las distintas épocas de la vivencia comunitaria. A partir de la llegada del ejército de Sebastián de Belalcázar a los territorios del actual Cauca en 1535, historiadores, antropólogos y sabedores nasa distinguen la historia propia según los diferentes ciclos de resistencia, o “tiempos-espacios cumbre” (Almendra, 2017: 55) de la defensa del territorio (Rappaport, 2008; Gargallo Celentani, 2014).

Los “tiempos-espacios cumbre” pasados de la lucha del pueblo nasa suelen definirse a partir de los líderes de referencia: las cacicas Gaitana y Angelina Guyumus simbolizan los primeros dos siglos de resistencia organizada a la conquista española, en la época de la estructuración matrilineal de la sociedad nasa (Rappaport, 2000; Matallana Peláez, 2012); los caciques Juan Tama de la Estrella y Manuel de Quilo y Sicos representan la etapa de las batallas legales por los resguardos, a principios del siglo XVIII; Manuel Quintín Lame Chantre (1880-1967) lidera las ‘Quintinadas’ (1916-1917), movilizaciones sociales acompañadas de un largo trabajo de concientización de las comunidades indígenas sobre su derecho a la tierra. Al contrario, las etapas más contemporáneas de la resistencia nasa se relacionan con asociaciones comunitarias como el Consejo Regional Indígena del Cauca, surgido en 1971 como primera organización indígena moderna en Colombia. Inspirada en las resistencias de los grandes líderes del pasado, la organización ha abandonado el principio vertical del líder a la guía del pueblo, estableciéndose como movimiento social horizontal y colectivo (Rojas Sotelo, 2016) y referencia primaria de las reivindicaciones indígenas caucanas (Beltrán Peña, 1989).

La intensa historia de lucha de las comunidades nasa se condensa en la noción de resistencia articulada y negociada desde las entrañas del saber de los montes caucanos. En la actualidad, el pueblo nasa sigue definiendo su identidad a partir de su lucha contra el “poder invasor”, tal y como lo enuncia el himno de la comunidad. La expresión refiere a un acto de defensa en dos espacios de conquista distintos: lo político (poder) y lo territorial (invasor). En la actualidad, la expresión se refiere a distintos actores de la invasión: las élites terratenientes, los representantes del poder estatal, los actores armados de todo tipo (guerrilleros, paramilitares, narcotraficantes, delincuencia común, ejército), las transnacionales mineras, entre otros.

A partir de este proceso de identificación del invasor, la respuesta comunitaria del pueblo nasa ha desarrollado múltiples estrategias de defensa del territorio. Según Martínez Bernal (2016) en la base de la noción de resistencia nasa se coloca la concepción no violenta de *Satyagraha*, donde la lucha colectiva actúa para “la construcción, afianzamiento y desarrollo de sus vidas, sus pensamientos y formas culturales.” Sin embargo, la radicalidad de la relación entre la comunidad nasa y la resistencia se funda primariamente en su relación sagrada con el territorio.

En lengua nasa yuwe, la palabra ‘resistencia’ se indica con la expresión *kiwe nwe’wya*. Literalmente, *kiwe nwe’wya* se traduce con ‘clamor de la tierra’, ‘clamor por la tierra’, ‘grito contra lo que hace daño’ (Wilches-Chaux, 2005; Llano Quintero, 2008; Sanabria Monroy, 2016).⁸ Las distintas variedades en la adaptación al español reúnen dos pilares determinantes de la noción de resistencia según lo nasa: la palabra (clamor/grito) y la tierra, en su valor plurívoco de impulso y objetivo de la lucha. La utilización del término clamor/grito convoca una modalidad pacífica de la resistencia propia, pero también el espacio ontológico de las territorialidades para defender. Según Vilma Almendra (2020), la tutela del territorio nasa ha de concebirse desde tres dimensiones. Primera es la *Uma Kiwe*, la Madre Tierra en su cosmovisión ancestral desde la espiritualidad nasa. Ejemplo de práctica de resistencia en este nivel es el ejercicio de control territorial realizado por la Guardia Indígena. Segundo, el territorio se plantea en el plano de la corporalidad: los cuerpos comunitarios sufren en primera línea los procesos de opresión, de los despojos a las masacres de líderes y guardias indígenas; en este marco, la “corporalidad colectiva” (Rojas Sotelo, 2016: 11) tiene que ser primera herramienta de defensa, cuya relevancia se impone en el actuar colectivo, como lo demuestran los procesos de liberación de tierras ancestrales por medio de la ocupación física de las fincas. Finalmente, el tercer espacio de amparo es el “territorio del imaginario” (Almendra, 2017: 202): la defensa de la autonomía y de la pervivencia de los espacios del saber propios. En esta tercera trayectoria intervienen las escrituras de resistencia aquí analizadas.

En esta tripartición, defender y liberar la tierra no son los solos fines de la resistencia, la cual tiene que acompañarse de una liberación de los cuerpos y de los imaginarios. En este proceso, como se argumentará a lo largo de la tesis, el acompañamiento de la palabra asume un papel determinante, y alimenta la relación imprescindible de la resistencia con el concepto de autonomía. La resistencia se elabora en un intercambio constante y complementario con la finalidad de la autonomización cultural, social y política: “resistir y autonomizar son verbos que constituyen una dualidad necesaria para la transformación, pero que no siempre pueden estar juntos” (Almendra, 2017: 73).

⁸ En los textos citados, la noción aparece bajo la ortografía *txiwe nwe’wya*. Proponemos la ortografía *kiwe nwe’wya* para uniformarnos con el sistema ortográfico del nasa yuwe adoptado a lo largo del texto.

En lo nasa, autonomía y resistencia caminan en un mismo derrotero de lucha, en una concepción de la sociedad radicalmente anclada a los saberes propios. De un lado, la autonomía comprende el vivir en armonía con el territorio y “bajo el principio de la defensa de la vida, estableciendo y recuperando formas de gobierno propias” (Valero Gutiérrez, 2016: 51). De otro, la resistencia es una trayectoria sugerida desde el *Ksxa'w* colectivo, el espíritu mayor de la cosmogonía nasa, orientador de la comunidad en sus caminos colectivos hacia la armonización del territorio, tal y como lo señala el comunicador nasa Gustavo Ulcué: “El *ksxa'w* nos muestra el camino y las alertas que debemos tener en nuestro diario vivir” (G. Ulcué, 2015: 108). De allí, la resistencia no se concibe como defensa, sino como propuesta alternativa de pensar y vivir el mundo a partir del conocimiento propio y de la posibilidad de una realización autónoma frente a los modelos dominantes. Bajo los principios de la cosmovisión comunitaria, se instituye también el derecho al rechazo de los procesos de invasión y de los modelos impuestos desde la institucionalidad estatal, transnacional y de los grupos armados.

II. ¿A QUÉ RESISTE EL PUEBLO NASA HOY?

Yo que soy hijo del Cauca, llevo sangre de Paéz
de los que siempre han luchado, de la conquista hasta hoy.
Vivimos porque peleamos, contra el poder invasor
y seguiremos peleando, mientras no se apague el sol.
Indígenas, campesinos, llevamos sangre Paéz
de Álvaro y de Benjamín, de la Gaitana y Quintín.
(*Hijo del Cauca*, himno del pueblo nasa)

En la época contemporánea, los brotes de resistencia desde el Nororiente del Cauca surgen en un contexto de opresiones y luchas de dimensión continental. Las movilizaciones indígenas se caracterizan por su dimensión intercultural, en el marco de una “emergencia indígena” (Bengoa, 2007; 2009) que el historiador chileno José Bengoa considera como la vertiente política y cultural de las décadas a caballo entre los siglos XX y XXI. El primer ciclo de la emergencia indígena es desatado a partir de algunos momentos fundacionales que le abren espacio a un nuevo amanecer cultural y político de los pueblos indígenas del continente: los levantamientos de Ecuador en el junio del 1990; el reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural del Estado en la constitución colombiana del 1991; el premio nobel de la paz para la activista maya Rigoberta Menchú y las protestas en contra del V centenario de la invasión de América en 1992; la revolución zapatista de 1994, entre otros. Con

estas “coyunturas históricas” (Rocha Vivas, 2018: 2) se fortalecen las grandes movilizaciones desde la Abiyala, que a pesar de las particularidades de los objetivos locales se reúnen en esta etapa en la misma petición de autonomía política, económica y cultural, basada en una perspectiva de unidad étnica y territorial.

Según Bengoa (2009), con el comienzo del nuevo milenio se produce una tendencia a la institucionalización política de los mayores movimientos indígenas, particularmente en Bolivia y Ecuador. En otros casos, entre ellos el Chiapas zapatista, se establecen experimentos duraderos de autonomía local. Al mismo tiempo, se produce en esta época una progresiva metamorfosis de la resistencia indígena, alimentada por la reubicación de la cuestión étnica y territorial, en procura de superar el carácter exclusivo de la relación entre comunidad, espacio y lucha. De un lado, despojos y migraciones de las épocas recientes generan una nueva geografía de los pueblos indígenas, creando redes de contacto que traspasan las fronteras tradicionales. De otro, las movilizaciones incrementan el diálogo con movimientos campesinos, urbanos, universitarios, entre otros.

En este ciclo, la lucha indígena se alimenta de fenómenos interlocales (Escobar, 2010) de intercambios entre pueblos, experiencias diaspóricas, intelectuales ‘fronterizos’ (Rappaport, 2008) e identidades de ida y regreso (Bengoa, 2009): las figuras de referencia de los movimientos no se configuran exclusivamente como indígenas, y los indígenas que lideran y participan en las reivindicaciones no residen necesariamente en los resguardos, comunidades, territorios autónomos. Como bien lo resume Bengoa, se da “una reinterpretación de las culturas e identidades indígenas tradicionales a partir de la vida en un espacio de multiculturalidad” (2009: 19). La resistencia no se realiza en el territorio físico, sino desde el territorio del imaginario, en un posicionamiento intercultural, dialógico y pluralista (Rappaport, 2004) donde el espacio para defender no se relega a un aislamiento ontológico, abriendo un camino de diálogo con otros derroteros de lucha.

En este contexto interlocalizado, las nuevas urgencias que enfrentan las comunidades indígenas en el continente pueden identificarse bajo unos mismos patrones de opresión. Ahora bien, en el caso del pueblo nasa, los procesos que han afectado mayoritariamente los resguardos en las últimas dos décadas (2000-2020) son: el fortalecimiento del monopolio de la violencia y del sistema de imposición de cultivos ilícitos de marihuana y coca en el territorio por parte de grupos paramilitares, narcotraficantes y guerrilleros; la progresiva expansión de transnacionales mineras y de los grandes monocultivos; el radical incremento de la violencia relacionada con el conflicto armado, particularmente después de la promulgación del Plan Colombia (1999) y durante los gobiernos de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010); la implementación del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos (2012), en detrimento de campesinos e indígenas colombianos, puesto que afectaron su

soberanía alimentaria; las matanzas sistemáticas de líderes sociales y guardias indígenas por parte de los grupos armados.

Se propone una interpretación de este conjunto de mecanismos de opresión en el marco de la noción de necropoder, planteada por el filósofo camerunés Achille Mbembe (2006) como etapa complementaria del biopoder foucaultiano, es decir, del “viejo derecho soberano de matar” (Foucault, 2006: 207). Mbembe define el necropoder como un radicado sistema de represión violenta de la población por medio de un poder difuso que asume el control sobre el derecho a la vida de los habitantes. Según el autor africano, estos “mundos de muerte” (Mbembe, 2006: 75) corresponden con muchas de las geografías postcoloniales,⁹ donde la desestructuración de los límites entre vida y muerte ha alimentado la configuración de identidades sacrificables (Foucault, 1992; Agamben, 1998; Butler, 2004; Foucault, 2006; Butler, 2017).

Este proceso de precarización de las vidas se engendra bajo una doble condición corporal (individual) y espacial (colectiva), en tanto el estado del hombre sacrificable se pluraliza en la creación de territorios de exclusiones, donde la racionalización de la matanza ha permanecido desde la fractura colectiva de la conquista: espacios reconfigurados por medio del terror, donde –escribe el antropólogo australiano Michael Taussig– en el nombre de una supuesta civilización “step by step, terror and torture became *the form of life*”¹⁰ (Taussig, 1984: 495). La generación de espacios de muerte en época colonial se impone como normativa de control geosocial a lo largo de los siglos, concretándose en prácticas donde el eje fundante de la operatividad del conquistador es el terror:

Whatever conclusions we draw as to how that hegemony was so speedily effected, we would be most unwise to overlook or underestimate the role of terror. And by this I mean us to think through terror, which as well as being a physiological state is also a social fact and a cultural construction whose baroque dimensions allow it to serve as the mediator *par excellence* of colonial hegemony.¹¹
(Taussig, 1984: 468)

⁹ Los mundos de muerte que ilustra Mbembe en su obra *Necropolítica* (2006) se localizan en topografías sociales específicas: el conflicto palestino, el apartheid en Sudáfrica, la guerra del Golfo, la campaña contra Kosovo. Sin embargo, su lente de mirada se constituye a partir de la inmensa fractura histórica de la conquista colonial, en tanto reveladora de “un potencial de violencia antes desconocido” (Mbembe, 2006: 36). Además de profundizar los contextos nacionales señalados, Mbembe se centra en algunos rasgos comunes de la etapa poscolonial de la historia continental africana, en particular en su análisis del desarrollo de ciertas dinámicas económicas, políticas y militares de los siglos XX y XXI. Se deja aquí de lado el aspecto económico de la teorización de Mbembe, que poco se relaciona con el contexto específico de la investigación propuesta, para focalizarse en las prácticas de dominación y en las manifestaciones militares del necropoder en el “locus poscolonial”. (Mbembe, 2006, p. 14).

¹⁰ “Paso a paso, terror y tortura se convirtieron en *la forma de vivir*”

¹¹ “Cualquier conclusión saquemos acerca de cómo la hegemonía logró imponerse tan rápidamente, sería muy imprudente pasar por alto, o subestimar, el papel del terror. Y con esto quiero decir que pensemos a través del terror, que además de ser un estado fisiológico es también un hecho social y una construcción cultural, cuyas dimensiones barrocas le permiten servir como mediador por excelencia de la hegemonía colonial.”

La hegemonía social de la violencia consecuencial a la *cultura del terror* deja su legado en el periodo post-colonial, por medio de dinámicas de dominación parcialmente renovadas en sus manifestaciones, como lo señala Elisabeth Falomir Archamboult en su presentación al texto de Mbembe:

la característica propia de la etapa postcolonial reside en que, a diferencia de la época colonial, en la que la violencia era un medio exclusivamente para lograr la rentabilidad, esta se revela como un fin en sí mismo. (Mbembe, 2006: 14)

En las expresiones necropolíticas enunciadas por el autor camerunés se evidencian diferentes rasgos que se corresponden con prácticas comunes en espacios excluyentes propios de geografías localizadas en las “periferia do capitalismo”¹² (Cardoso Hilario, 2016: 194): territorios que el estudioso brasileño Leomir Cardoso Hilário identifica como teatros de actuación ideales para las maquinarias de muerte del necropoder. Diferentes estudios aplican la categorización de necropolítica a distintos contextos de marginación socioespacial en la América Latina contemporánea (Alves, 2011; Fuentes Díaz 2012; Cardoso Hilario 2016; Bello y Parra, 2016; Estévez, 2018; Ávila, 2018), espacios donde “A estrutura sombria da morte parece ser uma regra”¹³ (Cardoso Hilario, 2016: 207). De la misma forma, en las profundas periferias del capitalismo se colocan las territorialidades del Nororiente del Cauca, donde la cultura del terror ha encontrado una resistencia comunitaria capaz de reestructurarse, adaptarse y defenderse de los articulados necropoderes activos en la región.

Una demostración de la correspondencia entre el sistema necropolítico y los ejercicios de dominación practicados en el Cauca se construye al analizar los factores que matizan los mecanismos de necropoder según Mbembe. En primer lugar, la participación en un conflicto de ejércitos privados/ilegales, con la consiguiente pérdida del monopolio de la violencia por parte del Estado, el cual se convierte en una de las variadas máquinas del terror que actúan en el territorio (Mbembe, 2006: 58): en el caso caucano, una cantidad relevante de actores armados no regulares se encuentran en la región ya desde la primera mitad del siglo XX.¹⁴ Secundariamente, un sistema de guerra de baja

¹² Cardoso Hilario señala la urgencia académica de decentralizar los estudios acerca de las políticas de la muerte y de descolonizar las posiciones foucaultianas que, en su decir, conllevan lecturas eurocéntricas en las aproximaciones contextuales; de ahí su remarcación de la relevancia de la obra de Mbembe: “el historiador y politólogo camerunés Achille Mbembe, a mi manera de ver, condensa en su noción de necropolítica tanto la tarea de rescatar la potencialidad crítica como el ejercicio de la misma desde la periferia del capitalismo. [...] Es precisamente de la periferia del capitalismo que emerge una lectura innovadora como la del filósofo y científico social camerunés Achille Mbembe, que hace que los conceptos foucaultianos sirvan al análisis de las formas actuales de poder en la periferia del capitalismo, para la descripción y explicación de los procesos de barbarie en curso en países como Brasil y México.” (2016, p. 196).

¹³ “La estructura oscura de la muerte parece ser una regla.”

¹⁴ Para realizar un mapeo de los grupos armados activos en el Cauca hay que remontar a la Época de *la Violencia*. Durante los años cuarenta y cincuenta, a raíz de los conflictos entre Liberales y Conservadores, se establecieron en el Departamento del Cauca actores armados “de todo tipo” (Peñaranda Supelano, 2015, p. 123) vinculados con los distintos grupos políticos, entre los cuales el grupo El Davis, principal núcleo de resistencia liberal y comunista, y los “pájaros”, de afiliación conservadora. Con el comienzo del conflicto armado interno colombiano, desde 1965 algunas zonas de la

intensidad relacionado con la explotación del territorio para la extracción de recursos naturales, con la finalidad de afinar mecanismos de depredación organizada por redes transnacionales (Mbembe, 2006: 54): un ejercicio de poder presente en el suroccidente colombiano tanto en términos de minería ilegal y monocultivos como en el aprovechamiento de cultivos ilícitos de marihuana y coca.

En tercer lugar, la fragmentación territorial, social, económica y política promovida por el Estado, a través del impulso de conflictos internos: un proceso bien conocido en el departamento del Cauca, donde la implementación de planes políticos nacionales tales como el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, el Plan Colombia o la Política de Seguridad Democrática han alimentado tensiones internas a las comunidades, por medio de un complejo mecanismo de dominación y apropiación de discursos propios (2.2.2.). Finalmente, la utilización de estrategias de destrucción de los cuerpos y de máquinas de terror que impliquen que “los cuerpos sin vida” sean “rápidamente reducidos al estatus de simples esqueletos [...] reliquias de un duelo perpetuo, corporalidades vacías, desprovistas de sentido, formas extrañas sumergidas en el estupor” (Mbembe, 2006: 64). Episodios tales como la masacre de Caloto (16 de diciembre de 1991), donde miembros de la Policía Nacional de Colombia, en una operación conjunta con actores armados ilegales, asesinaron a 21 indígenas nasa durante la ocupación pacífica de la finca El Nilo, han cubierto la historia reciente del suroccidente colombiano, hasta llegar a las matanzas de líderes sociales de los años más recientes,¹⁵ en una serie inacabada de violencias que se benefician del miedo generalizado para privatizar cuerpos y territorios. En este mismo proceso se coloca la perversa práctica de los ‘falsos positivos’, radicada en el Cauca desde los años Ochenta y normalizada en Colombia a principios del siglo XXI, cuando el ejército nacional comenzó a asesinar a campesinos e indígenas

región de Tierradentro se convirtieron en territorios bajo el control de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), quienes desde entonces presenciaron en forma masiva en el norte del Departamento hasta los acuerdos de paz de 2016 (algunos ex-miembros del grupo siguen transitando en el territorio, autodenominándose “Disidencias”). Asimismo, en 1965 se implantó en Corinto (Cauca) el primer grupo operativo del Ejército Popular de Liberación (EPL), aún presente en la zona. En los años Setenta aparecieron en el territorio los movimientos armados del Ejército de Liberación Nacional (ELN), todavía activo en el Cauca, y el Movimiento 19 de Abril (M-19), desmovilizado en el 1990. En 1984 surgieron el Movimiento Armado Quintín Lame, a base étnica indígena, y el grupo guerrillero Ricardo Franco, escisión de las FARC, ambos operativos en el Departamento. Mientras tanto, se establecían en varios sectores del Cauca grupos paramilitares tales como los AVES o las AUC (Autodefensas Unidas de Colombia, desmantelados en 2006), a menudo vinculados con los carteles del narcotráfico, particularmente activos en el territorio entre los años Ochenta y los comienzos del 2000. Después de la firma de los acuerdos de paz entre FARC y gobierno colombiano, en el noviembre de 2016, permanecen activos en la región del Nororiente del Cauca el frente Columna Móvil Dagoberto Ramos de las Disidencias de las FARC, el ELN y varios grupos armados no identificados, dedicados principalmente a la producción y al tráfico de marihuana y coca.

¹⁵ Entre el 24 noviembre de 2016, fecha de la firma del acuerdo de paz entre FARC y Gobierno colombiano, y el 26 de julio de 2019, en Colombia han sido asesinados 629 líderes sociales y defensores de derechos humanos (INDEPAZ, 2019). Con 119 líderes asesinados, el Cauca es el Departamento con el mayor número de homicidios del País.

para sucesivamente vestirlos de guerrilleros, en un obsesivo intento de colmar la “insaciable presión por bajas”¹⁶ impuesta desde los altos mandos (FIDH, 2012: 9).

En estos aterradores dispositivos de control poblacional, las masacres y los falsos positivos representan la expresión última de las necropolíticas, los pueblos “se ven cercados y mutilados del mundo” (Mbembe, 2006: 53), por medio de estrategias que exigen, como decíamos, hombres sacrificables: hombres cuyos cuerpos pueden ser intervenidos, para darle al asesinato un “viso de legalidad”¹⁷, tal y como nombró la práctica el coronel Gabriel de Jesús Rincón Amado, entre los mayores testigos confesores del sistema criminal de los falsos positivos. Una estrategia que hereda linealmente la perspectiva conquistadora donde, como nos recuerda Arendt, “cuando los hombres europeos mataban, en cierto modo no eran conscientes de haber cometido un crimen” (1998: 168).

III. ESCRITURAS DE RESISTENCIA

Hoy sabemos que hay un nuevo gobierno.

Pero nuestra desconfianza no es nueva.

Viene de mucho tiempo atrás.

De muchos años.

De siglos enteros.

(Marcos, 2002)

Las escrituras de resistencia desde el pueblo nasa analizadas en esta investigación se configuran en la dimensión intercultural y plural de los procesos de lucha contemporáneos de los pueblos indígenas caucanos. En la lectura planteada, se propone un posicionamiento de estas escrituras dentro de la tensión entre las epistemologías de la resistencia indígena y los procesos necropolíticos de opresión de los territorios. La reproducción de estos contrastes en el espacio cultural, simbólico y discursivo

¹⁶ Son las palabras de un ex asesor de Juan Manuel Santos (presidente de Colombia de 2010 a 2018), quien ejerció de Ministro de la defensa (2006-2009) durante el segundo gobierno de Álvaro Uribe. Las palabras son recogidas en el texto “La guerra se mide en litros de sangre”, publicado por la FIDH (Federación Internacional de Derechos Humanos) en 2012.

¹⁷ Me refiero aquí a la confesión del coronel Rincón Amado ante los magistrados Catalina Díaz y Óscar Parra, en el contexto de las investigaciones de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) acerca de las “Muertes ilegítimamente presentadas como bajas en combate por parte de agentes del Estado” (BBC, 2019). Una parte del testimonio del coronel Rincón fue transmitida en Caracol TV: <https://noticias.caracol.com/jsroll_view_entity/node/203416/full> Consultado el 25 de febrero de 2020.

de la palabra escrita es base de los dos procesos aquí configurados a partir de las nociones-prácticas del palabrandar, de un lado, y del *necrolenguaje*, de otro. A lo largo del texto se profundizarán los grandes ejes epistémicos del palabrandar en tanto palabra de resistencia: su posicionamiento ‘en camino’, su vinculación imprescindible con la acción, su dimensión pharresiástica, su enunciación colectiva. De otro lado, se detallará el marco de acción del *necrolenguaje*, noción planteada para definir las herramientas de opresión necropolítica en el territorio cultural de la palabra. Para sentar tales fundamentos de análisis, se presentan aquí algunas reflexiones teórico-metodológicas acerca de las escrituras de resistencia según lo nasa.

La definición de ‘escrituras’ abarca una amplia gama de expresiones, distinguibles por su forma, su objetivo y su posicionamiento enunciativo. En lo que concierne la lucha nasa, producciones escritas han acompañado y fortalecido el proceso de resistencia en múltiples ámbitos discursivos: jurídico, comunicativo, literario, simbólico, informativo, político, entre otros. En la etapa contemporánea, las luchas nasa se alimentan de un refinado trabajo de búsqueda y ejercicio de una palabra autónoma, principalmente en el ámbito comunicativo, donde la escritura ha asumido un papel central en distintos territorios discursivos: panfletos, grafitis y murales, espacios virtuales y libros a obra de organizaciones y movimientos indígenas locales como el CRIC, la ACIN, Pueblos en Camino, la Liberación de la Madre Tierra, los cabildos.

Por otra parte, en los años recientes se han trasladado al espacio de la escritura alfabética algunos saberes y narraciones tradicionalmente vinculados a la oralidad o a escrituras textiles y petroglifos: la ley de origen y los mitos propios. Es el caso de trabajos de investigadores nasa (Yule y Vitonás, 2004), proyectos comunitarios de carácter divulgativo y pedagógico (Proyecto Nasa, 2017), recolecciones escritas de narraciones comunitarias (Varios autores, 2004; Rocha Vivas, 2010). Este tipo de escrituras, en algunos casos presentadas en modalidad bilingüe español-nasa yuwe, retroalimenta la resistencia nasa en su defensa de la autonomía cultural de los saberes, constituyendo además un impulso al lento proceso de difusión de la alfabetización en lengua nasa yuwe en los espacios didácticos del Nororiente del Cauca: de acuerdo con Corrales Carvajal (2011), la escritura en nasa yuwe está todavía atravesando la etapa de la “estrategia de resistencia cultural, étnica y política” (2011: 191), sin alcanzar el estatus de forma de mediación comunicativa en la cotidianidad de las vivencias comunitarias, donde el idioma propio permanece limitado al contexto de la oralidad.

A lo largo de la última década, varios estudiosos han analizado las expresiones de escritura alfabética relacionadas con la resistencia nasa contemporánea, centrándose particularmente en las modalidades comunicativas de las organizaciones indígenas como el CRIC (Oporta, 2017; Reyes Rodríguez, 2019) y el Tejido de Comunicación de la ACIN (Almendra, 2010; Linares Sánchez, 2015,

2018; Rojas Sotelo, 2016; Salazar Torres, 2017). Menos interés investigativo se ha dedicado a la producción escrita contemporánea configurada por fuera la ‘institucionalidad’ comunicativa de las organizaciones indígenas. Me refiero, de un lado, a las escrituras de pensadores de etnia nasa, a excepción de los estudios sobre la producción del líder nasa-misak Manuel Quintín Lame Chantre, cuya obra *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (1971) ha sido objeto de varias investigaciones (Espinosa Arango, 2003, 2006; Gómez Cardona, 2012, 2016; Sanabria Monroy, 2016; Benavidez Martínez, 2019). De otro lado, todavía son muy limitados los estudios acerca de las expresiones escritas realizadas por comuneras y comuneros nasa en espacios no convencionales de la escritura, es decir, por fuera de los libros, las revistas y las páginas web: panfletos, murales, grafitis, entre otros.

Estas consideraciones sobre el estado del arte se posicionan a la base de la elección de dirigir mi atención investigativa a las escrituras de dos autores nasa, Álvaro Ulcué Chocué y Vilma Almendra, todavía no explorados por su producción textual. La relevancia de los dos autores en el marco de las escrituras de resistencia desde el pueblo nasa no reside exclusivamente en la hermenéutica de sus elaboraciones textuales: ambos pensadores evocan en sus escrituras una negociación del papel de la palabra escrita en los procesos de lucha comunitaria, la cual nos permite asumir estos textos como formas de construcción del saber y modelos de referencia para la conformación de una palabra autónoma desde lo nasa. En este marco, los pilares epistemológicos planteados en la obra de los dos autores servirán de eje de lectura para la última parte del estudio, la cual se ocupa de las pintadas manuscritas realizadas por comuneras y comuneros nasa en el espacio público, de los resguardos nasa de Toribío, Tacueyó y San Francisco.

Ahora bien, las ‘escrituras de resistencia’ que se presentan en el texto se interpretan en tanto voces de la lucha nasa, lo cual exige algunas consideraciones acerca del espacio enunciativo. En primer lugar, cuando nos referimos a una ‘cosmovisión nasa’ sería impreciso pensar en el resultado uniforme de un proceso de propagación del conocimiento propio en la totalidad de los territorios comunitarios. Al contrario, cabe resaltar el carácter heterogéneo y fragmentado de los espacios del saber nasa, cuyas dinamicidades y divergencias internas impiden una homogeneidad interpretativa en la traducción de las epistemologías indígenas caucanas (Gómez Valencia y Ruiz, 1997; Miñana Blasco, 2008; Yonda Yuluçx, Drexler y Tocancipá-Falla, 2017). En este orden de ideas, las lecturas del conocimiento nasa que aquí se sugieren intentan evocar algunos elementos comunes a las epistemologías de la región, a partir de un epicentro enunciativo inevitablemente parcial. En el caso de las escrituras analizadas en el texto, el posicionamiento epistemológico de los dos autores (Álvaro Ulcué Chocué y Vilma Almendra Quiguanás) y la localización geográfica de las pintadas manuscritas

se relaciona principalmente con el espacio cultural específico del Norte del Cauca, cuyo epicentro reside en los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco.¹⁸ Sin embargo, en nuestro acercamiento se tendrá en cuenta la compleja estructuración del territorio del saber local, definida por Yonda Yuluçx, Drexler y Tocancipá-Falla, como un sistema de “cosmovisiones interactuantes” (2017: 437). En esta interacción, se intentarán delinear unos caracteres generales del bagaje de conocimiento vivo de las comunidades nasa. Este proceso se constituye de aproximaciones y de equivocaciones: un desafío ineludible en cada intento de dialogar con una historia en camino.

En segundo lugar, es necesario arrojar luz sobre otro detalle del prisma enunciativo de las escrituras analizadas. En el marco del carácter multicultural de las organizaciones nasa contemporáneas, la antropóloga Joanne Rappaport señala la relevancia de los “nasa de frontera” (Rappaport, 2008) en las actuales dinámicas de negociación de los saberes propios, realizadas por medio de constantes encuentros, asambleas e intercambios. Muchos investigadores, pedagogos y dinamizadores comunitarios, señala Rappaport, participan activamente en estos procesos a partir de un aporte de conocimientos que no surge desde la exclusividad de los conocimientos ancestrales, más bien desde un lugar de diálogo con nociones aprendidas en las facultades universitarias, en las luchas políticas urbanas, en contextos religiosos, entre otros.

En esta perspectiva, Rappaport critica la radicalidad de las perspectivas académicas que interpretan las luchas indígenas en un marco estrictamente étnico, por fuera de su carácter profundamente multicultural, donde la participación horizontal de académicos no indígenas, sacerdotes, campesinos y otros tipos de colaboradores en los procesos de lucha resulta determinante:

Al esencializar el movimiento indígena, lo que nos queda es la imagen de un conjunto de reivindicaciones separatistas indígenas basadas en el apego a una cultura primordial, lo que de ninguna manera refleja el dinamismo intelectual de la política cultural de estos movimientos, ni su papel protagónico en el escenario actual (Rappaport, 2003: 258)

Esta dimensión multicultural se repercute en las escrituras de las organizaciones indígenas, cuyos comunicados son fruto, en varios casos, de la intervención de comunicadores no indígenas. Los mismos autores analizados en la tesis, aunque no elaboren su palabra desde una organización indígena, constituyen su lugar enunciativo dentro de un prisma intercultural: Álvaro Ulcué Chocué, indígena nasa, es sacerdote católico; Vilma Almendra Quiguanás, indígena nasa-misak, dialoga en

¹⁸ El sector del Norte corresponde a la región caucana limítrofe al Valle del Cauca, y suele identificarse con los municipios de Toribío, Corinto, Caloto, Jambaló, Miranda, Buenos Aires y Suárez. La separación histórica entre el Norte y otras subregiones del Cauca, como Tierradentro, ha llevado a alimentar algunas desemejanzas en las epistemologías nasa. Tierradentro (municipios de Páez e Inzá) se considera tradicionalmente como la cuna de la cultura y la sociedad nasa.

sus escrituras con una amplia red de conocimientos que provienen desde el espacio académico de las ciencias sociales y humanas y desde otros procesos epistemológicos de resistencia.

Aun asumiendo la centralidad de este plano multicultural en las escrituras indígenas contemporáneas, la perspectiva planteada en el presente trabajo se distancia parcialmente de las reflexiones de Joanne Rappaport. Según la antropóloga, el carácter fronterizo de las organizaciones indígenas imposibilitaría la definición de una “voz indígena” (2003: 57), en tanto expresión de un esencialismo propio de una matriz estrictamente étnica ya ajena a las resistencias nasa y continentales. Al contrario, considero que la negación de una existencia autónoma de una “voz indígena” en la actualidad conllevaría el encubrimiento de epistemologías seculares aún practicadas en la época contemporánea. La dimensión multicultural no interviene en sustitución de las luchas étnicas de los siglos pasados: más bien, se conforma como rasgo contextual de voces y escrituras que permanecen o se redefinen como indígenas, en tanto producto de un milenario proceso de resistencia. Esta resistencia sigue expresando un bagaje vivo de conocimientos y derroteros autónomos en procura de construir de una cosmovisión propia.

En la actualidad, la voz indígena subsiste en un contexto de diálogo constante con las “identidades de ida y regreso” (Bengoa, 2009: 18) anteriormente mencionadas, en una línea de continuidad con la noción de “pensamiento fronterizo” planteada por Gloria Andalazúa (1987). El espacio fronterizo se ejerce en las prácticas culturales y sociales de la lucha indígena; sin embargo, no afecta el tejido epistémico de las cosmovisiones propias. De ahí que las escrituras de resistencia aquí analizadas se interpretan en tanto voces de la resistencia indígena contemporánea, con todas las dimensiones contextuales que esta conlleva, inclusive la multiculturalidad. La parcial superación de la perspectiva étnica de la lucha repercute en escrituras que dialogan con amplias constelaciones del saber, desde las epistemologías de otros pueblos de la Abiyala hasta las elaboraciones desde los estudios culturales europeos, en diálogo constante con los conocimientos nasa.

En consideración de este planteamiento, el análisis de las escrituras de resistencia se moldea a partir de la noción plurívoca de palabra integrada a las epistemologías nasa. La palabra en tanto resistencia se estructura en la cosmovisión propia en una línea de continuidad con el mito de origen, donde los truenos del pueblo nasa lograron proteger a la comunidad de la invasión pijao por medio de largos gritos de defensa, ‘clamores por la tierra’, tal y como se define la resistencia en lengua nasa yuwe. Según las cosmovisiones nasa, la palabra se concibe en el entretejido de dos ejes: lo comunicativo y lo simbólico. La comunicación, en nasa yuwe *Puutx We’wnxi*, implica los procesos de diálogo, interacción, encuentro con la *Uma Kiwe*, con los espíritus mayores, con los otros seres de la comunidad (Muñoz Atillo, 2018). El sistema de interconexiones comunicativas atañe cada relación

entre los tres mundos que componen el universo según la cosmovisión nasa: *êeka kiwe*, o mundo de arriba, lugar de los espíritus; *nasa kiwe*, el territorio del aquí y ahora; *tasxuh kiwe*, el espacio de abajo o inframundo. La relación entre estos mundos se ejecuta por medio de los rituales y del cuidado de la Madre Tierra, y se representa en la imagen del camino de la palabra, *yuwe u'jya*, eje central de la vivencia comunitaria. De esta forma lo apunta el investigador nasa Gustavo Ulcué:

la vida, que es el movimiento del ser y sus relaciones, es una forma de inscribir nuestra existencia dentro de un espacio. Así, cuando dialogamos o compartimos la palabra entre los diferentes seres humanos, generamos procesos de relación de vida y convivencia. Es por eso que en nuestra cosmovisión el *yuwe u'jya* (el caminar de la palabra) es el eje transversal para el fortalecimiento del *fxi'ze*¹⁹, y la vida es el resultado de la interacción de fuerzas de la naturaleza que circulan por los costados derecho e izquierdo. (G. Ulcué, 2015: 103-104)

Esta caracterización dinámica de la palabra encaminada representa una dimensión propia de la ontología de la comunicación nasa, la cual se correlaciona directamente con el segundo eje de actuación de la palabra según las cosmovisiones propias: lo simbólico. En nasa *yuwe*, la esfera de los símbolos se indica con la expresión *Nasa Uus pwisnxi*, literalmente ‘imagen desde el corazón del ser’ (Finscue Chavaco, 2019: 284): el símbolo representa una revelación en el espacio de la Madre Tierra de los espíritus nasa, entre ellos el *Ksxa 'w*, cuyos primeros intérpretes son los sabedores ancestrales. La palabra de los *Thê' Wala* vehicula las ‘imágenes desde el corazón del ser’, o simbologías, a la colectividad necesarias para orientar a la comunidad en la resolución de las desarmonías. Liberada de dueños, la palabra se convierte en un acto permanente de “reiniciar el caminar con el cosmos” (Joaquín Viluchue en Martínez Guaca y Guerrero Montilla, 2019: 671). En esta perspectiva, cada expresión desde el espacio del saber nasa se elabora dentro del universo simbólico de la cosmovisión propia, donde la palabra es puente de conexión entre la comunidad y el entorno espiritual y territorial, interconectándose continuativamente con la estructura primaria de las vivencias nasa: la resistencia.

Esta mirada telúrica de la palabra se traduce en una mayor densidad comunicativa según el territorio de realización y el posicionamiento de enunciación. La palabra encaminada por los sabedores ancestrales durante los rituales, la palabra compartida dentro de cada familia frente a la tulpá (fogón), la palabra que acompaña la colectividad durante una minga o una movilización, se consideran como algunos de los momentos esenciales del *yuwe u'jya*. De ahí que la palabra nasa se convierte en herramienta primaria de resistencia y de supervivencia de la cultura propia, plasmando en sus expresividades la cosmovisión ancestral, tanto en la comunicación oral como en la práctica de la escritura.

¹⁹ ‘Vida’ en lengua nasa *yuwe*

Sobre el valor específico de la escritura en tanto herramienta de resistencia en la historia-mito nasa volveremos en las siguientes páginas, profundizando la elección de un corpus de análisis en apariencia heterogéneo, donde se reúnen libros, documentos y pintadas manuscritas. Como en los otros campos de expresión de la palabra, en la perspectiva nasa la escritura se conforma de una dimensión simbólica localizada en la cosmovisión propia, y su fuerza comunicativa se incrementa en los espacios de mayor densidad espiritualidad. En la práctica de la escritura, estos espacios corresponden con dos territorios discursivos primarios: el libro (cfr. 1.1.) y el territorio (cfr. 4.1). Si el primero corresponde con un símbolo cosmogónico de la resistencia nasa desde el nacimiento del Cacique Juan Tama (Rappaport, 1985; Rojas Curieux, 2005; Rappaport, 2008; Salazar et al., 2011), el segundo es considerado en las epistemologías propias un vehículo primario del pensamiento, archivo del saber y de la historia-mito propia (Faust, 2001; Rappaport, 2004; Perdomo, 2013).

En este marco, se propone un acercamiento a estas escrituras de resistencia a partir de su elevada carga simbólica, en consideración de sus alcances en los procesos de defensa del territorio del imaginario propios de las resistencias nasa. Las escrituras se interpretan en su carácter multimodal, tanto en la forma como en el contenido, donde su manifestación concreta puede resultar en un libro o en una pintada manuscrita, conformándose como parte de un proceso de expresión autónoma de la palabra desde la cosmovisión propia.

Para abarcar su heterogeneidad estructural, me apoyo a la noción de “textualidades oralitegráficas” (Rocha Vivas, 2018: 12), entendidas como “relaciones de sentido” y “vinculaciones textuales entre propuestas orales, fonético literarias y gráficas ideosimbólicas” (2017: 12): es decir, expresiones interseccionales entre distintos sistemas de comunicación. La noción es utilizada por Rocha Vivas para referirse a producciones textuales de autoras y autores autodenominados indígenas donde se interconectan distintos códigos de expresión, los cuales pueden culminar en el campo de un libro o en otro espacio de manifestación de la palabra. Según el investigador colombiano, “los autores indígenas contemporáneos son creadores no solo de literaturas sino de múltiples textualidades” (2017: 13). En el abanico de los casos tomados en análisis, la noción de textualidad oralitegráfica resultará particularmente útil para nuestro acercamiento a las pintadas manuscritas realizadas por miembros anónimos de la comunidad nasa de Toribío, donde códigos alfabéticos, textiles, iconográficos y orales interactúan en la producción de una escritura de resistencia multimodal.

Por lo que concierne la impostación metodológica, se plantea un acercamiento a las escrituras nasaa partir de un posicionamiento descolonial basado en la categoría de “desprendimiento” sugerida por Walter Mignolo (2010), es decir, un proceso dirigido a “cambiar los términos de la conversación

y no sólo los contenidos” (Mignolo, 2010: 33-34). Acerca de la noción de “desprendimiento”, el investigador chinanteco Pedro Garzón López propone la siguiente reflexión:

el desprendimiento implica un ejercicio de “insurgencia epistémica” al repensar el mundo indígena desde sus coordenadas epistémicas a fin de reivindicar sus propios saberes invisibilizados largo tiempo por las luces de la modernidad. La noción de conocimiento acá asumida no se reduce al conocimiento científico, abstracto y formal concebido en las aulas universitarias mediante la lectura y escritura, sino el conocimiento comprendido en términos sustanciales que implican los saberes orales, simbólicos, memorias, experiencias, prácticas. Es decir, se trata de los conocimientos prácticos aprehendidos por medio de procesos colectivos y generacionales, como el trabajo manual en el campo, los efectos curativos de las plantas medicinales, la interrelación con la naturaleza, la lectura de la hoja de coca, la experiencia en los cargos comunitarios, etcétera. (Garzón López, 2013)

En línea con estas reflexiones, el posicionamiento metodológico abordado se centra en dos consideraciones fundamentales. La primera es la siguiente: la interpretación de una escritura producida en tanto herramienta de resistencia desde la cosmovisión nasa no puede prescindir de las categorías de pensamiento y de los espacios de conocimiento de las epistemologías de referencia. Sin embargo, estas nociones no han de considerarse al igual que un corpus de estudio, generando una espiral hermenéutica no desprendida de las aproximaciones académicas tradicionales. Al contrario, las categorías del pensamiento propio pueden ser las mismas gramáticas de lectura, las formas metodológicas y teóricas que conforman el análisis. Tal y como lo apunta Boaventura de Sousa Santos, es imprescindible que saberes alimentados de la lucha contra el colonialismo encuentren sus esquemas de expresión ontológica en una posición autónoma y liberada de las epistemologías dominantes del conocimiento, para posibilitar una representación del mundo “en sus propios términos” (Santos, 2018: 29).

De allí que las escrituras de resistencia desde el pueblo nasa se analizan dentro de los extensos prismas epistemológicos de la cosmovisión propia, por medio de una serie de nociones que rodean el concepto y la práctica del *kiwe nwe'wya*, o resistencia, en los saberes nasa. La noción-práctica primaria, en este sentido, es la del palabrandar, herramienta fundamental para la interpretación de las escrituras de resistencia propuestas. Paralelamente, la trayectoria hermenéutica dialoga con otras nociones pertenecientes a la epistemología nasa, entre ellas el *Wee wala* (gran sucio), *Nasakiwe* (gente-tierra), la minga, la asamblea, *Yat* (casa-espacio-tiempo), *Wët Wët Fxi'zenxi* (buen vivir), *Umya* (el arte del tejer).

Dentro de la perspectiva multicultural propia de las actuales epistemologías de resistencia indígenas, se propone un dialogo entre estas nociones y otros espacios del saber. Entre ellos, mantienen particular relevancia en el proceso exegético algunas propuestas desde otros territorios del

conocimiento de la Abiyala y desde las Ciencias Sociales y Humanas. En el primer caso, me refiero a concepciones como la *ñe'ëngatu* o 'buena palabra' guaraní, el *srurrapu* o 'historia en espiral' misak, la palabra colectiva *hñahñu*, la *wojk ta wojk* o 'lanzar y recoger la palabra' tseltal, el *rafue* o 'palabra que amanece' uitoto/murui, entre otras. En el segundo caso, además del ya citado necropoder y de los necrolenguajes, se mencionan las ideas de "interlocal" (Escobar, 2010), "futuralidad" (Escobar, 2016) y "pharresía" (Foucault, 2009).

Estas conceptualizaciones interactúan directamente con la perspectiva de una palabra autónoma, viva y resistente desde la indigeneidad, y nos permiten posicionar la noción-práctica del palabrandar en la constelación de los conocimientos desde la Abiyala, y en el espacio multicultural de las Ciencias Sociales y Humanas. Desde ahí, en el tercer capítulo se procede a una identificación de los elementos epistémicos del palabrandar en las formas semánticas y simbólicas de los pasajes textuales del libro *Entre la emancipación y la captura* de Vilma Almendra (2017). Finalmente, un último espacio de diálogo con la perspectiva del palabrandar se constituye en el cuarto capítulo desde los estudios sociolingüísticos acerca del Paisaje Lingüístico, es decir, la escritura en el espacio público: en el análisis de las pintadas manuscritas, los rasgos del palabrandar se identifican con el apoyo de algunas estructuras metodológicas propias de esa disciplina, las cuales se detallarán a comienzos del capítulo.

Una última consideración metodológica se relaciona con las palabras conclusivas de la reflexión de Garzón López. Un acercamiento coherente a los conocimientos nasa tiene que abarcar todos los espacios centrales de producción y conservación del conocimiento ancestral, y en primer lugar la oralidad. En este orden de ideas, el proceso de interpretación de las escrituras de resistencia se realiza a partir de una trayectoria de aprendizaje desarrollada por medio de lecturas y de un trabajo de archivo, pero principalmente de participaciones en asambleas comunitarias y encuentros interculturales en el Nororiente del Cauca, conversaciones e intercambios con mayores y mayores nasa, autoridades del cabildo, jóvenes integrantes de las organizaciones indígenas locales, guardias indígenas, sabedores ancestrales, curas del territorio, comuneras y comuneros nasa, habitantes mestizos y afrocolombianos del Nororiente del Cauca.

La experiencia del trabajo de campo no se plantea como parte de un proceso de investigación etnográfica colaborativa, y las conversaciones no formarán parte directamente del corpus de análisis. Aunque algunos diálogos aparezcan en el texto como parte de la trayectoria hermenéutica elaborada, las conversaciones mantienen dos funciones primarias distintas. De un lado, los diálogos con las comuneras y comuneros nasa se han posicionado en un proceso previo y paralelo de aprendizaje y exploración de los conocimientos construidos en los espacios colectivos y asamblearios de la sociedad

nasa. De otro lado, los intercambios y las experiencias en el Nororiente del Cauca han servido de discusiones, socializaciones y negociaciones de la metodología más adecuada para implementar la presente investigación, la cual resumo aquí en las palabras con las cuales una mayora de Pioyá introdujo mi participación a la asamblea comunitaria para elegir los nuevos gobernadores del cabildo, en el noviembre de 2018: “bien que esté aquí, ¡para que multiplique nuestras luchas!”.

El presente trabajo no pretende mirar desde un imparcial ‘afuera’ hacia el ‘adentro’ del proceso de resistencia nasa. Al contrario, intenta posicionarse en la amplia zona ‘de ida y vuelta’ de intercambio de los saberes, con la intención de facilitar el camino de la palabra y de la acción entre procesos en resistencia. En este marco, la metodología trata de aprender de la “práxis transformadora indígena” (Smith, 2004), la cual se condensa en un principio básico del saber nasa y del palabrandar: “la palabra sin acción es vacía. La acción sin palabra es ciega. La palabra y la acción por fuera del espíritu comunitario, son la muerte” (Almendra, 2017: 129). En una perspectiva solidaria y transformadora, la investigación responde a un llamado colectivo a la humanización de las ciencias humanas, al corazonar de la investigación,²⁰ a instituir lazos entre pueblos, procesos y saberes, a participar en una historia en camino, “con todo el temor a equivocarnos” (2017: 49).

²⁰ La expresión ‘corazonar’ es utilizada por el antropólogo Patricio Guerrero Arias para referirse a una forma otra de pensar la investigación a partir de la sabiduría y de la afectividad. Sin intenciones de negar el pensamiento científico, Guerrero Arias convoca la necesidad de permeabilizar las fisuras entre el sentir y el pensar en los procesos investigativos (Guerrero Arias, 2011). Se profundiza el tema en el capítulo 3.2.

CAPÍTULO 1

ÁLVARO ULCUÉ CHOQUÉ: LAS SEMILLAS DEL PALABRANDAR

“Il colonialismo qua ha tolto tutto, ma i sogni sono rimasti:

Álvaro chiedeva alla gente di rappresentarli.”²¹

Padre Ezio Guadalupe Roattino, Sacerdote de Toribío

(Ferrari, 2019: 94)

El presente capítulo aborda las escrituras del sacerdote nasa Álvaro Ulcué Chocué, interpretadas en tanto forma precursora y antecedente fundamental de la noción-práctica del palabrandar. Documentos, cartas y apuntes de Ulcué Chocué, recogidos por medio de un trabajo de campo en la biblioteca de la casa parroquial de Toribío (Cauca), se examinan en consideración del posicionamiento intercultural del sacerdote: su ideario, si bien vinculado con las propuestas católicas de la Inculturación y de la Teología de la Liberación, se radica primariamente en la cultura propia y en los saberes ancestrales nasa.

El análisis del corpus se desarrolla por medio de la lente de mirada de las nociones nasa de resistencia, camino y autonomía, con el objetivo de identificar algunas semillas conceptuales sembradas por Ulcué Chocué y heredadas en las actuales escrituras de resistencia desde el Nororiente del Cauca, y particularmente en el texto *Entre la emancipación y la captura* de Vilma Almendra Quiguanás (2017). A lo largo del análisis, se esboza la caracterización del papel de la palabra planteada por el sacerdote en tanto pilar del proceso de autonomización emancipatoria de las comunidades nasa del Nororiente del Cauca.

El capítulo se divide en cuatro secciones. En la primera parte se propone una mirada diacrónica de la relación entre las comunidades nasa y la escritura alfabética en tanto herramienta de resistencia. En el segundo aparato se contextualiza el papel de la Inculturación católica en los territorios del Cauca, en cuyas dinámicas se inscriben las reflexiones y la actividad de Ulcué. En la tercera sección se presenta el lugar enunciativo de Ulcué, identificando su carácter multimodal de referencia espiritual, cultural y social del pueblo nasa. En la cuarta parte se propone un estudio de los textos de

²¹ “La colonia aquí lo quitó todo, pero no quitó los sueños. Álvaro pedía a la gente que los representara”

Ulcué, con el intento de analizar sus planteamientos acerca de la resistencia a partir de la palabra como antecedentes de la noción-práctica del palabrandar.

En la realización de esta primera sección de la investigación, las referencias centrales en la reconstitución del pensamiento y de la acción del sacerdote nasa han sido:

- La biografía de Ulcué Chocué redactada por Francisco Beltrán Peña y titulada *La utopia mueve montañas* (1989);
- La recopilación de escritos de Ulcué Chocué y de testimonios acerca de su figura editada por Bedredín Salazar, Gloria Alicia Chanduví Pastor, Padre Antonio Bonanomi y Padre Ezio Roattino y publicada con el título de *Álvaro Ulcué Nasa Pal Hoy. Semilla y Camino. Nasa pal äcxh ente. Fxiw dxi'j yakh.* (2011);
- Algunos documentos inéditos escritos por Ulcué Chocué adquiridos por medio de un trabajo de archivo en la Biblioteca de la Casa Parroquial de Toribío;
- Entrevistas a comuneros nasa y colaboradores del sacerdote.

1.1. ANTES DE ULCUÉ: LÍDERES NASA Y ESCRITURA

Entre las múltiples sugerencias convocadas en el legado cultural que *Pal*²² Álvaro Ulcué Chocué sembró en los montes del Cauca, se le atribuye particular relevancia a su manejo de la palabra escrita en tanto herramienta para contrarrestar los procesos de invasión cultural sufridos por el pueblo nasa. En la perspectiva del sacerdote, lectura y escritura se establecen como necesidades fundantes de la práctica de resistencia colectiva hacia la emancipación comunitaria. Sin embargo, el tema de la palabra escrita como instrumento de la lucha nasa no es exclusivo de la contemporaneidad. Se propone aquí una breve aproximación diacrónica acerca del desarrollo de la escritura alfabética como sistema de defensa territorial y de amparo comunitario en la historia andina, con un enfoque específico en las comunidades del Nororiente del Cauca.

1.1.1. ESCRITURAS INDÍGENAS: ¿POR QUÉ? ¿PARA QUÉ? ¿PARA QUIÉN?

Para nosotros la escritura es ir al contrario.

(Taita Avelino Dagua en Obando Villota, 2019: 11)

Desde los comienzos del mundo colonial en América, la subalternización de lo indígena se ha nutrido de una separación imaginada por los imperios entre la civilización de los mundos letrados y la barbarie de las culturas orales. El contraste suele representarse en la imagen icónica del Inca Atawallpa en Cajamarca (1532): frente al conquistador Pizarro y al padre Vicente Valverde, el soberano indígena acerca la Biblia al oído y refiere que el libro no habla, arrojándolo al suelo y provocando la ira de los españoles. El encuentro conlleva el trágico cargo simbólico de la perspectiva genocida conquistadora: la negación del valor sagrado del texto escrito convertiría automáticamente a los incas en herejes, incapaces de acceder a la palabra de Dios y por ello dignos de ser exterminados.

Al recorrer el desarrollo de los sistemas de dominación en América Latina, Ángel Rama señala como esta subalternización primordial determine la centralización de la influencia de la escritura en la constitución de una segregación geo-social desde los centros urbanos:

Una ciudad, previamente a su aparición en la realidad, debía existir en una representación simbólica que obviamente sólo podían asegurar los signos [...] las ordenanzas reclamaron la participación de

²² Sacerdote en lengua nasa yuwe.

un *script* (en cualquiera de sus divergentes expresiones: un escribano, un escribiente o incluso un escritor) para redactar una *escritura*. A ésta se confería la alta misión que se reservó siempre a los escribanos: *dar fe*, una fe que sólo podía proceder de la palabra escrita, que inició su esplendorosa carrera imperial en el continente. Esta palabra escrita viviría en América Latina como la única valedera, en oposición a la palabra hablada que pertenecía al reino de lo inseguro y lo precario. (Rama, 1998 [1980]: 21-22)

Los representantes de la Corona y de la Iglesia, dueños de la palabra escrita, elevan las murallas de la *Ciudad Letrada* con el fin de consolidar el arrinconamiento discursivo de los mundos orales asociados a las comunidades amerindias. Saber y poder encuentran su eje coyuntural en la escritura, medio de acceso al espacio urbano letrado y exclusivo de una reducida élite: un proceso localizado culturalmente en una postura eurocéntrica, la cual asocia a la ausencia de alfabetismo cierto primitivismo social.

Dicha perspectiva centraliza el papel de la escritura alfabética en tanto forma única de permanencia y sacralización del lenguaje. De esta forma, además de desvalorar la carga cultural, narrativa y simbólica de la oralidad, se descartan las posibilidades de existencia de formas de escritura no alfabética, propias de muchas sociedades amerindias ya anteriormente a la invasión española. Miguel Rocha Vivas revela que en este tipo de perspectivas se hace evidente una deslegitimación histórico-cultural, en tanto se considera “inexistente toda una gama de escrituras narrativo-pictóricas e ideográficas”²³ (Rocha Vivas, 2018: 200-201) y formas de comunicación y narración por medio de los lenguajes de los textiles, de la orfebrería, de la cerámica, de los petroglifos, entre otros.

Ahora bien, en época colonial “los dueños de la letra” (Rama, 1998: 35) se apropiaron de la herramienta de la alfabetización para llevar al cabo un proceso de colonización del saber continental por medio de la imposición de la lengua española. Este mecanismo se actuó primariamente a través de la Biblia y ha sido acompañado por la represión discursiva, en sentido diglósico, de las lenguas locales. La dinámica impositiva de la conquista presuponía el descarte de las mismas posibilidades de existencia de una intelectualidad indígena, sembrando las semillas para el desarrollo de un radical y duradero eurocentrismo cultural.

De esta agresión discursiva y de las consecuentes estrategias de resistencia tenemos huella en *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615) de Felipe Guamán Poma de Ayala. El manuscrito del autor incaico es de los primeros testimonios acerca de la conquista escritos desde la perspectiva

²³ Rocha Vivas señala en su investigación varios ejemplos de representaciones narrativas basadas en lenguajes no alfabéticos y engendradas en espacios pictóricos, textiles, de orfebrería, de arte rupestre. Entre ellos, se citan las telas pintadas muisca y chancay, los mantos paracas, las placas tairona, la ofebrería Quimbaya, los tejidos warí, las vasijas cerámicas mochicas (Rocha Vivas, 2018, p. 201). En el caso de los nasa, las primeras huellas de escrituras no alfabética son los petroglifos que aparecen en varias rocas sagradas en el Departamento del Cauca (capítulo 4).

indígena. En la larga crónica, constituida de 1180 páginas, Poma de Ayala convoca la necesidad de apropiarse del conocimiento de la lengua española por parte de los caciques: “Caciques principales sean desaminados [examinados] la lengua de Castilla y general de quichiua [...] y si puede sepa latín y leer, escribir, contar, y sepa ordenar peticiones e interrogatorios para defensa de sus personas y de sus indios” (Poma de Ayala, 1980 [1615]: 179).

En la visión del cronista, el aprendizaje de la lengua española oral y escrita se vuelve necesario para entender el discurso del conquistador y defenderse de esas dinámicas que siglos más tarde Foucault definiría de “sufrimiento lingüístico”, propio “de los que no pueden defenderse jurídicamente en su propia lengua” (Foucault, 2006: 86). La lengua aprendida por los caciques puede convertirse en forma de amparo colectivo de sus pueblos. Paralelamente, el pensador inca recalca en varios pasajes de su obra la necesidad de la conservar y la sistematizar alfabéticamente de la lengua quechua como etapa determinante para abatir las murallas constituidas desde la *Ciudad letrada*.

A pesar de la preexistencia de lenguajes propios autónomos, el alfabetocentrismo impuesto en el mundo colonial arriesgaría la pervivencia de las escrituras propias. Las formas comunicativas y narrativas nombradas anteriormente no se colocan por fuera de la mirada de los conquistadores, más bien eran identificadas, desde el radicalismo católico de la época,²⁴ como lenguajes diabólicos de un universo salvaje y corrupto. De ahí que Poma de Ayala enuncia su temor acerca de la voluntad del colonizador de silenciar la voz indígena para fijar fronteras infranqueables entre la *Ciudad letrada* y las escrituras otras. Sin embargo, las murallas de los dueños de la letra se no revelarían tan impenetrables. Al analizar el manuscrito del cronista incaico, Rolena Adorno señala que:

Las voces de protesta revelan y confirman la fluidez y la historicidad reales de ese orden de signos; niegan, en efecto, la posibilidad de la ‘univoca fijeza semántica’ a la cual la *ciudad letrada* aspiraba. Estas voces marginadas destacan la flexibilidad del signo; con ellas se descubre el poder más auténtico de la palabra escrita: la imposibilidad de mantenerla como propiedad exclusiva de un determinado grupo. A pesar de ser amurallada, la *ciudad letrada* no era cerrada ni inviolable. (Adorno, 1987: 23).

La permeabilidad de las murallas se concreta en la misma existencia de la obra de Poma de Ayala, primero de los “caballos de Troya” en posición de subvertir el sistema ontológico de la jerarquía discursiva en época colonial. Frente a los intentos de imponer un orden de signos estable e intemporal, a lo largo de los siglos las voces de resistencia indígena se han manifestado recorriendo un prolongado

²⁴ También la perspectiva del inca Felipe Guamán Poma de Ayala es influenciada por un catolicismo radical. El escritor inca asume que la necesidad de evolución del indígena deba de transitar por la conversión al cristianismo – “se ha de criarse cristiano ladino” (Poma de Ayala, 1980 [1615], p. 179). Sin embargo, esta perspectiva espiritual colonizadora no se traslada al ámbito lingüístico-cultural.

derrotero de apropiación de herramientas de producción de imaginarios aparentemente inasequibles, tales como la palabra escrita –tanto en lengua española como en los idiomas propios– para constituir una incontable cantidad de formas textuales propias.

El instrumento de la escritura alfabética se convierte progresivamente en un inevitable medio de alcance de los interlocutores europeos, en el marco de una adaptación sistémica a las estructuras comunicativas ajenas. Al mismo tiempo, la apropiación de estrategias formales exógenas se acompaña de la constitución de espacios discursivos y mecanismos retóricos propios: deshacerse del yugo cultural del dominador implica liberarse de la palabra impuesta y sustraída al indígena. De ahí que la escritura alfabética se interconecta con los espacios ontológicos de los lenguajes tradicionales propios (oralidades, iconografías, texturas, pinturas, etc.), dando como resultado una heterogeneidad multidimensional de “textualidades oralitegráficas” (Rocha Vivas, 2018).

Con todo, hay que considerar que los fenómenos de ‘sustracción’ de la palabra indígena representaban un fenómeno radicado en la época colonial. Por medio de un conjunto de prácticas forzosas, se produjeron documentos, probanzas e informes presentados como expresión de voces amerindias, en realidad funcionales a los beneficios personales y/o políticos de los detentores del poder discursivo. Estas prácticas de apropiación, definidas por Martin Lienhard como “secuestro del discurso indígena” (1992: XX) se realizaban generalmente con la represión voluntaria de la palabra autóctona, en algunos casos con la complicidad de las poblaciones locales. El mecanismo consistía en la producción de testimonios guiados y direccionados a ocasionar elaboraciones útiles para apoyar los intereses del entrevistador. Encontramos un caso primigenio de este fenómeno en la interrogación de fray Francisco de Bobadilla: en 1538, bajo la orden del gobernador de Nicaragua, el fraile entrevistó a un grupo de náhuatl-hablantes para demostrar el fracaso de los intentos de evangelización de sus predecesores, y forzando las preguntas para obtener las respuestas necesitadas.²⁵ El acontecimiento antecede una dinámica que se volvería común en pleitos políticos, territoriales y económicos de los siglos sucesivos.

Ante este complejo entretejido de enmascaramientos discursivos, en diferentes regiones de la Abiyala se absorbe progresivamente la escritura en tanto modalidad de defensa de identidades e imaginarios propios. En el siglo XVIII, en el Perú andino surgen manifiestos escritos de denuncia pública de la condición indígena, tales como la *Exclamación Reivindicacionista*:²⁶ redactado en el

²⁵ Al analizar el pasaje textual central del testimonio de los indígenas de Nicaragua, Martin Lienhard desvela como el acto comunicativo no pueda interpretarse como expresión libre y sea *de facto* conducido por el gobernador de Nicaragua, a quien “hay que considerar como el emisor ‘político’ del texto” (Lienhard, 1992, p. XXI).

²⁶ El título completo del documento es el siguiente: *Representación Verdadera y Exclamación Rendida y Lamentable que toda la Nación Indiana Hace a la Majestad del Señor Rey de las Españas y Emperador de las indias, el*

año 1748 por Fray Calixto de San José Túpac Inca, franciscano de madre inca, el documento da a conocer de forma escrita las injusticias sufridas por las colectividades locales. El texto llega al rey de España, su primer destinatario, en el año 1750. Mientras tanto, comienza a circular en ciertos sectores indígenas del Perú, convirtiéndose en referencia para las peticiones sociales y políticas de los pueblos andinos.

Desde ese entonces, comienza a multiplicarse la producción de textos asumidos como auténtico escudo de resistencia y herramienta dinamizadora de los procesos de autonomización cultural y política. Cito aquí como ejemplos de un extenso abanico de producciones:

- Los documentos de los siete pueblos guaraníes del Río Uruguay en contra de la entrega al Imperio portugués en el 1752-1756;
- Las cartas al rey de Túpac Amaru II, líder de la gran insurrección indígena en el Virreinato del Perú del 1780-1781;
- Las proclamas de los indígenas de Matamoros (México) en la lucha contra el despojo de las mitades del siglo XIX;
- Las cartas de los guerrilleros indígenas del Comas (Perú) contra la invasión chilena de los años 1880.

A lo largo de las décadas, la escritura se convierte para las comunidades indígenas en un mecanismo de construcción de autonomía. A partir del siglo XX, y por medio de un acceso más extenso al vocabulario jurídico, a la literatura, a los medios de comunicación, esta modalidad permite constituir una sólida pluralidad de fronteras de resistencia, heterogénea e interconectada entre una extensa multiplicidad de pueblos de la Abiayala.

1.1.2. LA ESCRITURA EN LAS COMUNIDADES NASA: APUNTES HISTÓRICOS

Señores blancos:

Oíd la palabra del indio lobo que hoy se transforma en pensamientos, para marcar la transfiguración de ese lobo montés de que hablaron los Poetas, los historiadores, los periodistas y Literatos colombianos

(Lame Chantre, 2004 [1971]: 197)

Señor D. Fernando VI, pidiendo los atienda y Remedie, Sacándolos del Afrentoso Vituperio y Oprobio en que Están Más de Doscientos Años.

En las periferias septentrionales del universo andino, la escritura alfabética interviene como parte del *Ksxa 'w* colectivo de la resistencia nasa en uno de los “tiempos-espacios cumbre” (Almendra, 2017: 55), de la historia propia.²⁷ Es el 8 de marzo de 1700 cuando, a conclusión de una prolongada batalla legal, la Real Audiencia de Quito²⁸ le otorga al cacique nasa Don Juan Tama el Título de reconocimiento de las parcialidades de Pitayó, Quichaya, Caldono, Pueblo Nuevo y Jambaló, en el actual Nororiente del Cauca.

Juan Tama, hijo de la estrella y la laguna,²⁹ es una de las figuras de referencia en la cosmogonía nasa. A lo largo de los siglos, los pasos recorridos por el cacique para definir los límites de los territorios de la región de Tierradentro se convertirían en un camino simbólico por seguir en comunidad con el fin de alcanzar la paz y la autonomía. Como lo revela Rappaport, “Tama walked his lands in order to establish their bounds for posterity, to teach his subjects their rights in the most concrete manner possible”³⁰ (Rappaport, 1985: 32). En la actualidad, el camino de Juan Tama se interpreta en tanto derrotero metafórico hacia la construcción territorial de un horizonte comunitario por medio del texto escrito: uno de los Planes de Vida desarrollados por la ACIN en el Nororiente del Cauca se conoce como Plan *Sa 'th Fxi 'nxi Kiwe*³¹: literalmente, ‘territorio escrito por los caciques’.

Las narraciones de los *Thê' Wala* acerca del nacimiento del cacique Juan Tama en la homónima Laguna difieren y se complementan, en un carácter dinámico y cambiante propio de la memoria cosmogónica nasa y de la oralidad andina. Sin embargo, Tulio Rojas Curieux apunta que, a pesar de las semejanzas entre las versiones de los sabedores ancestrales, “todas coinciden en afirmar que este niño llegó con un libro que traía los títulos de sus tierras” (Rojas Curieux, 2005: 15). Los relatos más recurrentes refieren la llegada del cacique “en un nido de ramas, corriente abajo, con el título real del resguardo de Vitoncó como almohada” (Rappaport, 2008: 212). Recogido del río por los

²⁷ Reiteramos aquí la concepción de la historia desde la perspectiva comunitaria de “espacio mítico que está vinculado con el presente”, retomando la definición de Uzendoski (2006, p. 166) en relación con las comunidades napo runa del Ecuador. En el caso similar de las epistemologías nasa (Rappaport, 2000; Cavadía Torres y Valdelamar, 2013; Sanabria Monroy, 2016), a esta visión atañe la aceptación de distintas versiones acerca de los acontecimientos simbólicos de la cosmogonía propia, en el marco de una lectura de la historia “as something to be used and transformed, not stored away in books” [como algo para ser usado y transformado, no almacenado en libros] (Rappaport, 1985, p. 36).

²⁸ La Real Audiencia de Quito era la más alta corte de la corona española en territorios de la jurisdicción de Quito, en el Virreinato de Perú.

²⁹ El *Thê' Wala* Ramiro Achicué, en un breve documental editado por Juan Figueroa, narra el mito acerca del nacimiento del cacique en la Laguna Juan Tama, ubicada en el resguardo indígena de Mosoco, Norte del Cauca: “Juan Tama es salido de la estrella y es salido del agua, por medio de siete médicos tradicionales que lo cogieron en una creciente de agua que salía de acá, de la quebrada de la bodoquera” <<https://www.youtube.com/watch?v=oXoeyQ0pqMM>> Consultado el 23 de abril de 2020.

³⁰ “Tama caminó por sus tierras para establecer sus límites para la posteridad, para enseñar a sus ciudadanos sus derechos de la manera más concreta posible”.

³¹ La expresión se encuentra también en la siguiente forma ortográfica: *Sa 'th Fxi 'nxi Kiwe*. El plan de vida pertenece al territorio ancestral conformado por los resguardos de las Delicias, Guadualito, Concepción, Cerro Tijeras, Alto Naya y Pueblo Nuevo Ceral (Cauca). La denominación es una referencia a una piedra escrita con petroglifos presente en el resguardo de las Delicias (4.1.2.).

chamanes que se habían reunido anteriormente, presintiendo su llegada, Tama se convertiría en el mayor líder de referencia para los pueblos indígenas caucanos en la época colonial.

Según la cosmogonía nasa, el manuscrito original surge desde las mismas lagunas y estrellas que dieron nacimiento a Juan Tama, y su eficacia en tanto instrumento de reivindicación de tierras se vincula a su pertenencia al espacio mítico del *yu'*, el agua, componente esencial de la constelación simbólico-cultural nasa (3.4.). Hemos aquí que el libro, máxima autoridad del signo alfabético, se asocia a la herencia oral en el tejido del mito de Juan Tama, en una interconexión biunívoca de hechos significantes que generan el sentido de la resistencia colectiva: “el territorio es el libro sagrado de la etnia” (2001), señala sobre el pueblo nasa el antropólogo Franz Faust.

El recorrido por el territorio, autonomizado marcando corporalmente sus fronteras, se vuelve acto por medio de la palabra escrita que acompaña a Juan Tama al salir de la laguna que le dio vida. Un entretrejo entre historia, memoria, acción y escritura que Rappaport define como práctica perpetua de “territory-building”³² (Rappaport, 1985: 29), y tiene giros de comparación con la noción de “place-making” (Basso, 1996: 7) sugerida por Keith Basso en relación con la cosmovisión de los indígenas Apache del oeste, entendiendo un proceso de constituirse comunitariamente dentro del espacio relacional con el territorio.

En el contexto caucano, este proceso de construcción del territorio colectivo por parte de Juan Tama se complementa con el aprendizaje autónomo del español escrito, tal y como lo recuerda Álvaro Ulcué Chocué en su recopilación del mito del cacique (Salazar et al., 2011: 401). La figura de Juan Tama convoca el valor central de la escritura alfabética para el pueblo nasa en la época colonial. La palabra escrita acompaña los procesos comunitarios de defensa de los territorios ancestrales, ante todo en una dimensión jurídica: en los siglos sucesivos, los documentos a certificación de la posesión de las tierras reivindicadas permitirían obtener el reconocimiento de la autonomía de los resguardos ante el Estado colombiano. En este marco, el manuscrito de Juan Tama interviene en dos planes de la lucha para la tierra: la práctica pacífica de resistencia, ejercida a partir de un lenguaje tomado del conquistador y adaptado a las estructuras de invasión, y la significación simbólica del mito-historia del Cacique, cargado de un poder evocativo que trasciende tiempos y modalidades de actuación.³³

³² “Construcción de territorio”

³³ Una ejemplificación del valor simbólico de este tipo de documentos se manifiesta en un relato de Joanne Rappaport introductorio a su estudio *History, myth, and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia* (1985). En uno de sus primeros viajes al Cauca en 1979, Rappaport visita el Resguardo de Vitoncó, otro de los territorios que Juan Tama obtiene por medio de un título de reconocimiento otorgado por la corona española en 1708. En ese entonces, el cabildo le pide colaboración a la antropóloga para recuperar el documento original de 1708 en Quito, aunque ya estuviera en posesión de una copia válida para la Corte colombiana, en tanto “they believed that the original manuscript, being of supernatural origin, was more efficacious in the defense of their boundaries” [ellos creían que el

Se ha mencionado el plan de vida *Sa'th Fxi'nxi Kiwe*, 'territorio escrito por los caciques'. *Sa'th Fxi'nxi Kiwe* es también una referencia toponímica para indicar al lugar conocido como 'piedra escrita': una roca sagrada situada en el cerro Catalina, en el resguardo nasa de Las Delicias, en el Norte del Cauca. La piedra se caracteriza por presentar una vasta cantidad de petroglifos. No datados, los grabados representan elementos sagrados de la cosmovisión nasa: la chonta, los rituales de recibimiento del sol y de la luna, los espíritus protectores del territorio, entre otros. Uno de los petroglifos representa a un libro. El sabedor ancestral que a principios de 2020 acompañó a varios comunicadores nasa para conocer la piedra, les comentó que "ese símbolo es muy importante para toda la comunidad y el pueblo Nasa, ya que representa las cédulas reales o los títulos coloniales de los territorios ancestrales" (ACIN, 2020).³⁴

El caso del petroglifo de *Sa'th Fxi'nxi Kiwe* da muestra de cómo los títulos obtenidos a comienzos del siglo XVIII hayan centralizado el valor de la escritura alfabética en los imaginarios de resistencia propia, y no solo gracias a Juan Tama. Prolongada y controvertida, entre otras, resulta la batalla legal de Manuel de Quilo y Sicos³⁵ para obtener el título de reconocimiento de los resguardos de Toribío, Tacueyo y San Francisco. En las cartas que Quilo y Sicos direcciona a la corona española radican las perspectivas fundantes de la resistencia nasa:

A más tenemos derecho y preferencia, porque como dependemos y somos legítimos americanos y no somos venidos de lugares extraños, me parece todo un derecho a más de ser uno dueño. Ahora, como su Majestad es quien gobierna lo que conquistó y tiene derecho absoluto, suplicamos nos prefiera mirándonos primero como a sus sumisos tributarios; y en segundo lugar, como justicia; como a dignos acreedores a las tierras que nuestros antepasados nos dejaron y de quien procedemos por nuestro origen y principios (Bonilla, 2015 [1977]: 19).

Las palabras de Quilo y Sicos, a raíz del reconocimiento de la derrota militar ante los conquistadores, constituyen horizontes de sentido puntuales y recurrentes en la resistencia pacífica nasa: en tanto "legítimos americanos" los comuneros son los únicos "dignos acreedores a las tierras" conquistadas, en la evocación de un principio universal y básico de pertenencia de espacios que arroja luz sobre las contradicciones silentes del discurso hegemónico de la conquista.

El intricado camino de la palabra escrita desde lo nasa radica sus semillas en las cartas de Juan Tama y Quilo y Sicos, cargadas de un valor simbólico constituyente de las luchas comunitarias de

manuscrito original, siendo de origen sobrenatural, era más eficaz en la defensa de los límites del resguardo] (Rappaport, 1985, p. 27).

³⁴ Para una aproximación más completa a la 'piedra escrita' y a su valor simbólico para la relación entre territorio y escritura en los nasa, remitimos al último capítulo del texto (4.1.2.).

³⁵ El nombre del cacique se encuentra también bajo las formas ortográficas *Manuel de Quilo y Ciclos* y *Manuel Quilo y Ciclos*

otros *tiempos-espacios cumbre*. Dos siglos más tarde, atravesada la sangrienta etapa de la independencia colombiana, sería el líder nasa-misak Manuel Quintín Lame Chantre (1880-1967) quien volvería a evocar y practicar el valor de la palabra escrita en tanto herramienta de resistencia. Manuel Quintín Lame Chantre nace el 31 de octubre de 1880 en San Isidro (Cauca), de madre misak y padre nasa. Al igual que muchos indígenas solteros de la región, es reclutado por el ejército conservador durante la Guerra de los Mil Días. Después de terminar el servicio militar, en el 1903 obtiene una parcela en Tierradentro, conociendo la explotación del sistema gamonal de los terratenientes. Mientras tanto, el estudio autónomo del código civil colombiano y de las fundamentas del Derecho le abre a Quintín Lame el acceso a los círculos judiciales de Popayán, donde desde la primera década del siglo XX se da a conocer por sus batallas en defensa del derecho a la tierra y a la autonomía de los pueblos indígenas. En esos años, Quintín Lame propone una interpretación propia de la ley 89 de 1890, la cual regulaba la relación entre Estado e indígenas, definidos en el mismo texto legislativo como “salvajes”. A pesar de la impostación discriminatoria de la ley, por medio de sus detallados estudios, Quintín Lame logra una interpretación funcional a las luchas indígenas. Es la misma Corte Constitucional, en una sentencia de 2014, quien define el impacto de la labor jurisprudencial de Lame en los logros de las luchas indígenas de las siguientes décadas:

Manuel Quintín Lame [...] efectuó una apropiación hermenéutica de la Ley 89 de 1890, que fue finalmente acogida en buena medida por la sociedad mayoritaria. [93] Esa interpretación aprovechó, especialmente, dos aspectos de la Ley. Primero, el reconocimiento de la posibilidad de configurar *cabildos* para auto gobernarse; y, segundo, la posibilidad de reclamar el respeto por el territorio de las zonas de *resguardo*, elementos que configuran desde entonces y hasta hoy los puntos centrales de las reivindicaciones de los pueblos indígenas: territorio y autonomía. (Sentencia C-463/14, 2014)

La interpretación de Lame es otro episodio de subversión de la palabra impuesta, transformada en instrumento de beneficio para las comunidades. Años más tarde, entre 1916 y 1919, las movilizaciones indígenas lideradas por el caudillo nasa y conocidas como *Quintinadas* dan muestra de las primeras huellas de su ideario político-espiritual. La palabra es aprendida por Lame para contrarrestar los procesos de invasión de tierras en los espacios jurídicos, donde el lenguaje representa un medio primario de dominación: “el blanco le roba a la finca al indígena [...] haciéndole firmar documentos de débito sin deberle” (Lame, 2004 [1971]: 163).

Después de décadas de levantamientos, arrestos y acusaciones, en el 29 de diciembre de 1939 Lame termina de redactar su propia obra³⁶: *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. El texto se publica por primera vez en 1971, cuatro años después de su muerte.

³⁶ El contenido del texto fue dictado por Lame a su secretario Florentino Moreno, indígena del Tolima.

Sin embargo, ya durante los años 1940 algunas copias de su manuscrito –en su versión original, titulada *En defensa de mi raza*– circulaban entre los comuneros del gran resguardo Ortega y Chaparral, hasta llegar al historiador Juan Friede (Benavides Martínez, 2019: 161-162). Por primera vez, un intelectual indígena nasa se vale de la herramienta de la escritura alfabética para proponer una lectura cosmogónica, filosófica y política desde una epistemología propia.

En el caso de Juan Tama el libro, surgido de la laguna, se convierte en objeto de producción e interrelación de mitos de resistencia en tanto símbolo de una nueva etapa de resistencia. Con Quintín Lame se abre espacio a un giro epistémico, donde la palabra escrita no se presenta como simple estrategia de contrapunto ante la hegemonía cultural de los invasores (en ese entonces, las élites terratenientes payaneses y vallunas). Lame propone su escritura alfabética como medio de “sumergimiento espiritual [...] en el arsenal cultural de su raza” (Castillo en Gnecco, 2004), y la *Quintinada literaria* provocada por el texto del líder nasa-misak convoca una subversión de los imaginarios de los centros de poder: *Los pensamientos del indio* patentiza que la resistencia indígena del Cauca no vivía de solos procesos de defensa contrahegemónica, sino también de imaginarios y horizontes, en un recorrido discursivo espiritual que desembocaría en el impostergable valor epistemológico y literario de la obra.

La palabra de Lame se plantea en respuesta a una necesidad de búsqueda de una alternativa discursiva a las ambigüedades del lenguaje impuesto desde los centros de poder. Ante el “idilio de mentiras” (Lame, 2004 [1971]: 194) de los explotadores de cuerpos y espacios indígenas, el discurso del caudillo es telúricamente radicado en la fauna territorial, “paloma torcaz nacida y crecida en el bosque” (p. 187). En este marco, el tejido textual de Lame direcciona la perspectiva enunciativa hacia las mismas comunidades. Entre los lectores imaginados ocupan un espacio determinante los comuneros indígenas colombianos, que el autor, al auto-asumirse como líder salvífico y alumbrador de los derroteros de lucha, anhela educar.

El volumen de Quintín Lame dinamiza las matrices de significado de la escritura alfabética dentro de las comunidades indígenas caucanas y colombianas, implementando un movimiento circular interno apto a sobrepasar la etapa del acceso a la escritura reservado a las batallas legales lideradas por los caciques. Tal y como lo señala Érika Bergamasco Guesse,

A língua do branco, utilizada anteriormente como instrumento de dominação e manipulação de saberes passa agora para o domínio escrito do índio. O que antes era uma “arma” contra passa agora a ser uma “arma” favorável ao indígena, uma ferramenta que possibilita sua expressão imaginativa,

comunicativa e também um instrumento político para a divulgação e valorização de sua cultura, seus costumes e, acima de tudo, de seus direitos.³⁷ (Bergamasco Guesse, 2011: 7)

El arma de invasión –la escritura en español–, despojada progresivamente de las huellas de la conquista, se convierte en aparejo de reapropiación y reinención de los imaginarios ancestrales. En esta transición, los mundos discursivos comunitarios y las perspectivas epistémicas colectivas trasladan progresivamente hacia el territorio evocativo de la escritura, ya no exclusivo de los caciques. A diferencia de los textos clásicos de Poma de Ayala y Túpac Amaru II, la palabra escrita ya no se dirige al rey o a las autoridades, comenzando su lento proceso de abertura a la colectividad indígena.

³⁷ “La lengua del blanco, utilizada anteriormente como instrumento de dominación y manipulación de saberes, pasa ahora al dominio escrito del indígena. Lo que antes era un “arma” contra de él se convierte ahora en un “arma” favorable al indígena, una herramienta que posibilita su expresión imaginativa, comunicativa y también un instrumento político para la divulgación y la valorización de su cultura, sus costumbres y, encima de todo, sus derechos.”

1.2. LA INCULTURACIÓN EN EL NORORIENTE DEL CAUCA

“Cristo nunca estropea la cultura del pueblo”

Pal Álvaro Ulcué Chocué

(Salazar et al., 2011: 322)

El breve recorrido propuesto da cuenta de algunas de las grandes etapas de la relación entre líderes nasa y escritura. En la época contemporánea, y particularmente desde el surgimiento del Consejo Regional Indígena del Cauca en el año 1971, el uso de la palabra escrita se extiende a diferentes matrices de los procesos de resistencia y autonomía, apropiándose de espacios discursivos vinculados primariamente con dos vectores comunitarios del saber: la enseñanza escolar y los procesos de resistencia comunitaria.

De un lado, se difunden progresivamente en los resguardos nasa proyectos pedagógicos dirigidos a acelerar la alfabetización en la región y a recuperar lengua y cultura propia por medio de la conformación de un sistema alfabético para el nasa yuwe.³⁸ De otro, las formas escritas entran en las luchas indígenas para la recuperación de tierra y la defensa del derecho a la autonomía, a la paz y a la vida, a través del uso constante de comunicados, panfletos, documentos, textos de divulgación y propaganda de objetivos y razones de las movilizaciones.

A partir de los años Setenta, en los procesos de construcción de saber de los dos territorios comunicativos intervienen las perspectivas de líderes, pensadores, pedagogos, dinamizadores comunitarios y variados actores (indígenas y no indígenas) de la resistencia nasa. Entre estas voces, hacia finales de la década destacan las reflexiones de Álvaro Ulcué Chocué, figura sobresaliente en el panorama de los líderes de referencia para las comunidades del Nororiente del Cauca.

Ahora bien, los imaginarios de resistencia evocados en los textos de Ulcué remiten a constelaciones simbólicas y culturales que atañen a dos universos espirituales bien identificables: los saberes ancestrales nasa y el catolicismo, en la perspectiva de la Teología de la liberación. Tanto en

³⁸ El proceso de sistematización alfabética del nasa yuwe ha atravesado etapas controvertidas y caminos tortuosos. La difusión en el uso del nasa yuwe como lengua escrita ha sido frenada por décadas a causa de una larga batalla para la sistematización gráfica de su alfabeto. La solución unificada entre las diversas propuestas que se han sucedido a lo largo de los años ha sido avalada por las autoridades indígenas durante el undécimo Congreso del CRIC, en el año 2001. El estudio de Tulio Rojas Curieux “*Desde arriba y por abajo construyendo el alfabeto nasa. La experiencia de la unificación del alfabeto de la lengua páez (nasa yuwe) en el Departamento del Cauca*” (2002) recorre las complejas fases de unificación del sistema alfabético del nasa yuwe.

sus escritos como en las memorias testimoniales recogidas en el libro *Álvaro Ulcué Nasa Pal Hoy* emerge una radicada vinculación a ambos mundos, en una dialéctica intercultural que encuentra una conciliación simbólica en la elaboración de las reflexiones acerca de la emancipación comunitaria propuestas por el sacerdote.

Esta interconexión asume vida a partir de una concepción personal de la práctica católica de la inculturación, implementada en los territorios del Nororiente del Cauca desde principios de los años Ochenta, con la llegada a la región de dos Misioneros de la Consolata: Antonio Bonanomi (1934-2018) y Ezio Guadalupe Roattino (1936), quienes se encargarían de acompañar los últimos meses de vida y acción de Ulcué y de heredar su legado espiritual, cultural y social.

No es pretensión de los siguientes párrafos convocar las profundas cuestiones teológicas vinculadas con la relación entre catolicismo y espiritualidades andinas, la cual en la época contemporánea sigue constituyéndose de complejos derroteros de diálogos, choques e intercambios. Sin embargo, las propuestas de Ulcué, semillas de la concepción contemporánea del palabrandar, no pueden ser aproximadas prescindiendo de los contactos sincréticos propios de su cosmovisión. La contextualización propuesta traza los caracteres posibilitadores de la emersión de la figura de Ulcué en todas las particularidades de su posicionamiento espiritual: sacerdote indígena, teólogo de la liberación, actor de la inculturación.

1.2.1. IGLESIA CATÓLICA Y COMUNIDADES CAUCANAS

Por lo general, las relaciones entre los mundos católicos y las espiritualidades indígenas en los territorios del Cauca se han evolucionado en coherencia con las tendencias generales de la historia andina. Tal y como lo señala Josef Estermann en su libro *Cruz y Coca* (2014), el desequilibrio entre las recíprocas miradas espirituales se hace evidente desde los primeros pasos europeos en tierras americanas. Si los misioneros ibéricos interpretaron el pensamiento religioso de los pueblos andinos en tanto representación de una índole demoníaca, muchos grupos indígenas descifraron la llegada de los españoles en clave mesiánica. Los hombres desembarcados se asociaron a mitos y leyendas sobre la base de los cuales “se esperaba la llegada por el mar del dios rubio y blanco *Wiraqocha*”³⁹ (Estermann, 2014: 14).

La actitud feroz de los conquistadores quebrantaría pronto los imaginarios espirituales andinos. En un choque cultural comparable con los contactos entre indígenas y españoles en las tierras mexicas, en palabras del fray Bartolomé de las Casas, “comenzaron a entender los indios que aquellos

³⁹ La palabra quechua *Wiraqocha* se traduce como “espuma del mar” o “grasa del agua”.

hombres no debían de haber venido del cielo” (Casas, 2006: 18-19). Los genocidios de la época de la conquista se justificaron en Europa a partir de una mirada subalternizadora del indígena, despojado de su identidad cultural en el marco de una supuesta inferioridad espiritual. La perspectiva colonizadora se tradujo en una supresión física, territorial y cultural de la mayoría de los pueblos del continente.

En la región de Popayán, la violenta conquista perpetrada por el ejército de Sebastián de Belalcázar y el brutal sistema de explotación de los pueblos nasa, misak, pijaos (entre otros) instituido en el Nuevo Reino de Granada engendró tensiones dentro de los exponentes de la Iglesia Católica que operaban en el territorio. El primer obispo de Popayán Juan del Valle (1548-1559) y su sucesor Agustín de la Coruña (1565-1590) fueron las voces de denuncia más firmes de las explotaciones de las poblaciones autóctonas. En palabras de Beltrán Peña, del Valle y la Coruña fueron “los más grandes lascasianos de todo el Reino” (1989: 60). La actividad de los dos obispos, quienes pedían “justicia de los agravios que les hacen [a los indios] la misma justicia” (1989: 62), fue obstaculizada por los gobernadores locales y por el mismo Rey Felipe II. En una trayectoria histórica compartida con la mayoría de los territorios andinos, los pueblos del actual Departamento del Cauca sufrieron a lo largo del siglo XVI un turbulento proceso de conquista espiritual, en acompañamiento de la implementación de los sistemas coloniales de explotación laboral.

En los siglos sucesivos, y ante la imposibilidad de exterminar la totalidad de las espiritualidades autóctonas, la represión religiosa se alternó con prácticas de aceptación de una convivencia espiritual. Este mecanismo es definido por Josef Estermann como “paralelismo (yuxtaposición) religioso” (Estermann, 2014: 24). Los dos espacios religiosos encontraron modalidades de convivencia, activándose en distintos territorios sociales y conjugándose en rituales sincréticos. Tanto en la zona del Cauca como en diferentes latitudes de los Andes, las autoridades coloniales apuntaron a tolerar el mantenimiento, en forma clandestina, de las vivencias espirituales amerindias, practicadas por los pueblos andinos paralelamente a las oraciones y misas católicas.

La presencia contemporánea de rituales para la Madre Tierra y *padrenuestros* fue fortalecida por la esencia inclusiva de las espiritualidades andinas, y se concretó en concepciones sincréticas tales como la asociación de la *Pachamama* a la Virgen María.⁴⁰ Esta yuxtaposición religiosa se estableció como fenomenología común del universo andino. Sin embargo, la interrelación de coexistencia no se activó de la misma forma a lo largo de toda la Cordillera: en algunas regiones

⁴⁰ Como lo desvela Estermann, en ciertas regiones andinas se suele hablar de *Virgen tierra* (2014, p. 51). Las ceremonias para la Madre Tierra han sido influenciadas por el catolicismo inclusive en los tiempos de siembra: la semana anterior a la Pascua se asume como época de descanso de la Pachamama.

periféricas que lograron mantener autonomía cultural hubo contactos marginales o nulos, mientras que en ciertas zonas de los Andes la conversión al catolicismo englobó de forma más totalizante las espiritualidades tradicionales. Una subdivisión que, como se ha señalado en el aparato introductorio, fragmenta hasta hoy en día las geografías espirituales de los montes del Cauca.

En esta conformación profundamente heterogénea de los mapas religiosos continentales, hasta los comienzos del Novecientos la Iglesia católica solía actuar para la incorporación de los saberes propios. Con el Concilio Vaticano II (1962-1965), la intervención en las regiones indígenas andinas se estructuró a partir de nuevas perspectivas de acción, las cuales abandonaban prácticas direccionadas a silenciar o englobar las espiritualidades autóctonas. En este contexto, se afirmó la noción de inculturación en relación con las modalidades ecuménicas operativas de los misioneros evangelizadores: una nueva forma de acercamiento espiritual a las comunidades, basada en el intento de “caracterizar el contacto del mensaje cristiano con una determinada cultura” (Acosta Nassar, 2001: 33). Por primera vez, se plantearon posibilidades de localización en un proceso de adaptación a las culturas no-occidentales, con el objetivo de encarnarse en ellas. De ahí que la inculturación se propuso como un mecanismo de diálogo interreligioso –no propiamente horizontal– que aspiraba a “encontrar lo que es implícitamente cristiano” (Rappaport, 2008: 241) en las culturas indígenas.

1.2.2. LA INCULTURACIÓN EN LOS PUEBLOS NASA: ROATTINO Y BONANOMI

Si Dios es la consciencia del Universo Increado,
Guaracá es la madre de los vivientes. Jací es la madre de los vegetales.

(de Andrade, 1928: 4)

El Nororiente del Cauca es de los territorios andinos donde, a partir de 1979, se activaron proyectos de inculturación que a lo largo de las décadas trascienderían la colaboración espiritual para intervenir en el territorio social comunitario. Hasta los años Setenta del siglo XX la relación entre comunidades nasa e Iglesia había sido profundamente problemática. Las autoridades eclesiásticas del territorio se identificaban por los líderes locales como una de las mayores entidades opresoras del pueblo nasa. La desconfianza de muchos comuneros se debía al papel desempeñado históricamente por la Iglesia en las regiones caucanas. Si en la época de la colonia las Diócesis eran de hecho delegatarias de la acción política de la corona española, las jerarquías sociales consecuentes a esta asunción del poder

temporal se habían mantenido en el Departamento del Cauca durante la primera mitad del Novecientos.

En este contexto, resulta explicativo el caso de la Prefectura Eclesiástica de Tierradentro (Cauca), instituida en 1905. La institución participó como actor impulsador de los conflictos entre liberales y conservadores que atormentan la región y la Colombia entera en las décadas centrales del siglo XX. Sus documentos se constituían de propaganda antiliberal y de representaciones del pueblo nasa corroboradas de miradas colonizadoras. Aún en las décadas más recientes permanecen huellas de esta perspectiva. El informe del sacerdote Rigazio de 1970 en relación al pueblo nasa refiere: “El indio tiene complejo de inferioridad [...] evita hablar la propia lengua cuando está con los blancos, [...] Además como ‘primitivo’, en sus manifestaciones religiosas, da demasiada importancia a usos y ritos que se avecinan a la superstición” (Rigazio en Peñaranda Supelano, 2015: 129). Una mirada subalternizadora apta a menospreciar las tradiciones locales, asociable a las crónicas de los primeros años de la Colonia. En efecto, una voz que representaba la visión común de un amplio y poderoso sector de la Iglesia en el Nororiente del Cauca. El Monseñor Vallejo, obispo de Belalcázar entre 1950 y 1977, actuó como figura represora de cada exigencia cultural básica del pueblo nasa, desde la alfabetización hasta la educación bilingüe, y fue de los principales opositores de la actividad del Consejo Regional Indígena del Cauca, surgido en 1971.

Asimismo, a diferencia de otras regiones de América, como el México y el Guatemala, la Iglesia católica seguía vinculada con los grupos terratenientes locales, sin movilizarse en defensa de las luchas para la recuperación de tierras de las comunidades indígenas. Al contrario, las instituciones eclesiásticas mantuvieron la propiedad de haciendas ubicadas en territorios ancestrales, tales como la Hacienda Cobaló, situada en un resguardo kokonuko, del Seminario Conciliar de Popayán, entregada al resguardo en el 1973, después de meses de represiones violentas de los intentos de recuperación por parte de la comunidad.

Tal y como lo señala Peñaranda Supelano

la religión no juega en Colombia un papel dinamizador de la movilización social. Esto responde en el Cauca al alineamiento entre la jerarquía católica y las élites locales, pero también al rol de gran propietario rural que la Iglesia hereda del pasado colonial. (Peñaranda Supelano, 2015: 100).

La llegada a Colombia en 1962 del Instituto Lingüístico de Verano, organismo religioso asociado al protestantismo evangélico, contribuyó a alimentar la desconfianza de las comunidades indígenas hacia instituciones eclesiásticas cristianas. En el Cauca, al lado de su actividad lingüística de elaboración de un sistema escrito para el nasa yuwe, vinculado con un proyecto global evangelizador de traducción de la Biblia a las lenguas indígenas, el Instituto Lingüístico de Verano acompañó

procesos políticos de represión, explotación, fragmentación cultural y desplazamiento de las comunidades autóctonas en distintas latitudes del País (Universidad Nacional, 1975: 135-136).

El papel de la iglesia católica comenzó a reposicionarse a raíz del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín (1968), en donde se establecieron las bases teóricas de la Teología de la Liberación: una corriente espiritual cristiana que a partir de la siguiente década se radicaría en el continente americano, fundada en la implementación de prácticas eclesiásticas que optaran por la defensa y el ayuda de los pobres.

En el 1979 llegaron a Colombia cinco misioneros de la Consolata, entre ellos Padre Ezio Roattino y Padre Antonio Bonanomi, quienes se establecieron como párrocos de Caldon y Toribío (Cauca). Los dos sacerdotes se dirigieron al territorio con la perspectiva teológica de colaborar con los religiosos locales, con el objetivo de constituir una iglesia autóctona y radicada en la cultura local. Padre Ezio Roattino, actual sacerdote de Toribío, recuerda de esta forma las razones primarias de su viaje misionero:

partivamo dall'Italia preparati, avevamo letto tanto. Eravamo però tormentati da una preoccupazione: il timore di cancellare una storia e una religione per inserirne un'altra. Noi abbiamo sempre creduto che ci fosse una presenza universale, nelle comunità, di valori. [...] Noi arrivavamo con l'obiettivo dell'inculturazione, questo è chiaro, ma ad una condizione: mantenere viva la cultura nasa. Padre Bonanomi, che era arrivato nel Cauca prima di me, ci disse che i primi sei mesi li aveva passati ascoltando la gente. Constatammo presto che la lingua locale, il nasa yuwe, era molto complessa: ci dedicammo così, in un primo momento, a conoscere la loro cultura in altri spazi. E ci accorgemmo di un'evidenza incontrovertibile: il popolo nasa è un popolo politico, con una straordinaria capacità organizzativa e un enorme senso di comunità.⁴¹ (Roattino en Ferrari, 2019: 90-91)

Las palabras de Roattino condensan los significados de la inculturación, en una síntesis de los derroteros espirituales imaginados en los contactos con el pueblo nasa. La acción primaria de los misioneros italianos se manifestó en la voluntad de una intervención que mantuviera los códigos culturales y las estructuras simbólicas de la sabiduría nasa. El enfoque antropológico que acompañaba

⁴¹ “Llegamos de Italia preparados, habíamos leído mucho. Sin embargo, nos atormentaba el temor de borrar una historia y una religión para insertar otra. Siempre creímos en una presencia universal de valores en las comunidades [...] Nosotros llegábamos con el objetivo de la inculturación, eso está claro, pero bajo una condición: mantener viva la cultura nasa. Padre Bonanomi, que había llegado al Cauca antes que yo, nos dijo que había pasado los primeros seis meses escuchando a la gente. Pronto nos dimos cuenta de que la lengua local, el nasa yuwe, era muy compleja: nos dedicamos entonces, en un primer momento, a conocer la cultura nasa en otros espacios. Y constatamos una evidencia incontrovertible: el pueblo nasa es un pueblo político, dotado de una extraordinaria capacidad organizativa, de un enorme sentido de comunidad”

a Roattino y Bonanomi en las prácticas de evangelización del territorio constó de un profundo estudio de la cultura nasa y de constantes recorridos territoriales por las veredas de los resguardos.

Las investigaciones y las vivencias de los sacerdotes los llevaron a percibir la esencia política de los procesos espirituales del pueblo nasa. Roattino y Bonanomi identificaron en las luchas para la liberación de tierras ancestrales el pilar de la identidad colectiva del pueblo y de la manifestación de los saberes propios. De ahí que la actuación pastoral de los curas se planteó desde el ámbito de las acciones de resistencia y emancipación: apoyar por medio del mensaje evangélico a las luchas indígenas para la tierra.

Paralelamente, la actividad de los párrocos se dirigió hacia un diálogo interreligioso en un marco propiamente espiritual, en un proyecto de armonización de los rituales nasa y de las ceremonias católicas en los mismos tiempos-espacios sagrados. Es el caso, entre otros, del *Cxapuc*, un ritual de ofrenda para los difuntos que se realiza en los resguardos nasa durante el mes de noviembre. En los territorios donde pervive el ritual del *Cxapuc*, los comuneros suelen asociar la práctica con oraciones católicas en honor de los difuntos, como lo señala Roattino:

Una delle ultime cose che mi mostrò Pal Álvaro, il 31 di ottobre del 1984, pochi giorni prima di morire, fu il *Cxapuc*. Mi diceva che era importante che la gente si ricordasse il *Cxapuc*, l'offerta per i morti. Anche la fede cristiana ha qualcosa di simile. Il centro del cattolicesimo è la resurrezione: il morto è vivo. C'è una fede straordinaria, nella crocifissione e nella resurrezione. Anche qui trova questo. Il *Cxapuc* continua ad essere praticato, fuori dalle zone urbane. Nelle stesse zone in cui mi chiedono spesso di dare messe per le persone scomparse: le esperienze spirituali si conciliano.⁴²
(Roattino en Ferrari, 2019: 92)

En esta perspectiva, la sabiduría ancestral nasa da muestra de un carácter inclusivo fundante de las espiritualidades andinas, definido por Estermann como “principio de complementariedad” o “tertium datur” (Estermann, 2014: 15). El pensamiento de los pueblos indígenas de los Andes, por lo general, no se constituye de exclusividades, en tanto las sabidurías ancestrales no están vinculadas a estructuras dogmáticas del saber. Más bien, se colocan en un espacio dinámico de alimentación perpetua de la espiritualidad por medio de intercambios y renovaciones, las cuales repercuten en variaciones y enriquecimientos de los mitos de origen y de los rituales propios.

⁴² Una de las últimas cosas que me mostró Álvaro antes de morir, el 31 de octubre de 1984, fue el *Cxapuc*. Me repetía que era fundamental que la gente se acordara del *Cxapuc*, la ofrenda para los muertos. La fe cristiana tiene algo parecido. El centro del catolicismo es la resurrección: el muerto está vivo. Hay una fe extraordinaria, en la crucifixión y en la resurrección. Acá también se encuentra algo así. El *Cxapuc* sigue siendo practicado en las zonas alejadas de los cascos urbanos. Son las mismas zonas donde nos piden dar misas para los difuntos: las experiencias espirituales se concilian.

Con todo, si es posible afirmar que la intervención de los misioneros italianos ha alimentado un contacto espiritual ya existente entre los dos mundos religiosos del Nororiente del Cauca, cabe resaltar que este proceso no ha sido armónico, completo y ajeno de conflictualidades. En muchas zonas rurales de los montes caucanos la autonomía espiritual del pueblo nasa se ha mantenido de forma contundente, en el marco de un rechazo absoluto de cada forma relacional con el trabajo de la Iglesia católica. La herencia del papel social de opresores que las autoridades eclesiásticas desempeñaron con vigor hasta los primeros años Setenta se traduciría, en las décadas siguientes, en una desconfianza de muchos comuneros y de algunas organizaciones indígenas⁴³ hacia el operado de los misioneros. Los dos sacerdotes italianos, si bien declaradamente alejados de los proyectos y de las perspectivas de los grados más altos de las jerarquías de poder católicas, fueron considerados por muchos comuneros y organizaciones locales como representantes de una estructura de invasión espiritual y represión cultural.

A raíz de esta percepción, la actividad de Padre Ezio Roattino y Padre Antonio Bonanomi resultó quizás más significativa en los espacios sociales que en el ámbito religioso. El compromiso de los curas en defensa de los procesos de emancipación colectiva, de lucha para la paz y de recuperación de tierras de las comunidades del Nororiente del Cauca convirtió a los misioneros en referentes centrales de la resistencia nasa desde los años Ochenta. En los años más violentos del conflicto armado, Roattino y Bonanomi protagonizaron actos determinantes para la protección de un pueblo vulnerado por la guerra, el despojo y la explotación.

Cartas de denuncia y difusión de las problemáticas indígenas, acciones de mediación con los grupos armados y de amparo de la población en las zonas de conflicto,⁴⁴ acompañadas por el impulso

⁴³ Es el caso del CRIC, organización que en las posiciones de muchos activistas tiende a rechazar el ‘principio de reciprocidad’ andino nombrado por Josef Estermann. Joanne Rappaport justifica esta actitud a partir del distanciamiento cultural entre las zonas nasa de Tierradentro y del Nororiente del Cauca. Tierradentro, zona de origen de la mayoría de los activistas del CRIC (a pesar de su fundación en Toribío), es considerada por la organización como “repositorio de la cultura nasa, un sitio de autenticidad, apoyado en el poder espiritual de los importantes chamanes que allí residen” (Rappaport, 2008, p. 217), mientras que los territorios del Nororiente del Cauca han mantenido una visión menos exclusiva de la espiritualidad propia, acompañada por una mayor inserción en las dinámicas de mercado no indígenas de la región con un consiguiente alejamiento de los modos de vida tradicionales nasa. Cabe resaltar que esta tendencia es propia de los solos cascos urbanos de los resguardos del Nororiente del Cauca: en la mayoría de las veredas rurales la espiritualidad y las formas comunitarias de vida se mantienen según las tradiciones ancestrales nasa.

⁴⁴ Por sus actividades en defensa del derecho a la vida y a la paz de la población del Norte del Cauca, Padre Ezio Roattino tuvo que convivir durante décadas con amenazas tanto de grupos armados como de la policía nacional. En el febrero de 1997, después de celebrar el funeral a un guerrillero fallecido en un combate con la fuerza pública, Roattino fue acusado por el Comandante del Departamento de la Policía del Cauca de ser aliado de las FARC y “colaborador y patrocinador de los alevos y criminales atentados terroristas” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2010, p. 1). En el abril del mismo año Roattino tuvo que desplazarse del municipio de Caldon y dirigirse a Toribío en consecuencia al descubrimiento de la planeación de su asesinato por parte de un grupo paramilitar no identificado. Años más tarde, el día 12 de julio de 2002, Roattino lograría impedir una masacre de catorce miembros de la Policía nacional en Toribío, ante un ataque de alrededor de cuatrocientos guerrilleros de las FARC, quienes secuestraron a los policías y reclamaban la renuncia del alcalde Gabriel Paví Julicué. Roattino enfrentó a los actores armados e invitó a la población

a proyectos culturales para la recuperación de los saberes propios, han venido conformando un conjunto multimodal de actividades que caracterizaría a lo largo de las décadas la actividad de los misioneros región. Gabriel Paví Julicué, líder nasa y alcalde de Toribío entre 2001 y 2003, destaca el valor de los dos sacerdotes en el proceso de resistencia nasa, a pesar de una posición de desconfianza con respecto a la actividad de la Iglesia en el territorio: “Ezio y Antonio fueron personas misioneras, pero muy comprometidas hacia la organización, la lucha, los derechos de los pueblos indígenas. Fueron muy importantes. Antonio [...] lo recordamos mucho porque él dio su vida acá en nuestro territorio” (Paví Julicué, 2019).

Para concluir este aparato introductorio al entorno de actuación espiritual en el cual se posiciona Álvaro Ulcué Chocué, es necesario señalar que el proceso de inculturación practicado por Roattino y Bonanomi en el Norte del Cauca se modela en forma de retroalimentación desde el mensaje evangélico de los imaginarios de resistencia del pueblo nasa, y en una intervención en primera línea en las luchas en defensa de los derechos a la vida y a la paz de las comunidades caucanas. En cierto sentido, es posible evidenciar un intercambio recíproco dentro del principio de complementariedad, donde el mensaje evangélico penetra en las reflexiones acerca de la resistencia, solidificando su carácter no-violento, en un contexto cultural que acepta a los misioneros como figuras activas del proceso de lucha nasa.

Sin embargo, esta interacción en las construcciones de derroteros de resistencia habría cargado muchos vectores de problemáticas sin el aporte central de *Pal* Álvaro Ulcué Chocué, coordinador de los discursos interculturales y fronterizos que se generaron en el Cauca a partir de los años Setenta y líder social de referencia en las luchas nasa incluso después de su muerte violenta en el año 1984. Su palabra y su acción dejarían un enorme legado tanto en la actividad de los misioneros, completamente inspirada en su mensaje, como en la generación colectiva de los actuales imaginarios de resistencia producidos desde los espacios asamblearios y comunitarios nasa.

toribiana a salir a la calle para reclamar su derecho a la vida y a la paz, obteniendo la liberación de los uniformados (El tiempo, 2002).

De estos episodios se constela la biografía del sacerdote italiano, cuyo firme posicionamiento en defensa de los pueblos del Cauca se mantuvo a lo largo de los años, a pesar de los riesgos absolutos que conllevaban sus decisiones de no tomar partido con ninguno de los actores del conflicto. En este marco, Roattino recuerda como “Una vez [en Toribío] me invitaron a una fiesta organizada en la estación de policía. Les dije que no podía ir, que esta es una guerra, es una cosa seria. A veces miembros del ejército me piden participar en las misas como lectores. ¿Cómo puedo permitirlo? Son agentes de la guerra. Si quieren entrar a la iglesia que lo hagan sin uniforme, sin armas. Jesús no utiliza armas. En la Vía del Señor no es tolerable entrar armado.” (Roattino en Ferrari 2019: 96-97, trad. propia)

1.3. EL PRISMA ENUNCIATIVO DE ULCUÉ: DINAMIZADOR CULTURAL, LÍDER SOCIAL, SACERDOTE NASA

Álvaro no hizo descuentos a su identidad india, ni a su identidad cristiana.

(Salazar et al., 2011: 122).

Si la primera sección del capítulo ha sido necesaria para presentar los antecedentes comunitarios de la utilización de la escritura como herramienta de resistencia, el segundo aparato nos ha permitido contextualizar la actividad espiritual y social de Ulcué Chocué. En esta tercera sección se desvelan algunas complejidades constitutivas relacionadas con el prisma enunciativo del párroco nasa. Por medio de algunas notas biográficas, de los testimonios recogidos en la obra *Álvaro Ulcué Nasa Pal Hoy* y del mismo corpus textual de Ulcué Chocué, se intenta posicionar contextualmente la producción textual del autor, directamente vinculada con su labor en el territorio.

1.3.1. APUNTES BIOGRÁFICOS

¡Qué lindo,
pero qué triste todo
cuando se pinta de oro
Popayán!
Los árboles florecidos
el atardecer despiertan
con su aroma
pero el cielo anda teñido
de rojo sangre que ahoga.

Aquiles Páramo Fonseca. Canción desde Popayán.

Al Padre Álvaro Ulcué, Nasa Pal.

(Beltrán Peña, 1989, pp. 282-284)

Del padre Álvaro me llamaba la atención primero, que sí era muy indígena, realmente sí era totalmente indígena en su forma de pensar, de hablar, hasta la forma de expresarse; a veces me daba dificultad cuando él analizaba un problema, porque nunca iba al problema directo, sino que empezaba a describirlo con algunos signos y al final preguntaba [...] Él nunca analizaba el problema

de frente sino que iba dando las vueltas, yo creo que esa es una mentalidad muy indígena, en el sentido de identificar las cosas muy poco a poco y no directamente. (Padre Germán Neira en Salazar et al., 2011: 293)

Propongo esta memoria de Padre Germán Neira, posiblemente aproximativa en sus observaciones antropológicas de las actitudes comportamentales del *Pal* Álvaro Ulcué Chocué, para resaltar un punto de partida inequívoco en el acercamiento al lugar enunciativo del párroco nasa: su identidad indígena. Una identidad nunca atenuada por el derrotero espiritual del catolicismo, más bien alimentada por medio de años de apasionados estudios, contactos continuos con mayores y médicos tradicionales e incontables recorridos por las comunidades.

Las perspectivas de la inculturación y de la Teología de la Liberación han sido determinantes en la reflexión del sacerdote nasa, cuya cosmovisión desde la ancestralidad propia estuvo marcada por un intercambio continuo de conocimientos con espacios otros del saber, tales como el mensaje evangélico o los estudios antropológicos. Sin embargo, en el acercamiento al ideario de Ulcué es indispensable centralizar la relevancia de su posicionamiento dentro de los valores identitarios y culturales del pueblo nasa.

Ahora bien, Álvaro Ulcué Chocué nace el 6 de julio de 1943 en el resguardo indígena de Pueblo Nuevo, municipio de Caldon, Nororiente del Cauca. De familia nasa y campesina, crece en una casa “hecha de paredes de caña, techo de paja y piso de tierra” (ACIN, 2018). Debido a la difícil condición económica familiar, logra acceder al colegio solo a los 11 años. Después de obtener varias becas que le permitirían completar los estudios en Filosofía y Teología entre Ibagué y Popayán, el 10 de junio de 1973 Ulcué es ordenado como sacerdote. Tras dos días, en una fecha histórica y cargada de tonos simbólicos, el párroco nasa celebra en Pueblo Nuevo y frente a miles de indígenas su primera misa, en lengua nasa yuwe.

Se desempeña como vicario cooperador de Popayán y Bolívar (Cauca) hasta 1977, cuando traslada su actividad pastoral a las parroquias de los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, donde se establece como el primer sacerdote católico de etnia indígena en Colombia. En los montes del Nororiente del Cauca Ulcué le entregaría su vida a la lucha para la emancipación del pueblo nasa. Tras identificar las grandes problemáticas de dominación y explotación a las cuales estaban sometidas las comunidades, El *Pal* nasa situaría su cuerpo y su voz en primera línea en la defensa de los habitantes de los resguardos.

La intervención primaria del párroco en el territorio se cumple a nivel social y político, con la conformación de Planes de Vida y Proyectos elaborados para guiar los cabildos y las comunidades

en la organización de la autonomía interna. La implementación de estos planes se acompaña de múltiples intervenciones en los espacios discursivos de la palabra y en los derroteros de la acción:

- Cartas de denuncia contra los chantajes de los terratenientes a los comuneros y los abusos del ejército nacional en la represión de las ocupaciones de tierras ancestrales;
- Homilías que invocan el cese al fuego tanto de los grupos armados como de la fuerza pública;
- Entrevistas e informes de todo tipo, acompañadas de continuos recorridos por los mercados para señalar las injusticias en detrimento de los indígenas;
- Implementación de talleres, espacios culturales y diálogos comunitarios con médicos ancestrales para la revitalización de la lengua y de los saberes propios;
- Estudio jurídico de la legalidad de las recuperaciones de tierras ancestrales;
- Viajes por las veredas para recoger las problemáticas que afectan cada sector de los resguardos.

Su actividad de denuncia contra la explotación de las poblaciones andinas del Nororiente del Cauca y para el respeto de sus derechos no pasa desapercibida en las élites locales, quienes con el apoyo de la fuerza pública convierten al sacerdote y a sus familiares en objetivo militar. Ya desde 1980 las amenazas contra Ulcué representan un temor constante, con el cual el párroco aprende a convivir. Por su aporte activo a los procesos de recuperación de tierras, Ulcué es identificado como responsable de algunas agresiones en contra de los terratenientes, y acusado de fomentar los brotes sociales de los grupos indígenas nasa (Beltrán Peña, 1989: 201-204). A principios del año 1982 las intimidaciones se intensifican. El 22 de enero de ese año, durante una liberación de tierras que se está llevando a cabo en Pueblo Nuevo, son asesinados en una operación policial cuatro indígenas nasa: entre ellos, Gloria Ulcué, hermana del sacerdote, y Serafín Chocué, su tío.

La oleada de violencia que abarrotó el Nororiente del Cauca estalla en el 1984. El 25 de enero, cuatro indígenas que participaban en la ocupación de la finca López Adentro para reclamar su derecho de posesión de las tierras del resguardo colonial de Corinto⁴⁵ son ejecutados a mano de la Fuerza Pública. Cuatro más resultan desaparecidos. Al celebrar el velorio de los comuneros, Ulcué respalda públicamente las acciones para la liberación de tierras ancestrales.

En los meses siguientes, el sacerdote recibe decenas de interrogaciones y requisas por parte de los militares. Es tildado de colaborador de los guerrilleros por los terratenientes,⁴⁶ quienes lo

⁴⁵ El resguardo de Corinto sería reconocido oficialmente en el año 1996.

⁴⁶ Hasta ciertos sectores de la Iglesia colombiana asociaban la figura de Álvaro Ulcué a los grupos guerrilleros, tal y como lo recuerda Padre Ezio Roattino: “En 1982, cuando empecé a viajar al Cauca, me ocupaba de la coordinación de

consideran una amenaza contra su sistema gamonal de explotación de los pueblos caucanos. Mientras tanto, Ulcué sigue con su actividad de denuncia ante los poderes políticos y eclesiásticos del Departamento, encontrando un interlocutor de referencia en el monseñor Samuel Buitrago Trujillo, arzobispo de Popayán.

El 9 de noviembre del mismo año, tras una nueva ocupación de la finca López Adentro, la policía y el ejército intervienen expulsando a los comuneros, destruyendo 300 hectáreas de cultivos y 150 viviendas indígenas. El sacerdote denuncia duramente los actos. Al día siguiente, Ulcué se dirige a Santander de Quilichao para participar en la ceremonia de bautizo de un niño al cual tenía que servir de padrino. A las 8.30 horas de la mañana del 10 de noviembre, el sacerdote llega al hotel Santa Inés de Santander de Quilichao para recoger a la Hermana Luz Marina. En ese momento lo alcanzan dos sicarios en moto. Ulcué es ejecutado frente al albergue Santa Inés, dentro de su vehículo.

El 11 de noviembre se realiza el desfile fúnebre de Popayán a Pueblo Nuevo, con la participación de miles de indígenas, afrocolombianos y campesinos. El 12 de noviembre se celebran las exequias en el resguardo que le dio nacimiento al sacerdote. El territorio recibe visitantes de muchos departamentos del País. Se impide el acceso a la ceremonia a los representantes de la policía y del ejército nacional. Durante la celebración, se levantan cantos y gritos de indignación, seguidos de unos breves momentos de tensión entre los participantes: en particular, se levantan voces de protesta en contra de las instituciones eclesiásticas, acusadas de negligencia frente a la necesidad de tutelar la vida de Ulcué.

El sentido de desamparo dejado por el homicidio del líder nasa se difunde rápidamente en todos los territorios del Cauca. Su legado cultural se mantendría vivo a lo largo de las décadas. Su trayectoria espiritual, en las fronteras entre saberes propios y catolicismo, quedaría en la memoria de las comunidades para su capacidad de transmutarse en reflexiones transformativas y en cambios capaces de beneficiar a las comunidades.

1.3.2. ULCUÉ COMO LÍDER CULTURAL Y SOCIAL: REVITALIZACIÓN DEL NASA YUWE Y PROYECTO NASA

los misioneros de la Consolata en Bogotá. Un obispo de allá, cuando le dije que iría donde *Pal* Álvaro, me contestó: ‘aquel guerrillero...’. Sus luchas espirituales y políticas eran mal interpretadas en los centros de poder. Obviamente no pudo evitar entrar en contacto con la guerrilla, porque las FARC controlaban el territorio. Pero Álvaro era sacerdote, era hombre de paz, una persona que amaba a su gente y la veía esclava. No podía aceptarlo y tuvo la valentía de gritarlo. Recordando siempre que el único camino posible era el del evangelio, sin violencia. Eso le causó muchos problemas, muchos enemigos.” (Ferrari, 2019, p. 92).

En una batalla alegórica entre los padres italianos de izquierda y los puristas culturales del PEB, el martirizado sacerdote nasa de Toribío, el padre Álvaro Ulcué, se ha convertido en un potente símbolo para ambos bandos. Para los Consolatatas, Ulcué es un emblema de las raíces indígenas de la Iglesia progresista y una especie de moderno Juan Tama; para el CRIC, que el padre Ulcué hubiera adoptado la cultura nasa y la organización indígena representa las potencialidades de su propio mensaje político y la irrelevancia del cristianismo para los nasas. [...] Juan Tama y Álvaro Ulcué actúan como pivotes tanto para los cosmovisiones culturalista y cristiana (Rappaport, 2008: 218-219)

Este párrafo de la antropóloga Joanne Rappaport condensa la conflictiva red de herencias culturales asociada con la figura de Álvaro Ulcué. No es un caso que en las celebraciones de sus exequias se generaron tensiones entre los comuneros presentes. La difícil tarea de sistematizar culturalmente su actividad territorial se manifiesta en las disputas acerca de su legado, en un conjunto de reinterpretaciones que penetran desde entonces en los imaginarios nasa.

Su impacto en el territorio ha sido tan transversal que tanto el CRIC como los misioneros italianos lo asumen a figura de referencia por razones en apariencia contrastantes. De un lado, Roattino y Bonanomi interpretan el asesinato de *Pal* Álvaro en tanto martirio de un líder católico y andino, cuyo pensamiento se consideraba como la vía para cumplir la misión de la emancipación comunitaria bajo los matices de la teología de la liberación. De otro, el CRIC intenta contener la componente cristiana del mensaje del párroco, subrayando su influencia en la revitalización cultural del universo nasa y en la señalación de las nuevas urgencias de la resistencia.

Sin embargo, la lectura maniquea planteada por Rappaport amerita un esclarecimiento de ciertos espacios interseccionales entre las dos posiciones. Si bien las dos perspectivas alumbren ángulos distintos de la esfera de la acción y del pensamiento de Ulcué, cabe resaltar que estos enfoques no remontan a fracturaciones propias de la reflexión del párroco: más bien, se componen como parcialidades de una misma construcción discursiva de negociación de saberes, imposible de entender en sus entrañas sin concebirla desde la multiplicidad de sus orígenes.

El sacerdote nasa nunca ha renunciado a sus referencias espirituales, tanto desde lo nasa como desde el catolicismo, a costa de toparse con situaciones excluyentes dentro de los mismos espacios comunitarios. El Padre Ezio Roattino recuerda manifestaciones de desconfianza por parte del CRIC hacia la actividad eclesial del sacerdote:

Il CRIC è stato fondamentale nel processo di recupero delle terre e della cultura nasa. All'interno dell'organizzazione vi era però tanta diffidenza verso il nostro lavoro. Avevano timore della Chiesa. Un giorno non permisero ad Álvaro di entrare ad un loro congresso. Gli dissero: "tu sei un prete,

non un indigeno”. Álvaro accettò. Era abituato a ricevere botte, da tutte le parti. Ma non si fermava mai. (Roattino en Ferrari, 2019: 93)⁴⁷

Este episodio enmarca la complejidad interpretativa de la conformación identitaria a la base de la palabra de Ulcué. A principios de los años Ochenta, algunos miembros del CRIC llegan a discutir la pertenencia del sacerdote a la colectividad indígena, en una delimitación de la identidad cultural determinada por la integridad de las vinculaciones espirituales con los saberes propios. Esta posición trasciende la cuestión de la etnicidad para asumir las elecciones espirituales como barrera de exclusión de los procesos comunitarios.

Estos acontecimientos no son sistemáticos. El escepticismo de algunos integrantes del CRIC hacia la actividad de Ulcué no impide el desarrollo de una profunda colaboración entre la organización y el párroco. Al contrario, el sacerdote suele participar en las asambleas del CRIC, y obtiene el cargo político de secretario del cabildo de Toribío. Esta cercanía se constituye en el marco de la evolución de los proyectos regionales del CRIC, los cuales ya desde comienzos de los años Setenta mantienen, tal y como Ulcué Chocué, el objetivo de la liberación de tierras ancestrales, acompañado de una recuperación cultural y lingüística del saber nasa.

Se pretende resaltar aquí que el posicionamiento del sacerdote en el Nororiente del Cauca no procede de forma aislada de las organizaciones comunitarias nasa, y su actividad en el territorio va más allá de un compromiso espiritual y social encaminado desde la Teología de la liberación. Las elaboraciones engendradas en forma oral y escrita a lo largo de los años, en acompañamiento con sus estudios e investigaciones en el Instituto Misionero de Antropología, reafirman el papel de Álvaro Ulcué en tanto pensador indígena.

Asimismo, el conjunto de sus acciones es constituido de prácticas concretas de intervención en el territorio, conformadas en el rango de acción de un líder social y cultural, y que se citarán aquí en el intento de definir cada una de las especificidades que alimentan su figura, definida por Rappaport como “una presencia ubicua en el norte del Cauca” (2008: 244), tanto que el historiador Largo Vargas posiciona a Ulcué Chocué en un indefinido espacio intersticial dentro de la historia colombiana: “no habrá entonces ninguna tipología tradicional para Ulcué. No es ni liberal, ni conservador, ni comunista, ni crítico literario; no es ni un médico ni un abogado, que parecen haber sido los tipos dominantes en la vida intelectual colombiana durante un buen tiempo” (2018: 143).

⁴⁷ “El CRIC fue fundamental en el proceso de recuperación de tierras y de la cultura nasa. Sin embargo, dentro de la organización había cierta desconfianza hacia nuestro trabajo. Le tenían temor a la Iglesia. Un día no dejaron entrar a Álvaro en un congreso del CRIC. Dijeron ‘tú eres cura, no eres indio’. Álvaro aceptó. Álvaro se había acostumbrado a recibir golpes de todos lados. Pero nunca paraba.”

LABOR CULTURAL: RECUPERACIÓN DEL NASA YUWE

Este complejo panorama de actuación se conforma primeramente de una labor cultural dirigida a revitalizar las huellas de culturas y lengua propias. Ulcué impulsa la educación bilingüe en los espacios escolares comunitarios, luchando en primera persona contra las imposiciones estatales y de las altas jerarquías eclesiásticas para adelantar un proceso que sería logrado de forma más orgánica sucesivamente por el CRIC, con la institución del PEBI (Programa de Educación Bilingüe). La actividad de Ulcué y de sus colaboradores permite, hacia finales del año 1983, la creación de formas educativas bilingües en tres veredas del resguardo de Toribío: La Palma, El Potrerito y La Bodega (Salazar et al., 2011: 139).

Los programas se basan en los resultados de un trabajo investigativo realizado por el párroco en el IMA. Ulcué es de los primeros estudiosos en intentar sistematizar un alfabeto para el nasa yuwe y realizar un diccionario nasa yuwe-español.⁴⁸ A raíz de sus investigaciones, durante el VII Congreso del CRIC –reunido en Caldon en el noviembre del 1983– Ulcué presenta la cartilla *Kuesh Iuwe*⁴⁹ (“Nuestro idioma): una propuesta didáctica de enseñanza del nasa yuwe, direccionada a la constitución de una pedagogía bilingüe y realizada con la asesoría del lingüista nasa Aquiles Páramo. Si bien el sistema alfabético propuesto estuviera demasiado simplificado en su adaptación a las especificidades fonéticas de la lengua propia, el documento tendría una relevancia determinante en la abertura de un camino hacia la alfabetización en nasa yuwe y la dignificación de su uso en contextos públicos.

Este tipo de operaciones media la construcción comunitaria del conocimiento propio y da cuenta de las fundamentas culturales ‘hacia adentro’ de la actividad del sacerdote nasa. En este marco, es posible encuadrar el papel de líder cultural de Ulcué en su duradero compromiso para la revitalización de los saberes propios en su integralidad multidisciplinaria. De ahí que su labor se direcciona también a otros espacios del conocimiento nasa, resumibles en los siguientes tres puntos:

⁴⁸ Los pocos antecedentes de escritura alfabética en lengua nasa yuwe están vinculados con la actividad de la iglesia católica. Los primeros documentos remontan al siglo XVIII: el misionero católico Padre Eugenio del Castillo y Oroscó, cura de Tálaga, región de Tierradentro (Cauca), en 1755 redacta un breve diccionario, una cartilla con algunas notas gramaticales, un misal en nasa yuwe con traducción al español y dos pláticas religiosas. El material fue publicado un siglo más tarde en París (1877). No resultan otros documentos escritos en lengua nasa yuwe hasta el año 1964, cuando unos misioneros estadounidenses del Instituto Lingüístico de Verano produjeron diferentes estudios sobre la lengua nasa, publicaron la primera propuesta de alfabetización del idioma y publicaron una versión completa del Nuevo Testamento en la lengua indígena (Corrales Carvajal, 2011: 127-128).

⁴⁹ *Kwesx Yuwe* en el sistema alfabético actual.

- Rescate de danzas y cantos tradicionales nasa y andinos, por medio de la organización de festivales y talleres;
- Impulso de la medicina tradicional, a través de la generación de espacios de saber compartidos entre autoridades ancestrales, sacerdotes, profesores y dinamizadores comunitarios;
- Defensa del mantenimiento de tradiciones propias de la vivencia nasa, tales como el “amaño”, es decir, la costumbre familiar de casarse después de tener hijos (Beltrán Peña, 1989: 180).

LABOR SOCIAL: EL PROYECTO NASA

El proceso de recuperación del conocimiento propio de la actividad de Ulcué se retroalimenta a partir de un conjunto más extenso de iniciativas territoriales, lo cual nos permite agrandar la definición de su acción a un campo experiencial que trasciende la actividad cultural. Este conjunto es básicamente reconducible a la conformación del “Proyecto Nasa”, un proyecto político organizado por Ulcué Chocué que toma vida en una asamblea comunitaria del septiembre del año 1980, reunida en la vereda de Santa Rita del resguardo de San Francisco (Toribío). El Proyecto Nasa, todavía vigente en distintos territorios del Nororiente del Cauca, vincula desde su nacimiento líderes nasa, cabildos y gobernadores de la región con el fin de fortalecer la comunidad. Los objetivos generales del Proyecto se fundan en el impulso a iniciativas sociales y culturales dirigidas a resolver las problemáticas territoriales de los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, es decir:

los problemas que nos aquejan a toda la comunidad, expresadas en la desunión de los cabildos, analfabetismo y la falta de educación bilingüe, la falta de la capacitación de la mujer, problemas de salud, problema de tierra, militarización de los resguardos, falta de vivienda, presencia de sectas religiosas, problemas familiares y pérdida de prácticas y valores culturales Nasa. (ACIN, s. f.)

Los intentos de resolución de estas tensiones territoriales se posicionan en distintos niveles de acción, estructurados en directa interrelación con los “planes de vida” redactados desde los cabildos y guiados por el horizonte de una posibilidad emancipatoria colectiva del pueblo nasa. Estos niveles se pueden resumir en los siguientes puntos concretos:

- Revitalización del idioma y de la cultura propia;
- Constitución de nuevas tiendas comunitarias en el marco de un retorno a una economía colectiva;
- Fortalecimiento del sistema decisonal de la asamblea comunitaria como práctica constante y continua;

- Apoyo a las mujeres víctimas de violencia intrafamiliar y a la discriminación social de las mismas;
- Lucha contra la difusión del abuso de alcohol;
- Resolución de las tensiones políticas intracomunitarios, impulsadas desde agentes externos como los sistemas partidistas nacionales.

En acompañamiento de la lucha por excelencia de las comunidades caucanas, la liberación de tierras ancestrales, el Proyecto Nasa se traduce en iniciativas económicas, políticas, sociales y culturales contenidas en un mismo proceso de dinamización del fortalecimiento identitario y de sanación de las dificultades de la cotidianidad comunitaria. En las reflexiones de Ulcué, los dos rescates –territorial y cultural– deben de ir de la mano: la recuperación de tierra para la gente no tendría valor si al mismo tiempo no se capacitara la “gente para la tierra” (Rozental, 2020).

Ahora bien, en los territorios de Toribío, Tacueyó y San Francisco las preocupaciones de Ulcué se orientan primariamente a la superación de las segmentaciones entre veredas, resguardos y familias nasa: una herencia de la violencia política entre liberales y conservadores que había protagonizado los sucesos caucanos en las décadas anteriores, y más generalmente de la historia conflictual que mantenía fragmentada la sociedad nasa ya desde la época colonial. El objetivo de Ulcué es movilizarse a partir de los choques contextuales para organizar un proyecto de vivencia comunitaria verdaderamente autónomo. Como lo recuerda Rozental, según la perspectiva del párroco “tantos años de sumisión y obediencia distorsionaron y pervirtieron lo indio”, por lo cual el *Ksxa 'w* comunitario tenía que asumirse en tanto herramienta para

Superar la vergüenza y recuperar el sentido cultural con la tierra y retomar el sentido de ser indios, de ser Nasa. Esto además para superar la manipulación de los Liberales en Tacueyó, Conservadores en Toribío y Comunistas en San Francisco y haciendo que se mataran entre Nasas a su nombre. Álvaro insiste en que no hay que ser ninguno de esos tres y por eso mismo le amenazan todos y cualquiera de ellos podría haberlo matado. Sus últimos años fueron terribles, bajo amenazas constantes de unos y otros por defender lo indio-Nasa. [...] de una parte se interpretaba como una postura de encierro y desprecio por "lo de afuera"⁵⁰ y de otra (minoritaria, la suya) la defensa de una lectura propia frente a asuntos políticos que no cabe y es diferente a la de los partidos. Esto resultó intolerable para quienes asumían que los indios había que reclutarlos y que no tenían ni capacidad ni derecho de tener una postura autónoma frente a asuntos que desbordaran su espalda doblada sobre la tierra. Nacen de allí los Proyectos Comunitarios y Planes de Vida: Proyecto Nasa (unifica de hecho a Toribío, Tacueyó y San Francisco) y Proyecto Global, Jambaló. Estructuras político-económico-culturales organizativas. Entidades indígenas autónomas. Va apareciendo con ello cada vez más lo indígena como una tendencia política autónoma que asume alianzas y comparte

⁵⁰ Se hace referencia a la perspectiva de algunas organizaciones indígenas del territorio.

posiciones con otros en favor de la reforma agraria, por ejemplo. Siempre temas reivindicativos. El discurso es transformador e indianista, pero la lucha es por recursos, tierras y concesiones del estado y los poderosos. (Rozental, 2020)

La reconstrucción de Rozental alumbra los horizontes del Proyecto Nasa ideado por Ulcué Chocué: la resolución de los conflictos políticos internos a los grupos sociales no se pensaba como una simple pacificación del territorio, más bien como una siembra cultural para la constitución de una propuesta social autónoma: una alternativa verdaderamente indígena y despojada de los violentos mecanismos políticos nacionales. En palabras de Gustavo Wilches-Chaux, “una nueva manera de concebir y de gestionar el desarrollo y [...] de relacionarse con el mundo, o más concretamente, con el territorio, construida a lo largo de más de 500 años de *conciencia-resistencia* por comunidades indígenas del Cauca” (Gustavo Wilches-Chaux, 2005: 29).

LABOR POLÍTICA: LEGALIZACIÓN DE LAS LUCHAS, DENUNCIAS, MEDIACIONES

El lúcido análisis de Rozental permite dar cuenta de un último nivel de acción social de Ulcué Chocué: en las palabras del párroco “el discurso es transformador”, pero “la lucha es por recursos” (Rozental, 2020), señala el médico colombiano. Los procesos de liberación de tierras son los grandes detonantes de la consolidación y de la dignificación social de las organizaciones indígenas caucanas. En el sólo municipio de Toribío se recuperan 2026 hectáreas de tierras entre 1970 y 1980, y 7863 hectáreas en la siguiente década (Peñaranda Supelano, 2015). La liberación cuesta el derrame de sangre inocente de centenares de indígenas nasa y la represión sistemática de los comuneros por parte de las autoridades y de grupos al margen de la ley.

Se ha señalado la estricta relación de la trayectoria vital de Ulcué Chocué con las acciones comunitarias de recuperación de tierras, defendidas y respaldadas en sus homilías y en sus cartas de denuncia. Sin embargo, mención aparte merece otra actividad impulsada por el párroco en este contexto: su estudio detallado de los confines y de las legitimidades de los resguardos. A partir del manejo de los documentos de Juan Tama, y siguiendo el modelo filológico-jurídico de Manuel Quintín Lame, Ulcué logra encontrar evidencias de la legítima pertenencia a los resguardos de Tacueyó, Toribío y San Francisco de muchas tierras en mano a propietarios particulares. Además, obtiene la posibilidad de ceder una propiedad de la Parroquia de Toribío para la edificación de una cooperativa comunitaria (Beltrán Peña, 1989: 198).

Finalmente, para complementar el abanico de territorios sociales de intervención del sacerdote, cabe destacar un último elemento de su campo de acción: su capacidad de traspasar las fronteras comunitarias. Parte del proyecto cultural de Ulcué consiste en el fortalecimiento de la voz nasa ante

los agentes de opresión social en la región: terratenientes, grupos armados y grupos políticos. En una perspectiva enunciativa influenciada por el mensaje evangélico, y caracterizada por ciertos rasgos de matriz salvífica – “el señor me llamó de entre mis hermanos los paeces para constituirme en favor de ellos” (Salazar et al., 2011: 128) –, Ulcué se sirve de su posición fronteriza, o de su “identidad de ida y regreso” (Bengoa, 2009: 18), para darle lugar a la lucha indígena en los espacios epicéntricos del poder nacional.

Me refiero en lo específico a la convocación de asambleas abiertas a agentes externos y a su actividad epistolar de denuncia social, tanto ante las referencias políticas de la época como ante las altas jerarquías de la iglesia. Su particular posición de sacerdote, reconocida en los contextos no-indígenas, le permite acceder a espacios de diálogo inasequibles para los otros comuneros. Tal y como lo escribía el antropólogo Henao Delgado en el 1987:

Ulcué Chocué, heredero de dos culturas, era el llamado a interceder por los derechos indígenas ante hombre e instituciones a los que tenía acceso gracias a su investidura. [...] era la amenaza indígena ad portas. Era un aglutinante ideológico y un peligro político. (Henao Delgado, 1987: 125).

Esta componente de mediador entre territorios sociales, o de “aglutinante ideológico”, condensa el enorme bagaje cultural del lugar enunciativo de Ulcué, quien, según Henao Delgado, representó para su pueblo una “imagen cultural” (1987: 114), es decir, un modelo icónico de referencia que por medio de su pensamiento y de su actividad se convierte, en la percepción colectiva de su comunidad, en una meta simbólica de “búsqueda de pertenencia” (1987: 114) en la negociación de identidades y vivencias propias.

Las semillas de la acción de Ulcué brotarían en los montes del Cauca con impresionante eficacia, a pesar de inevitables tensiones, con el detonador de su violento asesinato. La contextualización de la labor de cohesión y liderazgo sociocultural del párroco dentro de los territorios del Cauca permite integrar el lugar enunciativo fronterizo y multicéntrico de sus textos. En este marco, la palabra escrita por Ulcué es definitivamente arraigada en su acción dentro y desde la comunidad, sintetizada aquí en tres niveles: su actividad investigativa en el marco de la revitalización lingüística y cultural, su compromiso en primera línea con el Proyecto Nasa y con los planes de vida de los cabildos, sus luchas para la defensa jurídica y la emersión política de las necesidades indígenas en los centros del poder.

1.3.3. LA ESPIRITUALIDAD DE ULCUÉ: UN DIOS ITINERANTE PARA UN PUEBLO EN CAMINO.

El grito de Álvaro se puede leer e interpretar con el mito nasa y el Evangelio de Jesús.

Y con Álvaro, todo el pueblo nasa es como lo hijos del trueno.

El don de la palabra, que se vuelve grito y que se vuelve trueno.

(Salazar et al., 2011: 351)

Se ha presentado un cuadro general de la actividad social, cultural y política de Ulcué Chocué en los territorios del Norte del Cauca. Para cerrar la sección, se propone aquí un enfoque en un último elemento central de su actividad, que nos permite un primer acercamiento interpretativo a su palabra escrita: la constelación simbólica y espiritual propia del lugar enunciativo del pensador indígena. En la constitución de su marco de reflexiones, Ulcué recurre tanto a los saberes propios como al espacio de la Teología de la Liberación, alumbrando intersticios operantes en las fronteras culturales entre los dos mundos.

Los rasgos centrales del prisma enunciativo en el cual se ubica *Pal Álvaro Ulcué* emergen con claridad en algunos pasajes de su palabra escrita y de los testimonios acerca de él. La primacía de las referencias culturales nasa se percibe en la totalidad de los textos producidos por el párroco, los cuales admiten un proceso de acompañamiento, no opresivo y más bien integrativo, por parte del mensaje evangélico. En un documento situado en la biblioteca de la Casa Parroquial de Toribío y no publicado, titulado *Pensamiento de Álvaro, Nasa Pal*, se recogen algunos aforismos de Ulcué. Entre ellos, se encuentran múltiples reivindicaciones de su identidad indígena: “Por la gracia del tiempo soy indígena”; “Lo único que sé es que soy indígena y que tengo que trabajar por mi pueblo”; “los que sufren son los Paeces; yo soy Paez. ¿Qué más puedo hacer que estar con ellos?” (Ulcué, s.f.). Es posible identificar aquí elementos de arraigo a la cultura propia colocados ideológicamente más allá de una conexión étnica con el pueblo y su territorio. La epistemología indígena es planteada como posicionamiento por asumir para impulsar un proyecto comunitario vivo, dirigido a reconocer las dificultades y las explotaciones sufridas por los nasa, para constituir soluciones colectivas desde adentro.

Uno de los escritos más contundentes de Ulcué es la carta enviada al Presidente de la República Belisario Betancur el 30 de octubre de 1982. Presentado en el Anexo 6.1. de la obra *Álvaro Ulcué Nasa Pal Hoy*, el texto denuncia un cuadro detallado de las violencias sistemáticas y de los

mecanismos de opresión sufridos por las comunidades indígenas del norte del Cauca. En este contexto, el sacerdote nasa le exige al Gobierno colombiano el reconocimiento de los territorios ancestrales, programas de salud, atención a la voz de los cabildos en los debates políticos nacionales, defensa de los derechos a la vida y a la paz de las comunidades. La carta, nunca respondida, termina con un párrafo que absorbe el lugar enunciativo profundamente indígena de Ulcué:

[...] Señor Presidente, el Indígena siente, tiene corazón, vale mucho. Espera de Usted un apoyo decidido en todas las dimensiones. Queremos paz, deseamos ser escuchados, pedimos justicia.

Agradeciéndole la atención prestada a esta carta.

Firmado:

PADRE ÁLVARO ULCUÉ CHOQUÉ Pbro. Sacerdote Indígena PAEZ

(Salazar et. al, 2011: 433)

El tono contundente de la carta de *Pal* Álvaro, quien combina en la firma sus pertenencias eclesiástica (sacerdote), étnica (indígenas) y comunitaria (Paez), recoge los caracteres lúcidos e impostergables de la lucha caucana. En sus peticiones, Ulcué se apela primariamente a su identidad nasa en tanto marco colectivo que exige un reconocimiento por parte de los centros de poder gubernativos. De ahí que el sacerdote no reduce de ninguna forma los valores identitarios de su comunidad, subrayando la inflexible conexión entre indigeneidad y capacidad de ‘sentir’. La noción es de entender aquí en tanto referencia a las estructuras centrales de la cosmovisión nasa, nombradas en lengua nasa yuwe como *ûusyakhx*: la palabra, equivalente del concepto de ‘reflexionar’, se traduce literalmente como ‘pensar (yahkx) desde el corazón (ûus)’ (Escobar L., 2013: 55).

El pensar desde el corazón es rasgo inalterable de la forma de ser nasa, imposible de silenciar por los procesos de invasión: Ulcué recalca este carácter y mantiene marcada, en su palabra de denuncia, la perspectiva indígena. En otras ocasiones, este espacio enunciativo es acompañado por mensajes que evocan directamente la doctrina católica, más presentes en las escrituras del párroco constituidas para un direccionamiento endógeno. En este sentido, las producciones de Ulcué se vinculan tanto con la revitalización de los saberes propios como con una lectura evangélica autónoma desde los montes caucanos, en la activación de un proceso sincrético entre las dos concepciones que enmarcan su identidad.

La interconexión espiritual planteada por Ulcué se alimenta, en primer lugar, en su personal relectura de los mitos nasa. El anexo 4.3. del texto *Álvaro Ulcué Chocué Nasa Pal Hoy* presenta una sección del trabajo de investigación que el sacerdote nasa realizó para el IMA, donde Ulcué se había desempeñado como estudiante e investigador durante algunos años. El escrito remonta al 1981 y se

titula *Un Relato mitológico en Lengua Páez*. Traducido al español por el mismo Ulcué, el texto relata la historia del cacique Juan Tama a partir de las narraciones orales de algunos *Thé' Wala*. Los objetivos del trabajo son presentados en la primera página del ensayo: “Me motiva escribir para que todo Páez aprecie más su idioma escribiendo y hablando en toda la región. Para que se conserve la parte lingüística y toda la cultura. Para que de padres a nietos y hasta el fin de los siglos se conserve lo nuestro.” (Salazar et. al, 2011: 399).

La frase introductoria seleccionada da cuenta de la valoración de una reviviscencia de la cultura nasa estructurada desde y para la comunidad. De ahí que la perspectiva adoptada es liberada de una aproximación tradicionalmente académica: el fin último del proceso de estudio de Ulcué es el fortalecimiento de espiritualidad y saberes propios en aquellos espacios comunitarios donde tradiciones y culturas nasa se debilitaron. Esta reapropiación de la sabiduría ancestral se convierte en eje central del planteamiento emancipatorio propuesto por el sacerdote. Reconocer palabras y mitos propios implica reconocerse en tanto comunidad, y por consecuencia identificar con más claridad los fenómenos que afectan a la colectividad.

Esta mirada hacia la indigeneidad se acompaña de una lectura inculturada de las historias y mitos nasa a partir de mensajes y símbolos católicos. En este marco, Juan Tama se define en el texto como “otro gran Moisés para los Indígenas del Nororiente del Cauca” (2011: 399). La asociación entre Moisés y Juan Tama es recurrente en el discurso de Ulcué, y no se limita a una simple contextualización a las espiritualidades nasa de los textos bíblicos: la proximidad de las dos figuras explora la profundidad los significados ancestrales de la cosmogonía nasa. Cabe resaltar aquí la marcada conexión entre los imaginarios de resistencia de las luchas nasa de los años Setenta y Ochenta y las construcciones espirituales alimentadas en los textos de Ulcué. Moisés, al igual que Juan Tama, se caracteriza en los textos bíblicos por la orientación de sus capacidades proféticas y de su liderazgo hacia el objetivo de la liberación colectiva de su pueblo. En esta misma trayectoria, otro atributo del profeta del Antiguo Testamento que en la perspectiva de Ulcué lo vincularía al líder nasa es su esencia caminante e itinerante. Tal y como Moisés recorría el desierto para alcanzar la liberación con su pueblo, Tama caminaría los montes del Cauca para señalar los límites de las tierras nasa y rescatar a su pueblo de la opresión colonial. El cacique es presentado en el texto de Ulcué como “muy fuerte, gran caminador, nunca se cansaba – era como encantado” (2011: 401). Este carácter se convierte en eje determinante para una caracterización colectiva de los comuneros nasa como un pueblo caminante.⁵¹

⁵¹ Estos imaginarios de un ‘pueblo en camino’ se interconectan con elementos cristianos en el *küçxh wala* (el negro

El pensamiento de *Pal* Álvaro identifica en la errancia, física e imaginada, un carácter vinculante para la constitución de nuevas fronteras de resistencia: “Cuando llegue la muerte, que no nos encuentre instalados sino por el camino” (2011: 78), es de los aforismos más conocidos pronunciados por el párroco. Una propiedad que Ulcué asocia a la concepción de Dios: en la primera página de su biblia aparecen unos apuntes en lengua nasa yuwe, los cuales se traducen como “Dios camina por toda parte” (2011: 126). La figuración itinerante de la divinidad, común a muchas deidades andinas (wiraqocha, tunupa, cuniraya, entre otras), implica aquí unas huellas por seguir por medio de la actividad incesante de los misioneros en el territorio.

En esta correlación de significados se identifican los rasgos específicos del proceso espiritual de inculturación impulsado por Ulcué y proseguido por los misioneros italianos en los territorios del Nororiente del Cauca: las referencias simbólicas de los mensajes católicos no se pretenden implantar en los mundos espirituales nasa con el objetivo de establecer una construcción religiosa sincrética y renovada. Más bien, los símbolos católicos se asumen en las palabras de Ulcué en tanto vehículo dinamizador para la transposición de los valores de las cosmogonías nasa a las urgencias de lucha contemporáneas. Como lo señala Padre Oscar Osorio Jaramillo, fundador del Instituto Misionero de Antropología,

El padre Álvaro, como sacerdote indígena, estaba convencido de que la evangelización era la manera de fortalecer todo el potencial religioso de su cultura tradicional, manteniéndola, elevándola y haciéndola más coherente en torno a la gran enseñanza del amor universal (Salazar et al., 2011: 26)

De ahí que el principio de reciprocidad espiritual propio de las culturas andinas se activa en los montes por medio de una concepción de la inculturación más próxima a la noción de diálogo interreligioso. La secular actitud nasa a la asimilación de ciertos elementos de la cristiandad, adecuándolos a los idearios simbólicos propios (Henaó Delgado, 1987: 127), se convierte en la perspectiva de Ulcué en una forma de trueque cultural, donde el saber se mantiene vivo por medio de un intercambio fronterizo de conocimientos.

Cuando el sacerdote nasa es informado de la próxima visita del Papa Juan Pablo II a Colombia en 1986, comenta las enormes posibilidades de intercambio en un contacto de la máxima autoridad

grande), fiesta tradicional nasa. El evento se celebra entre el 8 y el 24 de diciembre y se caracteriza por la movilidad de sus protagonistas, quienes alcanzan caminando todas las veredas que componen los respectivos resguardos, llevando consigo una imagen del Niño Jesús. Durante la celebración, los organizadores de la correría piden una ofrenda a cada una de las familias que visitan. Con respeto al valor simbólico de este Jesús caminante, Rappaport señala que: “Tal vez podría más fácilmente recoger este dinero en el caserío o en el pueblo mismo, por ejemplo, durante la misa dominical. Pero no lo efectúa así, sino que camina por todos los caminos de la comunidad. Este recorrido del Niño Dios, entonces, tiene otra función aparte de buscar la colaboración material para la fiesta –lo que paga apenas un porcentaje pequeño de los gastos–. También existe como una manera ritual de legitimar los límites territoriales al caminarlos (Rappaport, 1982: 277-278). Para una aproximación más completa al *küçxh wala* remito a Miñana Blasco, 2008.

eclesiástica con las comunidades: “Si el Papa conociera la grandeza de los indígenas, si se metiera en la cordillera para ver cómo viven los indígenas, sacaría inspiración para gobernar la Iglesia y la Iglesia daría un vuelco” (Ulcué, s. f. – Anexo 3): una posición incómoda para un presbítero colombiano, que elige constituir su perspectiva a partir de un desmarque de las jerarquías sociales imaginadas para los espacios andinos en los centros de poder de la Iglesia.

Si bien la mirada de Ulcué no se localice en una matriz dialógica horizontal, en tanto apta a identificar los valores cristianos en las espiritualidades indígenas y no viceversa, esta correlación se alimenta recíprocamente para activar y fortalecer un proyecto de resistencia a la emergencia del pueblo nasa, contextualizada dentro del entorno continental de las emergencias indígenas contemporáneas. El antropólogo Henao Delgado apunta que “la doble condición de indígena y sacerdote le permite transitar por dos culturas con suficiente capacidad para desmontar el discurso ideológico-religioso-político ‘blanco’ de la dominación de clases, en especial de la clase terrateniente y de la iglesia oficial” (Henao Delgado, 1987: 126). Hemos aquí que la religión católica interviene desde sus estructuras periféricas en un proceso de fortalecimiento cultural colectivo que entreteje concientización social, educación propia y lucha étnica.

Joanne Rappaport argumenta la posibilidad de comparación entre el proceso de dinamización cultural impulsado por Ulcué y por su grupo de colaboradores y los proyectos pedagógico-educativos activados por el CRIC en el marco de la revitalización de la cosmovisión nasa a partir de las formas de saber propios de determinados lugares del territorio nasa, específicamente en el sector oriental del Cauca, en Tierradentro: “la organización enseña una forma genérica, erudita y basada en Tierradentro, y no las diversas cosmovisiones locales tal como son interpretadas idiosincráticamente por cada chamán” (Rappaport, 2008: 242).

Esta argumentación posicionaría a Ulcué, más que como simple actor de la inculturación, dentro de un conjunto de mecanismos de renovación y reviviscencia del saber impulsadas por distintos vectores de dinamización cultural activados en el Norte del Cauca desde los años Setenta. Sin presumir discutir en este espacio la legitimidad de cada uno de dichos procesos, cabe destacar que las acciones inculturadoras de Ulcué actúan en el marco de una multiplicidad de formas sistémicas de activación de derroteros de resistencia y autonomía. Es evidente la efectividad de estas trayectorias en los ámbitos de la emancipación social y de la revitalización cultural y lingüística de las poblaciones indígenas nasa del Nororiente del Cauca.

En su homilía del 21 de octubre de 1984 para la inauguración de la Casa Indígena de Toribío, pocos días antes de su asesinato, Ulcué señala su posición con respeto al papel de la Iglesia en el territorio, planteando el sueño “de un intercambio de una teología nueva, que se llama la Teología de

la Liberación, esa teología ya es reflexión desde acá, lo que es nuestro, de América Latina” (Ulcué, s. f. – Anexo 2). Una mirada que ubica el Sacerdote en un espacio de pensamiento continental, hacia la configuración de imaginarios de liberación que actúen tanto en el espacio espiritual como en el espacio cultural de las luchas nasa, manteniendo como punto de partida el compromiso social del sacerdote: “Recordemos que la oración que no compromete, no sirve ni para tiros de escopeta” (Ulcué, s. f. – Anexo 3).

Para finalizar, es posible enunciar que el cuello clerical –que *Pal Álvaro* solía quitarse cuando recorría los mercados para denunciar los engaños a daño de los indígenas⁵² no es la sola textura para leer el papel de Ulcué Choucé dentro de la comunidad. Asimismo, el saber comunitario no es el único espacio desde donde interpretar la palabra del párroco. Su ideario ha valido de una más compleja interrelación de acciones y pensamientos que atraviesan los montes del Cauca para enmarcar nuevos valores para la resistencia nasa.

⁵² Los recuerdos de estos episodios quedan vívidos en la memoria de Padre Ezio Roattino, quien señala que “a menudo se dirigía a los mercados, sin cuello clerical, para conocer de primera mano la explotación de su pueblo. En ese tiempo en la comunidad se manejaba poco el dinero, y en los mercados mucha gente se aprovechaba de los indígenas que llevaban los productos de sus cultivos. Álvaro ayudaba, enseñaba, denunciaba. Sin pausa alguna.” (Roattino en Ferrari, 2019, p. 93).

1.4. LOS ESCRITOS DE ULCUÉ: ENCAMINAR LA PALABRA

En las secciones anteriores se han presentado los pilares culturales del lugar enunciativo de Álvaro Ulcué Chocué y una breve síntesis de su larga actividad espiritual, cultural, social y política en los territorios del Nororiente del Cauca. La aproximación planteada nos permitirá vislumbrar un aspecto crucial de la estructuración de su pensamiento: la relación entre reflexión y acción. En este aparato se propone un análisis de la concepción de la palabra en tanto herramienta de resistencia, en un imaginario en acto que asume forma en la obra escrita de Ulcué y se propaga por medio de sus acciones. La exegesis propuesta de los escritos del sacerdote se funda aquí en la perspectiva indígena del palabrandar como eje fundante de los actuales imaginarios de lucha desde las comunidades nasa caucanas.

La noción-práctica del palabrandar, mencionada en el aparato introductorio y analizada extendidamente en el siguiente capítulo, es elaborada por la escritora nasa-misak Vilma Almendra en su texto *Entre la emancipación y la captura* y radica sus fundamentas en algunos rasgos discursivos teóricos y prácticos de la “comunicación otra”, resumibles en estos puntos:

- La capacidad de identificar y nombrar los proyectos necropolíticos de invasión y muerte;
- La activación de un camino de la palabra en un derrotero compartido entre pueblos subyugados;
- La *pharresía*, o decir veraz: el carácter valiente e impostergable de la palabra como medio de denuncia;
- La relación estricta y biunívoca entre palabra y acción;
- La colocación discursiva de la palabra en el espacio simbólico de los saberes, mitos y epistemologías nasa/andinas/indígenas.

A lo largo de los siguientes párrafos, se intenta arrojar luz sobre las confluencias de las reflexiones de Álvaro Ulcué Chocué en la elaboración de estos planteamientos. En este marco, la aproximación a los textos de Ulcué se realiza por medio de referencias a los espacios epistemológicos nasa, en sus elaboraciones de las categorías de *Wee wala*, resistencia, autonomía, *Nasakiwe*, camino, entre otras. Paralelamente, se introducen en la propuesta de lectura algunas categorías de las ciencias sociales, tales como futuralidad, interlocalización y pluriverso.

El corpus de análisis elegido es una recolección autónoma de la totalidad de los escritos de Álvaro Ulcué Chocué encontrados en la Biblioteca de la Casa parroquial de Toribío. El acceso a los materiales ha sido permitido por Padre Ezio Guadalupe Roattino, actual sacerdote de la Iglesia de Toribío. El corpus se compone de algunos documentos inéditos (apuntes, aforismos, proyectos,

transcripciones de homilías, reflexiones y entrevistas) y de aparatos textuales publicados como apéndice de la obra *Álvaro Ulcué Nasa Pal Hoy. Semilla y Camino. Nasa pal äcxh ente. Fxiw dxi'j yakh*.

Los documentos encontrados en la Biblioteca de la Casa parroquial de Toribío y analizados en el capítulo son los siguientes:

- *Centro Indigenista Toribío Cauca*, documento redactado por Ulcué el 25 de febrero de 1983 para presentar los objetivos del Centro Indigenista de Toribío (Anexo 1);
- *Álvaro vuelve a hablar hoy*, documento sin fecha que contiene una entrevista a Ulcué y la transcripción de su homilía del 21 de octubre de 1984 en la casa indígena de Toribío (Anexo 2);
- *Pensamiento de Álvaro, Nasa Pal*, documento sin fecha que recolecta aforismos pronunciados oralmente y apuntes escritos de Ulcué (Anexo 3);
- *Pastoral Profética*, documento de 18 páginas redactado por Ulcué en el año 1984 y direccionado al Arzobispo de Popayán Samuel Silverio Buitrago Trujillo, para denunciar la condición de opresión generalizada de la población nasa de Toribío y solicitar recursos para la implementación de proyectos sociales y culturales (Anexo 4);

En acompañamiento de este corpus, se han analizado algunos de los anexos del texto *Álvaro Ulcué Nasa Pal Hoy. Semilla y Camino* (2011). El volumen es resultado de un trabajo colectivo de recopilación y redacción a cargo de Bedredín Salazar, Gloria Alicia Chanduví Pastor, Padre Antonio Bonanomi y Padre Ezio Roattino. Ha sido publicado por el Instituto para Misiones la Consolata en pocos centenares de ejemplares, en donde se recogen investigaciones, reescrituras de mitos, entrevistas, homilías, cartas, páginas de libretas, proyectos sociales parroquiales y apuntes escritos por Ulcué. La recolección es acompañada por una extensa cantidad de testimonios y reflexiones acerca del pensamiento, de la acción y del legado del sacerdote nasa: palabras de comuneras y comuneros caucanos, profesores, miembros de organizaciones indígenas, párrocos, arzobispos y colaboradores de Ulcué.

Los escritos de Ulcué son cuantitativamente limitados, lo cual vuelve complejo identificar una estructura orgánica y definida en sus reflexiones. Teniendo en cuenta este factor, en los siguientes párrafos se intentan organizar y argumentar las etapas centrales del pensamiento del sacerdote.

La sección se divide en dos partes. El primer aparato se centra en el proceso de identificación y nombramiento de los proyectos de muerte que subyugan a los indígenas del Nororiente del Cauca,

interpretados aquí en el marco teórico de la categoría de necropolítica, y de las nociones nasa de *Wee Wala*, o ‘gran enfermedad’, y de *Nasakiwe*, o ‘gente-tierra’. En la segunda sección se analiza la concepción de una palabra en camino en tanto forma de limpieza del *Wee Wala*, y sus implicaciones en el legado cultural del pensamiento de Ulcué en la comunidad. El tema se abarca a partir de la perspectiva de interlocalización pluriversal de la construcción discursiva de la resistencia de los pueblos oprimidos el continente, en el marco de una concepción de la palabra como acto necesario e impostergable para accionar una nueva etapa de la lucha nasa.

1.4.1. NOMBRAR EL WEE WALA: EL RECONOCIMIENTO DE LOS PROYECTOS DE MUERTE

Acerca del legado de Ulcué en las comunidades nasa, el antropólogo Henao Delgado señala como “quedará en la tradición oral (y también la escrita) el mensaje, el ‘hubiera dicho’, el ‘hubiera hecho’, el ‘decía’.” (Henao Delgado, 1987: 127). Sus reflexiones orales y escritas asumieron después de su muerte cierta sacralidad simbólica en la transversalidad de su valor social y espiritual para las colectividades nasa. Sin lugar a duda, esta sacralización de la palabra del sacerdote nasa es vinculada con su actividad en el territorio, decisiva en el impulso de un nuevo amanecer cultural indígena.

Sin embargo, los escritos de Ulcué nos permiten identificar otro factor determinante en la influencia de su huella en las comunidades nasa: su construcción de un imaginario de resistencia fundado en la apropiación de una forma comunitaria de concebir la palabra, cuyas semillas brotarían en la noción-práctica del palabrandar almendriano. A lo largo de este proceso, el lugar de enunciación fronterizo de la identidad “de ida y regreso” (Bengoa, 2009: 18) del párroco permite el absorbimiento y la interacción entre distintos espacios culturales, si bien manteniendo como eje de referencia los saberes propios.

En este orden de ideas, una primera caracterización del acto discursivo de Álvaro Ulcué se conforma a partir de la identificación de los mecanismos que hemos nombrado en el aparato introductorio como necropoderes, es decir, de todos aquellos proyectos políticos y sociales cuyo principal carácter de dominación territorial se explicita en la opresión física sistemática de los habitantes. Esta etapa primaria de la reflexión del sacerdote denota una interpretación de las urgencias comunitarias contemporáneas en el marco de una mirada activa y estructurada dentro del sistema de saberes propios.

Ahora bien, en los conocimientos ancestrales nasa suelen interpretarse los acontecimientos en los territorios según la dinámica de tensión entre procesos de armonización/equilibrio colectivo y

enfermedades/desarmonías que afectan la vivencia comunitaria. Según la cosmogonía propia, entre los primeros espíritus que poblaron la tierra se encontraba el *weet'ahn*, “el que deja las enfermedades en el tiempo” (ACIN, s. f./a), espejo y horizonte para los mecanismos de resolución de las problemáticas territoriales sucesivas. Los sabedores ancestrales caucanos plantean estos procesos en la interpretación simbólica de una desintoxicación de los venenos producidos por las estructuras de desarmonía en los resguardos. En este marco, la primera etapa para la resolución de las dificultades comunitarias es el reconocimiento de la enfermedad a raíz del envenenamiento del territorio: el *Wee wala*⁵³, ‘enfermedad grande’ o ‘gran sucio’.

En varios pasajes de los escritos de Ulcué aparece un procedimiento de identificación del *Wee wala*, cuyas formas de agresión se dirigen tanto hacia los cuerpos indígenas, martirizados por las continuas represiones armadas, como hacia la tierra y las luchas colectivas para su liberación. La estructuración de este proceso de reconocimiento se constituye por medio de la inserción de las nuevas dinámicas de opresión territoriales en el marco de la ciclicidad del tiempo andino y de los mayores referentes simbólicos de la resistencia nasa. Es el caso, por ejemplo, de la sección introductoria de su texto acerca de la historia-mito de Juan Tama, en donde el párroco nasa explica las razones que lo movieron a la elaboración escrita del mito en nasa yuwe y en español:

Quiero retomar a viva voz de los ancianos Paeces que aún viven en las grandes elevaciones de montañas, quebradas, ríos, que sus valles muy reducidos sirven para la labranza, ahí tienen sus ranchos con pared de caña de maíz, donde tienen todo ahí mismo: cocina, dormitorio, sala de recreo para contar su historia de Juan Tama [...] al lado de Popayán idéntico, mas plano, más vías de comunicación pero deficientes, a través de los resguardos, el Indígena sigue batallando la dura guerra contra el Colono, que sigue explotando sin lástima alguna, siempre al margen del Estado y de la Iglesia. [...] Todo Páez sigue estudiando y valorando lo de los antepasados para vivir sin peleas entre los indígenas, sin dejarse explotar por el colono. Llevando esta idea de lucha por defender sus Títulos sobresalen: La Gaitana, Quintín Lame y demás líderes contemporáneos que han derramado su sangre en defensa de la Madre Tierra. (Salazar et al., 2011: 399)

El llamado a la constelación simbólica de las referencias nasa, de la Cacica Gaitana a Manuel Quintín Lame Chantre, resulta central para la renovación de los imaginarios colectivos de resistencia. Ante la fragmentación comunitaria y los mecanismos de opresión que llevan décadas atormentando los resguardos, Ulcué propone “retomar a viva voz” la sabiduría ancestral, en una operación de ‘futuralización’ de las epistemologías tradicionales. Me refiero aquí a la noción de futuralidad planteada por Arturo Escobar en *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal* (2016): la futuralidad se concreta en la desvinculación de los saberes ancestrales indígenas de las cadenas de un

⁵³ La expresión *Wee wala* es utilizada también para nombrar en lengua nasa yuwe la enfermedad pandémica del COVID-19.

pasado inalcanzable, con el fin de imaginar y posibilitar un futuro político-cultural colectivo, local y autónomo. Ulcué adopta esta perspectiva de futuralidad como posicionamiento necesario para el amanecer de una nueva lucha indígena y andina desde el pueblo nasa. Las reflexiones del sacerdote arrojan luz sobre la vinculación entre los grandes líderes caucanos de distintas épocas dentro de la estructura epistémica de la espacialidad nasa y de la temporalidad andina. La sabiduría propia y la herencia de la lucha radica en las quebradas y los ríos que dieron vida al pueblo nasa, descendiente de las lagunas y las estrellas. El territorio es fuente de saber y destino por defender, a partir del derrame de “sangre en defensa de la Madre Tierra” de la Cacica Gaitana, de Juan Tama, de Manuel Quintín Lame.

En una cosmovisión marcadamente andina, estos impulsos y luchas a protección de la *Uma Kiwe* se imaginan dentro de una evolución espiral: los mayores de épocas pasadas se posicionan ‘adelante’, en el espacio de la futuralidad, y señalan a su comunidad los derroteros por recorrer para alcanzar la armonización territorial. En esta configuración analítica de la realidad, las distintas etapas de resistencia no se articulan como momentos sucesivos y consecuenciales, sino como manifestaciones espiritualmente más densas, e interconectadas entre ellas, dentro de un proceso continuo de una historia en camino y espiral.

En el siguiente capítulo (2.2.3.) se argumentará más detalladamente la centralidad de la asunción de una espacio-temporalidad propia en la conformación de la teoría-práctica del palabrandar. La idea encuentra sus fundamentas escritas en los planteamientos de Ulcué: la espiral (y no línea) de continuidad con los líderes históricos-míticos de la resistencia caucana permite generar una misma espiral de continuidad en la interpretación de los proyectos necropolíticos y las manifestaciones de *Wee wala* que enferman el territorio, a partir de los patrones interpretativos de los mecanismos de la invasión y del genocidio colonial.

En el pasaje mencionado, el texto se enfoca en las dinámicas de explotación en los resguardos nasa del Nororiente del Cauca, dentro de una trayectoria que no encuentra giros de interrupción desde la época colonial. De ahí que, de un lado, “el Colono [...] sigue explotando sin lástima alguna” a los comuneros; de otro, las grandes instituciones –Estado e Iglesia– siguen ausentes en la defensa de los derechos de los indígenas, alimentando las condiciones de marginalización de los resguardos. Si a lo largo del capítulo (1.2.2.) se ha señalado la posición anacrónica y colonialista de ciertos actores de la Iglesia en el territorio contemporáneos a Ulcué, cabe resaltar que también el Estado colombiano mantenía activos sus proyectos de desestructuración de las comunidades indígenas, consideradas como un obstáculo para el desarrollo de la nación. Baste con recordar que en los años ochenta del siglo XX seguían vigentes la Constitución de 1886 y la ley 89 de 1890, en donde se los indígenas,

definidos como “salvajes”, eran “asimilados por la presente ley a la condición de menores de edad” (Ley N° 89, 1890).⁵⁴

Según Ulcué, el *Wee Wala* que enferma a los territorios indígenas remite en sus fundamentas a las macro-estructuras necropolíticas del Estado y al silencio consensual de la Iglesia. Sin embargo, el párroco elabora su perspectiva acerca de los procesos de desarmonización a partir de una sólida interrelación entre los distintos mecanismos de explotación. Como lo recuerda el comunero de San Francisco Fernando Secue, “El padre Álvaro siempre orientaba diciendo que luchar en contra de los planes de los terratenientes es luchar en contra de los planes de los grandes capitalistas y del Estado” (Salazar et al., 2011: 222). En esta óptica, Ulcué reconoce la necesidad de identificar y nombrar las manifestaciones específicas del *Wee wala* en las expresiones de desarmonía de los resguardos. Este intento se manifiesta en la *Pastoral Profética*, documento de diecinueve páginas redactado por el sacerdote nasa con el objetivo de solicitar al archidiócesis de Popayán recursos económicos para hacerle frente a las dificultades comunitarias.

El texto es enviado al arzobispo Samuel Buitrago Trujillo el 16 de julio de 1984, y es organizado en tres secciones: una primera parte de introducción contextual a las problemáticas del territorio; una presentación del grupo misionero de la Parroquia de Toribío; una exposición de las razones, los gastos y los objetivos del proyecto, el cual consistía en la implementación de diferentes actividades pastorales, sociales y comunitarias en los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco. En el aparato introductorio, Ulcué presenta las dificultades y las opresiones vividas por las comunidades nasa a través de unos puntos específicos:

Nos encontramos frente a una comunidad Indígena Páez y Colonos, afectados por múltiples problemas de orden social, económico, político e ideológico, cultural y religioso [...] A partir de 1971 los indígenas empezaron a organizarse con el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC. Las comunidades comenzaron a recuperar sus tierras [...] Estas luchas por la tierra se han caracterizado en Toribío per algunas características especiales:

- Por un conflicto entre los intereses políticos y económicos de las comunidades indígenas de los resguardos con los terratenientes quienes se han apoderado ilegalmente de una gran parte de la tierra. En estas luchas han perdido la vida un gran número de indígenas.
- Por la intervención de grupos políticos de diferentes orientaciones ideológicas que han llevado a los indígenas a enfrentamientos y luchas internas que han degenerado en violencia.
- La presencia de grupos guerrilleros que mantienen un ambiente de terrorismo en todos los habitantes.

⁵⁴ La ley es introducida por las siguientes palabras: “LEY 89 DE 1890 (25 de noviembre) Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” (Ley 89 de 1890)

- La presencia del ejército y la policía con enfrentamientos entre ellos creando pánico entre los habitantes especialmente en el sector urbano. (Ulcué, 1984: 3-5 – Anexo 4)

En este breve párrafo, explicativo del contexto de los montes del Nororiente del Cauca en los años Ochenta, Ulcué menciona a todos los actores que alimentan las desarmonías en los resguardos: terratenientes, organizaciones políticas, grupos armados y fuerza pública. Además de la generación de violencia y de la subyugación impuesta a las dinámicas de un conflicto armado entre actores externos sufrida por la población toribiana, Ulcué subraya las responsabilidades de los partidos políticos en el impulso a fragmentaciones internas a la comunidad.

Tal y como lo señala Emmanuel Rozental, según el sacerdote una de las mayores necesidades de los pueblos del Norte del Cauca era constituir un modelo de sociedad ajeno a los mecanismos de fraccionamiento propios de la historia política nacional, “para superar la manipulación de los Liberales en Tacueyó, Conservadores en Toribío y Comunistas en San Francisco y haciendo que se mataran entre Nasas a su nombre” (Rozental, 2020). Un conjunto de prácticas definitivamente relacionado con la fenomenología de los sistemas necropolíticos, maquinarias a la base de dichos mecanismos de fragmentación social.

Con todo, el pasaje presentado no se estructura desde el tono veraz propio de otros escritos de Ulcué, manteniéndose más bien en la disciplina burocrática de la presentación formal de un proyecto pastoral. Sin embargo, nos permite establecer un acercamiento inicial a las referencias epistemológicas utilizadas por Ulcué en la interpretación de las dinámicas de opresión de las comunidades caucanas. En el primer punto del elenco elaborado por el párroco se señala de forma explícita la relación entre la apropiación ilegal de tierras y la represión violenta de las luchas de los comuneros para su recuperación.

En la lectura de los acontecimientos violentos sufridos por la población nasa, es convocada aquí la relación directa entre indígena y territorio, resumida en el lema andino ‘indio sin tierra es indio muerto’: la lucha para la tierra es vital, y le está costando la muerte al indígena. En este sentido, la defensa activa por parte de Ulcué de los procesos de liberación de las regiones ancestrales no se limita a un apoyo enunciado en su actividad pastoral y social (1.3.2.): se constituye dentro de un conjunto de reflexiones que circulan dentro del espacio del saber del *Nasakiwe*.

La noción de *Nasakiwe* representa en la cosmovisión tradicional nasa el término de referencia para designar el mundo de los hombres en su completez. El antropólogo Herinaldy Gómez Valencia señala que el vocábulo se constituye de dos partes que se implican mutuamente: *nasa*, la gente (y la vida), y *kiwe*, la tierra: “*nasa* es todo lo que existe en el *kiwe* y en éste todo es *nasa*” (Gómez Valencia,

2000: 167). Literalmente, *Nasakiwe* sería la gente-tierra, o gente-territorio: una denominación que implica, además de una caracterización étnica (solo es *nasa* la gente de los territorios nasa), una configuración conceptual del mundo y del ser en su absoluto arraigo a la *Uma Kiwe*.

En esta perspectiva, la lucha por la tierra de las comunidades nasa es concebida en tanto lucha por la vida, ya desde los conflictos precoloniales con las comunidades pijaos. Por consecuencia, “por la tierra se muere” (Ulcué, s. f. – Anexo 3), como se enuncia uno de los aforismos de Ulcué recolectados en el documento *Pensamiento de Álvaro, Nasa Pal*. De ahí que las maquinarias necropolíticas de desarmonización de los territorios involucran en la misma forma la población y la *Uma Kiwe*, la Madre Tierra. Hemos aquí que la concepción de los proyectos de muerte según Ulcué se funda en una mirada anclada al saber nasa. En esta misma trayectoria es posible colocar la carta enviada por el sacerdote al entonces Presidente de la República Belisario Betancur. El escrito es enviado el 30 de octubre de 1982 para denunciar los atropellos y las explotaciones en contra de las poblaciones indígenas caucanas. El texto comienza con los siguientes párrafos:

Señor

Presidente de la República

BELISARIO BETANCUR

Bogotá.

Dejando de un lado el protocolo, deseamos en esta carta darle a conocer la situación, en forma general que viven los Indígenas *Paeces* del Norte del Departamento del Cauca en la Cordillera Central; con el fin de dejar en Usted una inquietud activa y operante para resolver las dificultades de éstos, nuestros “Compatriotas Colombianos” que viven en el abandono, víctimas de la injusticia, la opresión y explotación.

Son muchos los detalles que podríamos darle, pero sería gran muestra de interés que Usted mismo investigara la realidad actual que vive nuestro hermano Indígena de esta región del país. Todo ser humano tiene derecho a que se le respete su dignidad. Este es un lugar donde las personas no tienen acceso al mínimo de bienes necesario para vivir humanamente.

¿Cree Usted Señor Presidente que con quitarle la tierra al Indígena, que con tachar sus organizaciones, su cultura (costumbres propias, música, folclor, etc.), se le está abriendo paso al progreso del país? ¿Es acaso el Indígena sinónimo de atraso y contaminación? ¿No es injusto que al Indígena se le abandone en manos de la violencia? ¿O lo justo realmente es que sigamos indiferentes ante el exterminio de esta hermosa raza, de este pueblo, padre auténtico de este suelo colombiano? [...] Si supiera Usted que es “vivir” en medio del hambre, la inseguridad (asesinatos, secuestros, allanamientos en hogares, propagación de intereses ideológicos que confunden al Indígena, abuso de las mujeres, etc.), falta de techo, salud, educación y bienes necesarios. (Salazar et al., 2011: 430)

La carta redactada por Ulcué se caracteriza desde su íncipit por una maniobra de reivindicación de la dignidad discursiva de una enunciación autónoma. Rompiendo los protocolos de la comunicación

epistolar formal, el sacerdote señala con claridad su objetivo de suscitar una “inquietud activa y operante” en la esfera más alta del poder político nacional. Se detecta en estas palabras una función primaria del proceso de identificación y nombramiento de los proyectos necropolíticos en el territorio: accionar un mecanismo de denuncia capaz de suscitar un carácter operativo por parte de los centros de poder.

Después de señalar los objetivos de la carta en el aparato introductorio, Ulcué plantea una serie de preguntas dirigidas al Presidente. En ellas se expresan las dinámicas de desarmonización de la comunidad a partir de la normalización de la violencia en contra de la persona: “asesinatos, secuestros, allanamientos en hogares, propagación de intereses ideológicos que confunden al Indígena, abuso de las mujeres, etc.”. Sin embargo, el primer elemento señalado de atropello hacia la dignidad comunitaria es la privación de la tierra. En la perspectiva de la gente-tierra o *Nasakiwe*, y más allá de la opresión violenta, “quitarle la tierra al indígena” equivale al “exterminio de esta hermosa raza”.

Finalmente, la apropiación de la tierra y el silenciamiento del cuerpo propios de los proyectos de muerte se acompañan según Ulcué de una última manifestación de dominación: la conquista cultural. “tachar” las manifestaciones lingüísticas, artísticas y folclóricas indígenas conforma otro espacio de opresión, igualmente atropellador para las ambiciones de autonomía del pueblo nasa: la apropiación de los territorios ancestrales es acompañada de una apropiación de los “territorios del imaginario” (Almendra, 2017: 174), tal y como se planteará años más tarde desde la teoría-práctica del palabrandar.

En esta primera etapa constitutiva de su trayectoria de reflexión, Ulcué plantea una observación de los fenómenos que generan ‘enfermedad’ y ‘desarmonización’ en los territorios nasa del Nororiente del Cauca, a partir de una elaboración anclada a los tiempos y a las epistemologías del saber propio. El proyecto declarado de retomar las voces y las formas de actuar de los grandes líderes de la historia de resistencia caucana convoca la noción de ‘futuralidad’. La sabiduría ancestral se desencadena de la jaula del tiempo lineal, convirtiéndose en herramienta necesaria para la interpretación de las nuevas desarmonías de los resguardos: conflicto armado, fragmentación política, silenciamiento cultural, privación de tierras.

Los acontecimientos que alimentan el *Wee wala*, el ‘gran sucio’, se imaginan en tanto proyectos de muerte –o necropolíticos– que atentan contra el *Nasakiwe*, la gente-tierra. Desde estos planteamientos se constituye el siguiente paso de la reflexión de Pal Álvaro: la necesidad de reconstituir palabras y acciones de resistencia desde el territorio autónomo de los saberes propios.

1.4.2. ENFRENTAR EL *WEE WALA*: EL CAMINO DE LA PALABRA

Frente a los procesos de desarmonización territorial, Ulcué propone en sus escritos la necesidad de constituir derroteros colectivos de resistencia. La limpieza comunitaria del *Wee wala* debe de acontecer, según el párroco, por medio de una serie de estrategias de lucha estructuradas en la metáfora del ‘camino’. En la presente sección se intentarán organizar y esbozar las etapas centrales del sendero hacia la autonomización cultural y social nasa imaginado por Ulcué, a partir de la identificación de cuatro ejes cruciales de este camino:

- (i) La ruptura del silencio impuesto;
- (ii) La apropiación de la cultura propia y de la escritura;
- (iii) La territorialización de la resistencia en un espacio interlocal;
- (iv) La palabra autocrítica en acción en la herencia de Ulcué.

LA PALABRA NECESARIA: ROMPER EL SILENCIO

A lo largo de los años Ochenta, la falta de atención mediática hacia los acontecimientos violentos que atormentaban la población nasa contribuyó a normalizar episodios de desarmonización en los territorios. Las estructuras de necropoder se imponían, entre otras formas, por medio de allanamientos del ejército nacional en contra de los indígenas que ocupaban fincas para la liberar de tierras ancestrales. Según Ulcué, el *Wee wala* que atormentaba los montes del Cauca no se limitaba a las acciones de atropello y de opresión en contra del indígena: parte integrante del ‘Gran Sucio’ era el silencio que rodeaba estas acciones.

En uno de sus aforismos, Ulcué escribe que “La mayoría de mártires en América Latina son indígenas, pero como son indígenas, no se sabe” (Ulcué, s. f. – Anexo 3). El párroco aterriza una referencia simbólica propia del cristianismo –la figura del mártir– al contexto caucano y continental. La palabra se utiliza aquí en su significado extenso de “persona que muere o sufre grandes padecimientos en defensa de sus creencias o convicciones” (RAE, 2019), desvinculada de la cuestión espiritual y cargada de una caracterización étnica: el primer mártir latinoamericano es indígena, oprimido por su raza y por sus luchas para la tierra.

En esta interpretación, la feroz represión de los indígenas en resistencia es acompañada de una macabra ausencia de divulgación, debida a una discriminación racial: “como son indígenas, no se sabe”. La razón étnica de las acciones violentas en el territorio es motivo de solidarización absoluta

del párroco con su pueblo: “los que sufren son los paeces; yo soy Paez. ¿Qué más puedo hacer que estar con ellos?” (Ulcué, s. f. – Anexo 3).

En otro de sus apuntes, *Pal Álvaro* señala la absoluta deshumanización en las prácticas de asesinatos y masacres en contra de las poblaciones autóctonas: “en Colombia matar indígenas es como matar perros” (Ulcué, s. f. – Anexo 3). El sacerdote arroja luz sobre la privación del derecho a la dignidad de las vidas indígenas, asimilada en la indiferencia institucional que el mismo Ulcué denuncia en la carta al Presidente Belisario Betancur: “¿O lo justo realmente es que sigamos indiferentes ante el exterminio de esta hermosa raza, de este pueblo, padre auténtico de este suelo colombiano?” (Salazar et al., 2011: 430).

Ahora bien, las dramáticas condiciones de los indígenas del Cauca habían sido definidas por el sacerdote como “infrachumanas” (Salazar et al., 2011: 436) ya a principios de los años Setenta, en un breve artículo publicado en un periódico de Ibagué en su etapa de seminarista.⁵⁵ Un concepto que convoca directamente la idea agambeniana (1998) de ‘hombre sacrificable’ o *homo sacer* mencionada en la sección introductoria, y que surge como llamado a la movilización social frente a la ceguera gubernativa. La identificación de estas dinámicas de indiferencia ante los proyectos de necropoder en tanto manifestaciones del *Wee wala* hace necesario el planteamiento de modelos de armonización y de limpieza adecuados a las formas asumidas por el ‘Gran Sucio’: en este marco, Ulcué identifica la palabra propia como herramienta de denuncia fundamental e impostergable para la constitución de una nueva resistencia.

En una carta enviada al arzobispo de Popayán Samuel Buitrago Trujillo a mediados de 1981, Ulcué relata su versión frente a las acusaciones del ejército de colaboración con grupos subversivos. La carta se abre con las siguientes palabras: “Hay problemas donde no puedo quedarme callado, lo peor de todo, es por parte de la misma autoridad” (Salazar et al., 2011: 434). La imposibilidad de ‘quedarse callado’ se convierte, en la perspectiva del sacerdote, en un deber colectivo por recorrer. La palabra necesaria para la supervivencia indígena y la superación de la condición ‘infracumana’ se sumerge, en la enunciación de Ulcué, del mensaje cristiano. En otro fragmento de la recolección de aforismos *Pensamiento de Álvaro, Nasa Pal*, el sacerdote escribe: “El camino es el Evangelio y no la violencia, y no tengan miedo de decir la verdad. No tengamos miedo, ella misma se encargará de liberarnos” (Ulcué, s. f. – Anexo 3). En contraposición al universo necropolítico, la palabra que denuncia la verdad se asocia al camino evangélico, en su sentido libertador.

⁵⁵ El artículo se titula “Liberación del indígena” y es publicado el 14 de octubre de 1970.

La centralidad de una palabra capaz de superar el miedo y los riesgos vitales relacionados con el nombramiento de la verdad constituye un pilar central de la epistemología del palabrandar (2.2.3.), a partir de la aplicación de la noción foucaultiana de *Pharresía*, o “ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre” (Foucault, 2009: 82), concretada en “la libertad de hablar con el riesgo que comporta” (2009: 314). Hemos en la reflexión de Ulcué un claro antecedente de la palabra veraz como forma de liberación en el contexto nasa: una palabra responsabilizada de constituir un nuevo derrotero de resistencia, que en el pensamiento del párroco se conforma dentro de las referencias espirituales del Evangelio, planteado en el marco de la Teología de la Liberación como alternativa a la violencia sistémica del territorio.

Esta palabra necesaria surge como forma de limpieza y armonización territorial ante una nueva emergencia comunitaria, y convoca un acto de valentía colectiva por parte de las poblaciones nasa. Sin embargo, esta valentía no puede caminar a ciegas. En otro de sus aforismos, Ulcué plantea que “los indígenas estamos condenados a desaparecer, si callamos nos aplastan, si protestamos nos llaman subversivos. Pero no podemos seguir así” (Ulcué, s. f. – Anexo 3). En este contexto, la palabra necesaria se sitúa como modalidad de resistencia en una condición de ‘infrahumanidad’, la cual convoca una tercera opción ante las dos trayectorias adoptadas hasta el momento: el silencio y la movilización no organizada.

Según Ulcué, cada etapa de la resistencia, o ‘clamor por la tierra’, debe de constituirse de nuevos horizontes, apropiados para los desafíos que la población nasa se encuentra enfrentando. El planteamiento de una palabra necesaria para contrarrestar el *Wee wala* resulta el camino por seguir frente a las urgencias de los años Ochenta, donde los necropoderes se están manifestando en su opresión perversa y violenta. Sin embargo, ¿Cómo se concreta esta nueva frontera discursiva? ¿Cómo se materializa en prácticas y experiencias determinadas la capacidad-necesidad de romper el encadenamiento del silencio?

LA PALABRA APROPIADA: LA ESCRITURA COMO DEFENSA

En una entrevista sin fecha dirigida a los jóvenes toribianos, *Pal* Álvaro Ulcué hace referencia a un esfuerzo por caminar de forma comunitaria desde los territorios culturales propios. El camino hacia la autonomía

exige un esfuerzo, por eso invito a todos los que nos escuchan, pues que sepan pensar un poco más lo que a venir en el día de mañana, que no tengamos que quejarnos como nuestros abuelos: es que no hubo escuela, por eso no sé leer, es que mi papá no me llevó a la escuela, por eso no sé contar, ni escribir. Eso ya es una disculpa en el día de hoy.

Entonces yo invito a que piensen fuertemente y a luchar fuertemente todos los días sin cansarse, no olvidemos que los paeces siempre vencimos ante los conquistadores y esto nos enorgullece más a seguir adelante, a no tener miedo a la muerte. Por eso yo invito a que ustedes piensen y sean valientes, si son verdaderos paeces deben resaltar este valor donde estén ustedes, ojalá no les de pena de ser indígenas, preséntense ustedes como paeces y siempre serán bien recibidos. (Ulcué, s. f. – Anexo 2)

El llamado a la comunidad realizado en la entrevista da muestra de una profunda diferenciación en las formas de comunicación hacia el ‘afuera’ (cartas, documentos, relaciones, etc.) y las que se dirigen al mismo pueblo nasa. Si en el primer caso la palabra tiene la función de denuncia de la condición inhumana de la población y de ruptura del silencio impuesto, la construcción de un puente de contacto con la comunidad convoca un discurso distinto, autocrítico y liberado de actitudes de victimización.

En las palabras de Ulcué es posible identificar una reversión de ciertos imaginarios tradicionales, los cuales tienden a asignarle al indígena un papel heroico de resistencia en los tiempos pasados, progresivamente disgregado hacia la folclorización de las culturas autóctonas que impregna muchas de las representaciones contemporáneas.⁵⁶ Ulcué relata que la necesidad de identificar nuevos caminos de autonomía es vital para “que no tengamos que quejarnos como nuestros abuelos”, señalando un marco de continuidad con las grandes opresiones de las épocas precedentes.

Esta perspectiva se constituye de un desencadenamiento de los procesos de ancestralización de las culturas indígenas, en ciertos casos impulsados inclusive desde las mismas comunidades, hacia una trayectoria alimentada de una mirada futurista. El planteamiento del sacerdote nasa evoca una negación de un tiempo lineal, en donde las grandes resistencias indígenas del pasado habrían sido suplantadas por los debilitamientos del presente. En una óptica temporal más estrictamente andina (2.2.3.), la historia propia se conforma en trayectoria espiral, constituida de etapas de resistencia y de etapas de captura.

Esta nueva etapa de la resistencia por recorrer tiene que imponerse por medio de una reapropiación de la dignidad identitaria: “ojalá no les de pena ser indígenas”. Cabe destacar aquí que los intentos de aniquilación de la identidad étnico-cultural indígena, si bien encuentre sus profundas raíces en la Colonia, se mantuvo después de la Independencia. El historiador José Bengoa señala que

⁵⁶ Al respecto, el sacerdote Ezio Roattino recuerda las luchas de Ulcué en contra de los procesos de folclorización de la cultura propia, relacionados también con el uso de la lengua nasa yuwe: “*Pal Álvaro* si infuriava quando le persone che provenivano da fuori chiedevano agli indigeni di pronunciare qualche parola in nasa yuwe. La parola non è folclore, e l’indigeno non è un oggetto” [“*Pal Álvaro* se enfurecía cuando la gente que venía de afuera les pedía a los indígenas que pronunciaran algunas palabras en nasa yuwe. La palabra no es folclor, y el indio no es un objeto.”] (Roattino en Ferrari, 2019).

La “campesinización del indio” fue el principal objetivo identitario en el período de los Estados nacional populares en América Latina. Se trataba de afirmar una ciudadanía única de carácter nacional y, por lo tanto, las dimensiones étnicas eran dejadas en un segundo plano, básicamente al nivel del “folklore” (Bengoa, 2009: 11).

Hemos señalado como estos proyectos nacionales de absorción identitaria de la indigeneidad se manifiestan en Colombia en la misma Constitución de 1886 y en la ley 89 de 1890, en cuya palabra legislativa la “campesinización del indio” se traduce en el control de “los salvajes” para “que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. Estos procesos de aniquilación identitaria se han transportado hasta los años Setenta del siglo sucesivo, directamente vinculados con los mecanismos de silenciamiento cultural por parte de los sectores dominantes de la Iglesia y del Estado.

En respuesta a estas dinámicas, la obligación primaria de la ‘palabra necesaria’ para constituir nuevos derroteros colectivos de resistencia nasa es la consolidación de la cultura propia. La lucha por medio de la palabra tiene que constituirse a partir de un quebrantamiento de las imposiciones exógenas en la construcción identitaria: “Motivar y ayudar a descubrir la expresión cultural propia, para que valorándola se rescate la identidad y se reclamen los derechos” (Ulcué, 1983 – Anexo 1): la reconstitución de la resistencia pasa inevitablemente por la reapropiación cultural.

En otro de sus aforismos, Ulcué invoca una necesidad de reapropiación que atañe cada espacio del saber y del actuar: “piensen como indígenas, actúen como indígenas, ámense como indígenas y defiéndanse como indígenas” (Ulcué, s. f. – Anexo 3). De ahí que la ‘palabra necesaria’ es concebida dentro de un más amplio abanico de territorios culturales que el pueblo nasa ha de liberar de los intentos de aniquilación identitaria. En el marco de un discurso que sepa reflejar la práctica de “defenderse como indígenas”, Ulcué plantea la coexistencia de dos trayectorias adecuadas para una nueva palabra encaminada desde la indigeneidad. De un lado, el sacerdote convoca la necesidad de la recuperación de la lengua nasa yuwe. Sus proyectos para la sistematización de un alfabeto nasa yuwe y para el impulso de un sistema escolar de educación bilingüe (1.3.2.) se basaban en un motor causal determinado: la obligación de volver a apropiarse del mundo dejado por los mayores para contrarrestar los mecanismos de necropoder, silenciamiento y aniquilación cultural, aquí resumidos en la noción nasa de *Wee wala*.

El objetivo de largo alcance de una supervivencia “hasta el fin de los siglos” (Salazar et al. 2011: 399) de la cultura nasa (páez) se funda primariamente en la lengua nasa yuwe: “me motiva escribir para que todo páez aprecie más su IDIOMA escribiendo y hablando en toda la región” (2011: 399). Este fin se coloca más allá de una cuestión meramente lingüístico-antropológica de salvación de un idioma en peligro. Más bien, se alimenta de una idea de reapropiación del territorio cultural

propio, en cuyo espacio ontológico se convocan leyes de origen, rituales, sabidurías, curaciones y cosmovisiones. En este marco, la lengua es vehículo del saber de los montes caucanos, vínculo entre *Nasa* y *Kiwe*, imposible de replicar integralmente en la lengua conquistadora.

Una revitalización desde adentro del *nasa yuwe*, sin la intermediación de ningún tipo de instituciones, se traduciría en una reapropiación colectiva de palabras, nociones y discursos, pero también en una reconstitución integral de la relación entre comunidad y sabedores ancestrales/médicos tradicionales, cuya lengua primaria de comunicación es el *nasa yuwe*. De esta manera, se posibilita la constitución de sólidos puentes culturales intracomunitarios, con el objetivo de tejer una red del saber colectiva y estable. Dicha red permitiría una nueva apropiación de la palabra, en tanto herramienta de dignificación identitaria frente a los procesos de silenciamiento cultural. En la perspectiva de Ulcué, la necesidad de una redefinición colectiva del uso de la lengua *nasa yuwe* tendría que acompañarse de un segundo proceso: la alfabetización masiva de los resguardos. Escribe el sacerdote *nasa*:

que el niño analice, que no se trague todo. Enséñenles a leer y no a firmar su propia muerte. Aprender a leer, atreverse a pensar es empezar a luchar. Sólo es libre el que sabe a dónde va (Ulcué, s. f. – Anexo 3).

Se sintetizan en estas líneas algunos ejes centrales de la reflexión de Ulcué. En primer lugar, se convoca un medio de lucha crucial para la historia *nasa*: la capacidad de leer y escribir el español, lo cual nos obliga a retornar sobre los imprescindibles debates acerca de la palabra escrita mencionados a principios del capítulo (1.1.2.). En una espiral de continuidad con las batallas de Juan Tama de la Estrella y de Manuel Quintín Lame, Álvaro Ulcué identifica en la lengua española escrita un arma de conquista en cuya subversión se encuentra un mecanismo de defensa determinante.

El planteamiento de Ulcué no es revolucionario, ni menos innovador en el mapa temporal de las resistencias *nasa*. Más bien, el camino propuesto se activa a partir del “despertar y dinamizar las fuerzas vivas existentes”⁵⁷ (Ulcué, 1983 – Anexo 1): la reviviscencia de las herramientas de lucha de los mayores se manifiesta aquí en la asunción del aprendizaje colectivo del español escrito como mecanismo urgente de defensa del engaño. Hemos en la imagen del “firmar la propia muerte” convocada en el aforismo de Ulcué un resumen eficaz de los procesos de silenciamiento identitario de las comunidades indígenas en la Abiyala. Dos décadas más tarde, la escritora wayuu Estercilia Simanca Pushaina relataría en su cuento “Manifiesta no saber firmar. Nacido 31 de diciembre” (2006)

⁵⁷ La frase es contenida en la sección “Objetivos Específicos” del documento de presentación del Centro Indigenista de Toribío, redactado por Álvaro Ulcué el 25 de febrero de 1983.

las repercusiones en términos de aniquilación cultural de las imposiciones a los indígenas de La Guajira vinculadas con la firma de documentos de registro civil y de otro tipo.

Miguel Rocha Vivas arroja luz sobre la “visión de cabeza” (Rocha Vivas, 2018: 206) conectada con la imagen propuesta por Simanca Pushaina en el prólogo de su relato, donde su abuelo comunica las razones de su decisión de no firmar un documento: “me dijo que él ya estaba muy viejo para hablar con el papel (escribir) y tampoco el papel quería hablar con él (leer)” (Simanca Pushaina, 2006: 3). Ahora bien, con la noción de “visión de cabeza” Rocha Vivas apunta a señalar los vuelcos en las representaciones de ciertos imaginarios dominantes, en este caso vinculados con el alfabetismo y con el texto escrito, Así como a “los procesos de decapitación simbólica, desarticulante de los tejidos comunitarios, expresada en el borramiento, cooptación y asesinato sistemático de autoridades indígenas desde los primeros años de la colonia hasta el presente” (Rocha Vivas: comunicación personal, septiembre de 2020).

Si bien no podemos considerar el planteamiento de Ulcué como una “visión de cabeza” en los mismos términos, en tanto no se propone una perspectiva subvertida del alfabetismo desde la escritura, el sacerdote nasa asume un giro epistémico en la relación con la escritura en español. La referencia específica del “firmar la propia muerte”, en el caso de los nasa, refiere a documentos por medio de los cuales terratenientes y representantes de las instituciones engañan a la población indígena, obligando la venta forzada y desvalorada de predios y tierras. En este sentido, la educación alfabética y el aprendizaje de la palabra se convierten, finalmente, en una práctica de alimentación de la madre de las resistencias nasa: la lucha por la tierra. De ahí que “Aprender a leer, atreverse a pensar es empezar a luchar” (Ulcué, s. f. – Anexo 3). El nuevo amanecer nasa hacia la autonomización territorial y cultural se constituye de una palabra de defensa y de una palabra necesaria, desde el acto valiente de “atreverse a pensar”, para volver a dignificar la condición indígena a partir de la propia identidad. Finalmente, “Leer” y “pensar” le asignan a la palabra un papel central en la gran lucha nasa, el “clamor por la tierra” o *Kiwe Nwe wya*, es decir, en la nueva urgencia de la resistencia caucana.

LA PALABRA COMPARTIDA: UN CAMINO INTERLOCAL

Hasta el momento, se han presentado los espacios ontológicos de la palabra en tanto forma de *Kiwe Nwe wya*, según los planteamientos de Ulcué. Sin embargo, ¿Cuáles son los derroteros necesarios para la activación de esta palabra de resistencia? Una vez más, el sacerdote convoca la cosmovisión propia para corroborar su proyecto de lucha, por medio de una red de referencias al valor simbólico del “caminar”, asociado con la palabra y con la resistencia.

La caracterización de la errancia en tanto valor identitario central del pueblo nasa se constituye desde las perspectivas cosmogónicas tradicionales. La centralidad de este rasgo ha sido tejida por Ulcué con algunos pasajes bíblicos, en la urdimbre constitutiva de su lugar de enunciación sincrético. La misma errancia ha de ser asumida, según Ulcué, en el espíritu libertador de la actividad sacerdotal: “La casa del misionero es la carretera” (Ulcué, s. f. – Anexo 3). Sin embargo, la valoración del acto del ‘caminar’ no se limita a penetrar en el sistema espiritual fronterizo a la base del pensamiento del párroco. En los escritos de *Pal Álvaro*, el ‘caminar’ funciona como modelo alegórico representativo de la estructuración de un renovado imaginario de resistencia.

Entre los aforismos más conocidos de Álvaro Ulcué resuena, por la melancólica vinculación con el evento de su asesinato, el siguiente refrán: “que la muerte, cuando venga, no nos encuentre descansando, sino por el camino” (Ulcué, s. f. – Anexo 3). Su muerte en camino, en las calles de Santander de Quilichao, convocaría en las memorias de los comuneros la incansable movilidad de Ulcué Chocué. De esta forma lo recuerda Fabiola Cartagena, integrante del equipo misionero de *Pal Álvaro*: “En la tozudez de sus convicciones, nunca consideró la opción de claudicar, a pesar de los riesgos permaneció con actitud valerosa, como todo un nasa” (Salazar et al., 2011: 291).

En la perspectiva del sacerdote, el espacio de acción de los nuevos procesos de resistencia no es el resguardo: es el camino, la transición, la errancia. Esta concepción hereda y trasmuta la histórica capacidad del pueblo nasa de defenderse caminando, obligado a continuos desplazamientos hacia las zonas más inhóspitas de la Cordillera central de los Andes para resistir la invasión española: una condición figurada en el cacique Juan Tama, “muy fuerte, gran caminador, nunca se cansaba – era como encantado” (Salazar et al., 2011: 401).

En la época de Álvaro Ulcué, el camino asume el significado de una experiencia compartida de búsqueda de nuevas conformaciones comunitarias de resistencia. Las poblaciones nasa, con el impulso del CRIC, “vienen trazando un sendero hacia las formas de resistencia” (Martínez Bernal, 2016: 22) más oportunas para combatir el *Wee wala*. Este sendero es imaginado por Ulcué en tanto necesidad impostergable de movilización, asumido como obligación también en primera persona: el acto del caminar se tradujo en la cotidianidad de Ulcué en un recorrido continuo por las veredas del territorio, en coherencia con su pensamiento: “La conciencia crítica no se estudia en un libro, sino analizando y criticando los acontecimientos en cada comunidad con la gente” (Ulcué, s. f. – Anexo 3).

El camino asume el significado de un contacto constante intracomunitario, pero también en una estimulación del conocimiento, entendido aquí como “consciencia crítica”: teoría y práctica de resistencia se vinculan en un mismo derrotero. Como se argumentará a lo largo del texto, esta

correlación se plantea como eje determinante de la noción del palabrandar, condensado en la expresión de la *palabra en camino*. Si bien Ulcué no explicita esta expresión, la interdependencia entre palabra y camino se hace viva en su estructuración de los imaginarios de resistencia: de un lado, el amparo comunitario por medio de la palabra como acto en resistencia; de otro, la errancia para que esta misma palabra circule y se active.

En este orden de ideas, el caminar no es entendido por Ulcué como un proceso, sino como una etapa: en la fase de resistencia que se vive en los años Ochenta, según el sacerdote, “No es el momento de descansar, falta mucho para hacer, viajar, caminar” (Ulcué, s. f. – Anexo 3): los proyectos de muerte han alcanzado tal nivel de desarmonización en los territorios que la única posibilidad de lograr la defensa colectiva debe alimentarse de un nuevo camino, urgente –“hagamos esto muy rápidamente” (Ulcué, s. f. – Anexo 3)–, compartido y activado por medio de la palabra. De ahí que la etapa del camino, en las reflexiones de Ulcué, no tiene alternativas posibles: “si no queremos agonizar no nos instalemos” (Salazar et al., 2011, 322).

Con todo, el párroco nasa no concibe este camino como exclusivo de la población nasa del Norte del Cauca. La eficacia de la nueva concepción de lucha no violenta no puede prescindir de una vinculación de los procesos de resistencia entre los pueblos oprimidos de la región: otras comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas. En este marco, las reflexiones de Ulcué asumen un tinte *interlocal*, retomando aquí la noción de “redes interlocales” (Escobar, 2010: 141) planteada por Arturo Escobar para nombrar ciertas estrategias subalternas de constitución de lugares interconectados sin pasar por un espacio global.

Aunque Ulcué Chocué no teorice sistémicamente esta perspectiva interlocal, en diferentes pasajes de sus escritos y en sus actividades por fuera de los resguardos nasa se manifiesta su voluntad de construir un vínculo intercomunitario de resistencia. En su viaje a Ecuador del febrero de 1983, al margen de un congreso en Imbabura, Ulcué establece contactos con las comunidades indígenas kichwa de la región.⁵⁸ Como lo señala Beltrán Peña, Ulcué consideraba “que la problemática indígena del Cauca” tenía “análogas características” (Beltrán Peña, 1989: 164) en muchos ámbitos del continente, es decir, procesos necropolíticos de aniquilación cultural y expropiación territorial, donde las diferenciaciones residen fundamentalmente en los grados de resistencia y autonomía alcanzados por la población local.

En el proyecto planteado por Ulcué, el nuevo camino de lucha se desarrolla a partir de una confrontación entre espejos y modelos desde distintos pueblos, en la constitución de un sistema

⁵⁸ En la provincia de Imbabura habitan los pueblos kichwa natabuela, karankis, otavalo y cayampis.

interlocal de alternativas a las imposiciones de los necropoderes. En este sentido, el sacerdote nasa estimula una red de intercambios entre las comunidades indígenas de Colombia, del Chocó al Vaupés, dirigida a la solidificación de los procesos de resistencia de los pueblos autóctonos.

Si bien en ese entonces el proyecto interlocal de Ulcué no alcanzó los niveles de fertilidad cultural anhelados, la ambición del pensador nasa funcionaría de semilla para las sucesivas iniciativas de intercambio crítico entre pueblos: un aspecto que constituirá las fundamentas de las luchas nasa en el nuevo milenio. En este orden de ideas, cabe resaltar que la perspectiva planteada por Ulcué no supone la exclusividad étnica. A pesar de la desconfianza de algunos mestizos de Toribío hacia la actividad pastoral y social del sacerdote, tachado de favorecer los indígenas a detrimento de los campesinos,⁵⁹ Ulcué reitera en varias ocasiones la necesidad de una confrontación con comunidades no indígenas:

Aprendí mucho de los negros de Santa Rosa, son muy alegres y acogedores. También con ellos pude dialogar bastante sobre el trabajo que se lleva allí, compartí con ellos angustias y esperanzas, visité algunas casas y escuelas, los animé bastante para que se solidaricen con otros grupos que buscan salida a sus problemas (Ulcué, s. f. – Anexo 3)

El camino por recorrer se plantea como experiencia solidaria, a partir de las “angustias compartidas” entre los pueblos oprimidos del territorio: los afrocolombianos caucanos se convierten en interlocutores imprescindibles para conformar un derrotero de resistencia colectivo. Ante un *Wee wala* que asume formas comparables en las distintas geografías sociales de la región, es necesario “tener actitudes comunes” (Ulcué, s. f. – Anexo 3) que permitan consolidar los mecanismos de autonomización cultural, social y política:

siempre que he visto a los indígenas, grupos marginados o negros en cualquier sitio, vengo con la misma inquietud: es necesario que tanto los unos como los otros se preparen para que sirven a sus comunidades. Ojalá algún día tengan sacerdotes autóctonos, religiosas, médicos, maestros que amen la comunidad y se comprometan de verdad para luchar por sus intereses. (Ulcué, s. f. – Anexo 3)

La esperanza trazada por Ulcué ante las “angustias compartidas” entre los pueblos marginados es la constitución de un mismo camino de resistencia al silenciamiento cultural, en el marco contextual de la dignificación de las referencias de saber propias: sacerdotes, médicos, maestros. Esta trayectoria implica un camino compartido y diferenciado en las especificidades de cada territorio del conocimiento y cosmovisión de referencia. Un sistema que anticipa la noción de *Pluriverso*, surgida

⁵⁹ Al respecto, señalo una memoria personal: en uno de mis viajes a Toribío, en el abril de 2019, estuve recogiendo algunos testimonios acerca del legado de Álvaro Ulcué Chocué en la comunidad. Entre las muchas voces entusiastas, una mujer mestiza me expuso su inconformidad con la celebración masiva de la acción del párroco en el territorio: en sus recuerdos, “a nosotros los mestizos nunca nos prestaba atención. Solo pensaba en los indígenas: su lengua, su cultura... pero es que acá todos vivíamos en la guerra, no solo los indígenas”

en las poesías del presbítero nicaraguense Ernesto Cardenal *Versos del Pluriverso* (2005) y en parte desarrollada por Arturo Escobar para explicitar la necesidad de interpretar el continente americano y el mundo en términos de una “coexistencia de múltiples mundos interconectados” (Escobar, 2012: 25), donde saberes humanos y naturales interactúan a partir de una densa red de conexión entre conocimientos interlocales.

Según Escobar, esta red se traduce en un prisma de “comunicabilidad entre una multiplicidad de mundos culturales en la base de un entendimiento ecológico y político compartido” (2012: 38). Aunque no se presente en la perspectiva de Ulcué la cuestión ecológica, es posible señalar un “entendimiento político compartido” en la identificación de los proyectos de muerte que perturban los territorios, a partir de los cuales se plantea una resistencia estructurada por medio de la circulación de la palabra. En este marco, en los talleres de capacitación organizados por Ulcué, el sacerdote trabaja el desarrollo de una mirada comunitaria coyuntural: entender las problemáticas del resguardo permite interpretar las desarmonizaciones a nivel nacional. Uno de sus alumnos, Oswaldo Achicué, recuerda como Ulcué en sus clases

Nos colocaba como una coyuntura, un rompecabezas, yo participé, él no dictaba, sino que colocaba una cantidad de revistas para cortarlas, de las que teníamos que hacer una síntesis [...] Él trabajó mucho en la parte coyuntural y allí en ese análisis encontraba una comunidad explotada, abandonada y analfabeta y otra cantidad de cosas, entre las que se destacaba el problema de coyuntura regional y del mismo país, un problema que era casi similar aquí en Toribío, entonces él decía: “vamos a meternos más en los problemas de aquí del Municipio” (Salazar et. al, 2011: 43)

El camino interlocal de la palabra se entiende como un derrotero solidario y colectivo entre pueblos en resistencia, una nueva fase de lucha, planteada por Ulcué en triple escala: localmente, por medio del recorrer de las veredas, para identificar las nuevas urgencias comunitarias; regionalmente, en una vinculación entre comunidades que viven los mismos procesos de despojo y silenciamiento, para intercambiar vivencias de resistencia; continentalmente, en una América del Sur o Abiyala concebida como pluriverso de pueblos indígenas, afroamericanos, mestizos, campesinos y eurodescendientes, hacia la constitución de un prisma de conexiones apto a fortalecer las trayectorias locales hacia la autonomización cultural.

LA PALABRA CRÍTICA EN ACCIÓN: LAS SEMILLAS DE ULCUÉ

Su semilla nunca muere, mas Alvaros nacerán
y el camino de la lucha, alumbrando seguirán.

Mártires de nuestro pueblo, en la memoria estarán
y marcarán el camino en busca de libertad.
Indígenas, campesinos llevamos sangre de Páez,
de Álvaro y Benjamín, de la Gaitana y Quintín.
(*Hijo del Cauca*, himno del pueblo nasa)

Padre Álvaro sabías que llegaría
La muerte sin anunciar
Pero tu muerte es semilla
Porque hay un pueblo detrás
(Salazar et al., 2011: 116)

“Yo no sé nada, solo sé que soy para mi pueblo” (Ulcué, s. f. – Anexo 3). En este aforismo Ulcué Chocué transpone su identidad a una finalidad colectiva: su lugar enunciativo se convierte en su objetivo, en un círculo epistémico donde el sacerdote se posiciona como dinamizador centrípeta de un proceso de resistencia comunitario que solo puede activarse en un espíritu colaborativo y colectivo, desvinculándose de la imagen sacralizante del liderazgo de Ulcué en tanto educador de un pueblo analfabeta. La misma reflexión acerca de la palabra propuesta por el párroco se elabora en una perspectiva autocrítica. Las tres etapas de la ‘urgencia de la palabra’ se refieren a la impostergabilidad de una palabra de denuncia, a la necesidad de una palabra escrita apropiada como herramienta de defensa, y a la sugerencia de una palabra encaminada en una confrontación interlocal entre pueblos en resistencia.

Sin embargo, el espacio de activación primario de esta nueva posición epistémica es la comunidad: la palabra no ha de erigirse desde arriba, en un cacicazgo discursivo impuesto desde un líder; aun manteniendo la centralidad de los referentes del conocimiento (médicos tradicionales y gobernadores del cabildo), la herramienta de la palabra, según el sacerdote, tiene que desarrollarse en territorios del saber y del poder compartidos, a partir de los alcances colectivos de la educación, de la alfabetización y de la reapropiación cultural.

En esta perspectiva, los planteamientos de Ulcué convocan el papel central la Asamblea Comunitaria, organismo colectivo de decisiones políticas en los resguardos nasa. Anticipando la concepción colectiva de la palabra evocada en la noción-práctica del palabrandar (2.3.3.), Ulcué (con el aporte del CRIC) es precursor de la centralización de la función asamblearia dentro de la comunidad en tanto herramienta imprescindible para la identificación de fracturas internas. Padre Antonio

Bonanomi señala un eje crucial en los objetivos del trabajo de Ulcué: “reconocer la ‘cara fea’ de la comunidad con sus divisiones, su falta de conciencia, de identidad y de autonomía” (Salazar et al., 2011: 274). De ahí que, como se evidencia en el punto 3 de la Pastoral Profética redactada por Ulcué, se incentiva la conformación en Toribío de “diversos mecanismos como reuniones periódicas con animadores indígenas (Delegados de la Palabra), Covivencias con maestros, reuniones con el Cabildo” (Ulcué, 1984: 6 – Anexo 4): un proyecto de diversificación de los espacios asamblearios, apto a dinamizar críticamente la circulación de la palabra en un territorio del saber permanente, en donde los líderes comunitarios puedan “analizar críticamente con su comunidad, los problemas y planteen sus propias soluciones” (Ulcué, s. f. – Anexo 3).

Ahora bien, esta activación de un círculo de la palabra se direcciona a la conversión de los nuevos procesos asamblearios planteados en un sistema estable de los resguardos indígenas, es decir, en un mecanismo que se mantendría aun después de su muerte. En este marco, la actividad y las reflexiones de Ulcué se traducen en una huella imborrable en la espiral del tiempo nasa. Como lo recuerda Gabriel Pavié, “Álvaro fue generador de plan de vida y fue de los últimos líderes muy importante, generó un plan de vida para que los nasa se proyectaran hacia el futuro” (Pavié, 2019).

El impacto de palabra y acción de Ulcué en las comunidades nasa es incalculable. Una posible medida de su huella se observa en los muchos organismos, asociaciones e iniciativas locales y nacionales que se han elegido adoptar su nombre en la denominación: el “Hospital Nivel I Álvaro Ulcué Chocué”, en Toribío; el “Movimiento Juvenil Indígena Álvaro Ulcué Chocué”, proyecto social, político y cultural compuesto por jóvenes toribianos; el periódico “Unidad Álvaro Ulcué”, publicado por el equipo de comunicación del CRIC entre 1986 y 1992 y entre 2017 y 2019; el “Fondo comunidades indígenas Álvaro Ulcué Chocué”, beca universitaria nacional dirigida a estudiantes indígenas; entre otros.

Sin embargo, la herencia cultural y social de Ulcué se posiciona mucho más allá de las denominaciones. Los recuerdos comunitarios del párroco se vivifican en la época del *Cxapucx*, la ofrenda a los muertos tradicional del pueblo nasa. El ritual se realiza a principios de noviembre, y la concomitancia con el aniversario de la muerte del sacerdote da origen a una confluencia de eventos anuales en memoria de sus luchas para y con la comunidad. En un giro epistémico o “visión de cabeza”, el ritual de ofrenda a los muertos se convierte en un fortalecimiento de los caminos vivos de resistencia en contra de los proyectos de muerte, donde la palabra de Ulcué se establece como sendero por seguir.

Paralelamente a estas prácticas de memoria viva, el legado cultural y social de Álvaro Ulcué se manifiesta en una renovada perspectiva de pensamiento crítico, de comunicación autónoma, de acción

de resistencia. En una entrevista que data de 1990,⁶⁰ Padre Antonio Bonanomi señala un concepto epicéntrico del pensamiento de Ulcué: “siempre decía que comenzar a pensar es comenzar a luchar”. En esta nueva etapa de pensamiento crítico, la semilla de Ulcué brota en “un proceso de formación de conciencia: ‘Ver, Pensar y Actuar’” (Rozental, 2020), tal y como lo señala Emmanuel Rozental.

Más allá de sus huellas en el territorio, el legado de Ulcué adquiere un estatus de “imagen cultural” (Hena Delgado, 1987: 114), modelo regulador de la acción colectiva: más allá del aura de sacralización alrededor de su figura, en las décadas sucesivas al asesinato de Ulcué, la influencia de sus planteamientos tendría repercusiones sin iguales en los imaginarios y en las prácticas de resistencia del pueblo nasa. La centralización de la palabra, tanto oral como escrita, en tanto herramienta necesaria de defensa no violenta, y en tanto camino autocrítico de acción colectiva, se constituiría como eje central del ideario del palabrandar.

⁶⁰ La entrevista es realizada por el Instituto Misioneros de Consolata en el noviembre de 1990, y se encuentra en su versión completa en el siguiente enlace de Youtube: <<https://www.youtube.com/watch?v=B04dbcCZjD4>> Consultado el 3 de abril de 2020.

CAPÍTULO 2

PALABRANDAR EN MINGA: LOS DESAFÍOS DE VILMA ALMENDRA

Y desde la Madre tierra habló una cabeza
No hemos muerto, dijo.
Estamos en el silencio de las estrellas
En el cielo azul y las nubes rojizas
En el silencio de la noche
En la pluma que habla sobre el agua
En la cascada que golpea la piedra
Estamos como ayer:
En lucha interminable.
(Chikangana/Wiñay Mallki, 2010: 105)

El presente capítulo propone una lectura de la obra *Entre la emancipación y la captura* con el objetivo de analizar los planteamientos epistemológicos de la noción-práctica del palabrandar elaborados en el texto. Retomando las semillas conceptuales sugeridas en las escrituras de Álvaro Ulcué Chocué, se considera el tejido textual en todas las particularidades de la compleja urdimbre entre memorias, narraciones y propuestas teóricas que lo compone, con un enfoque específico sobre las reflexiones de Almendra acerca de los lenguajes de dominación y de las estrategias de resistencia por medio de la constitución de una palabra autónoma.

En la primera sección, se presenta un marco contextual del lugar enunciativo de Almendra, a partir de una serie de sugerencias conceptuales elaboradas desde las epistemologías indígenas nasa en el contexto necropolítico. Socavando en la perspectiva de enunciación del texto de Almendra, se identifican algunas categorizaciones funcionales a la lectura de las propuestas epistemológico-discursivas planteadas en *Entre la emancipación y la captura*. En las siguientes secciones, se propone un enfoque en las fundamentas epistemológicas de la noción-práctica del palabrandar, entendido en su concepción de renovación del planteamiento y de la práctica de la palabra, sobre la base de la propuesta de Almendra. En esta trayectoria, se presenta inicialmente la noción de *necrolenguaje*, entendido como práctica discursiva que respalda los procesos de captura de imaginarios, tiempos y

espacios por parte de los centros de poder, en el contexto de una profundización de la relación entre lenguaje y dominación. En segundo lugar, se procede con el análisis de la conceptualización de la noción-práctica del palabrandar en tanto derrotero de lucha en defensa de cuerpos, territorios, imaginarios y espacio-temporalidades.

2.1. RESISTIENDO A LAS NECROPOLÍTICAS: LA PALABRA COMO TEJIDO COMUNITARIO

Álvaro Ulcué Chocué es asesinado en Santander de Quilichao, el 10 de noviembre de 1984, este crimen, como el de la mayoría de las y los indígenas asesinados históricamente, permanece impune. “*Sus semillas nunca mueren. Más Álvamos nacerán y el camino de la lucha, alumbrando seguirá*”, dice una estrofa de nuestro himno del Pueblo Nasa. Remontando el dolor y la rabia, la tierra fecundada por su sangre y la de sus hijas e hijos, en la actualidad son 8 proyectos comunitarios que abarcan el territorio de la zona Norte del Cauca y que constituyen la ACIN. (Almendra, 2017: 236)

Las semillas del pensamiento de Ulcué Chocué conforman un pilar fundamental de la (de)construcción de la historia planteada en el texto *Entre la emancipación y la captura: memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia*. El libro se publica por primera vez en el año 2017, dentro de la colección Barricadas, pensada y realizada por Grietas Editores (México) para abrirle espacio a “la obra de los pueblos insurrectos” (Almendra, 2017: 7). De su segunda publicación, en 2018, se ocupa una de las editoriales referentes para las voces amerindias contemporáneas: Abya yala (Ecuador).

La autora del texto, Vilma Rocío Almendra Quiguanás, es indígena de madre nasa y padre misak. El volumen es resultado de una larga trayectoria investigativa y experiencial que cruza procesos comunitarios y saberes universitarios, en un proceso de disputa de imaginarios, lenguajes y acciones que surge desde el contexto específico del Nororiente del Cauca para ubicarse en un discurso que trasciende las fronteras de lo local. El libro se compone de un largo prefacio de Emmanuel Rozental Klinger, un aparato introductorio, cuatro capítulos y unas reflexiones conclusivas.

En las distintas secciones del texto se mantienen dos hilos textuales en disputa: un recorrido de narraciones, relecturas y evaluaciones de las luchas nasa más recientes, con un enfoque específico en las primeras dos décadas del nuevo milenio, y unas reflexiones teóricas acerca de los sentidos y de los caminos posibles de resistencia y autonomía para las comunidades caucanas. Las dos nociones, resistencia y autonomía, se conforman en el discurso almendriano como complementarias y recíprocamente necesarias en la concepción de un derrotero comunitario donde el resistir implica la dinamización de procesos de autonomización de territorios, cuerpos e imaginarios. Entre resistencias de épocas coloniales, pasado reciente y horizontes futuros, el texto entreteje mitos, memorias e historias en espacio-temporalidades propias, las cuales, como veremos, forman parte de las estructuraciones de la resistencia imaginadas y practicadas por Almendra en su conceptualización del palabrandar.

Antes de proceder con el acercamiento a la obra es necesario aclarar su lugar de enunciación, que en su profunda heterogeneidad refleja las dificultades que se presentan al acto de categorizar del texto. En sus cuatro capítulos, conjugados con reflexiones coyunturales que abren y cierran el volumen, *Entre la emancipación y la captura: memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia* es fruto de un poderoso trabajo de posicionamiento, incómodo en su mirada autocrítica hacia los procesos comunitarios y solidario en su pretensión de recorrer el dolor de los pueblos oprimidos del continente.

2.1.1. ¿DE DÓNDE ENUNCIA ALMENDRA?

Vilma Almendra es hija de tierras caucanas. Nacida en el 1979 en el municipio de Silvia, región misak, la escritora se cría con su madre Luz Marina Quiguanás, integrante del grupo fundador de la ACIN,⁶¹ y sus abuelos maternos en el resguardo nasa de Jambaló. Su padre Juan Isidro Almendra, indígena misak,⁶² murió asesinado en 1987 “por recuperar la tierra y la dignidad, gracias a las que hoy puedo retribuirle con mi propia vida” (Almendra, 2010: 5), recuerda Vilma en los agradecimientos de su tesis de pregrado en Comunicación Social y Periodismo.⁶³ Unidades de la Policía lo fusilaron junto con su hermano José Tomás Almendra y con otros dos campesinos, Reynel Rojas Mazabuel y Hugo Sánchez Mazabuel, en el episodio que pasó a la memoria como la masacre de Portachuelo, vereda del municipio de Totoró, Cauca.⁶⁴ Eran las tres horas de la madrugada del 29 de noviembre de 1987, y la práctica de generar “falsos positivos” ya conformaba una costumbre

⁶¹ Luz Marina Quiguanás fue la única mujer en participar en el grupo mixto de fundación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) en 1994.

⁶² Los indígenas misak o guambianos habitan, al igual que los nasa, los territorios del Nororiente del Cauca. Ubicados principalmente en los municipios de Silva y Piendamó, los misak representan el 6,4% de la población indígena del Departamento. A pesar de los recientes conflictos intercomunitarios para las tierras, en época colonial misak y nasa compartieron parcialmente su historia de luchas y resistencias, como lo señala el antropólogo Ronald Allan Schwarz: “la conquista militar y las epidemias en el siglo XVI tuvieron un efecto traumático y devastador en la población indígena del valle de Popayan. Muchos grupos fueron aniquilados, mientras que otros fueron destruidos sustancialmente. Los siguientes 355 años de contacto con la cultura hispana y las instituciones sociales provocaron muchos cambios en estas sociedades sobrevivientes de la Conquista. La mayoría de ellas fueron sometidas a un período de deculturación que fue seguido por un proceso de aculturación que los sumía en la forma de vida campesina. Este proceso se produjo con la mayoría de los grupos, incluso los que vivían en los resguardos. Los misak y los nasa (paeces), aunque afectados, eran en muchos aspectos excepciones a este proceso.” (Schwarz, 2018: 84-85).

⁶³ Vilma Almendra se ha graduado en la Universidad Autónoma de Occidente de Santiago de Cali en 2009, con una tesis titulada “La apropiación de internet en comunidades indígenas: el caso del Tejido de Comunicación y relaciones externas para la verdad y la vida de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN”. La tesis se elabora a partir de la extensa colaboración de la autora con los programas de comunicación de la ACIN, comenzada en 2001 y culminada en 2005 en su participación en el colectivo fundador del Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida de la ACIN. Desde 2013, Almendra y otros comunicadores y activistas del proceso de resistencia nasa, entre ellos Manuel Rozental, constituyen e integran una nueva iniciativa de comunicación autónoma: Pueblos en Camino.

⁶⁴ En la página web de la iniciativa Pueblos en Camino se encuentra una impactante memoria de lo ocurrido en Portachuelo, escrita por Vilma Almendra, en ocasión de los 30 años de la masacre: <<https://pueblosencamino.org/?p=4792>> Consultado el 7 de enero de 2020.

radicada en las prácticas represivas del ejército colombiano. Así Bernarda Almendra, tía de Vilma, recuerda las horas inmediatamente siguientes a la masacre:

“escuchaba en la radio que en Portachuelo habían dado de baja a 4 guerrilleros en combate” [...] “la actuación de los agentes no terminó allí, sino que quisieron disfrazar su alevé acto, con un supuesto ataque guerrillero, para lo cual dispararon contra las propiedades y bienes de los moradores del lugar (que aterrorizados no alcanzaban a entender la realidad de los hechos), llegando incluso a dañar sus propias carpas y ocasionando la muerte a uno de sus propios compañeros...” (Pueblos en Camino, 1 dic. 2017)

El episodio de violencia, lejos de concebirse como aislado, se coloca dentro del enorme mosaico de los mecanismos de terror hacia las poblaciones indígenas, campesinas y afrocolombianas del País, interpretados en el aparato introductorio como dispositivos de un mecanismo necropolítico profundamente estructurado en los montes del Cauca. En este marco, desde Pueblos en Camino se relata que la masacre de Portachuelo “es sólo un grano de arena en el desierto de historias que existen en el Cauca, en Colombia y en el ‘mundo mundial’. Historias del olvido y del silencio que quedan encubiertas con una indemnización.” (Pueblos en Camino, 1 dic. 2017): sistemas de dominación armada asumidos como praxis familiarizada en la historia nacional y continental, en un desequilibrio geosocial donde los montes de la Cordillera se han convertido en un duradero teatro de muerte para los pueblos andinos.

Lo ocurrido en Portachuelo ejemplifica los resultados de una estrategia de muerte particular, la de los falsos positivos, que tomaría sistematicidad con la activación de la Política de Seguridad Democrática actuada durante los gobiernos de Álvaro Uribe (FIDH, 2012): la práctica de asesinar a campesinos inocentes y camuflarlos de guerrilleros para justificar el despojo. En el aparato introductorio, hemos mencionado este tipo de fenómenos dentro de la lente de lectura de las necropolíticas. La violencia, la conquista y el despojo han sido formas estructurales de las manifestaciones del necropoder en el suroccidente colombiano. De esta exacerbación de la crueldad, de la sangre derramada en los ríos y en los montes del Nororiente del Cauca, de la *nuda vida* de los indígenas en lucha por la tierra surge inequívocamente el tejido escrito de Vilma Almendra:

Decirme a hilar narrativas contenidas de alegrías y decepciones, para alimentar la memoria vital de la lucha, es una tarea que no surge de ahora, inicia casi desde el vientre materno cuando sentimos esas dichas y sufrimientos que nos transmiten nuestras madres; cuando alrededor del fogón empezamos a escuchar a nuestras abuelas y abuelos narrándose en cada gozo y tormento [...] (Almendra, 2017: 50).

El fogón comunitario⁶⁵ es uno de los espacios constitutivos del largo camino de reflexión acerca del papel de la palabra sugerido por Almendra, que encuentra en la publicación de *Entre la emancipación y la captura* una etapa prolífica, parcial y en disputa de un más amplio proceso de reflexión y búsqueda de estructurar voces autónomas en la perspectiva, entendida como necesaria e impostergable, de tejer imaginarios de defensa de la tierra, de los cuerpos y de la vida.

Sin embargo, no habría forma de concebir el lugar de enunciación de Almendra como voz singular de una resistencia colectiva. Si, por un lado, resulta necesaria una lectura de las dinámicas de dominación necropolítica que subyacen la historia caucana, de otro lado, al cruzar los procesos sociales de las comunidades nasa nos encontramos frente al “mayor enclave de resistencia en el mundo rural colombiano”, como lo revela el historiador Peñaranda Supelano (2012: 13): en los ásperos montes del suroccidente colombiano la población nasa ha sabido concebir, teorizar y practicar pensamientos y acciones de resistencia y autonomización constantemente renovados frente a las formas cambiantes de la conquista, de la violencia y del despojo, y permanentemente atravesados por la noción de resistencia elaborada desde el saber ancestral: la *kiwe nwe'wya*, o el clamor de y por la tierra.

Es en este contexto de continuas resignificaciones de la lucha que, a lo largo de *Entre la emancipación y la captura* Almendra nombra sus múltiples lugares de enunciación, y la consecuente multidimensionalidad de su propuesta de resistencia: “yo, indígena, Nasa, Misak, mujer” (Almendra, 2017: 51). Una identidad-en-comunidad, que desde las periferias del capitalismo no se limita a deconstruir la historia nasa para proponer una nueva lectura en disputa: el tejido textual de Almendra constituye una epistemología propia, capaz de posicionarse como alternativa, imaginable e imaginada, practicable y practicada, a las necropolíticas de los poderes y a las colonizaciones de los

⁶⁵ Como lo ilustra Rocha Vivas, para muchas comunidades amerindias el fogón comunitario tiene valor de “espacio tradicional de la palabra” (Rocha Vivas, 2018, p. 84): el oralitor mapuche Elicura Chihuailaf, en su obra *Relato confidencial*, presenta el fogón como “el símbolo que arde en medio de este soliloquio, compilación, o como desee usted llamarlo. Tal vez, recado confidencial” (Chihuailaf, 1999, p. 103). Es el caso también de las comunidades nasa, donde la *tulpa* (fogón) se considera una de las principales formas propias de comunicación y herencia de saberes, como recuerda el comunicador nasa Gustavo Ulcué: “la *tulpa* (fogón) [...] congrega tanto a la familia como a la comunidad. [...] En el caso de la familia, las personas se sientan alrededor de la *tulpa* y, mientras cenar, interactúan, comparten las experiencias vividas, planean y proyectan las tareas cotidianas. Pero quizás uno de los mejores usos que tiene la *tulpa* es la disposición que se hace de este espacio como sala de proyección audiovisual. Después de la comida y de planear las actividades del día siguiente, el abuelo o mayor de la familia cuenta una historia de alguna experiencia vivida por él, por un algún miembro de la familia o por algún conocido suyo, o relatos sobre la cosmovisión y el origen de nuestro pueblo nasa. Mientras el mayor usa la energía de la palabra para narrar historias o relatos, la fuerza y la energía del espíritu del fuego llegan hasta cada uno de los presentes, que se concentran mirando las llamas e imaginan y proyectan el relato del mayor, como si fuese una pantalla de televisión. No solo se ve y se escucha el relato, sino que también se siente la fuerza espiritual y la presencia de los *nej'* y *ksxa'w*, ya que, al mambear o masticar la *esh's* (hoja de coca), los espíritus de la naturaleza le dan más fuerza a narración oral. Este espacio de comunicación ha permitido que la familia y la comunidad fortalezcan su esencia espiritual, cultural y cosmogónica.” (G. Ulcué, 2005, p. 107).

saberes; dos prácticas de conquista que, como lo señala el estudioso indígena chinanteco Pedro Garzón López, se encuentran estrictamente vinculadas:

La colonialidad del poder es una experiencia cotidiana que se vive y se respira en todo momento y en cualquier espacio social o institucional dominada por el pensamiento hegemónico: [...] se proyecta en los medios de comunicación, y se reproduce consciente e inconscientemente en el lenguaje oral y escrito, en las actitudes, subjetividades, valores, símbolos, etcétera [...] para luego ser proyectada en las instituciones, normas, valores y mentalidades de los operadores del sistema cultural dominante. (Garzón López, 2013)

De ahí que los necropoderes trasladan y reproducen su perspectiva excluyente en los imaginarios y en la palabra. Desde un derrotero paralelo, y no subalterno, surge la reflexión *palabrandante* de Almendra: ponerle palabra al camino comunitario de lucha del pueblo nasa y de los pueblos en resistencia de todos los sures del mundo, que la escritora de madre nasa y padre misak concibe dentro de un proceso interlocalizado de desencadenamiento de lenguajes y saberes colonizadores. Desde su posicionamiento incómodo del “yo, indígena, nasa, misak, mujer”, Almendra teje palabras de resistencia que integran un espacio fronterizo, donde las cinco identidades convocadas se interconectan convocando un prisma de enunciación endógeno, pero no centrípeta: la identidad dialéctica desde la cual el texto propone su palabra tiene nombres y voces propias, que actúan en la obra en tanto componentes de una asamblea colectiva apta a reconstituir saberes e identificar derroteros comunitarios de resistencia y autonomía.

En la urdimbre elaborada por Almendra intervienen desde la Abiyala los saberes y actores de decenas de pueblos en camino. En este marco, un espacio preponderante es asumido por las y los zapatistas mexicanos, referencia absoluta para los discursos y prácticas de autonomía en la contemporaneidad, cuya influencia será argumentada en la siguiente sección. De otra parte, otra voz crucial del texto surge desde la palabra de Emmanuel Rozental, médico, pensador e impulsador de la iniciativa Pueblos en Camino, tejedor del ideario de resistencia pacífica desde el Nororiente del Cauca, activista ‘en presencia territorial’ en la constitución de interconexiones entre los procesos de resistencia que constelan el continente.

En esta perspectiva, la introducción de Emmanuel Rozental a *Entre la emancipación y la captura* no se coloca en una dimensión discursiva paratextual, es decir, en una tradicional construcción de la obra donde el aparato introductorio sirve de contextualización teórica y de lanzamiento de apuntes exegéticos. Las palabras de Rozental se ubican en el mismo prisma enunciativo de Almendra, dentro de una concepción andina –dual, complementaria y dinámica– de la producción del saber, por lo cual en la introducción del texto se analiza en estas páginas dentro de una misma canasta, la de la práctica del palabrandar, y a partir de los mismos patrones estructurales

ejercidos en la escritura de Almendra, en un desarrollo conjunto de una palabra autónoma y liberada de las dominaciones discursivas.

Este amplio entretejido de voces hilado por Almendra se condensa en la expresión de un “yo, indígena, nasa, misak, mujer”. Profundizar las cinco identidades nombradas y negociadas a lo largo de la obra nos ofrecerá la oportunidad de detallar el conglomerado de perspectivas que se suman y se disputan en la formación de la propuesta teórico-práctica del palabrandar.

2.1.2. YO, INDÍGENA, NASA, MISAK

Soy mujer indígena perteneciente a pueblos dignos, aguerridos y luchadores como los Nasa y Misak del Cauca al suroccidente colombiano. Para estos relatos [...] voy a referirme sustancialmente a las vivencias desde mi pueblo Nasa del norte del Cauca representado en la ACIN, que incluyen los continuos aprendizajes y desafíos que voy asumiendo desde otros lugares también atravesados por tensiones y contradicciones en tanto el propósito concreto es estar siendo comunitarios. (Almendra, 2017: 51).

Las reflexiones convocadas por Almendra se nombran desde un lugar territorial y simbólico inequívoco: las montañas del Cauca en la Abiyala. El desarrollo de la noción de Abiyala planteado en el texto resulta determinante para focalizar un lugar de enunciación profundamente indígena, aunque también marcado de las luchas de todos los pueblos y procesos autónomos de resistencia y defensa de la tierra y de la vida. La expresión lingüística de Abiyala, literalmente ‘tierra que sangra’, surge en los pueblos gunadule de las tierras aledañas al Río Atrato como referencia ancestral al territorio americano. Como lo señala Rocha Vivas (2018), en la actualidad el término ha asumido distintas significaciones según los contextos geoculturales del continente: el líder aymara Takir Mamani asume la noción de la Abiyala en tanto ‘tierra en plena madurez’, en una oposición simbólica a la América como “tierra de nadie” propuesta desde las miradas coloniales, y en una imagen “telúrica, por no decir vegetal e incluso agrícola” (Rocha Vivas, 2018: 56) que remite a la territorialidad comunitaria viva y sello de la presencia política indígena ante las invisibilizaciones culturales impuestas.

De otro lado, Armando Muyolema desde lo kichwa sugiere una interpretación de la Abiyala en tanto forma epistemológica y social otra para una concepción alternativa de la civilización. Finalmente, en la lectura desde la lingüística planteada por el estudioso gunadule Manibinidiginya/Abadio Green, Abiyala conlleva en sus entrañas etimológicas el significado de “parto, sangre-hueso de la tierra, y, a la vez, sangre de las confrontaciones en el continente a causa

de la invasión europea” (2018: 57). De ahí que el término sería vivo y sangrante, capaz de absorber la historia de la Conquista, las resistencias y las derrotas.

A partir de la enorme carga simbólica asociada a la noción, Almendra en su texto vincula el término a matices de significado que desbordan la sola producción de saber desde la indigeneidad. El legado cultural de la lucha nasa interviene en la construcción de una Abiyala radicada al cuerpo de la Madre tierra en tanto “vientre de la tierra Guanani” (Lame, 2004 [1971]: 145-146), tal y como definía al continente el líder nasa Manuel Quintín Lame. Sin embargo, la Abiyala atraviesa las fronteras comunitarias y se imagina como un mundo de mundos, un pueblo de pueblos, donde las experiencias singulares de las diferentes territorialidades americanas se interconectan en miradas y espejos recíprocos, direccionándose hacia un mismo objetivo de resistencia y autonomización.

En este marco, el continente Abiyala se convierte en tierra viva y dinámica, donde ante la impostergable emergencia necropolítica “urge fortalecerse, consolidarse y tejerse con las luchas que otros pueblos, procesos y movimientos indígenas y populares están dando en todo *Abya yala*, tanto en los campos como en las ciudades” (Almendra, 2017: 245-246). Por consecuencia, la Abiyala de Almendra atraviesa las perspectivas decoloniales de las ciencias humanas, reanudándose a dos nociones planteadas por Arturo Escobar: de un lado, la de “Abya yala/Afro/Latinoamerica” (Escobar, 2018), es decir, un continente indígena y negro, campesino y urbano, red de pueblos y horizontes que comparten palabras, finalidades y que tal vez podrían terminar desencontrándose en el desarrollo espiral de las historias de resistencia; de otro, la noción de “pluriverso” (Escobar, 2012) en tanto red de mundos diversos e interlocales, en una misma trayectoria con las reflexiones propuestas por Álvaro Ulcué Chocué (véase 1.4.2.).

Desde estas raíces y perspectivas continentales se activa el proceso de enunciación de la voz propia a través de una condición radicalmente otra, que rompe las fronteras entre sujeto y comunidad: si para Rodolfo Kusch la esencia más profunda de los altiplanos andinos se constituye de la condición de *profundo estar* de sus habitantes, según Almendra el lugar enunciativo desde el cual pensarse se nombra como un *estar siendo comunitario*, es decir, una superación de la dicotomía espaciotemporal del ser-estar por medio de la cual se alumbran los sentidos y las tensiones de una obra que entreteje tiempos y espacios en apariencia inconciliables.

Si bien el texto se sitúa en diálogo perpetuo con lecturas de científicos sociales y activistas políticos no caucanos, y no indígenas, tanto los saberes ancestrales como las propuestas epistemológicas desde los saberes nasa y misak de los montes caucanos de la Abiyala emergen desde el comienzo del volumen como ejes de referencia, en un tejido textual que reproduce las dinámicas dialógicas permanentes de la asamblea comunitaria nasa para negociar la constitución de imaginarios

de resistencia *palabrandantes*. Ahora bien, identificar algunos de los principios espirituales tradicionales de las comunidades de pertenencia de la autora nos permitirá facilitar el acceso a los procesos de reactualización y disputa de las epistemologías propias realizadas en la obra.

El trasfondo teórico convocado en *Entre la emancipación y la captura* conjuga la imponente herencia de la sabiduría nasa y andina con una mirada translocal hacia otras luchas amerindias contemporáneas. De la ley de origen de ciertos pueblos indígenas andinos (kogui, wiwa), pasando por el derecho mayor andino (pastos) hasta llegar a las resistencias zapatistas (maya), los denominadores comunes de la palabra practicada en la obra por Almendra, Rozental y las otras voces assemblearias del texto remontan a cosmovisiones de resistencia propias de la indigeneidad. En este mapa del saber, resulta posible develar unas nociones clave del pensamiento nasa que Almendra adopta y dinamiza en su negociación de los imaginarios propios. Me refiero a conceptualizaciones tales como el *ksxa 'w*⁶⁶ colectivo, el *Wët Wët Fxi 'zenxi* y la minga.

En los mitos de origen del pueblo nasa, transmitidos oralmente por los sabedores ancestrales o *Thë' Wala*, el *ksxa 'w* es el ser espiritual encargado de guiar a los otros *nej* (espíritus) y de acompañar al pueblo nasa. Sin embargo, la palabra conlleva también el significado de 'sueño'. Según las creencias locales, el sueño y el ser espiritual pueden manifestarse juntos por medio de una visión. Como lo apunta el comunicador nasa Gustavo Ulcué, la aparición del *ksxa 'w* puede acontecer tanto durante los rituales tradicionales comunitario como al estar durmiendo. En ambos casos, el *ksxa 'w* tiene la función de indicar, por medio de símbolos, tanto el camino para recorrer como el anuncio sobre las desarmonizaciones a evitar en las vivencias comunitarias. Deber del comunero es

analizar e interpretar esos mensajes, visiones y sueños, dependiendo de la situación o el contexto que vivimos. Si bien el *ksxa 'w* está presente en cada uno de nosotros, no siempre todos pueden entender los mensajes ni las visiones que nos proyectan o nos comunican los espíritus de la naturaleza y el universo. Es por ello que muchas veces debemos acudir al *Thë Wala* para compartirle nuestros sueños o visiones y contarle lo que nos está pasando. De esta manera, el *Thë Wala* se comunica con el *ksxa 'w* y los *nej's*, haciendo de puente entre los seres espirituales y nosotros para recibir el mensaje o el consejo, interpretarlo y luego comunicárnoslo. (G. Ulcué, 2015: 108-109).

Por medio de los *Thë' Wala* o por contacto directo con los espíritus, el *ksxa 'w* aparece a los nasa para armonizar vivencias y convivencias, constituyéndose también como puente de conexión con las personas difuntas. En su recuerdo del homicidio del padre, Almendra evoca el valor simbólico del mes de noviembre⁶⁷, “mes de muertos y muertas, [...] he recordado no sólo a mis familiares

⁶⁶ La misma palabra puede aparecer escrita en otras formas, según el sistema ortográfico de nasa yuwe adoptado: en el texto de Almendra aparece como *S'xaw* (Almendra, 2017).

⁶⁷ Como se detalló en el capítulo anterior, a principios de noviembre se realiza en los resguardos nasa el ritual del *Cxapux*, una ofrenda para los difuntos.

asesinados que han regresado a través del *S'xaw* [*Ksxa'w*] sino también a decenas de compañeros y compañeras que han marcado el camino de nuestra lucha por la tierra.” (Pueblos en camino, 1 dic. 2017).

El *Ksxa'w* entrelaza un retorno del recuerdo y un horizonte de luchas. De esta forma, espiritualidad, historicidad, memoria y sueños se urden en la concepción de planes de vida alternativos a las imposiciones de los centros de poder. En este sentido, el *Ksxa'w* necesita ser protegido y consolidado, para evitar que imaginarios y espiritualidades ancestrales se desvanezcan frente a los proyectos de despojo y privatización de imaginarios. El *Ksxa'w* se presenta entonces como un complejo proceso de construcción y defensa de caminos según espacios y tiempos propios, que Almendra en su narración define como *Ksxa'w* colectivos, o comunes: “Los *ksxa'w* comunes se constituían del poder comunitario para hacer, crear, sentir, tejer y para seguir siendo indígenas ombligados a la madre vida.” (Almendra, 2017: 146).

El *Ksxa'w* colectivo se plantea como objetivo por alcanzar tanto en las comunidades como en sus organizaciones representativas. Tal y como lo señala Joanne Rappaport, el CRIC impulsa su trabajo de reivindicación de tierras, lenguas y culturas a partir de una finalidad imaginada como horizonte de destino espiritual, social y político: “vivir como indígenas en una sociedad plural que los reconozca como actores en pie de igualdad” (Rappaport, 2008: 26).

De otro lado, una recolección de memorias orales realizada por el científico social Daniel Ricardo Martínez Bernal resume algunos de los significados y caminos que integran el *ksxa'w* del pueblo nasa. Entre las sugerencias propuestas en esas memorias, se asocia el *ksxa'w* individual y comunitario con conceptos y prácticas tales como: autonomía política y territorial, vida digna y exenta de despojos y violencia, paz y armonía, fortalecimiento de la resistencia, reconstrucción comunitaria, supervivencia de la cultura propia y *Wët Wët Fxi'zenxi*⁶⁸ (Martínez Bernal, 2016: 453).

El *Wët Wët Fxi'zenxi* es el conjunto de principios –actualizables según los contextos sociohistóricos– que deberían regir el convivir comunitario y la armonización con la *Uma Kiwe*, Madre Tierra. En la obra de Almendra el *Wët Wët Fxi'zenxi* es asociado a la noción de ‘Buen Vivir’⁶⁹,

⁶⁸ En el texto de Martínez Bernal el *Wët Wët Fxi'zenxi* se nombra como *Kweet Fxindxi*. Elegí utilizar la primera expresión en tanto la más comúnmente utilizada por los comunicadores nasa para referirse a la noción de ‘buen vivir’, como lo demuestra la frecuente aparición de la forma *Wët Wët Fxizenxi* en las páginas web del CRIC, de la ACIN y de Pueblos en Camino. También en este caso es posible encontrar otras ortografías de escritura, tales como: ‘*Wët wët fizenxi*’, ‘*wët wët fxizenxi*’, ‘*Wët wët fxizenxi*’.

⁶⁹ No presento aquí la teorización filosófica y espiritual del ‘Buen Vivir’ como exclusiva del espacio andino, si bien en el contexto amerindio asuma rasgos propios no replicados en otros espacios. Acerca de sus orígenes, desarrollos y dishomogeneidades se han engendrado extensos debates académicos. Varios estudios remiten la primera aparición escrita de la concepción de ‘Buen Vivir’ a la ‘generación de los trágicos’ (Sófocles y Esquilo) de la Grecia clásica (Fierro, 2009), y su desarrollo, ramificado en las connotaciones, en la obra de Platón y Aristóteles, por un lado, y en las escrituras

o “Buenos Vivires” (Almendra, 2017: 249), asentada en muchas culturas andinas. A pesar de las diferenciaciones en los prismas de significados, suelen traducirse como ‘Buen vivir’ las expresiones *Sumak Kawsay* de la lengua kichwa-quechua o *runa shimi*, *Suma Qamaña* de la lengua aymara y *Ñande Reko* de la lengua guaraní.

Desde 2014 El Tejido de Comunicación de la ACIN promovió en el Cauca iniciativas asamblearias para concretar alternativas pensadas desde el *Wët Wët Fxi ’zenxi*, con el fin de solucionar nuevas urgencias locales sin recurrir a intervenciones económico-políticas desde los centros dominantes. En el marco del *Ksxa ’w* de la autonomía así como de la armonización de las dificultades prácticas de la vida territorial, las comunidades nasa han compartido y difundido planteamientos nombrados por la ACIN como “Inventos para el *Wët Wët Fxi ’zenxi*”⁷⁰ (Almendra, 2017: 249).

De ahí que la teorización del *Wët Wët Fxi ’zenxi* se intenta aplicar a la práctica política de los resguardos, por medio de planes de vida que cultivan las semillas de los proyectos surgidos en los años Setenta y Ochenta del siglo XX con Álvaro Ulcué Chocué, y elaborados en una mirada interlocal. En esta trayectoria, desde el contexto del Nororiente del Cauca se asume la necesidad de agregarse al camino andino de la centralización del *Buen Vivir* como concepto constitutivo del pensar el territorio y la vida comunitaria desde la autonomía social y política: “seguimos el legado de Álvaro Ulcué, negándonos a la obediencia e insistiendo por la conciencia colectiva” (2017: 190).

Dicho proceso toma fuerza en el continente en la primera década de los años 2000, manifestándose de forma contundente –y controvertida– en el vecino Ecuador, al culminar los procesos de institucionalización de la lucha indígena que caracterizaron los acontecimientos históricos de la segunda emergencia indígena (Bengoa, 2009). Algunos de los planteamientos del *Sumak Kawsay* kichwa aparecen reflejados en la nueva Constitución promulgada en el año 2008 durante el Gobierno de Rafael Correa. A pesar de la apertura y de las aclaraciones necesarias acerca de los derechos y de la participación de los pueblos indígenas, la nueva Carta Magna de Ecuador no parece resolver las profundas contradicciones entre dos concepciones del mundo no conciliables – El *Sumak Kawsay* y las políticas neoliberales de desarrollo. Como lo señala Catherine Walsh, la inclusión del concepto del ‘Buen Vivir’ en la Constitución ecuatoriana parece una herramienta ficticia, un discurso apropiado y no propio, apto a enmascarar el proseguimiento de un sistema político-económico lejos de abrirse a posibilidades otras:

bíblicas, por otro. La noción de ‘Buen Vivir’ se asocia también a conceptos de otros espacios y tiempos, tales como el *Ubuntu* en las poblaciones de la África subsahariana o el *Aparigraha* hindú (Acosta, 2015).

⁷⁰ Entre los ejemplos prácticos de *Wët Wët Fxi ’zenxi* nombrados en la obra de Almendra se citan prácticas de conservación y cultivo de semillas ancestrales, tales como el chachafruto, la batata y el maíz, diezmadadas a causa del Tratado de Libre Comercio entre Colombia y Estados Unidos (2006) (Almendra, 2017: 253-254).

As such, the new paradigm – *paradogma?* – of human development [...] suggests the continued operation in Latin America of the multicultural logic of neo-liberal capitalism and its ability to condition modes of thought and conform to a common sense that legitimates the machines of power, making it increasingly difficult to search for alternatives [...] Despite its ‘holistic’ and ‘integral’ language, it is bound to the continuance of western modern colonial imposition. The very idea of development itself is a concept and word that does not exist in the cosmovisions, conceptual categories, and languages of indigenous communities.⁷¹ (Walsh, 2010: 17)

Como se argumentará en las siguientes páginas, este tipo de estrategias de apropiación de lenguajes y de imaginarios se presenta como eje central del análisis a la base de la propuesta de Almendra, cuyos derroteros imaginados para la autonomía y la resistencia de su pueblo –y de los demás pueblos indígenas del continente– convocan la reapropiación de la palabra ancestral en clave de futuralidad, precisa y contundente en su reactualización epistémica, como alternativa necesaria para defenderse del despojo.

Un tercer axis enunciativo desde lo indígena se concreta, en el tejido textual de Almendra, en el concepto de Minga. La trayectoria etimológica de la palabra remite en este caso al corazón de los Andes: en la época del inkano el término quechua *mink'a* se refería al compromiso de trabajo entre quien ofrece un servicio, sólitamente de tipo agrícola, y quien lo necesita (el *mink'akuq*) (SIMI TAQE, 2005). A lo largo de los siglos, la palabra ha asumido matices de significado distintos según las regiones, aunables por las mismas relaciones de sentido individuo-comunidad: “Reunión de amigos y vecinos para hacer algún trabajo gratuito en común” (DRAE, 2019) entre Chile y Perú, “Trabajo agrícola colectivo y gratuito con fines de utilidad social” (DRAE, 2019) en Colombia y Ecuador.

Más allá de las definiciones propuestas por la Real Academia Española, la palabra asume forma viva en prácticas y reflexiones que difieren de región en región, de comunidad en comunidad y de cabildo en cabildo. En el suroccidente colombiano la minga ha adoptado progresivamente el valor de “fenómeno cultural y político de resistencia [...] de los pueblos indígenas, liderada por los nasa” (Rocha Vivas, 2012), en un llamado a la movilización que suele reunir a distintas comunidades caucanas, de los misak a los yanakonas, de los kokonukos a los emberá.

⁷¹ “Como tal, el nuevo paradigma (*¿paradogma?*) del desarrollo humano [...] sugiere el funcionamiento continuo en América Latina de la lógica multicultural del capitalismo neoliberal y de su capacidad para condicionar los modos de pensar y conformarse a un sentido común que legitime las máquinas del poder, lo que hace cada vez más difícil buscar alternativas [...] A pesar de su lenguaje “holístico” e “integral”, está vinculado al proseguimiento de la imposición colonial moderna occidental. La idea misma del desarrollo es un concepto y una palabra que no existe en las cosmovisiones, en las categorías conceptuales y en los lenguajes de las comunidades indígenas.”

En la actualidad, el Cauca indígena ha acogido la minga como forma primaria de expresión y creación colectiva: en sus manifestaciones más importantes, decenas de miles de comuneros se han juntado para dialogar, proponer, denunciar ante el Gobierno colombiano las violencias sistémicas que abarrotan los resguardos.⁷² La esencia de la minga se traduce, en este contexto, en la práctica de caminar el territorio comunitariamente, con el objetivo de defender el derecho a la vida, a la tierra y a la paz: entre los episodios centrales narrados y releídos por Almendra en *Entre la emancipación y la captura* se posiciona la Minga de Resistencia Social y Comunitaria de 2008, “que convocó al país entero a una movilización de mes y medio en la que ya se establecía una agenda a caminar.” (Almendra, 2017: 102).

Sin embargo, la minga en el Cauca no implica necesariamente una movilización: tanto en el Departamento como en otros espacios del País⁷³ se realizan, a menudo con modalidades permanentes, mingas de pensamiento, mingas interculturales, mingas del arte indígena, mingas por la vida, mingas muralistas, mingas educativas, entre otras. Formas de compartir, dialogar y tejer saberes en comunidad, pero también formas de resolver problemáticas concretas de la cotidianidad de los resguardos, tales como la construcción de una carretera o la reparación de casas de comuneros damnificadas por la violencia. De ahí que el significado de “hacer minga” (Almendra, 2017: 35) en la actualidad radica en un discurso colectivo, en constante disputa, en el cual la comunidad comparte decisiones y negocia palabras para proponer derroteros de acción: “un esfuerzo colectivo convocado con el propósito de lograr un objetivo común”, en donde “los resultados de la Minga no tienen dueños. Los logros son del colectivo y nadie, de manera particular, puede apropiárselos.” (ACIN, 2008).

La relación entre diálogo comunitario y acción en el territorio es en el ‘hacer minga’ sólida y biunívoca: cómo lo relevan Gutiérrez y Salazar, la minga “se funda en la producción colectiva de significados –concretos– que organizan los procesos de trabajo y el usufructo de los productos del trabajo social” (Gutiérrez y Salazar, 2015: 40). En este sentido, la minga no se limita a proponer

⁷² Acerca de este proceso de resignificación de la minga, cabe resaltar el juicio de valor asignado por algunos periódicos nacionales colombianos, quienes consideran esta nueva concepción de minga como un desvalor, a partir de una traducción trivializada de las propuestas caucanas y de un intento de privatización y apropiación de imaginarios otros. Piénsese, por ejemplo, al artículo *Minga, bella palabra indígena desvirtuada*, publicado por el periódico La República, donde se enuncia que “Hacer minga para recibir tierras, gratis, así no sean indígenas, se convirtió en una forma de vida.” (La República, 2017), o el impulso de la propaganda uribista a la difusión del hashtag #narcominga en las redes sociales en relación con la Minga Social y Comunitaria de 2020, y en referencia a falsas acusaciones de infiltración de grupos guerrilleros en el proceso. Además de las evidentes imprecisiones históricas, dichos juicios de valor son de tener cuenta por su tremendo impacto canalizador de una representación, ya común en la opinión pública, de la minga como proceso violento.

⁷³ Me refiero, por ejemplo, a encuentros universitarios interculturales y abiertos tales como las *Mingas de la Imagen*, organizados a cadencia semestral por la Pontificia Universidad de la Javeriana de Bogotá; *La Minga para la paz, Buen Vivir y la No violencia*, que tuvo lugar en el junio de 2018 en la Universidad de Nariño (Pasto); las *Tramas y mingas para el buen vivir*, organizadas en el septiembre de 2018 por el Doctorado en Etnobiología y Estudios bioculturales de la Universidad de Popayán.

acciones de resistencia: la búsqueda permanente convocada en estos procesos remite a la necesidad de encontrar palabras precisas y adecuadas, para plantear discursos aptos a autonomizar y volver verdaderamente propios los significados colectivos de la minga. De ahí surge la interrogación de Emmanuel Rozental, referencia fundamental en el texto de Almendra: si la minga es semilla de nuevos discursos, ¿Qué palabra camina la minga?

La Minga es costumbre y es milagro. Tradición y acontecimiento único e irrepetible. La fuerza de la gente se multiplica. [...] La Minga da nacimiento a una criatura viva, nueva, independiente, pero fruto de una colectividad que trae la simiente y luego la reconoce y la respeta cuando adquiere vida propia. Lo que nace de cada Minga se cuida y se protege entre todas y todos. La palabra que camina la Minga es un territorio en disputa, un espejo en el que se ven reflejadas las contradicciones, la experiencia y las aspiraciones más diversas. La voz que nombra un proceso en movimiento y el trabajo de tejer con sabiduría un sentido común. (Rozental, 2009: 51-52).

El llamado a una palabra en minga, o a unas “mingas de la palabra” (Rocha Vivas, 2018), es acogido en la expresión textual de Almendra: siguiendo las estructuras y las modalidades de las mingas, la pensadora nasa-misak entra en un espacio discursivo en disputa, alumbrando sus contradicciones internas; al mismo tiempo, como lo plantean las grandes mingas caucanas, consolida su mirada hacia el horizonte de lucha y hacia los sentidos de la resistencia nasa, respondiendo a la urgencia y a la necesidad de nombrarlos.

El *Ksxa 'w* colectivo, el *Wët Wët Fxi 'zenxi* y la minga son tres de las nociones y prácticas que desde la cosmovisión nasa-andina entran en la propuesta discursiva y narrativa de Almendra como perspectiva primaria de la “comunicación otra” (2017: 191) que la autora plantea. De la misma forma, en el texto emergen espacios vivos permanentes, tales como la tulpá (el fogón), el *tul* (la huerta) y la asamblea comunitaria: zonas de conexión perpetua y dinámica entre cuerpos, territorios y palabras, en el marco de la perspectiva del Nasakiwe, constituidas para hilar narrativas de resistencia desde la indigeneidad.

Ahora bien, el texto de Almendra cruza constantemente saberes, sentires y acciones. Por ello, las conceptualizaciones nombradas no se limitan a funcionar de adorno teórico: “La *Minga*, la *Asamblea Comunitaria* y el *Plan de Vida* [...] no sólo son cimientos de memoria viva, sino también ‘personajes’ históricos comunes que alimentan las resistencias y autonomías” (2017: 73). En este sentido, es necesario aclarar la fuerza incluyente del prisma interpretativo de Almendra, quien convoca una propuesta desde el Cauca para todos los pueblos, posicionándose en una frontera donde lo ancestral es el punto de partida para *interlocalizar* y *futuralizar* su discurso otro, en una línea de continuidad con la propuesta de Álvaro Ulcué Chocué, filtrada aquí por las nociones sugeridas por Arturo Escobar (2016, 2018).

De ahí que, para finalizar este breve recorrido de las nociones indígenas que guían la comunicación de Almendra, cabe mencionar dos conceptualizaciones epistemológicas desde la cosmovisión misak y su lengua propia, el *namuy wam: linchap*⁷⁴ y *latá-latá*. Si bien no nombradas explícitamente en *Entre la emancipación y la captura*, las nociones presencian en el trasfondo enunciativo que compone la voz de Almendra desde su peculiar etnicidad, “mi pueblo nasa-misak” (2017: 15).

En su lugar fronterizo intercomunitario, a pesar del contexto más reciente de conflictos para la tierra entre pueblos nasa y misak, la pensadora posiciona su discurso en un continuum interétnico, con el fin de reunir y tejer las voces de los “pueblos sin dueños” (2017: 152) que compartieron y siguen compartiendo procesos necropolíticos de despojo y violencia sistémica. Este continuum remite directamente al principio de reciprocidad, fuertemente arraigado en las espiritualidades andinas (Estermann, 2014), y elaborado en las comunidades misak como *linchap*, acompañamiento, o “voluntad de acompañar” (Zapata Salcedo y Popayán Jaramillo, 2008). El *linchap* mueve la cotidianidad del convivir comunitario, y se expresa tanto en el decir –de la palabra en la asamblea– como en la presencia corporal, en el estar-en-comunidad. La necesidad recíproca de un camino conjunto y cooperado, propia de los cabildos y de las mingas misak (*alik*), es asumida por Almendra como un llamado al acompañamiento entre pueblos indígenas frente a la agresión de necropoderes, quienes despojaron de la misma forma los pueblos cercanos.

A lo largo del capítulo se irá profundizando dicho proceso de *interlocalización*, donde el discurso activado desde la minga de la palabra de Almendra, concretado en el *palabrandar*, rememora y reactualiza principios ancestrales que alumbran el derrotero de resistencia. Una visión que convoca al principio misak del *latá-latá*,⁷⁵ es decir, la distribución equitativa entre todos los miembros de la comunidad. La noción de *latá-latá* se aplica en relaciones y procesos familiares, como el matrimonio o las reparticiones de tierras entre los hijos, y en espacios-tiempos colectivos, como la minga o el actuar de los caciques. En este sentido, el *latá-latá* es una experiencia de intercambio y acompañamiento perpetuo y un sueño comunitario de la igualdad, asumido en el derecho y en la justicia propia de los resguardos autónomos misak como fundamentación de un territorio social en donde se concibe “lo mismo para uno como para otro” (Schwarz, 2018: 40).

⁷⁴ En la etnografía de R. Schwarz *La gente de Guambía. Continuidad y cambio entre los Misak de Colombia* (2018) se utiliza la variante ortográfica *linjab*.

⁷⁵ La repetición de la palabra *latá* es necesaria para la constitución de un significado colectivo asociado al término en lengua *namuy wam*. Como se devela en el texto *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*, “*Latá-latá* es una idea muy grande. Si solo se dice *latá*, da idea como de un concepto personal, individual. Al decir *latá-latá*, abarca en lo global; sólo al decirlo dos veces adquiere ese sentido. Si decimos *ñim meray kuchá latá*, se entiende para uno sólo, no se extiende a los demás. En *latá-latá* ya hay dos palabras y da un sentido amplio” (Dagua Hurtado, Aranda y Vasco, 1998, p. 191) .

La heterogénea mirada desde la ancestralidad territorial colectiva es uno de los puntos de partida del tejido textual de Almendra, en su radical desafío de re-dialogar las historias, las narrativas y los lenguajes propios. La sólida herencia de las nociones presentadas llega a los días contemporáneos por medio de la palabra recorrida por los grandes líderes indígenas del Cauca, por los sabedores ancestrales y por todos los comuneros. Lejos de cristalizarse en el pasado, en la obra de Almendra dichas nociones se convierten en una delicada herramienta de lectura de las urgencias contemporáneas, sugiriendo nuevas perspectivas de pensarse en comunidad.

2.1.3. YO, MUJER

Nada, pareciera, sirve para resistir y transformar, pues todo, en el lenguaje y en la práctica de las luchas cabe exclusivamente en el ámbito de lo permitido-ordinario. Ya, según lo establecido, está nombrado o en curso de nombrarse todo. Eso nos dicen. Y entonces ¿Máxima Acuña Chaupe tejida al territorio y al agua?, ¿Kobane y el ejército de mujeres kurdas quienes se niegan a construir una nación porque eso es lo que les han negado?, ¿la mujer indígena candidata presidencial independiente, del Concejo Indígena de Gobierno que *manda obedeciendo* a lo que florece en dolor, organización, memoria y alegría, de barrios, pueblos y territorios? (Almendra, 2017: 20).

En sus contundentes palabras introductorias a *Entre la emancipación a la captura*, Emmanuel Rozental aborda otro de los tejidos colectivos en donde se posiciona la narrativa de Almendra: la voz resistente y autónoma de las mujeres indígenas de la Abiayala y de todos los “pueblos sin dueños” (2017: 152). No entraré aquí en el profundísimo mundo epistemológico de los estudios de género latinoamericanos y de los estudios feministas, los cuales merecerían una elaborada aproximación crítica en un espacio propio. Sin embargo, es imprescindible revelar unas pautas contextuales, introducidas de una referencia puntual a una de las acciones territoriales que revelan la pertenencia del discurso teórico-práctico de Almendra a un proceso más extenso y colectivo, pensado y puesto en marcha desde (y hacia) los montes del Cauca en las últimas tres décadas.

El vigor y la eficacia del posicionamiento en-comunidad de Almendra se estructura en los territorios, por medio de experiencias asamblearias permanentes de negociación y coyunturas de voces, imaginarios y fronteras para pensar nuevos planes de vida. Cito en estos párrafos un evento que, lejos de ser aislado, representa una dinámica de texturas entre pueblos, colectividades y mujeres en resistencia. En mi primer viaje al Nororiente del Cauca, en el 22 de septiembre de 2018, participo en un encuentro intercultural convocado por las autoridades ancestrales del resguardo de Pioyá, que

acogen sus invitados en la vereda El Carmen, territorio ancestral *Sa'th Tama Kiwe*⁷⁶: “Desafíos comunes para pervivir frente al régimen que hace la guerra contra los pueblos”.

En las álgidas entrañas de los Andes, en uno de los sectores menos asequibles del Departamento del Cauca, Pioyá abre su territorio sagrado a otros pueblos del País, del continente y del mundo. Bajo la tutela no armada de los *Kiwe Thegnas* (Guardias Indígenas), Ovidio Pito, gobernador del cabildo en ese entonces, recibe exponentes de distintas iniciativas, proyectos, organizaciones llamados a compartir sus resistencias. Ante una multitud de comuneros nasa, y en modalidad dialógica asamblearia, toman la palabra, entre otros: las autoridades ancestrales de Pioyá; Vilma Almendra y Emmanuel Rozental, en representación de la iniciativa “Pueblos en Camino”; Yunuén Torres, desde la comunidad purepechá de Cherán, México, miembro del primer “Consejo de Jóvenes Cherán K'eri”; Erol Polat, vocero del Congreso Nacional Kurdo en América Latina; miembros del “Movimiento de defensa del agua, la tierra y la protección del medio ambiente” de Chile, del “Colectivo desde el Margen” de Ecuador, del “Movimiento Nacional Ríos Vivos” de Antioquia (Colombia); mayores y mayores nasa de Pioyá.

En un acto conmovedor e histórico, las voces de los pueblos comparten memorias de resistencia en apariencia muy lejanas: la defensa de la autonomía en medio del conflicto armado del Cauca nasa, la lucha de las mujeres kurdas ante el despojo y la guerra permanente, la resiliencia de las mujeres de Cherán, quienes en el año 2011 lograron expulsar a los talamontes⁷⁷, los narcotraficantes y las autoridades estatales de su municipio. En una interpretación recurrente de la cosmovisión nasa (3.3.), estas experiencias se definen bajo la referencia de los tejidos: tejidos de historias propias que se entrelazan en los montes del Cauca para discutir derroteros alternos, con el objetivo de alcanzar horizontes propios y no privatizados, ante lo que se percibe como un enemigo común –el Estado y su imposición económica contra los pueblos. Tejidos que se hilan desde las mujeres, protagonistas de esas exitosas experiencias de resistencia, así como las mayores y jóvenes nasa hilan su *ya'ja*⁷⁸, o jigma, mochila tradicional comunitaria que teje simbólicamente saberes, cuerpos y territorios.

Y en efecto, el encuentro intercultural entre mujeres en resistencia en el sagrado territorio ancestral *Sa'th Tama Kiwe* convoca inevitablemente a las tradiciones materiales y a las experiencias colectivas de las mujeres caucanas, que hallan su manifestación exegética en el idioma ancestral. En

⁷⁶ El territorio *Sa'th Tama Kiwe* incluye los resguardos de San Lorenzo de Caldone, Pueblo Nuevo, Las Mercedes, La Aguada, Las Mercedes y Pioyá.

⁷⁷ Madereros ilegales, al sueldo de las grandes mafias, quienes se ocupaban de robar madera de los bosques de Cherán, Estado de Michoacán, México.

⁷⁸ La palabra se encuentra también escrita en la variante ortográfica *yaja*. El lingüista y educador nasa Adonías Perdomo propone como traducción exacta del término: “jigma o mochila donde se guarda la cal viva para el mambeo” (Perdomo en Corrales Carvajal, 2008, p. 214).

lengua nasa yuwe, la palabra ‘vientre’ se traduce como *duu ya’ja*⁷⁹: ‘jigra/mochila de parir’⁸⁰, y pertenece a una sólida conexión metafórica de significados entre tejidos y cuerpos en la concepción del vivir comunitario. De ahí que la *ya’ja* “simboliza la matriz de la mujer nasa” (Quiguanás Cuetia, 2011: 8), tejedora de vida. En esta perspectiva, en el proyecto de Almendra se produce un intento de transmutar esta poderosa construcción simbólica y cultural al ámbito de la palabra. El texto se convierte así en *ya’ja*, o *duu ya’ja*:

Mi pensamiento quizá tenga limitaciones, errores y palabras incompletas. Así debe ser y lo asumo. El camino es ir tejiendo como aprendí a hacerlo de las mujeres nasa. Esta *Yaja* (mochila tejida) está terminada. Refleja lo que viví tejiéndola, quedará con vida propia entre las demás que haya hecho y que pueda hacer. (Almendra, 2017: 47).

Entre la emancipación y la captura es una trama textual, es decir, una textura: una *ya’ja* terminada, escribe la autora. Una *ya’ja* que no se limita a las mallas de las urdimbres ancestrales, ubicándose más bien en la manualidad de un cuerpo que cruza tiempos y espacios, imaginado como interlocal y marcado por la feminidad. Un colectivo corporal que vive en estado de amenaza de muerte permanente. Y si los necropoderes asumen forma patriarcal, la resistencia no violenta se constituye, inevitablemente, desde lo femenino:

Es decir, entender y saber constantemente que el capital como sistema patriarcal necesita separar, romper, deshilar, dominar para explotar, excluir y exterminar, y que *nosotroas* estamos desafiados día a día a recuperar, alimentar, defender los territorios como tejidos matriarcales para seguir gestando, pariendo y criando los flujos de *Uma Kiwe*, flujos rítmicos de la vida toda que señalan el desafío de la muerte impuesta por el capital. (2017: 287)

El *nosotroas* que a lo largo de la obra se impone como pronombre único y colectivo de las tejedoras, y los tejedores, de vida, territorio e imaginarios. El *nosotroas* atañe a todas las mujeres y los hombres

⁷⁹ La palabra se encuentra escrita también en la variante ortográfica *dü yaja*.

⁸⁰ En las cosmovisiones nasa, la relación simbólica entre la mochila y el útero se desarrolla mucho más allá de la alusión lingüística. Tejido y cuerpo se acompañan desde el surgimiento de la vida, en una conexión radical sustentada por la metáfora de la espiral, como lo revela en su detallado estudio Isadora Cruz: “Las semillas son sinónimo de vida y la mochila es el tejido que representa los pasos de la creación de la vida, por eso se asemeja con el vientre de la mujer. Ese es el primer espacio donde comienza a crecer la semilla. En nasa yuwe se dice *dü yaja*, mochila de parir. Una mochila se empieza a tejer en espiral o en caracol, como me dice mi mamá. Desde que empieza la construcción de la mochila y hasta que termina, la conforman los hilos, los nudos y los huecos. Aquí está el camino del nasa: los hilos que significan la construcción del camino de la vida, los hilos hacen vibrar dependiendo de la fuerza que heredó la semilla desde el vientre; los nudos, que significan cada paso del niño y de la niña; y los huecos o los vacíos son los que representan los problemas que van apareciendo en cada paso, lo cual deberá reflexionar y volver atrás y repasar su vida, para sortear sus pasos y seguir el camino. La vida del ser nasa se mueve en un espiral desde que comienza la sembrada de la semilla, pues el primer espiral que caminamos es la unión del agua con el espermatozoide y la semilla de la mujer, o sea que podríamos decir que nosotros somos del mundo en espiral por naturaleza. También podríamos decir que el espiral es la fuerza de los ancestros y de la Tierra, ya que todo lo que interpreta el *kiwe thé* gira desde el conocimiento que le ha dado la Tierra.” (Cruz, 2018).

que recorren horizontes que contrarresten el deshilar comunitario *necropatriarcal*⁸¹, bajo la gestación de los flujos de la Madre Tierra, según tiempos, cuerpos, espacios autónomos.

Con todo, y aunque en el volumen de Almendra nunca se nombre de forma explícita la noción de ‘feminismo’, o las numerosas teorías que desde ella se generaron, la denotación representativa de las políticas de la muerte planteada en el texto se funda en la lectura del sistema de muerte de los centros de poder como “extractivista, transgénico, mineroenergético, feminicida” (2017: 287). El heterogéneo brazo armado de los Estados neoliberales nutre también de un discurso represor y colonizador en términos de género, en el marco de un sistema de dominación racializado y atado a una perspectiva “cruzada por una negación de la humanidad de las mujeres no-blancas, indígenas y afrodiaspóricas” (Yuderkis et al., 2013: 404).

Al mismo tiempo, en una reflexión asamblearia que apunta a señalar las contradicciones agazapadas adentro de la historia comunitaria, Almendra no deja de lado la profunda huella de los “patriarcados ancestrales”, como las feministas comunitarias del pueblo xinka de Guatemala (Asociación de Mujeres indígenas de Santa María Xalapan Jalapa, 2011) definen a las prácticas de opresión endógenas/indígenas: más de una vez se menciona en el texto como el machismo siga siendo “característico de algunos liderazgos” (Almendra, 2017: 251) nasa.

En este sentido, la voz resistente de Vilma Almendra puede relacionarse idealmente con los múltiples “feminismos desde Abya Yala”, que recoge e ilustra Francesca Gargallo Celentani (2014) en su poderoso estudio acerca de las perspectivas de las mujeres de seiscientos siete pueblos de América Latina. Al debatir la pertinencia de la noción de feminismo en las luchas de las mujeres indígenas, Gargallo Celentani reúne voces comunitarias que plantean distintos posicionamientos en relación con la categorización de sus luchas. Entre ellas, la antropóloga kaqchiquel Ofelia Chirix subraya la necesidad de descolonizar las teorías feministas, integrándolas a las cosmovisiones indígenas, para “entender que no todas las mujeres deben tener ideas y proyectos semejantes para lograr su liberación y buena vida” (Gargallo Celentani, 2014: 121). Según Chirix, una de las criticidades en la emancipación de las mujeres en los pueblos mayas de Guatemala es la anteposición de las luchas para la recuperación de tierras a las desigualdades de género: “en las organizaciones indígenas donde los dirigentes son hombres suele poner el asunto de la tierra como un tema prioritario que no deja espacio para nada más, invisibilizando los derechos de las mujeres” (2014: 121).

⁸¹ Me remito aquí a la noción de *necropatriarcado* desarrollada por Sayak Valencia y Katia Sepulveda (2016) para indicar ciertas formas de propagación de la violencia ínsitas en los regímenes necropolíticos contemporáneos, donde las representaciones culturales violentas se alimentan de dinámicas represivas interseccionales aptas a “instituir, distribuir y normalizar las violencias contemporáneas aplicadas sobre el cuerpo social” (Valencia y Sepulveda, 2016, p. 79).

Sin embargo, esta perspectiva no es asumible como propuesta compartida entre todos los pueblos de Abiayala: la lectura sugerida por Almendra acerca del contexto del Nororiente del Cauca, por ejemplo, evoca unas dinámicas revertidas. Si los poderes de muerte invasores y despojantes ejercen, por medio de sus necropolíticas, una agresión de tipo patriarcal, la lucha para la defensa del territorio es por definición profundamente femenina, en un conflicto “entre el patriarcado extractivista y la Madre Vida” (Almendra, 2016: 172). En su intervención en el conversatorio “Territorios, Feminismos y Derecho a la resistencia”, llevado al cabo en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito en el año 2018, la pensadora nasa-misak recorre las etapas de la historia propia a partir de las relaciones entre organizaciones indígenas y emancipación de las mujeres en la contemporaneidad nasa:

Antes de que existieran [...] las organizaciones indígenas [...] la violencia contra la mujer era peor. [...] Muchas de esas historias y memorias están marcadas en los cuerpos de nuestras abuelas [...] y en las haciendas, territorios donde estuvieron ellos esclavizados [...] era una triple dominación/silenciamiento, no solamente del patriarca que llega desde afuera, sino de él que tenemos en la casa. A pesar de toda esa agresión [...] después de los Setenta, cuando se crea el Consejo Regional Indígena del Cauca, en alianza con otros pueblos en Colombia [...] pasamos de ser terrajeras, esclavizadas, silenciadas y dominadas, a ser comuneras. ¿Qué significaba ser comuneras? [...] Cuando entran a las grandes haciendas a recuperar esas tierras, que habían sido usurpadas y arrebatadas por los patrones, [...] las que iban adelante eran las mujeres. Iban las mujeres con sus bebés en la espalda. Iban las mujeres [...] y llevaban los azadones, llevaban las palas, y entraban a voltear las tierras y de una vez a sembrar. [...] Y van adelante no porque sean las que en ese momento manden, sino que son las que exponen el cuerpo y van con los hombres. [...] Es una forma vital [...] No es que el hombre, ni la organización, le da la participación a la mujer, sino que la mujer se gana esa participación, porque pone todas sus territorialidades para recuperar lo que le han arrebatado. Y lo recupera ¿Para qué? Para alimentar y para alimentar la máxima autoridad [...]: la asamblea.⁸² (Almendra, 2018)

En la reconstrucción de Almendra, heredada por mano de las mayores nasa, la estructuración y la consolidación de la lucha para la tierra va de la mano con la emancipación de la mujer, que lideran el proceso y centralizan su papel comunitario-asambleario.⁸³ Un movimiento de cuerpos aliados que, en

⁸² La transcripción de la intervención es realizada por el autor. Se puede escuchar la intervención completa en el canal youtube del Observatorio de Justicia Constitucional de Ecuador. Enlace en bibliografía.

⁸³ Ezio Roattino, sacerdote de Toribío, recuerda como en esa época hubo un poderoso desarrollo de los procesos de emancipación de las mujeres nasa, señalando su papel determinante en las dinámicas de resistencia durante las primeras etapas del conflicto armado: “En esos años surgió un movimiento en defensa de la mujer. [...] Las mujeres nasa reaccionaron, y alcanzaron una emancipación extraordinaria. A lo largo del conflicto armado demostraron una valentía sin pares, siempre en primera línea en defensa de los heridos. Se expusieron mucho, corriendo riesgos enormes.” (Ferrari, 2019, p. 93).

palabras de Judith Butler, manifiestan su “derecho a aparecer”⁸⁴ (Butler, 2017: 31) y a actuar. En este marco, la propuesta de Almendra se acerca a las posiciones debatidas desde el feminismo descolonial, donde los *Ksxa'w* comunitarios y las luchas de género coinciden y son parte de un mismo e indisoluble proceso.⁸⁵ Un enfoque que “no parte de la clásica división de género que coloca a las mujeres de forma desarraigada de sus comunidades y nichos de existencia cotidiana” (Yuderkis et al., 2013: 406), como lo apuntan en sus reflexiones dialógicas Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, María Lugones y Karina Ochoa: al contrario, la resistencia feminista se concibe como articulada a la lucha “de las comunidades y los procesos organizativos que desarrollan luchas contrahegemónicas” (2013: 407).

En los renovados imaginarios de resistencia, la recuperación de tierras nasa es un acto marcadamente femenino, tanto en lo simbólico –“defender los territorios como tejidos matriarcales para seguir gestando, pariendo y criando los flujos de *Uma Kiwe*” (Almendra, 2017: 287)– como en las prácticas. La transición de ‘terrajera’ a ‘comunera’ planteada en las palabras de Almendra se realiza a partir del apoderamiento de las territorialidades propias, entre las cuales se coloca el cuerpo.

Si, como lo apunta Foucault, “nada es más material, más físico, más corporal que el ejercicio del poder” (1992: 105), es justamente a través del ejercicio del cuerpo como lugar social que se reconstituye la resistencia, por medio de la cual las mujeres nasa ocupan, recuperan y revitalizan las tierras ancestrales. En esta perspectiva, la mirada de la pensadora nasa-misak se direcciona hacia los tiempos míticos y cíclicos andinos como estructuradores de una continuidad histórica de la lucha por la tierra de las mujeres nasa, sobre la base de la asunción de una vinculación integral entre el cuerpo femenino y el territorio nasa, atravesados por las mismas agresiones:

nuestras ancestras [...] han tenido una relación más cercana y más íntima con quien nos anida en su vientre: nuestra *Uma Kiwe* [...] la mayoría de nuestras mujeres les sigue pasando lo mismo que a ella: una paridora de vida silenciada, torturada, amarrada, penetrada, violentada, explotada, cercenada, empobrecida por un sistema patriarcal que no cesa en su codicia por someter para

⁸⁴ La conceptualización de “derecho a aparecer” que desarrolla Judith Butler en su *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017) complementa epistemológicamente el “derecho a no desaparecer” planteado por María Teresa Findji y Víctor Daniel Bonilla como impulso estructurador de las resistencias nasa de la década de los Noventa, con particular referencia a la capacidad de reanudarse en comunidad posteriormente al terremoto de Páez de 1994, ante la ausencia de apoyo por parte del Estado colombiano: un episodio que, según los dos antropólogos, evidencia “una vez más a la tosudez de un pueblo que se niega a desaparecer; y que nos muestra la necesidad de tomar siempre en cuenta el valor y significado de las culturas, aún en situaciones de desastres” (Findji y Bonilla, 1995, p. 108).

⁸⁵ La lideresa nasa Avelina Pancho Aquite comparte la visión de Almendra acerca de la vinculación entre las nuevas luchas para la liberación de las tierras caucanas y la emancipación de la mujer nasa, particularmente por medio de la institución del CRIC: “En los procesos de organización de cooperativas, tiendas y empresas comunitarias y muchos otros espacios que ha ido generando el proceso organizativo, siempre estamos presentes de igual a igual con los compañeros. Quizá nuestro profundo sentido y responsabilidad comunitaria emanado desde nuestra acción diaria, hace que nuestra labor sea efectiva para apoyar la consolidación de la organización.” (Pancho en Donato et al., 2007, p. 58).

mercantilizar los bienes comunes y la vida misma. En consecuencia, nos siguen despojando de nuestro territorio del imaginario para que ya no pensemos desde el vientre de *Uma Kiwe*, y al mismo tiempo, nos arrancan de la tierra para que seamos presa fácil de explotación (Almendra, 2016: 173-174).

La obra de Almendra se engendra en un lugar de enunciación corporal y femenino, arraigado a la tierra y resistente al despojo físico y cultural. En una construcción discursiva en disputa, el tejido textual se desarrolla en el marco de un pensamiento que no es producto de un camino de reflexión individual, más bien de un desarrollo colectivo y asambleario, que se expresa con claridad en la creación de espacios de diálogo como el encuentro intercultural de Pioyá.

En esta trayectoria, cabe develar la participación activa de Vilma Almendra en iniciativas tales como el Tejidos de Comunicación de la ACIN desde comienzos de los años 2000 y Pueblos en Camino, desde su fundación en 2013 hasta la actualidad. En distintos momentos, las dos organizaciones han impulsado desde el espacio local del Nororiente del Cauca el desarrollo de una comunicación propia, a partir del principio asambleario de la colectividad. La participación de Almendra en el Tejido de Comunicación y en Pueblos en Camino es una llave de acceso necesaria para recibir la palabra tejida en *Entre la emancipación y la captura*. En el proceso comunitario de fortalecimiento de la autonomización de la palabra, del discurso y de los imaginarios, las estructuradas herramientas de Almendra llevan al cabo una *ya'ja* colectiva, donde las voces sin dueños de las mujeres, que intervienen en la asamblea textual, se tejen en una sólida jigra de resistencia.

Con todo, los múltiples matices enunciativos de Almendra se ubican en un espacio fronterizo, donde saberes y memorias comunitarias se cruzan con reflexiones desde la academia, pensamientos y experiencias de resistencia desde contextos otros, con una referencia contemporánea constante, como veremos, en el modelo de la lucha zapatista. El *Ksxa'w* colectivo como horizonte de resistencias, el *Wët Wët Fxi'zenxi* como lente de mirada para la reactualización de la ancestralidad en una perspectiva futural, la minga como herramienta imprescindible de acción colectiva. La modalidad asamblearia como forma de disputa permanente de imaginarios y caminos, la territorialidad desde lo femenino como clave exegética de las actuales luchas para las reivindicaciones de autonomía y derechos. Sobre la base de estos intrincados derroteros de sentidos se genera la propuesta colectiva del palabrandar en el espacio textual almendriano.

2.2. NECROLENGUAJES, PODERES DE MUERTE, TIEMPOS DE CAPTURA.

Esto tiene que parar.

La violencia sobre la palabra es un hecho sin precedentes.

(Abuela Wayúu en *Pájaros de Verano*, 2018)

La relación entre poder y lenguaje se posiciona en un orden primario de las aproximaciones al estudio del discurso desde las ciencias sociales y humanas. Las estructuras de dominación de pueblos y territorios se alimentan constantemente de construcciones de discursos y narrativas generadas desde el prisma representativo del poder. Dicha dinámica resulta constitutiva en la propuesta epistemológica del palabrandar tejida en *Entre la emancipación y la captura*, la cual se conforma de dos grandes etapas: de un lado, una relectura de los procesos históricos sufridos en el Nororiente del Cauca, por medio de narraciones y reflexiones acerca de la experiencia colectiva de resistencias en el marco de una pregunta: ¿A qué se resiste? De otro, la obra se presenta como propuesta hacia nuevos horizontes, en términos de imaginarios de lucha, de palabras de autonomía y de planes de vida en los territorios indígenas nasa.

Ahora bien, en la primera etapa de su propuesta Almendra elige un derrotero narrativo asociable con el proceso que Linda Tuhiwai Smith define en el marco del investigar hacia atrás, o contestariamente (1999). Su mirada hacia el pasado más reciente de las resistencias nasa se integra de la necesidad de repensar los sistemas de dominación impuestos desde los espacios constitutivos del saber, tales como los lenguajes y los imaginarios. De ahí, la urgencia epistemológica ejercida a lo largo del texto de identificar, narrar y simbolizar las manifestaciones del poder en el discurso, ante las cuales se constituyen los sentidos contemporáneos de las luchas caucanas.

En la presente sección del capítulo se presentan las formas simbólicas y discursivas por medio de las cuales Almendra identifica y reflexiona acerca de las prácticas de dominación y conquista de los imaginarios propios a través del lenguaje. En este contexto, y a partir de un diálogo intercultural con algunas herramientas de los estudios culturales y del análisis crítico del discurso que se presentarán en los siguientes párrafos, propongo la noción de *necrolenguaje* como posible definición de las prácticas discursivas de los necropoderes, puestas en marcha por medio de un enmascaramiento

distorsivo de la palabra en todas sus manifestaciones; finalmente, se plantean unos apuntes acerca del cronotopo de invasión de los *necrolenguajes*.

2.1.1. PODER Y LENGUAJE DE CONQUISTA

En su clase del 12 de enero de 1983, recogida en el texto *El gobierno de sí y de los otros*, Michel Foucault descompone los diferentes matices de significado de la noción de *Parrhesía*, entendida como la ética del decir veraz, libre y arriesgado (Foucault, 2009): la capacidad y la valentía de nombrar la verdad ante palabras de injusticia enunciadas por representantes del poder dominante. En su recomposición de los sentidos del término, a partir de una exégesis de los textos clásicos de Plutón y Eurípides, y de otra serie de obras de Plutarco, Polibio y Isócrates, entre otros, Foucault expone los múltiples niveles discursivos del acto parresiástico, en tanto forma de “resistencia filosófica a un poder político”⁸⁶ (2009: 227) que se erige, en el contexto de los actos lingüísticos de comunicación, como medio de denuncia instituido desde estructuras éticas propias, posicionadas en un espacio de otredad con respeto a las herramientas de la retórica.

A lo largo de su reflexión, Foucault no se limita a desmembrar y adentrarse en los atributos y las funciones de la *Parrhesía*: el pensador francés se enfoca de igual forma en los espacios enunciativos estructurados desde los detentores del poder, evocando el poderoso impacto de sus construcciones comunicativas de dominación. En su análisis discursivo de un contundente debate entre el tirano Dionisio de Siracusa y Platón, presentado en la colección biográfica *Vidas Paralelas* de Plutarco, Foucault arroja luz sobre la fuerza impositiva de la palabra hegemónica del tirano, quien, ofendido por la contundencia del discurso de Platón, le ruega a su colaborador Dión que dé muerte al filósofo:

En el momento de la conclusión de la enseñanza, el tirano sustituye el lenguaje (la formulación de la verdad por el lenguaje) por una victoria que no es la victoria del logos, que no es la victoria del discurso, sino la victoria de la violencia, la violencia pura. (Foucault, 2009: 73).

El tirano, máximo representante del poder, traspone su monopolio de la violencia a la palabra: el lenguaje se convierte en medio de control de la población, sistema de órdenes empoderados del derecho a la vida y a la muerte del ciudadano, tanto que la *Pharresía*, palabra de resistencia, implica la asunción de un riesgo para la propia vida: “*Parrhesía* es la libertad de hablar con el riesgo que comporta” (2009: 314). El discurso se convierte en violencia, el lenguaje quiebra, asusta y resulta

⁸⁶ En este sentido, y como se detallará en la siguiente sección, es posible encontrar ciertos puntos de contacto entre la conceptualización de la *Parrhesía* y las significaciones asignadas por Almendra al *palabrandar* comunitario.

apoderarse del derecho a la palabra: toda producción comunicativa tiene que mantenerse bajo las leyes discursivas del poder dominante.

El nexo entre poder y lenguaje se mantiene central en la exégesis foucaultiana de los sistemas políticos contemporáneos. En la primera de las clases recogidas en el texto *Genealogía del racismo* (ed. or. *Il faut défendre la société*, 1976) el filósofo francés señala como

El poder político [...] tiene de hecho el papel de inscribir perpetuamente, a través de una especie de guerra silenciosa, la relación de fuerzas en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros. (Foucault, 2006: 24).

El lenguaje, tal como los cuerpos y las instituciones, se constituye como espacio violento de conquista –guerra silenciosa– por medio del cual el poder político actúa para enmarcar su posición dominante. Las consideraciones de Foucault, de lado con las conceptualizaciones de Walter Benjamin, Hannah Arendt y de otros grandes pensadores de las escuelas alemana y francesa del siglo XX, se posicionan en las fundamentas de los estudios desarrollados en las siguientes décadas desde perspectivas disciplinarias que van de la filosofía del lenguaje a la sociología, hasta llegar al análisis crítico del discurso.

Los profundos debates generados desde el enfoque filosófico del estudio del lenguaje se han direccionado, por lo general, hacia una deconstrucción de la concepción irenista del acto comunicativo y dialógico como forma epistémica opositora de la violencia. En su elaborada enunciaci3n del estado del arte de las reflexiones europeas acerca de la relaci3n entre lenguaje y violencia, el filósofo italiano Roberto Esposito devela como el lenguaje pueda considerarse “máquina productora de desigualdad y sometimiento. No como remedio, sino como expresi3n de la violencia” (Esposito, 2006: 63). Apoyándose en el pensamiento de Walter Benjamin, Maurice Blanchot y Elias Canetti, Esposito designa la configuraci3n misma del lenguaje como una inevitable e intrínseca pr3ctica violenta incapaz de alejarse de la “l3gica productiva del poder”⁸⁷ (2006: 68). Por consecuencia, en un sistema conformado por estructuras político-econ3micas fundadas en la desigualdad, el lenguaje se convierte en ejercicio de dominaci3n constante.

Causas, mecanismos y consecuencias de los entretnejidos violentos entre lenguaje y poder se desarrollan como objetos de investigaci3n esenciales tambi3n en los estudiosos que han adoptado las

⁸⁷ Dicha conceptualizaci3n del lenguaje como herramienta intrínsecamente violenta surge desde la perspectiva benjaminiana en la genealogía y en la falibilidad gnoseológica del lenguaje: la imposibilidad de la comunicaci3n perfecta, la imprecisi3n en el nombramiento del pensamiento humano en su totalidad, corrompe inevitablemente la palabra. El vacío producido se ocupa por medio de la violencia: “nuestra lengua traduce una carencia y, al mismo tiempo, justamente para superar esta carencia, transmite una violencia” (Esposito, 2009, p. 63). Esta visi3n se contrapone a las de Arendt, Habermas y Apel (entre otros), quienes reconocen en el lenguaje, en primer lugar, una posibilidad conciliatoria de conflictos.

perspectivas teórico-metodológicas del análisis crítico del discurso. Dedicado a desvelar “huellas, pistas, hebras, síntomas” (Santander, 2011) agazapados en los procesos discursivos, este modelo de análisis propone un acercamiento al discurso en tanto síntoma de intenciones comunicativas no siempre desveladas, penetrando en la delicada frontera “entre las formas presentes en la superficie discursiva y los procesos opacos en el lado de la producción, entre el síntoma y el núcleo oculto que le da origen y forma” (Santander, 2011).

Como lo señala el lingüista Teun Adrianus Van Dijk, este tipo de enfoque está directamente vinculado “con el poder y el abuso de poder y cómo estos son producidos y reproducidos por el texto y el habla.” (Van Dijk, 2004: 8). Al considerar el poder social como forma sustancial de control, el pensador holandés destaca como la palabra se manifiesta en tanto canal preferencial de los procesos de dominación del pensamiento otro en un complejo comunicacional constituido de discursos simbólicos, de apropiaciones de los imaginarios y de manipulaciones lingüísticas.

En este sentido, Van Dijk plantea un desdoblamiento de la influencia del poder sobre la palabra: de un lado, el poder de control sobre el discurso por parte de las élites; de otro, el poder del discurso de manipular a los demás. Esta doble estructura de imposición discursiva se traduce en una familiarización, por parte de los ‘dominados’, de ciertos lenguajes, imaginarios, símbolos y representaciones sociales que enmascaran significados de absorción, apropiación y control. Dichos procesos se actúan, concretamente, en espacios tales como los artículos de periódicos, los discursos políticos y los libros de texto (2004: 11), los cuales se colocan en discursos semánticos contextuales más amplios y estructurados. Si en el ejemplo citado anteriormente, con referencia al lenguaje violento del tirano, estamos en frente a una palabra del poder declaradamente coercitiva, en los casos a los cuales haremos referencia en los siguientes párrafos nos encontraremos también frente a otra forma de procesos comunicativos del poder –de tipo persuasivo y manipulativo– donde el objetivo final del acto discursivo no es más que la imposición de un modelo mental dominante respecto a un tema determinado.

Ahora bien, y para aterrizar las reflexiones propuestas a los contextos de la Abiyala: el complejo de las matrices discursivas del poder presentadas puede servirnos de herramienta hermenéutica, parcial y por complementar, de ciertos procesos de dominación por medio del lenguaje que se han radicado en los sistemas de dominación de Colombia y del continente: mecanismos que se heredan en el continente desde dispositivos discursivos radicados a lo largo de los siglos, e indisolublemente conectados con los dos quiebres absolutos de la historia continental: la conquista y la esclavización.

La violencia sistemática, radical y naturalizada que los conquistadores operaron en América⁸⁸ se ha permitido, en la inigualable duración de su barbarie, por medio de sofisticados mecanismos discursivos fundados en la legitimización de la metódica ferocidad del invasor europeo. Dichos procesos, a pesar de las diferenciaciones contextuales y de las remodelaciones temporales, se han mantenido vivos a lo largo de los siglos, como lo apunta Francisco Castilla Urbano en la introducción a su texto *Discursos legitimadores de la conquista y de la colonización de América* (2014):

a pesar, en fin, de las desiguales circunstancias en las que se escribieron y de los grupos y gobernantes a los que se dirigieron, los discursos legitimadores sobre el dominio de las Américas por cualquier pueblo europeo registran importantes coincidencias. En ellos nunca faltan debates sobre la legitimidad de la conquista propia y ajena, sobre los derechos de los pueblos indígenas y, en no menor medida, el triunfalismo y la dosis de patriotismo o nacionalismo [...]. Tales argumentos y construcciones ideológicas crean, imponen y desarrollan la imagen de la acción de los europeos al norte y al sur del continente americano. Los discursos legitimadores, por tanto, constituyen el fundamento de una manera de entender el mundo y con él, especialmente, Europa y los países europeos protagonistas de su expansión, a lo largo de los siglos. (Castilla Urbano, 2014: 10).

Los discursos legitimadores de la violencia que desemboca en la conformación del mundo colonial se fundamenta de una construcción discursiva de la imagen del otro –el indígena– que, aún en sus transmutaciones representacionales a lo largo de los siglos, nunca prescinde de la imposición de un estatus de sacrificabilidad y de una condición de subalternidad, sea esta física, cultural, política o social. En una propensión discursiva a la asimilación de los distintos grupos étnicos, y en la absoluta privación de la individualidad otra, el indígena ha pasado de ser representado como herramienta del diablo, en los primeros discursos de las voces conquistadoras, para más tarde estabilizarse, en la imagen cultural europea, como símbolo de lo salvaje en contraposición a la civilización. Finalmente, y hasta llegar a la contemporaneidad, se ha difundido una tendencia generalizada a la representación ‘infantilizada’ del indígena, en tanto sujeto incapaz de defenderse por si mismo, de construir y de pensarse desde epistemologías propias, inmaduro para constituir sociedades organizadas y autónomas (Pagden 1988, Castilla Urbano 2014).

⁸⁸ Me refiero en este caso tanto a los procesos de conquista del Centro y del Sur del continente, por mano de los españoles, como a los del Norte de América, por mano del imperio británico. A pesar de ciertas profundas diferencias en las prácticas de conquista, asociables al descarte temporal entre los dos momentos y a las perspectivas ideológicas de los imperios, cabe resaltar que, como lo detalla Francisco Castilla Urbano, “hace ya tiempo que se viene cuestionando el alcance real de unas diferencias establecidas como poco en tiempos de la Ilustración, y el resultado es la existencia de muchas más coincidencias en las ideas y las actitudes hacia los indios de españoles y británicos, franceses, holandeses, etc., de las que se habían venido admitiendo.” (Castilla Urbano, 2014, p. 10). Dichas similitudes se evidencian, entre otros campos, en la producción de discursos legitimadores. Señalamos, entre otros, el estudio de Jorge Cañizares-Esguerra (2014), quien compara las representaciones culturales e ideológicas de los puritanos ingleses y del imperio español aptas a justificar la violencia de la conquista.

Por otro lado, las interrelaciones entre poder y lenguaje están profundamente conectadas con otra superestructura esencial en el mantenimiento de la dominación colonial, es decir, la esclavitud, permiten acceder a un panorama distinto dentro del prisma discursivo manejado por los agentes controlantes de las vidas dominadas. Me refiero, en este sentido, a la intervención del poder en el discurso ajeno, por medio de una represión de la palabra que fractura a la comunidad controlada. El historiador británico Paul Gilroy, en este marco, señala que

The extreme patterns of communication defined by the institution of plantation slavery dictate that we recognize the anti-discursive and extra-linguistic ramifications of power at work in shaping communicative acts. There may, after all, be no reciprocity on the plantation outside of the possibilities of rebellion and suicide, flight and silent mourning, and there is certainly no grammatical unity of speech to mediate communicative reason. In many respects, the plantation's inhabitants live non-synchronously. Their mode of communication is divided by the radically opposed political and economic interests that distinguish the master and mistress from their respective human chattels.⁸⁹ (Gilroy, 1993: 53)

Encontramos en este pasaje un nuevo derrotero de la relación poder-discurso: el ejercicio de la dominación a través de la privación del discurso otro, silenciado forzosamente. De ahí que la represión del uso de la palabra, es decir, la supresión del derecho al ejercicio del lenguaje, implique una fragmentación identitaria y comunitaria. Por consecuencia, este tipo de intervención se traduce en una intensificación del control directo sobre el derecho a la vida del sujeto dominado, cuyas posibilidades de resistencia, en falta de posibilidades discursivas, se reducen, según Gilroy, a la rebelión y al suicidio⁹⁰.

Hemos presentado brevemente sentidos y formas de dominación por medio del discurso – manipulado, violado o privado– radicadas en las herramientas políticas de control de cuerpos e imaginarios que se han establecido a lo largo de los siglos en América Latina: estructuras asimilables,

⁸⁹ Las configuraciones extremas de la comunicación definidas por la institución de la esclavitud de plantación nos imponen tomar en consideración las ramificaciones antidiscursivas y extralingüísticas de poder que se dan en la formación de actos de comunicación. Podría, después de todo, no haber reciprocidad en la plantación más allá de las posibilidades de rebelión y suicidio, de evasión y queja silenciosa, y sin duda no existe unidad gramatical de la palabra susceptible de enlazar con la razón comunicativa. En ciertos aspectos, los habitantes de la plantación viven de forma no-sincrónica. Su modo de comunicación está dividido por los intereses políticos y económicos radicalmente opuestos que distinguen al patrón y a la patrona de sus respectivas propiedades humanas.

⁹⁰ La imagen del suicidio como posibilidad última, en alternativa con la resistencia, es recurrente en los comunicados del Asociación de Cabildos del Norte del Cauca para describir los efectos simbólicos de las nuevas formas de invasión necropolítica de los territorios, tales como el TLC (Tratado de Libre Comercio): “El TLC y el ALCA promovidos por los Estados Unidos y por los Gobiernos y agentes de su proyecto son estrategias de esta última conquista. Nos imponen el suicidio que a nombre del progreso y a través de los ecocidios, los etnocidios y los genocidios amenazan con destruir la vida. Ellos, los conquistadores neoliberales multinacionales, son los que están contra la vida. Ellos son los que no tienen propuestas. Por eso, porque proponemos la vida desde nuestras experiencias, autonomías y organizaciones diversas, decimos NO AL TLC Y SÍ A LA VIDA y enfrentamos el desafío de construir la alternativa (ACIN, 2005b) (citado en Almendra, 2017, p. 103).

como se mostró en la primera sección del capítulo, con las prácticas necropolíticas nombradas por Achille Mbembe en relación a ciertos contextos postcoloniales.

El mismo pensador camerunés señala como la intervención forzosa en la palabra del esclavizado aplicada en tiempos de colonia, y parcialmente heredada en la contemporaneidad, ejerce de fractura de la comunidad, en tanto “por definición, la comunidad implica el ejercicio del poder de la palabra y del pensamiento.” (Mbembe, 2006: 32). Otra vez, esta privación forzosa del lenguaje se representa como mutilación imaginada: “El esclavo es, por tanto, mantenido con vida pero mutilado en un mundo espectral de horror, crueldad y desacralización intensos.” (2006: 33).

En conclusión, este breve desvío teórico ha servido de acercamiento general a las relaciones entre poder y lenguaje, que resultan ser múltiples y multidireccionales, tanto en sus planificaciones estructurales como en sus desarrollos experienciales. Cabe aclarar que no todas las dinámicas presentadas en estos párrafos nos sirven de referencia para una aproximación precisa a la obra de Almendra y al contexto epistemológico y cultural del Cauca nasa, que se presentó en la sección introductoria del presente capítulo.

Sin embargo, la dominación por medio de la herramienta del lenguaje representa, en su conjunto, una práctica fundamental de los necropoderes contemporáneos. La identificación precisa y cierta de dichas formas de imposición en el campo comunicativo, que nombro aquí como *necrolenguajes*, se concibe como primera y fundamental etapa para la conceptualización del palabrandar. En los siguientes párrafos se analizan las formas como Almendra en su obra *Entre la emancipación y la captura* identifica, representa y simboliza a los necropoderes y a sus *necrolenguajes*.

2.1.2. NECROLENGUAJES EN EL CAUCA

¿qué nos duele? (¿cómo nos agrede el capitalismo?), ¿qué estamos haciendo para curarnos? (nuestras resistencias y autonomías), ¿cómo sería vivir sin la enfermedad? (nuestros sueños de vida plena) (Almendra, 2017: 131).

En unas líneas que compendian el meollo de la concepción del palabrandar caucano, Almendra aclara que el primer paso de la reflexión comunitaria a la base de los procesos de defensa de cuerpos e imaginarios propios debe coincidir con un reconocimiento nítido de los poderes de agresión que ponen en riesgo vidas, tierras y culturas nasa. El dolor, la cura, la enfermedad, la vida plena: la imagen de un cuerpo enfermo y mutilado por los centros de poder, recurrente en Mbembe, es un punto de

partida para la representación de los efectos de los necropoderes planteada por Almendra. Sin embargo, ¿A qué se resiste exactamente? “¿Qué nos duele?” (2017: 131).

La interrogación de Almendra se resuelve en la obra por medio de una mirada retroactiva direccionada hacia las décadas de reflexiones engendradas desde las asambleas caucanas, entretejidas y puestas en acción como personajes dialogantes en el texto. La noción ancestral de *Wee wala*, ‘enfermedad grande’, y sus declinaciones en las reflexiones de Álvaro Ulcué Chocué (1.4.1.) asumen una nueva estructuración en *Entre la emancipación y la captura*. En el constante proceso comunicativo en modalidad interdialogica del texto asumen un papel relevante las proclamas realizadas por el Tejido de Comunicación de la ACIN –integrado, entre otros, por Almendra– entre 2004 y 2015: comunicados aptos a acompañar y significar las acciones de resistencia de las comunidades del Nororiente del Cauca, cuyo epicentro se coloca en la Minga de Resistencia Social y Comunitaria de 2008.

En el contexto de la Minga de Resistencia la ACIN produce uno de los documentos más contundentes, y aclaradores, en la identificación de las formas de ocupación y agresión de territorios, cuerpos e imaginarios. La palabra contenida en el comunicado, presentada y comentada en la obra de Almendra, condensa la primera y fundamental etapa de la epistemologización de la resistencia por los derroteros del palabrandar: el acto de reconocer y nombrar las dinámicas de invasión exógena.

Ese proceso agresivo hacia las comunidades se sucedía en tres ejes:

1. Terror y Guerra. Con la creciente presencia de grupos armados legales e ilegales [...] los actores armados intentaban imponer la polarización de modo que no quedara más alternativa que incorporarse a alguno de los actores en armas, cerrando espacios y negando de hecho la presencia y existencia del proceso indígena comunitario que defiende su derecho a ejercer control integral legítimo para la defensa y protección del territorio.

2. Económico-institucional. El desarrollo e implementación de mecanismos integrales que generan despojo y empobrecimiento de la población como sustrato para imponer “soluciones” a través de leyes, programas y proyectos institucionales. [...] Es palpable la presencia de grandes transnacionales mineras, madereras, de agrocombustibles y la imposición de la privatización de bosques, páramos, parques, aguas y servicios públicos. El incremento de la presencia de transnacionales y la tendencia a la privatización se articulan con programas de erradicación de cultivos ilícitos, orientados desde Acción Social de la Presidencia de la República y financiados por los EEUU, los cuales imponen monocultivos como palma africana, caña de azúcar, cacao, entre otros, que deben ser aceptados sin discusión so pena de fumigación y desplazamiento forzado. [...]

3. Propaganda ideológica. En cuanto a la estrategia de propaganda-ideología se realiza un sofisticado plan que, articulado con los dos anteriores, involucra desde el entretenimiento y la enajenación, el bloqueo a la información sobre la verdad y la transmisión de versiones distorsionadas

de acontecimientos, procesos y organizaciones, hasta la promoción de cultos y sectas religiosas funcionales al proyecto económico, pasando por el currículo escolar y los discursos y prácticas culturales que tergiversan la realidad. La propaganda conduce a que se acepte como normal e inevitable el sometimiento en condiciones de explotación al proyecto neoliberal que promueve el Plan Colombia fase II. La propaganda se desarrolla con el propósito de encubrir, enmascarar y legitimar las intenciones reales del proyecto de despojo cultural-territorial que para ello se presenta como “recuperación social del territorio” (ACIN, 2008C). (Almendra, 2017: 76-77).

El pasaje textual es asumible como manifiesto de la resistencia contemporánea nasa, aunque parcial y en constante disputa. En ello se identifican los múltiples operadores de la etapa actual del proceso de conquista: de un lado las multinacionales mineras y madereras (entre otras), los monocultivos⁹¹ y las instituciones políticas gubernamentales, núcleos del proyecto neoliberal configurado en Colombia. De otro los grupos guerrilleros, quienes –lejos de direccionar su lucha hacia los puntos comunes con las reivindicaciones indígenas– actúan, con los mismos efectos de los poderes estatales, como dinamizadores de los procesos de apropiación de cuerpos, territorios e imaginarios.

A pesar de las diferenciaciones en los significados asignados al surgimiento de lucha armada, estos grupos terminan siendo agentes del mismo proceso de guerra a los pueblos articulados desde las otras “maquinarias de terror locales vinculadas a actores y flagelos patentes, como el paramilitarismo, el narcotráfico, los feminicidios” (2017: 90). El conflicto armado, además de los efectos trágicos en términos de asesinatos de comuneros y líderes sociales, resulta siendo dinamizador de un proceso de invasión de espacios por parte de los terratenientes, o “acaparadores de tierra” quienes, en palabras de Mondragón, “han hecho su negocio con la guerra, no quieren por ningún motivo devolver lo que despojaron y quieren continuar el despojo” (Mondragón, 2016)⁹².

En la estructura tripartida adoptada para nombrar las prácticas de dominación de los territorios del Cauca, en el tercer punto presentado se identifica como parte del sistema de agresión a la propaganda ideológica, es decir: el poder del discurso. Cabe resaltar que este último elemento no se presenta, en el comunicado de la ACIN, como simple herramienta para la aplicación de las necropolíticas, sino como un proceso de invasión en si mismo –tan como la guerra y los mecanismos económicos-institucionales– apto a manipular, enmascarar, apropiar e imponer.

La visión planteada a lo largo del texto se constituye a partir de la interpretación de los territorios y de las vidas nasa como esencias indisolubles del convivir comunitario: espacios y cuerpos desamparados frente a los brazos violentos de las neo-conquistas, cuya apelación a la resistencia

⁹¹ Entre las numerosas modalidades de invasión de los territorios se citan en el texto algunos ejemplos concretos, tales como los monocultivos del empresario e industrial colombiano Ardilla Lülle, “uno de los hombres más ricos del país que tiene sometida la tierra al monocultivo de la caña de azúcar para alimentar máquinas” (Almendra, 2017, p. 242).

⁹² Citado en Almendra, 2017, p. 65.

coloca su horizonte en el *Ksxa 'w* común, el sueño colectivo. La urgencia de garantizar la tutela del *Ksxa 'w* se traduce en una priorización absoluta de la defensa de los imaginarios y de la imaginación comunitaria: el saber propio conforma una herramienta necesaria para custodiar la autonomía ante una invasión, la de los necropoderes, que se estructura en la actualidad a partir de una dominación impuesta desde el espacio del discursivo del *necrolenguaje*.

Ahora bien, en *Entre la emancipación y la captura* es posible distinguir distintas prácticas de *necrolenguajes*, los cuales pueden estructurarse en el marco de dos macro-estrategias: la apropiación (o manipulación) y la imposición de los discursos. Cada una de ellas se presenta en la obra de Almendra por medio de ejemplificaciones propias y referencias semántico-simbólicas precisas, organizadas y posicionadas desde el lugar de enunciación de frontera y asambleario que hemos intentado definir en la primera sección del capítulo.

APROPIACIÓN: INCLUIR PALABRAS PARA ESTERILIZAR RESISTENCIAS

¿Cómo comunican los necropoderes? En su *Hombres en tiempos de oscuridad* (ed. or. *Men in Dark Times*, 1968) Hannah Arendt, voz de referencia en la introducción a *Entre la emancipación y la captura* tejida por Emmanuel Rozental, apunta que

Hasta el momento mismo en que la catástrofe se echó encima de todo y de todos, permaneció encubierta, no por las realidades, sino por la gran eficiencia del discurso y del lenguaje ambiguo de casi todos los representantes oficiales [...] un discurso que no descubre lo que es, sino que lo esconde debajo de la alfombra mediante exhortaciones de tipo moral y otras que, con el pretexto de defender antiguas verdades, degrada toda la verdad a trivialidades carentes de significado (Arendt, 2017: 10).

El *lenguaje ambiguo* desde los centros de dominación representa una poderosa herramienta de imposición del poder por medio del discurso. Las palabras pueden atrapar, engañar, enmascarar. En la contemporaneidad colombiana, tanto en la academia como en la opinión pública se han producido intensos debates alrededor del efectivo alcance de los acuerdos de paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC, ratificados en el noviembre de 2016.

Entre los ejes centrales de la discusión, el interrogativo acerca de las palabras elegidas para la definición de ciertos procesos: en un País que desde la firma de los acuerdos cuenta con asesinatos diarios de líderes sociales y excombatientes y con la presencia, en más de un departamento, de los mismos actores armados bajo otras denominaciones, ¿Hasta qué punto es legítimo referirse a condiciones de paz y estados de postconflicto? Es decir, ¿cómo posibilitar la utilización del término ‘paz’ ante una situación donde, en palabras de Almendra, “conflictos y problemas de fondo que ‘exploran, explotan, excluyen, exterminan’ a los pueblos siguen blindados” (Almendra, 2017: 65)?

Una contundente respuesta a las preguntas presentadas se halla en las reflexiones del historiador Marco Palacios, quien anota que “en Colombia hay una guerra verdadera y muchas paces artificiales” (Palacios, 2016: 339). La institucionalización ideológica y el enmascaramiento discursivo que operan a la base de la presentación pública de los acuerdos de paz se ubica en un proceso más profundo de apropiación de lenguajes, voluntades y luchas de los pueblos de Colombia. Dicha dinámica emerge con toda claridad al analizar las estrategias adoptadas por los centros políticos para absorber, bajo un supuesto programa de inclusión, los imaginarios de resistencia indígena. Un fenómeno común a diferentes espacios de la Abiyala, como lo señala López Bárcenas:

muchos gobiernos latinoamericanos se han apropiado del discurso del movimiento indígena, lo han despojado de su contenido y han comenzado a hablar de una ‘nueva relación entre los pueblos indígenas y el gobierno’, así como de elaborar ‘políticas transversales’, con la participación de los interesados, cuando en realidad siguen impulsando los mismos programas indigenistas de hace años que los pueblos indígenas rechazan. Para legitimar su discurso y sus acciones han incorporado a la administración pública a algunos líderes indígenas que por mucho tiempo habían luchado por la autonomía, quienes les sirven de pantalla para mostrar una continuidad que presentan como cambio (López Bárcenas, 2007: 42) (citado en Almendra, 2017: 220)

Una captura política es necesariamente acompañada de una captura de lenguajes e imaginarios, en un camino biunívoco de prácticas, estrategias y efectos. Las luchas indígenas colombianas y continentales no han logrado sustraerse, al menos parcialmente, de estas dinámicas. Tal como lo apunta Silvia Rivera Cusicanqui, a principio de la última década del siglo XX se impuso en la Abiyala una corriente político-ideológica que “transformó la lectura de los pueblos indígenas, de una población a la que había que domesticar, civilizar e ‘integrar’ a la cultura nacional dominante, en otra a la que se reconocía el ‘derecho a la diferencia’.” (Rivera Cusicanqui, 2016: 66). Este derecho, en apariencia incluso, agazapaba profundas contradicciones, como lo muestra el caso colombiano.

Si la nueva carta constitucional de Colombia, expedida en el año 1991, representaba el primer reconocimiento oficial de la “diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana”, garantizando – por lo menos pro forma– cierta autonomía política, jurídica, territorial, didáctica y lingüística a las comunidades, en la perspectiva de Almendra la Nueva Constitución representa justamente un contundente ejemplo de los mecanismos de captura organizados por parte del Estado. La indiscutible necesidad de una nueva Carta Magna que reconociera a los comuneros indígenas como “‘mayores de edad’, con derechos y deberes como los demás seres del territorio nacional” (Almendra, 2017: 77), y a las entidades territoriales indígenas como espacios de jurisdicción autónoma, es recibida con fuerte entusiasmo por los pueblos autóctonos distribuidos en el País.

Sin embargo, según la pensadora nasa-misak, el texto constitucional esconde un proceso de encadenamiento de los imaginarios y de exclusión política. La constitución, representada en la obra como “camisa de fuerza” (2017: 77), utiliza la ideología discursiva de la pluriétnicidad nacional para enmascarar un proceso de absorción de lo propio, puesto en marcha también gracias a la cooptación de algunos líderes indígenas, y por medio de “palabras y acciones contradictorias que se iban agazapando” (2017: 119). Una de las voces comunitarias que toman palabra en el tejido textual y asambleario de *Entre la emancipación y la captura* es el primer alcalde indígena de Silvia (Cauca) Tombé Morales, quien revela como la nueva Constitución implicó una captura simbólica, donde las comunidades aceptaron “entregarle nuestras banderas al estado” (2017: 78). De ahí que

La Constitución Política de 1991 con su bonita máscara de multiculturalismo nos logró confundir, porque mientras se fortalecieron y nacieron decenas de organizaciones indígenas y había pleno derecho para dialogar con el gobierno, nos iban deshilando de nuestras luchas y reivindicaciones a través de trámites, gestiones, administraciones y demás estratagemas, para incluirnos socialmente y facilitarnos los ‘derechos permitidos’ (Almendra, 2017: 78).

Las consecuencias del reconocimiento del sujeto político indígena desde el lugar enunciativo de los centros de poder implican el sometimiento de los pueblos a la definición de lo indígena propuesta desde el enfoque dominante. En el caso colombiano, tal y como lo plantea Silvia Rivera para Bolivia, la imagen producida en la carta constitucional es apta a enfatizar “su carácter minoritario, estático e incambiante” vinculando necesariamente a los pueblos indígenas con “la ruralidad y anclados en un espacio productivo (ciclo agrícola-ganadero-ritual)” (Rivera Cusicanqui, 2016: 67).

De esta forma, en palabras de Rivera, se conforma la imagen de un “indio permitido” (2008), excluyendo así cada discurso desde lo indígena que no encajen en dichas construcciones simbólico-políticas. La obligación implícita a una adaptación cultural y política se traduce y se impone también en las palabras, como lo recuerda Almendra: “en condición de colonización nos perdemos en nuestro propio lenguaje para encontrarnos absorbiendo y asumiendo el lenguaje del colonizador que nos domina también culturalmente” (Almendra, 2017: 128).

Dentro de esta dinámica de imposición de imaginarios ajenos, uno de los mecanismos más comunes adoptados por los detentores del poder es la apropiación de conceptos propios de las epistemologías indígenas. En la primera sección hemos referido del caso del Buen Vivir, o *Sumak Kawsay*, y de las problematizaciones que señala Catherine Walsh acerca de sus resignificaciones en la nueva Constitución ecuatoriana de 2007. Una práctica que la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) había desvelado, en un comunicado del año 2004 en referencia a una supuesta “propuesta política y acción de los pueblos” (Almendra, 2017: 89) que enmascaraba intentos “de

cooptación, apropiación, manipulación o explotación de nuestro proceso” (2017: 89). La ONIC identificaba en este tipo de planteamientos estatales “la versión actualizada de la vieja estrategia de exterminio y dominación que vienen aplicando desde la conquista.” (2017: 90).

Ahora bien, las leyes promulgadas sucesivamente a la aprobación de la nueva Constitución en más de un caso han adoptado dichos dispositivos de apropiación de los discursos indígenas, con referencia a conceptos tales como las transformaciones comunitarias y la liberación de la Madre Tierra. Una ejemplificación puntual de estas apropiaciones se representa en *Entre la emancipación y la captura* al presentar los intentos de aplicación al territorio del Nororiente del Cauca del programa “Familias Guardabosques”. La iniciativa, implementada en el año 2003 durante el primer periodo de gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2006), surgió en el marco de la Política de Defensa y Seguridad Democrática y del Plan Colombia para la Paz, como estrategia para la disminución de los cultivos ilícitos de coca y amapola. Básicamente, el proyecto consistía en la promoción de la sustitución de cultivos ilícitos por medio de la erradicación manual y voluntaria por parte de las familias involucradas en la siembra. A los grupos familiares (indígenas, afro y campesinos) se le ofrecería una indemnización para financiar nuevas producciones, pero ningún tipo de amparo a nivel de seguridad contra los grupos armados controlantes de los tráfico de drogas en los distintos territorios⁹³.

El desarrollo de la propuesta y de los discursos alrededor de ella dan muestra de las dinámicas de apropiación de los marcos comunicativos definidos aquí como *necrolenguajes*. La denominación “Guardabosques” convoca explícitamente al imaginario del indígena encargado de la tutela de la Madre Tierra, es decir, el *indio permitido*. Sin embargo, esta trivialización de la relación entre indígenas y territorios se alimenta de un allanamiento de las distinciones entre comunidades profundamente diferenciadas. Los modos comunicativos del expresidente Uribe al promover la solución de los Guardabosques han sido analizados por el estudioso Vélez Castaño, quien ha señalado como en los discursos públicos los grupos familiares beneficiarios han sido presentados “como delincuentes o potenciales delincuentes que requieren de la tutela estatal para ser disciplinados [...] asumidos como menores de edad incapaces de autodeterminación, y al Estado como su acudiente” (Vélez Castaño, 2016: 193).

⁹³ En este sentido, y para problematizar contextualmente el asunto de la erradicación voluntaria de cultivos ilícitos, los Gobiernos que se sucedieron a lo largo de las primeras dos décadas del tercer milenio nunca lograron garantizar una tutela a los líderes de los procesos de sustitución de cultivos. El 8 de enero de 2020, día en que se escriben estas líneas, en Florencia (Putumayo) el campesino Oscar Alonso Quintero, quien lideraba conjuntamente con otros campesinos de la región un programa de sustitución de cultivos, ha sido acibillado por actores armados no identificados.

De un lado, los centros de poder absorben y reutilizan en un discurso trivializado, y sintetizado en la definición “Guardabosques”, las cosmovisiones y prácticas indígenas en relación con los territorios. De otro, al apropiarse de la denominación, despojan a las familias involucradas de su subjetividad individual y comunitaria. Finalmente, detrás de un proyecto político de supuesta lucha a la criminalidad, se revela –en la visión de Almendra– otro mecanismo radicalmente necropolítico:

En ese marco hagamos memoria de la estrategia para la erradicación forzada de los cultivos ilícitos lanzado en el año 2002, cuando el entonces presidente Álvaro Uribe Vélez, intentó subordinar a través de “Familias Guardabosques”, programa asistencial para erradicar las “economías ilícitas” e implantar “economías legales”, pero la mayoría de las comunidades indígenas del norte del Cauca rechazaron este mecanismo de inclusión, porque en nombre de la reforestación las subordinaba a la siembra de plantaciones para la venta de bonos de carbón y de monocultivos de café, cacao, caucho, y las condicionaba a la dependencia de mercados externos, mientras se estigmatizaba y criminaliza hasta el cultivo ancestral y medicinal de la hoja de coca, planta sagrada de los pueblos indígenas. (Almendra, 2017: 167)

La narración que Almendra plantea acerca del programa de las Familias Guardabosques da cuenta de su lugar enunciativo autonomizado, donde el discurso y las acciones de los centros de poder se evalúan en función de los *Ksxa'w* comunitarios, de la sagralidad territorial y de las consecuencias en términos de colectividad e imaginarios. En una cosmovisión donde cuerpos y espacios están conectados de forma tan radical, apropiarse de un discurso fundante de la lucha caucana para trivializarlo se traduce en un acto de “esterilizar las diversas resistencias y autonomías” (2017: 77). Un proyecto como el de las Familias Guardabosques, detrás de su máscara lingüística, trae consigo la fragmentación y el desamparo de las comunidades, particularmente en contextos de conflicto armado, y si presentado en paralelo con iniciativas profundamente aterradoras para las economías colectivas y para las vidas de los resguardos, tales como el Tratado de Libre Comercio.

En este sentido, el programa Familias Guardabosques no es más que una herramienta de captura política encubierta por una apropiación discursiva, puntual y sistemática en el marco del Plan Colombia para la Paz. La misma conceptualización de ‘Paz’, impuesta por medio de los Planes Colombia I y II, se vuelve paradójica al pensar las formas por medio de las cuales se pretende obtener, o imponer, dicha condición en los territorios del Nororiente del Cauca y de Colombia: violencia, militarización y despojo.

es hora de la Fase II del Plan Colombia, del exilio, de la miseria, de transformarnos en pordioseros, de negarnos siquiera el derecho de denunciar el dolor. Vienen por todo y por todos. Pues han decidido que es hora de acabar con los territorios y de reemplazarlos por “Teatros de Operaciones” para la guerra; que es la hora de negar que estamos, que somos y que tenemos derecho a vivir. (2017: 139).

Hemos aquí que el derecho a la paz reclamado por las comunidades afectadas por el conflicto armado ha sido expropiado por el Gobierno Colombiano, en un proyecto apoyado por medio de una imponente financiación de Estados Unidos,⁹⁴ para aplicar un modelo de paz institucionalizado e impuesto por medio del despojo. Desde el arribo de la violencia vinculada a la guerra en el Cauca, las comunidades han señalado con continuidad la necesidad de “Tejer los territorios para la vida, la paz y la dignidad” (2017: 140). Desde luego, los discursos y propuestas de paz que han surgido a lo largo de las décadas desde las comunidades nasa, fundadas en el horizonte autónomo del *Ksxa'w* colectivo, y de la mano con los proyectos liberadores de los otros pueblos de Colombia, se entretienen en “las luchas, resistencias y autonomías que constituyen la real posibilidad de una paz indígena, negra, campesina y popular para emanciparse” (2017: 207)⁹⁵. Almendra analiza cómo, en contra, la concepción de la paz ‘desde arriba’ es

fundada en acceso a recursos económicos para financiar la modernización del campo y encadenar productivamente los territorios al capital transnacional, es tal vez el mecanismo de inclusión social más lesivo que “le saca el agua” a nuestras *transformaciones comunitarias* emancipadoras. (2017: 207)

Detrás de la máscara de la paz, según Almendra, se esconde un proceso de encadenamiento de cuerpos y proyectos transformadores, simbolizado por la sequía imaginada de los territorios, en un pueblo que constituye su cosmovisión a partir de la relación sagrada con el agua (3.4.). La paz impuesta, o paz permitida, en la visión comunitaria es una palabra apropiada y despojada de los sentidos otorgados en los territorios, cargadora de nuevos procesos de invasión económica, política y cultural.

A principios de estos párrafos me he apoyado en las palabras de Hannah Arendt, cuya reflexión acerca del *lenguaje ambiguo* remite a una imagen de tiempos oscuros. Asimismo, en el texto de Almendra se refleja como “cuando nos roban hasta nuestra propia palabra, pues usurpan hasta términos, concepciones y prácticas... dejándonos en completa oscuridad para designar con tranquilidad nuestros nacimientos otros” (2017: 208). La apropiación de luchas (resistencias) y cosmovisiones (territorialidades) por parte de los centros de poder debilita y contrae los centenarios procesos de autonomización de los pueblos caucanos, quienes se encuentran en la actualidad en la

⁹⁴ A principios de 2016 se calculó que las financiaciones de EE. UU. vinculadas con el Plan Colombia para la Paz (asistencia militar e institucional) llegaron a 10.000 millones de dólares estadounidenses (Delgado, 2016).

⁹⁵ Uno de los comunicados más contundentes producidos por el Tejido de Comunicación de la ACIN, citado en el texto de Almendra, resalta la ambigüedad semántica generada por el término ‘paz’, señalando las diferentes significaciones aplicadas desde los nasa y desde el Estado colombiano: “La lucha de los Nasa no es un proyecto separatista, es una lucha por el derecho al ejercicio autónomo de control territorial y no es un levantamiento reciente sino un proceso ancestral. La defensa de la vida y la armonía de la Madre Tierra no es una lucha sólo para los Nasa, o para los pueblos indígenas que la defienden, sino para todos y todas. [...] Ya estamos cansados de que todos vengan a hablarnos de paz, ¿cuál paz? Hay muchas paces según cada interés. La única paz que queremos es la de nuestros territorios libres de empresas extractivas y concesiones mineras” (Almendra, 2017, p. 213).

necesidad de encontrar una palabra propia y otra, “lucésita que brota” (2017: 232) ante la oscura opacidad de las capturas organizativas, políticas y semánticas: “La larga noche de permitir que otros fueran dueños del territorio ancestral, resultó insoportable” (2017: 235).

IMPOSICIÓN: SILENCIAR DISCURSOS PARA ARRINCONAR CUERPOS

¿Si llegamos a Europa y dijéramos que no ha habido Grecia,

que no habido cultura, que no ha habido nada?

(Rozental, 2020a)

Las semillas de las palabras de Álvaro Ulcué Chocué en relación con la noción-práctica del palabrandar comunitario planteado por Vilma Almendra pueden sintetizarse en una de las citas más impactantes atribuidas al párroco nasa: “La palabra sin acción es vacía. La acción sin palabra es ciega. La palabra y la acción por fuera del espíritu de la comunidad: son la muerte”. Acción y palabra se vinculan también en los procesos de agresión hacia la comunidad, que involucran tanto los actos como el lenguaje, tanto las prácticas como los símbolos: “están arrebatándonos nuestra palabra, están usurpando nuestras acciones y quieren controlar hasta nuestra existencia” (Almendra, 2017: 183). Sin embargo, en la obra de Almendra se señalan también tensiones endógenas, como en el caso del proceder colectivo durante la Minga de Resistencia Social y Comunitaria: “contradicciones que se fijaron [...] entre quienes se radicalizaban en palabra y acción frente a la institucionalidad dominante y quienes usurpaban palabra y acción común para encadenar las emancipaciones” (2017: 159).

La aplicación de *necrolenguajes* no se limita al absorbimiento apropiativo de términos y discursos de la indigeneidad, y no se reduce a un proceso exógeno y unidireccional en contra de los comuneros nasa: la cadena de dominación se sirve también de representantes de la comunidad que, en la perspectiva de Almendra, están directamente vinculados con los procesos de “captura semántica” (2017: 208). El mecanismo planteado, a parte de los dispositivos de usurpación de los imaginarios, se apoya inclusive de estrategias de silenciamiento de la palabra otra, por medio de un arrinconamiento discursivo producido en paralelo con el arrinconamiento de los cuerpos.

Las intervenciones de aniquilación de la palabra no son exentas de actuaciones violentas. El 13 de diciembre de 2008 un atentado contra las instalaciones de la radio *Pa'yumat*⁹⁶, vocera de las resistencias nasa, deja la emisora fuera de servicio durante ocho meses. Las agresiones a la torre de la radio, ubicada en el cerro de Munchique los Tigres (Cauca), se repetirían más de una vez a lo largo de la década, a raíz de una articulada estrategia de silenciamiento de las voces de denuncia de los necropoderes.

A partir del atentado de 2008, el mecanismo de arrinconamiento discursivo de las palabras de resistencia se volvería una de las estrategias centrales de agresión en los territorios del suroccidente colombiano. En el agosto de 2019 Cristina Bautista Taquinás, autoridad ancestral *Neehwe'sx* del resguardo Tacueyó, Norte del Cauca, ante los múltiples asesinados de Guardias Indígenas que contrarrestaban la presencia de narcotraficantes en los resguardos de Tacueyó, Toribío y San Francisco, declaraba:

Si nos quedamos callados nos matan. Si hablamos también. Entonces, hablamos. Hay un panfleto que dice que nadie ande con los símbolos de nuestras organizaciones y como un movimiento indígena. Esta mañana en la Institución Quintín Lame decíamos: “ahora vamos a hacerlo, y con mayor fuerza”.⁹⁷

A los dos meses, el 29 de octubre de 2019, Cristina Bautista sería asesinada en Tacueyó por un grupo de actores armados, en una feroz masacre que dejó sin vida, además de Cristina, a cuatro Guardias Indígenas del territorio nasa. En sus palabras y en su trayectoria vital radica el proceso de arrinconamiento de cuerpos y discursos al cual nos referimos en estas páginas. De un lado, las palabras que capturan, usurpan, engañan y confunden. De otro, la violencia descontrolada, que encuentra la solución final de la palabra de denuncia en el silenciamiento de los cuerpos.

En su introducción a *Entre la emancipación a la captura*, Emmanuel Rozental apunta como “el horror es inversamente proporcional a otra tentación: la del espectáculo, la del carnaval, la que nos tiene entre, *entre-tiene* en medio y hacia la catástrofe.” (Almendra, 2017: 29-30). Las necropolíticas y sus *necrolenguajes* pueden acceder a territorialidades y corporalidades indígenas en el momento donde logren silenciar el espíritu asambleario: un silenciamiento generado por los dos derroteros paralelos de la violencia y del engaño. La armonía territorial, dirigida por el *Ksxa'w*, custodiada por

⁹⁶ Como lo refiere Almendra en su texto, la radio *Pa'yumat* ha sido la principal voz de referencia para la comunicación de la ACIN durante la década de los 2000: “además de denunciar permanentemente las agresiones de todos los actores contra el movimiento indígena, siempre realizó importantes análisis de contexto reivindicando el horizonte de lucha transformador que permitió mayor claridad en las comunidades movilizadas, pero también trató de facilitar espacios para abordar críticamente las tensiones ya expuestas” (Almendra, 2017: 177-178).

⁹⁷ El discurso completo de la gobernadora Cristina Bautista Taquinás puede escucharse en el canal youtube *La verdad, nada más que la verdad*. <https://www.youtube.com/watch?v=xY0OdRDd_Vo> Consultado el 16 de enero de 2020.

la asamblea, tejida a los cuerpos en tanto *ya'ja* (jigra) y ejercida por los Guardias Indígenas, se desequilibra a partir de estos múltiples procesos de invasión. En el imaginario planteado en la obra de Almendra surgen distintas referencias a dichos procesos de invasión, nombrados como dispositivos de fractura de las texturas entre luchas, cuerpos y espacios, es decir, de “usurpación y deslegitimación” que están “deshilando el tejido territorial” (2017: 55) y “los lazos tejidos con los de afuera y a desorientar la trama comunitaria” (2017: 185). Fracturas alimentadas por las contradicciones internas, concretadas en las tensiones entre institucionalización de las organizaciones indígenas y horizontes comunitarios de autonomía, convierten a los comuneros en “presas más fáciles de destruir y nuestros tejidos de vida más débiles y deshilables” (2017: 120).

El discurso del invasor necropolítico se impone por medio de la fragmentación de la palabra propia: un proyecto de muerte manifestado por *necrolenguajes* explícitos o agazapados, según los casos enunciativos. En el cuarto capítulo (4.2.) se profundizarán las manifestaciones explícitas del *necrolenguaje*, por medio del uso de la palabra escrita (grafitis) en el espacio público a mano de los grupos armados. Sin embargo, desde los espacios institucionales pueden generarse modalidades *necrolingüísticas* más sutiles. En estos casos, la lengua del poder actúa por medio de caballos troyanos de los modelos impuestos desde el Estado. Es el caso, entre otros, del Plan de Seguridad Democrática, cuya invasión del territorio del imaginario, bajo el marco de la *democratización*, se inserta hasta las entrañas de los resguardos, descentralizando y fragmentando las autonomías culturales y políticas.

En este marco, son distintos los Planes de desarrollo estatales que han logrado englobar, absorber y reprimir los Planes de Vida constituidos desde las comunidades bajo el mando espiritual de Álvaro Ulcué Chocué,⁹⁸ sometiendo la palabra a la acción centralizada desde los necropoderes y viceversa, con el consenso de una parte cooptada del liderazgo indígena, definido en el texto como “la cúpula indígena y popular del Cauca” (2017: 65). De otro lado, en ciertos resguardos del Nororiente del Cauca las resistencias indígenas se han desarrollado en sus palabras y acciones por medio de una supeditación de los Planes de Desarrollo a la asamblea comunitaria. En Jambaló y en Toribío

las comunidades se apropiaron de este espacio institucional y [...] convirtieron el Plan de Desarrollo en una herramienta para fortalecer el *Plan de Vida*, justamente porque en las alcaldías municipales ubicadas en territorio gobernado por indígenas, ya no podían imponer abiertamente el desarrollo,

⁹⁸ Los Planes de Vida nasa, sus significados constituyentes, experienciales y simbólicos han sido analizados en el capítulo dedicado a la actividad de Ulcué Chocué. Almendra no entra en los detalles de las dinámicas de los Planes de desarrollo; sin embargo, abre espacio a algunos testimonios que revelan dinámicas de exclusión, como lo señala, por ejemplo, el comunicador Mauricio Dorado, apoyándose en la memoria de Padre Bonanomi, sacerdote de Toribío: “Ya para 2002 Antonio Bonanomi, sacerdote italiano, quien acompañó y apoyó la resistencia y autonomía de los Nasa por casi 3 décadas, decía que los planes de desarrollo dejaban por fuera lo Nasa y el sentir de la gente” (Almendra, 2017, p. 88).

ahora debían someterse a la máxima autoridad, la asamblea comunitaria, para que el pueblo definiera qué, cómo, por qué, para qué, dónde y cómo quería los aportes para su *Plan de Vida*. (2017: 88)

Plan de Vida y Plan de Desarrollo cargan, en la relectura de la historia contemporánea nasa sugerida por Almendra, significados y perspectivas de dos mundos culturales y políticos que se disputan el horizonte de los resguardos: el propio y el impuesto. El Plan de Desarrollo se interpreta, en este sentido, como herramienta para la transposición de un modelo económico centralizado y excluyente, contra el cual la resistencia comunitaria es convocada a entrar en lucha para defender los sentires propios. En este orden de ideas, los centros de poder estatales se representan en la obra como herramientas mecánicas de allanamiento de los imaginarios:

En su ambiciosa ceguera quieren descubrir y conquistar hasta las semillas de la vida [...] Pretenden llegar hasta el último rincón [...] Con sus tecnologías de engaño y propaganda están arando en el terreno de la imaginación de los pueblos para que todos pensemos igual y para que nadie piense que se puede y es necesario ser de otro modo, de muchos territorios, órganos de una sola madre tierra viva. (2017: 103)

El arrinconamiento absoluto y tecnologizado de los cuerpos, modelado en este pasaje en forma de un arado simbólicamente manejado por la “ambiciosa ceguera” de las élites invasoras y explotadoras del territorio, refleja el meollo del pensar nasa acerca de los procesos de (neo)conquista: la obnubilación de la vista del cuerpo del poder representado señala la incapacidad de reconocer el otro, el más complejo, pero necesario para identificar “la permanencia de liderazgos sesgados “ser de otro modo”, que no se conforme con el ‘indio permitido’. Una enfermedad que se manifiesta también en el interior de la comunidad, donde el desafío de no “perder de vista” con el fin de nombrar las tensiones endógenas interiorizadas se hace” (2017: 170). Los cuerpos simbólicos, ciegos e incapaces de reconocer las debilidades propias, alimentan la invasión del territorio del imaginario y de las tierras vivas de cuerpos y espacios nasa, actuada por un pluriestructurado sistema de agresión necropolítica apto para cancelar y separar.

La narración de Almendra identifica en los mismos espacios de arrinconamiento cultural y físico impuesto las territorialidades primarias de resistencia, a partir de “la experiencia compartida y a la memoria colectiva que siguen brotando desde los más infinitos rincones de nuestro norte del Cauca” (2017: 52). Una perspectiva alimentada por el conjunto de experiencias e historicidades propias, heredadas en los saberes ancestrales, que convocan la memoria de la migración forzada de los nasa desde las zonas más productivas del territorio caucano hacia las cumbres menos accesibles de la Cordillera Central de los Andes colombianos: “no bastó sacar de los valles a nuestros ancestros

para arrinconarlos en las montañas, ahora el modelo extractivista los persigue hasta los últimos rincones para succionar la vida de los territorios y convertirla en mercancía” (2017: 75).⁹⁹

La invasión ejercida en época de conquista se repite bajo nuevas prácticas, alimentando un proceso similar de despojo de cuerpos, acompañado de una agresión de los territorios del imaginario y de los discursos. El proceso es figurado en el texto por medio de continuas referencias al campo semántico del encadenamiento carcelario, estructurado para afectar los cuerpos dedicados a cuidar el espíritu comunitario. La Constitución del 1991 y los sucesivos intentos de absorber los imaginarios se interpretan como una “camisa de fuerza que se nos ponían” (2017: 77), frente a la cual la resistencia en la actualidad se plantea como una forma para “liberarnos de nuestra cárcel de costumbres” (2017: 166) ante las cadenas que atan simbólicamente los espacios comunitarios, “encadenando los territorios” (2017: 154).

Las mismas cadenas representan la alimentación de un sistema de muerte, por parte de los grupos armados, vinculado a la invasión territorial por medio de la imposición de la presencia de cultivos ilícitos, los cuales están “encadenando sobre todo a la juventud a relaciones económicas-criminales-dependientes y conectadas a los distintos grupos armados que operan en la zona, que siguen afectando la vida en el territorio” (2017: 197). Finalmente, un último encadenamiento se localiza en los sentires más profundos de los cuerpos comunitarios:

De ahí que se hace imprescindible afinar todos los sentidos para palpar las cadenas que nos impone el régimen y poder escabullirnos no sólo de la cooptación y la captura que se impone a través de las negociaciones, condiciones y limitaciones sociopolíticas estatales, sino también tener la capacidad y la conciencia necesaria para desencadenar nuestro corazón e impedir que los cerquen. (2017: 284)

En esta sugerencia final se encuentra la esencia última de nuestro primer acercamiento al camino del palabrandar sugerido por Almendra: reconocer los procesos de encarcelamiento de imaginarios y cuerpos para concientizarse comunitariamente de la “necesidad de resistencias y autonomías

⁹⁹ Los antropólogos María Teresa Findji y Víctor Daniel Bonilla (1995) apuntan que, a la llegada de los españoles, el arrinconamiento forzoso de los nasa hacia los territorios más inhospitales del departamento del Cauca se tradujo en una etapa de la historia propia caracterizada por la utilización de la dispersión colectiva como forma de resistencia: movimientos y separaciones se acompañaban por un proceso de reconstitución de la relación con los territorios por medio de la rocería: “Entonces, ¿cómo se reconstituyeron las poblaciones que dieron nacimiento a los paeces de hoy? En un principio, reproduciendo un patrón tradicional de dispersión. Los sobrevivientes buscaban esconderse, escapar para quedar libres de todo sometimiento. Como antes y como aún hoy, los perseguidos se refugiaban en el monte; volvían a empezar recreando familias relacionadas por su parentesco. Reconstruían la vida cotidiana en condiciones muy precarias, ya que la dispersión obedecía a la lógica de la huida; además, reproduciéndose gracias a la tradición de la rocería. Sistema que les permitía reconstruir nuevas familias y sostenerse en esta dispersión de las viviendas en las laderas boscosas; pero también organización y técnica apropiada a la escasez de mano de obra, a sus características de poblamiento poco denso, y probablemente también a la conservación de los suelos de estas laderas cuando no estaban deforestadas” (Findji y Bonilla, 1995, p. 98).

desencadenadas” (2017: 275) ante la voracidad del sistema neoliberal y de sus agresiones necropolíticas en el Nororiente del Cauca.

2.1.3. ¿DÓNDE Y CUÁNDO? CRONOTOPOS DE ACTUACIÓN DE LOS NECROPODERES.

Los dispositivos de *necrolenguajes* identificados en la obra de Almendra se posicionan en un proceso más generalizado de captura simbólica sufrida por la población nasa, la cual se configura en las perspectivas comunitaria dentro del marco de una infiltración agresiva e integral de los modelos dominantes en las líneas del espacio y del tiempo. Como lo revela la lideresa nasa Avelina Pancho Aquite, entre las urgencias contemporáneas a las cuales se enfrentan las comunidades caucanas se encuentran unos dispositivos de “fragmentación del territorio” alimentados por la “expropiación del manejo del tiempo y el espacio” (Pancho en Donato et al., 2007: 58) dictada por la imposición de leyes, proyectos, modelos de sociedad por parte de los gobiernos colombianos, de los grupos armados y de todos los actores considerados como invasores de la región.

Sin caer en el error de interpretar las modelaciones de las ideas y expresiones de tiempo y espacio desde lo nasa como un sistema estable, universalizable y no cambiante, cabe resaltar como el conjunto de las cosmovisiones nasa, actualizado en el texto de Almendra en un plano de futuralidad, se coloca en constelaciones cronotópicas no lineales fundadas en la interpretación de la *Uma Kiwe* como “contenedora y facilitadora espacios-tiempos otros materiales y espirituales” (Almendra, 2017: 248).

Esta localización colectiva de la resistencia es reconocida, en *Entre la emancipación y la captura*, como proceso invasivo de los imaginarios bajo un doble nivel de conquista. De un lado, el proceso de arrinconamiento de cuerpos e imaginarios, estructurado por medio del ejercicio del poder en los dominios discursivos, se actúa en territorialidades convertidas en espacios de muerte: las referencias figurativas que recurren en el texto para definir a los procesos de desarmonización del convivir comunitario constituyen un espacio de represión imaginado como carcelario, marginado y subalterno. De otro, los dispositivos de imposición se alimentan de una intervención estructural en los tiempos propios, a través de un intento de apoderamiento de temporalidades que en el convivir comunitario ejercita la tensión dialéctica *entre la emancipación y la captura*.

TIEMPOS DE CAPTURA

En las lenguas quechuas y en el idioma aymara los conceptos de ‘espacio’ y ‘tiempo’ se condensan en el término *Pacha*. La palabra se compone de *pa*, literalmente ‘dos’, y *cha*, traducible como ‘energía’ o ‘principio’: su etimología remite a una red de significados que Josef Estermann sintetiza en la expresión “suma de dos energías o fuentes de fuerza” (Estermann, 2014: 50). El vocablo *Pacha*, polisémico, es utilizado para

determinar los espacios (cosmogónicos o metafísicos), delimitar fases históricas (edades y períodos –en Waman Poma–), expresar los tiempos relativos (presente, pasado y porvenir), hablar de cambios fundamentales (naturales y sociales), marear tiempos de cosechas, definir el tiempo-espacio como una globalidad de conjunción (*kay pacha*) y en otros quehaceres. (Manga Qespi, 1994: 157)

En los mundos andinos tiempos y espacios van de la mano, entretejiéndose en una ciclicidad que supera la aparente exclusión de posibilidades conectivas entre las estructuras dinámicas del pasar del tiempo y de la condición estática y sincrónica del lugar. En su estudio acerca del término *Pacha*, Manga Qespi intenta separar y clasificar los significados evocados por la palabra, señalando los numerosos ángulos de su detallado prisma semántico. En su análisis, el investigador quechua arroja luz sobre las dificultades de desligar las dos almas del vocablo: tanto los tiempos como los espacios se estructuran entre ‘visibles’ y ‘no-visibles’, en el marco de la conformación tripartida del mundo propia de las cosmovisiones andinas (aquí/ahora, arriba/afuera, abajo/adentro).

Una elaborada investigación de Luis Alberto Escobar vinculada con la simbología de la casa en la perspectiva nasa desvela como la sabiduría ancestral caucana asuma la misma elaboración cosmológica de los mayores pueblos andinos, en una concepción que elabora la realidad comunitaria como “un territorio espacio-temporal donde habita nuestro ‘mundo real’ como un micromundo” (Escobar L., 2013: 71) en el marco de una tripartición diferenciada en la interpretación del mundo.

En este contexto, tanto la temporalidad como la espacialidad cargan rasgos asociables, en la cosmovisión nasa, a una misma estructuración, conformada por la ausencia de líneas de separación definidas: tan como en los territorios nasa, en un marco de continuidad con la mayoría de los espacios andinos, no se constituye “ninguna ruptura o escisión entre el ámbito ‘profano’ y ‘sagrado’” (Estermann, 2014: 97), en tanto cada esquina de la *Uma Kiwe* cargan su valor espiritual¹⁰⁰, de la misma forma no se conforman líneas de discontinuidad en las temporalidades.

¹⁰⁰ Cabe recordar que en las cosmovisiones andinas suele atribuir más valor espiritual a lugares específicos, normalmente relacionados con los mitos de origen. Es el caso, en el Cauca Nasa, de la Laguna Juan Tama (resguardo de Mosocó), y de varios “páramos, lagunas, rocas, peñascos, montañas y bosques” (Portela Guarín y Portela García, 2018, p. 61). Sin embargo, en la concepción de una relación absoluta entre hombre y Madre Tierra, no subsiste una distinción –al contrario que en las religiones cristianas– entre territorios sagrados y no-sagrados.

De ahí que, al referirse a la visión propia desde lo nasa, los estudiosos Arnulfo Hurtado Cerón y Víctor Alonso Molina Bedoya conceptualizan la expresión de “tiempo total” (Hurtado Cerón y Molina Bedoya, 2013: 19) en el marco de la definición de un tiempo “que fluye a su modo, a su ritmo, entre un ir y venir de lo pasado a lo presente y viceversa, sin la interferencia de las personas” (2013: 20)¹⁰¹. Tal como lo apunta Almendra, y de la misma forma de vivencia del *Ksxa'w* colectivo y de aplicación del *Wët Wët Fxi'zenxi*, el tiempo nasa es al mismo tiempo “cotidiano y de largo aliento” (Almendra, 2017: 252).

En una perspectiva similar a la de los pueblos amazónicos del Napo (Ecuador) y de la mayoría de las comunidades amerindias andinas de la Abiayala, la lectura cíclica del tiempo desde lo nasa – sólidamente tejida en el texto de Vilma Almendra– se constituye desde las grandes experiencias y mitos de resistencia, en una visión que “no interpreta los eventos del pasado como un espacio imaginario-lineal aislado del pensamiento, la acción humana y la memoria” (Uzendoski, 2006: 166). Ahora bien, como se ha mencionado en la introducción, el tiempo conforma la historia propia como un territorio simbólico-mítico vinculado con el aquí-ahora, sobre la base de figuras cosmogónicas de referencia –en el Cauca, la Cacica Gaitana, Juan Tama de la Estrella y Manuel Quintín Lame, entre otros– que no se ubican en cronotopos imaginarios, más bien en un *continuum* espaciotemporal que generalmente no toma distancia del presente. Esta ausencia de cronologización bajo la modalidad occidental permite un intercambio constante y prolífico entre los tiempos para interpretar y solucionar las urgencias de la actualidad, como lo señala Joanne Rappaport al resaltar que la conceptualización de la historia nasa “confiere al pasado inmediatez, tangibilidad y aplicabilidad a preocupaciones contemporáneas relacionadas, como la historias, con problemas territoriales” (Rappaport, 2004: 182).

Dentro de esta perspectiva desmarcada de fronteras de las temporalidades, la misma antropóloga estadounidense en su ensayo *Utopías Interculturales* reporta el testimonio de Manuel Sisco, *Thê' Wala* de Pueblo Nuevo (Cauca), quien relata una posible exegesis estructurada de los tiempos comunitarios bajo la identificación de diferentes épocas, cada una de las cuales caracterizada por sus propios valores, horizontes e historia-mitos de resistencia: la “época de las mujeres”,

¹⁰¹ En este marco adquieren especial relevancia los rituales nasa en tanto herramientas de mantenimiento y valoración de los ritmos propios, en el marco de una renovación constante de la relación entre cuerpos y territorio. Tal como lo señala Avelina Pancho Aquite, “Este acercamiento familiar con la naturaleza nos ha posibilitado establecer diálogo con la naturaleza. [...] Nosotros nos mantenemos en su orden generalmente cíclico que se manifiesta en el tiempo y el espacio, y en el que aspectos como los períodos de preparación de la tierra para las siembras, el alistarnos para las cosechas, los cuidados y atención que le brindamos a los cultivos en las diversas épocas y las situaciones geográficas de interrelación entre las tierras bajas con las montañas, condicionan nuestra forma de vivir cotidianamente el territorio. Es aquí donde los rituales van tomando significado para recrear esta relación y mantenerla de la mejor manera” (Pancho en Donato et al., 2007, p. 56).

simbolizada por la acción de lucha de las Cacicas Gaitana y de Angelina Guyumus¹⁰², la “época de los Caciques”, en la cual Juan Tama de la Estrella, Manuel de Quilo y Sicos y otros líderes nasa lograron el reconocimiento oficial de los resguardos, “la época de Quintín Lame” y la “Época del CRIC”, terminada con la catástrofe natural de Tierradentro en 1994 (Rappaport, 2008: 226).

De la misma forma, las temporalidades nasa se manifiestan en *Entre la emancipación y la captura* por medio de unos momentos de referencia, señalados dentro de una historificación propia que centraliza los desarrollos, las rupturas y las renovaciones de los imaginarios y las prácticas de resistencia. Estos momentos, definidos como “tiempos-espacios cumbre” (2017: 55), resultan necesarios, en el planteamiento de Almendra, para alimentar los horizontes autónomos condensados en el *Ksxa’w* y practicados desde el *Wët Wët Fxi’zenxi*; sin embargo, no han de interpretarse como etapas sucesivas y exclusivas, como lo declara la misma autora:

Cuando hacemos referencia a las etapas de lucha, casi siempre nombramos la resistencia, la recuperación, la autonomía y la alternativa, y aunque en cada una reivindicamos un lapso de tiempo, mártires concretos y reciprocidad entre éstas, no significa que sean cronológicas y que una reemplace a la otra, justamente porque pese a la agresión, despojo, muerte que se ha venido agudizando con la llamada conquista, estas luchas siguen caminando y tienen el desafío de consolidarse para defender la vida frente al capital. En consecuencia, nos negamos a construir un relato cronológico histórico que explique la lucha indígena desde el Cauca, más bien, procuramos mostrar unos antecedentes mínimos para ilustrar momentos, rupturas, horizontes y acciones que develen el ritmo de la lucha indígena. (2017: 85)

A partir de estas consideraciones, Almendra propone una subdivisión de la historia reciente nasa en cuatro etapas, desde los mediados del siglo XX hasta la actualidad. En cada uno de los momentos, los cuatro ejes constituyentes del proceso de lucha –la resistencia, la recuperación, la autonomía y la alternativa– se disponen en niveles distintos según las formas que asume el proceso de invasión. Ante los dispositivos gamonales la resistencia asumió forma de lucha colectiva, así como para enfrentar la imposición del neoliberalismo económico fue necesario impulsar los mecanismos de autonomización del territorio, hasta llegar a las dinámicas de cooptación e institucionalización que están fragmentando la lucha nasa después de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria en 2008, el más reciente de

¹⁰² Sobre la Cacica Angelina Guyumus, es interesante señalar su relevancia para otra cosmogonía caucana: la de los campesinos afrocolombianos del Oriente del Cauca. A partir del siglo XIX, alrededor de la figura de la cacica Angelina Guyumus se desataría un conflicto por la tierra entre comunidades indígenas y afrocolombianas en Tierradentro. Además de su importancia para la historia de resistencia nasa, la cacica Angelina Guyumus representaba una referencia en la memoria colectiva de la comunidad afrodescendiente de la cuenca de El Salado, en el municipio de Páez, región de Tierradentro. En la actualidad, la comunidad afrodescendiente del salado sigue reclamando su derecho a la propiedad privada de la tierra, a raíz de una acción de la cacica: según los relatos de varios miembros de la comunidad, fue Angelina Guyumus quien les otorgó un área del resguardo a “los quince negros” que llegaron a la región, como reconocimiento del trabajo que estaban realizando en la salina (una interesante profundización del tema se encuentra en Rojas Martínez, 2004).

los *tiempos-espacios cumbre*, definida como “época más primaveral” (2017: 163) de las luchas contemporáneas.

La parcial negación de una cronología lineal de la resistencia planteada por Almendra remite a un proceso más amplio de liberación de memorias e historias propias. En el intento de madurar una mirada exegética de la resistencia nasa desde el saber propio, el texto de Almendra dialoga ancestralidad y actualidad rompiendo las barreras del tiempo no cíclico, remitiéndose a lecturas ubicadas en las espacio-temporalidades comunitarias. Tal y como los cuatro truenos que según el mito de origen protegen el pueblo nasa, resistencia, recuperación, autonomía y alternativa se entretajan temporalmente en las distintas épocas de la lucha indígena en tanto patrones complementarios y constantes de las movilizaciones comunitarias.

En este marco, cada uno de los momentos de resistencia es acompañado por los alumbradores caminos de los líderes pasados –la Cacica Gaitana, Juan Tama de la Estrella, Manuel Quintín Lame, Álvaro Ulcué Chocué–, que se posicionan desde el pasado hacia el futuro autónomo nasa, en una perspectiva no lineal sobre la cual Hurtado Cerón y Molina Bedoya comentan: “los mayores como pasado van al frente señalando el camino presente. Los pueblos caminan tras las huellas de los ancianos como futuro cierto y no como expectativa o un futuro esperado” (Hurtado Cerón y Molina Bedoya, 2013: 19).¹⁰³ La acción colectiva se guía por medio el *Ksxa'w* comunitario, que desde la memoria se ubica en un horizonte próximo para indicar el horizonte emancipatorio futuro, tal y como lo narra Almendra al presentar la fuente de su palabra, “cómo dictó el sueño anoche desde las montañas del Cauca” (Almendra, 2017: 206).

Los tiempos nasa aquí presentados se encuentran incluidos en los territorios de invasión constituyentes de los procesos captura de imaginarios. Los necropoderes necesitan imponer sus ritmos, tal y como los *necrolenguajes* hacen referencia a temporalidades precisas y lejanas de la visión indígena. Almendra identifica en la linealidad y en la agresividad los rasgos caracterizadores del tiempo impuesto, frente al cual urge la necesidad de alimentar una “memoria viviente que nos reclama mirar el pasado soñando el futuro aquí y ahora, frente y contra el ‘progreso’, que impone el avance y secuencia del tiempo lineal como indicador de ‘bienestar’” (2017: 58).

¹⁰³ La colocación de los líderes y de los mayores comunitarios en un ‘adelante’ simbólico es propia también de la cosmovisión del cercano pueblo misak. Tal y como lo señalan Dagua Hurtado, Aranda y Vasco, “el caracol del tiempo” misak se representa por una estructura espiral representativa de la evolución no lineal de la historia: “en el camino, *may*, de la vida, los mayores, los anteriores, aquellos que ya pasaron, van adelante; ellos nos abrieron el camino e indicaron por donde tenemos que andar. Los guambianos de hoy vamos caminando tras las huellas de los primeros tatas, cuya obra aún no se ha acabado. Así debe ser con los que vendrán, aquellos que vienen andando atrás y, por lo tanto, no han llegado todavía, aquellos que llegarán después, en el futuro, detrás de nosotros. (Dagua Hurtado, Aranda y Vasco, 1998, p. 65).

La condensación tripartida de ‘pasado’, ‘futuro’, ‘ahora’ en el ‘aquí’, vincula el proceso de defensa del imaginario temporal a la concepción de la *Pacha*, entretrejiendo el tiempo con el espacio, el pasado y el futuro con el presente. Para “frenar el ‘tren del progreso’” (2017: 245) es necesario, según la pensadora nasa-misak, volver a reconocerse en los tiempos-espacios propios, donde la enseñanza de los mayores se ancla al horizonte de lucha en las prácticas diarias en los territorios. En este sentido, la apelación explícita a la lectura de la científica social Begoña Dorronsoro da muestra del tiempo-lugar enunciativo asumido por Almendra desde un cronotopo andino que implica “un estar y ser ahora sin olvidar su pasado y proyectándose hacia el futuro.” (Dorronsoro en Almendra, 2017: 277).

La temporalidad impuesta por los modelos económicos del Estado se estructura en la obra de Almendra en la misma trayectoria de la invasión de imaginarios por medio de la apropiación e imposición de discursos y lenguajes. Como lo apunta Rozental en su introducción al texto, los centros de poder intentan implantar su sistema arrinconando y aislando las alternativas y las otredades, en una perspectiva que asume la velocidad y la voracidad del ‘tren del progreso’ como “discurso que es método para regla-mentar la realidad única, el único devenir posible, el espectáculo, el tiempo lineal que desecha con la mirada siempre puesta en lo que viene” (Almendra, 2017: 36).

De ahí que los imaginarios de resistencia se ven afectados en sus entrañas por la imposición de ritmos ajenos en el espacio territorial comunitario: al penetrar en las operatividades de los resguardos, estos procesos de agresión se figuran en *Entre la emancipación y la captura* como “la piedra en el zapato que impide caminar al ritmo que hoy se necesita para enfrentar *la hidra capitalista*” (Almendra, 2017: 127). La piedra, elemento simbólico central en la cosmogonía nasa (4.1.), puede convertirse en un obstáculo si manejado por la *hidra capitalista*, capaz de allanar y apropiarse del territorio de los mitos. La imagen monstruosa y voraz de la hidra es una referencia a la simbolización discursiva recurrente en los textos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Desde el lugar enunciativo de Chiapas se plantea una lectura parecida acerca de la agresión a las temporalidades propias:

El tiempo exacto, es el tiempo del reloj, el tiempo del comercio [...] Ustedes están dominados por ese tiempo, casi completamente. Pero para nosotros existe la hora justa, que es el tiempo de la comunidad y de la naturaleza. [...] El tiempo justo no se puede subordinar al tiempo exacto. [...] Es el tiempo de los abuelos [...] ellos nos heredaron ese tiempo, que es hora de la necesidad de la persona, porque no es bueno trabajar continuamente, sino que es bueno trabajar según la necesidad de la persona y no del mercado. Pero además, nosotros los zapatistas tenemos la hora necesaria, el tiempo necesario, que es el tiempo de la revolución. Aquí vivimos esos tiempos. Esta es la autonomía que vivimos y luchamos (Tischler, 2013: 42).

El ‘tiempo justo’ es centralizado en el texto de Almendra también en su práctica narrativa, constituida de un complejo entretejido de miradas hacia tiempos y espacios no lineales, teniendo en cuenta las urgencias impostergables del ahora, en tanto “el tiempo lineal que nos impone el sistema podría confundir la relevancia de esta disputa ancestral, dejándola en el archivo del pasado para impedirnos reconocer los riesgos y desafíos aquí y ahora” (Almendra, 2017: 233). Así como resulta problemático clasificar en términos de género a la obra según los cánones occidentales, de la misma forma *Entre la emancipación y la captura* no se deja capturar por el ‘tiempo exacto’, moviéndose entre los espacios-tiempos nasa en una ruta espiral, que remite a la concepción de una historia en caracol misak (2.3.1.), volviendo a atravesar los derroteros del pasado para convivir comunitariamente el presente y el futuro.

Reconocer los actuales procesos de invasión significa, según Almendra, identificar las urgencias del ‘aquí’ y del ‘ahora’. De ahí, el camino propuesto se moviliza a partir del desarrollo de un proceso dialéctico de intercambio con las cosmovisiones y las cosmoacciones de otros *tiempos-espacios cumbre*, tanto del pueblo nasa como de otros pueblos, con el objetivo de reconocer también las capturas temporales agazapadas dentro de las comunidades, donde ciertas modalidades de cacicazgo han revertido los ritmos propios, tal como lo señala el líder nasa Serafín Campo, otra voz dialogante del tejido asambleario del texto:

hemos pasado de nuestro tiempo en el que los líderes ponían a pensar al pueblo y éste les orientaba el camino, a otro tiempo, en el que los líderes piensan por el pueblo e imponen el camino”. De allí el desafío concreto en ir revirtiendo ese “otro tiempo” por “nuestro tiempo”, donde la autorregulación comunitaria vaya recuperando las condiciones necesarias para el “mandar obedeciendo. (2017: 224-225).

Defenderse de la captura implica el amparo colectivo del ‘tiempo justo’, tanto de las fuerzas invasivas exógenas como de las dinámicas de poder internas al espacio comunitario. En la mirada autocrítica elaborada en *Entre la emancipación y la captura* Almendra identifica la penetración de tiempos no propios en las estructuras internas al espacio comunitario, los cuales conllevan decisiones autoritarias tomadas sin la consulta asamblearia de la colectividad, en el marco de una reproducción de esquemas de poder externos. El reconocimiento de los nuevos caracteres de la conquista, primer paso en la constitución de los derroteros del palabrandar, atraviesa la necesaria identificación del arrinconamiento de los tiempos y los espacios propios.

ESPACIOS DE MUERTE

Si el tiempo se retuerce en el espacio dando giros ascendentes en espiral, el espacio puede abarcar territorios que incluyen los cuerpos de los seres (vivos y no vivos) que los habitan y las relaciones entre todos ellos. (2017: 277)

La indisolubilidad entre tiempos y espacios se transmite en la cosmovisión nasa bajo la relación absoluta entre cuerpos y territorios, donde la *Uma Kiwe* se interpela en tanto “fuente de vida y no de mercado” (Pancho en Donato et al., 2007: 59). Otra vez, la lengua propia nos sugiere una lectura preferencial de la relación. Baste con pensar en dos términos de la lengua nasa yuwe donde el idioma refleja dicha imponente conexión espiritual, cultural y social: el *Nasakiwe* y el *yat*.¹⁰⁴

En la lectura de los escritos de Álvaro Ulcué (1.4.1.) hemos mencionado el valor de la palabra *Nasakiwe*, o ‘gente-tierra’, para designar el vínculo complementario e inescindible entre comuneros y territorio en la configuración del universo nasa. El arraigo estructural entre corporalidad y entorno espacial se alimenta de forma constante por medio de rituales, en el ámbito espiritual, y de las prácticas colectivas de control territorial, en el contexto político. De la misma forma, un segundo vocablo que conlleva una carga semántica expresiva de la relación vital-telúrica es el *yat*: en su amplia red de significados, el *yat* incluye, entre otras, la noción de ‘territorio’ en tanto lugar de transición del pensamiento y la noción de ‘casa’ como espacio de constitución de la familia nasa.¹⁰⁵ En el *yat* transitan entonces los pensamientos, por medio del trabajo mediador de los *Thê’ Wala*, y seres nasa, que se colocan en el *yat* para conformarse como familias.

En este marco, pensarse como sujetos significa para los nasa concebirse como seres-en-territorio, bajo el mandato del *Ksxa’w*, las sugerencias de los mayores, las prácticas del *Wêt Wêt Fxi’zenxi*. “Estar siendo con *Uma Kiwe*” (Almendra, 2017: 51) implica la dinamización temporal del ‘estar’ y el arraigo permanente del ‘ser’, conjugadas en un pueblo-territorio que se concibe necesariamente como cuerpo colectivo. De ahí que una agresión tan violenta, sistemática y duradera como la que se impuso desde la conquista se ha traducido, en la historia propia, en un intento de romper esta concepción comunitaria de arraigo integral al espacio. Una invasión de tierras implica

¹⁰⁴ La carga cosmológica de la lengua nasa yuwe, en términos de conservación y significación de los saberes ancestrales comunitario, es bien explicada por Mauricio Dorado: “En el nasayuwe está la Alejandría del pueblo Nasa, la biblioteca, el Google o la Wikipedia. Está la sabiduría, la cosmología, toda la filosofía que abarca todos los saberes” (Dorado en Linares Sánchez, 2015, p. 484).

¹⁰⁵ La palabra *Yat*, en lengua nasa yuwe, indica también la totalidad del espacio constituido de los tres mundos que se conciben en la espiritualidad nasa: el de arriba, el de abajo y el de aquí y ahora. Una profundización de los significados del término *Yat* es realizada por Adonías Perdomo en el ensayo *La concepción de nasa yat desde el pensamiento de nuestros mayores* (2013).

una colonización de los cuerpos, así como un ataque a las personas conlleva una agresividad barbárica del contexto espacial.

En el marco de las necropolíticas contemporáneas ejercidas en los territorios nasa hemos señalado la generación de *spaces of death* (espacios de muerte), siguiendo el planteamiento de Michel Taussig, para indicar a las geografías sociales donde el poder de dejar vivir o de matar por parte de los centros de poder se impone como normatividad violenta. En el Nororiente caucano la familiarización de las matanzas ha entrado hace décadas en los imaginarios colectivos. Declaraciones como las de la autoridad ancestral Cristina Bautista pocas semanas antes de su asesinato –“Si nos quedamos callados nos matan. Si hablamos también. Entonces, hablamos”– revelan una percepción generalizada de la conversión del territorio propio en un espacio de muerte. La frase de Cristina Bautista da muestra de una línea de continuidad con la condición indígena de las primeras décadas de la resistencia organizada nasa contemporánea, en una etapa que Álvaro Ulcué Chocué representaba según los mismos ejes de criticidad: “Los indígenas estamos condenados a desaparecer, si callamos nos aplastan, si protestamos nos llaman subversivos. Pero no podemos seguir así.” (Ulcué, s. f. – Anexo 3).

En su vehemente introducción a *Entre la emancipación y la captura*, abriendo un espacio de diálogo con unas referencias simbólicas de la escritura arendtiana, Emmanuel Rozenal define a estos espacios (o espacios-tiempos) como “acumulación de ruinas” y “fábricas de cadáveres” (Almendra, 2017: 34). En el mismo campo semántico se ubican las palabras oficiales del CRIC ante la impresionante sucesión de homicidios que han aterrorizado los territorios nasa a lo largo de 2019: “nuestros Territorios Indígenas los están convirtiendo en cementerios” (CRIC, 2019) titula el comunicado que sigue el asesinato del guardia indígena Jairo Ortiz, en la tarde del 21 de diciembre de 2019 en el resguardo nasa de Huila.

En el cuerpo de la declaración del CRIC se alumbra la posición contundente de la organización vocera de las comunidades indígenas caucanas acerca de las intervenciones del Estado aptas a erradicar los cultivos ilícitos y responder al fuego de los grupos armados dedicados al narcotráfico y monopolizadores de la violencia en muchos resguardos:

el gobierno actual estigmatiza nuestras comunidades y nos culpa de no querer dejar entrar a la fuerza pública en nuestros territorios, a sabiendas que ya existen bases militares [...] sin ninguna efectividad real, ni respuesta satisfactoria para solucionar esta problemática. Y es que para nadie es un secreto la estrecha relación que existe entre narcotráfico y poder tradicional que anida en la institucionalidad colombiana, con el lavado de activos, el aceite a campañas electorales y la complicidad de entidades del estado que convirtieron al narcotráfico en una estrategia del poder tradicional para conquistar nuestros territorios, mediante la destrucción de los tejidos y procesos

sociales, hilados a lo largo de décadas de lucha por el derecho a la tierra y una vida digna (CRIC, 2019).

En una cosmovisión donde el cuerpo es territorio, *nasakiwe*, las invasiones puestas en marcha desde los centros de poder se reconocen en sus alianzas y tramas de conquista y despojo, sin considerar el origen político y la supuesta legitimidad. Identificar y nombrar a los agresores del espacio comunitario se configura como la primera necesidad de la lucha para la defensa del espacio, necesaria en tanto instancia permanente, y expresada más allá de sus *tiempos-espacios cumbres*.

Si el territorio es cuerpo y vida, como lo declara el exgobernador de López Adentro Hernando Caicedo, “un indígena nasa sin tierra no es nadie, está muerto”¹⁰⁶ (Monroy, 2013), porque sin tierra no habría posibilidad de practicar el *Wët Wët Fxi'zenxi* bajo los derroteros del *Ksxa'w*, en un proceso de despojo imaginado en la palabra de Almendra como patriarcal y violador de la corporalidad de la *Uma Kiwe*: “el pueblo nasa, y sobre todo nosotras las mujeres, no tendríamos la mínima posibilidad de caminar el horizonte colectivo” (Almendra, 2016: 173).

Los espacios de muerte producidos por los necropoderes se constituyen en las geografías sociales del Cauca como procesos de desplazamiento forzado, extractivismo y explotación. Los medios para alcanzar sus objetivos son la imposición de monocultivos, la cooptación de líderes, la tolerancia y la práctica de masacres y secuestros, el absorbimiento y la inclusión-excluyente de imaginarios. El resultado de dichos intentos de conquista es una des-terrorialización del Cauca en el marco de una apropiación de espacios, la cual se traduce en la sistematización de la violencia contra los pueblos en su integralidad cuerpo-territorial. En resistencia a estas invasiones, las comunidades nasa reaccionan en la contemporaneidad con *tiempos-espacios cumbre* de lucha a partir de la reafirmación corporal y colectiva de la relación de pertenencia del territorio, como en el caso de las experiencias de Liberación de la Madre Tierra: la más reciente, que hubo inicio desde el 14 de diciembre de 2014, se concretó en la ocupación de tierras ancestrales en algunas fincas de Corinto, Caloto y Santander de Quilichao, llevada al cabo por cientos de comuneros indígenas nasa, quienes siguen reivindicando la legitimidad de la posesión colectiva de los territorios por medio de su cuerpo colectivo en resistencia.

Con todo, la construcción los imaginarios de resistencia sugerida en la obra de Almendra se alimenta de la necesidad de identificación de los necropoderes en cada una de sus líneas posibilitativas

¹⁰⁶ La palabra de Hernando Caicedo, transcrita en un artículo de Juan Monroy dedicado al conflicto armado, a la lucha para la tierra y al narcotráfico en el Nororiente del Cauca y publicado en el periódico El Colombiano, retoma la herencia cultural del líder nasa Manuel Quintín Lame, como lo recuerda Almendra en su obra: “Pero la semilla de Quintín Lame había quedado sembrada en el territorio del imaginario de nuestros pueblos con: ‘indio sin tierra es indio muerto’.” (Almendra, 2017, p. 235).

de actuación: lenguaje, tiempo, espacio y sus entretejidos. En el caso de la agresión territorial, la capacidad de reconocer los espacios de invasión se conforma en paralelo a la reivindicación de espacios propios: no solo las tierras recuperadas por medio de las ocupaciones pacíficas, sino también el reencuentro y la revaloración de espacios simbólicos que funcionan de canal comunicativo armonizador entre cuerpos y territorios ancestrales. Dichos espacios se definen, en palabras de Emmanuel Rozental, como “coloridos, diversos, plenos de promesa en realizaciones” (Almendra, 2017: 44), refiriéndose, entre otros, a lugares tales como el fogón, o el *tul'*, donde se practican palabras, acciones y pensamientos en una interconexión recíproca con los espíritus, los mayores, los seres nasa en/con la *Uma Kiwe*. Territorialidades que perviven y se encarnan en la asamblea comunitaria, lugar de disputa constante de la palabra, de reconocimiento de las agresiones exógenas e internas, de orientación de los derroteros necesario para seguir armonizando las vivencias colectivas en los montes del Nororiente del Cauca.

2.2. LA EPISTEMOLOGÍA DEL PALABRANDAR: SENTIDOS Y SENTIRES.

¿Por qué nos narramos así? Porque nadie nos lo contó, no lo leímos en ningún libro, no se lo escuchamos a ningún intermediario. Simplemente estuvimos allí y somos arte y parte de ese despliegue y repliegue de lucha. Todo esto nos consta, nos alegró y entristeció. Allá lo vivimos, pues somos fruto de esa tierra rebelde y digna que aún nos habla, nos canta, nos acaricia, nos alimenta y nos desafía a defendernos defendiéndola. (Almendra, 2017: 48)

“¿Por qué nos narramos así?” es el interrogativo de Almendra a principios de un tejido textual que recoge e interconecta voces, tiempos y experiencias desde y para las territorialidades de resistencia del Nororiente del Cauca. La dirección asumida por la narración de Almendra se hace cargo de una propuesta epistemológica, la del *palabrandar*, que atañe diferentes ámbitos: discursivo-lingüístico, simbólico-narrativo y político. Los tres territorios del saber se entretajan en la perspectiva de enunciación de una mujer indígena en lucha para la autonomización de territorios, cuerpos e imaginarios de su pueblo, quien asume el derrotero de la escritura como parte de una renovada teoría-práctica de resistencia.

En la presente sección del capítulo se localizará la concepción de *palabrandar* en tanto producto de una reflexión colectiva nasa acerca del papel de una palabra autónoma en los actuales imaginarios y procesos de resistencia. En consideración de las reflexiones tejidas en el texto *Entre la emancipación y la captura*, y en una línea de continuidad con las propuestas de Álvaro Ulcué Chocué, se identificarán los rasgos teóricos-constitutivos de la noción de palabrandar, por medio del análisis de los ejes constitutivos de la palabra: el camino, la necesaria veracidad (*Parrhesía*), la liberación colectiva y la puesta en acto en modalidad de minga. La constitución ontológica de los cuatro aspectos se desarrollará dentro de un espacio interlocal de saberes desde la Abiyala, en su interpretación multicultural e interlocal, y arrojando luz sobre el carácter de futuridad de los conocimientos tradicionales.

2.2.1. CAMINAR PALABRAS, NOMBRAR CAMINOS

¿Existe una palabra que, en vez de sumarse a las demás, tiene la posibilidad de sustraerse a ellas?

¿Existe una palabra inasimilable por la lengua del poder?

(Esposito, 2006: 68)

En el breve recorrido acerca de las rutas de la palabra escrita desde las comunidades nasa planteado a principios del texto (1.1.), se ha señalado como en las distintas etapas de la resistencia comunitaria el valor de la escritura alfabética haya constituido sus propias redes de significados, aún si heterogéneas e interrelacionadas. En la época contemporánea, en los derroteros abiertos por Quintín Lame Chantre, Álvaro Ulcué Chocué y el CRIC, la difusión de la escritura desde los nasa, hacia los nasa y acerca de los nasa ha multiplicado de forma exponencial las interconexiones, los niveles discursivos y los mecanismos causales de su valor en el espacio comunitario.

Ahora bien, desde los años Setenta, con el surgimiento del CRIC y con los aportes de Álvaro Ulcué Chocué, la palabra escrita comienza a circular extendidamente en el Nororiente del Cauca, asumiendo un papel relevante en tanto herramienta didáctica, cultural y política. Se constituyen sistemas alfabéticos para el nasa yuwe, se incrementa la alfabetización, las organizaciones indígenas se exponen –tanto hacia la comunidad como hacia el externo– por medio de la escritura. Las comunidades nasa y los pueblos aledaños se apropian colectivamente de tiempos y espacios de la escritura: en el mapa literario del suroccidente colombiano asumen voz poetas y oralitores indígenas (Fredy Chikangana/Wiñay Mallki, Hugo Jamioy Juagibioy, entre otros), mientras aparecen en la década de los Noventa las primeras páginas web voceras de proyectos, organizaciones e iniciativas nasa.

Comunidades y cabildos indígenas declaran de forma cada vez más contundente su identidad como sujetos en resistencia, que en ningún dominio discursivo necesita la permanencia de “un padre que nos guíe” (Almendra, 2017: 155) para ciudadanizar el pueblo. De ahí que, ante las neocolonialidades del saber que hemos nombrado aquí como *necrolenguajes*, la adaptación comunitaria a las urgencias contemporáneas implica la necesidad de nuevos posicionamientos discursivos: si existe un *lenguaje ambiguo*, la interpelación de la escritura en las territorialidades de resistencia caucanas se convierte en una exigencia para colmar los espacios del imaginario de lucha indígena despojados por los centros de poder.

En un contexto de progresiva familiarización con ese medio, a partir de los años Noventa se han dinamizado iniciativas comunitarias aptas a la búsqueda de una comunicación otra, que anhele desvincularse de una mera imitación discursiva apropiada de los centros de poderes. La dimensión jurídica de la palabra, propia de las grandes resistencias de los caciques del siglo XVII y detentora de un excepcional carácter simbólico cosmológico, e igualmente determinante en la obra de Quintín Lame, deja de ser el matiz central de las escrituras de resistencia desde la comunidad en las últimas décadas del siglo XX.

En esta trayectoria, el renovado ideario comunitario planteado por iniciativas tales como el Tejido de Comunicación de la ACIN y los Pueblos en Camino, y culminado en *Entre la emancipación y la captura* se direcciona hacia una necesidad de autodeterminación de la palabra propia, para que esta se desencadene de los discursos de dominación y cargue la responsabilidad de renombrar los imaginarios de resistencia nasa: una liberación figurada del lenguaje que logre absorber el enorme bagaje cosmológico de los Andes Caucanos, con el fin de pensarse y narrarse en formas, espacios y tiempos propios.

Este giro reflexivo hacia la emancipación de la lengua, elemento clave en la generación de la noción del palabrandar, alude constantemente a la imagen-acto del ‘caminar la palabra’. En su texto, Almendra evoca la acción del caminar la palabra en tanto proceso vital para la supervivencia de la lucha indígena, necesaria de seguir heredando de los líderes y los mayores para reactualizarla en la lectura del presente: “el legado histórico que marcó la lucha indígena desde los años 1970, por el cual, aún hoy tenemos palabra para caminar” (Almendra, 2017: 73).

La autora nasa-misak ubica el comienzo figurado de esta etapa discursiva en los años Setenta, cuando los planteamientos de Álvaro Ulcué Chocué (1.4.2.) centralizaron el acto simbólico del caminar la resistencia por medio de la palabra. En esta misma trayectoria, en las últimas dos décadas (2000-2020) la expresión de una ‘palabra caminada’ se ha utilizado con frecuencia para figurar simbólicamente las mingas y las movilizaciones masivas de los indígenas del suroccidente colombiano. Es el caso de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria de 2008, donde las rutas recorridas por miles de indígenas al salir del Cauca para reclamar sus derechos han sido acompañadas por una trayectoria pacífica de discursos, propuestas y debates: una palabra puesta en marcha.

Sin embargo, la imagen de la palabra encaminada remite a una interpretación del proceso comunicativo vinculada al saber tradicional de los Andes caucanos. En el aparato introductorio hemos mencionado la noción del *yuwe u'jya*, el caminar de la palabra, según el comunicador nasa Gustavo Ulcué. La llamativa figura de la *yuwe u'jya* encuentra estrechos vínculos con el recorrer territorial del cacique Juan Tama, quien caminó la Cordillera central de los Andes para enmarcar los límites de sus resguardos, en una evocación de los sentidos míticos de la relación entre cuerpos, territorios y decires propia de la espiritualidad nasa. El trayecto de Juan Tama, acompañado de los títulos de los resguardos, es decir, de la palabra escrita que legitimaba la propiedad de las tierras, se reactualiza hoy en el ‘caminar de la palabra’ almendriano hacia una reconfiguración colectiva de las prácticas comunicativas orales y escritas, en el marco de una futuralización de los saberes ancestrales de matriz interlocal.

Con todo, la imaginación de un camino de la palabra no es exclusivo del legado ancestral de la cosmogonía nasa. De un lado, es posible encontrar interrelaciones con ciertas cosmovisiones ancestrales de otros pueblos nativos de la región del Cauca y del continente. De otro, la teorización y la actuación de una palabra nueva e imaginada como en constante movimiento es parte de un proyecto cultural, social y político activado en época contemporánea en distintas regiones de la Abiyala.

A pesar de las radicadas diferenciaciones en los planes discursivos de actuación y en las geografías sociales de referencia, son varios los saberes y actores tradicionales indígenas que se han encontrado designándole una profunda carga simbólica a la palabra en camino. Piénsese, por ejemplo, en la figura del *pütchipü'ü* en las comunidades wayuus, ubicadas en los territorios caribeños de Colombia y Venezuela. Genéricamente traducido al español como ‘palabrero’, el *pütchipü'ü* se encarga de actuar de mediador en los conflictos entre familias en el contexto comunitario. Por medio de la comunicación con el *pütchipala*, miembro de otra familia autorizado a recibir la palabra, el *pütchipü'ü* tiene como objetivo llevar al cabo una conciliación de las dinámicas conflictuales intracomunitarias. En este sentido el *pütchipü'ü*, literalmente ‘cuidador (*pü'ü*) de la palabra (*pütchi*)’, es para los wayuus “la persona que lleva la palabra” (Polo Figueroa, 2017: 46), caminándola figurativamente en el territorio y asignándole un papel determinante en los procesos de armonización internos a la comunidad.

En otras perspectivas de la Abiyala, la palabra en camino se interpreta en la cosmovisión propia como esencia identitaria y bagaje espiritual por conservar en los movimientos forzados, debidos a despojos, enfermedades o calamidades naturales. Me refiero, entre otras, a las comunidades guaraníes Kaiová, Paĩ-Tavyterã y Ñandeva. El profeta guaraní Potiravá, a principios del siglo XVII, sostenía que “la naturaleza indígena era andar por valles y selvas” y que la invasión cultural jesuita “les cerraría los caminos para la tierra nueva y para la libertad” (Chamorro, 2004: 139), lo que llevó a la matanza de los padres jesuitas ordenada por el cacique Ñezú.¹⁰⁷

Dicho carácter errante propio de la cosmovisión ancestral guaraní es heredado en las interpretaciones culturales actuales, las cuales confieren a la palabra un papel de tutela de los nuevos derroteros comunitarios. En referencia a los grupos Kaiová, Paĩ-Tavyterã y Ñandeva, Graciela Chamorro devela que para ellos “andar es el movimiento básico [...] la palabra, su viático” (2004: 139). El *estar a caminho*, condición de movilidad propia de estos pueblos ubicados entre Brasil y Paraguay, se teje de significados y horizontes de esperanza y libertad por medio de la palabra. En este

¹⁰⁷ El pensamiento del cacique Potiravá es dado a conocer por medio de la Relación producida por el Padre Juan Bautista Ferrufino, Procurador General de la Provincia del Paraguay, y enviada al Rey Felipe IV de España en 1629.

marco, la cosmovisión guaraní centraliza la noción de *ñe'ëngatu*, 'buena palabra', como herramienta determinante para el esclarecimiento de las rutas espirituales y territoriales por recorrer.

Finalmente, y volviendo a aproximarnos al contexto geocultural caucano, entre los diez pueblos que habitan las cordilleras del suroccidente colombiano representados por el CRIC, la noción de la palabra caminada se ha elaborado como conceptualización fundante de la cosmogonía propia, en estricta correlación con las mingas y los procesos de resistencia de los territorios nasa. Me refiero específicamente a la concepción de la palabra en camino según el pueblo misak, en el marco de las modalidades de pervivencia de su historia-mito.

Las comunidades guambianas, ubicadas en su absoluta mayoría en territorios aledaños a los resguardos nasa, conciben la historia como un *srurrapu*, traducible desde la lengua propia *namuy wam* como 'espiral' o 'caracol'. Dentro de una concepción de la interrelación espacios-tiempos marcadamente andina, en los imaginarios de las tierras guambianas, o *Wampía*, el derrotero de los mayores y de los caciques de épocas pasadas está colocado adelante, mientras que el futuro, lo que todavía debe de acontecer, viene recorriendo sus pasos desde atrás, persiguiendo las huellas de los mayores. En este marco, la historia se concibe como "un caracol que camina" (Dagua Hurtado, Aranda y Vasco, 1998: 59). De ahí que deber de la comunidad es recorrer esa trayectoria espiral para mantener viva la huella del pasado. Dicho recorrido se alimenta de una estructura de elementos simbólicos e históricos de referencia, en el orden de negociar una historia en camino cuya pervivencia es consentida exclusivamente por medio de la palabra: "en cada hecho que se recuerda y se cuenta está contenida la historia entera; éste la manifiesta, pero, además, la conforma y la modifica" (1998: 64).

En la perspectiva misak, la palabra recorre la espiral de la historia, la cosmogonía y los mitos de origen propios, constituyendo un discurso dinámico conformado dentro del sistema de tiempo-espacio no lineal guambiano. Las evoluciones que dicho recorrido produce se imaginan como actos de desenrollo: el relato presentado, al momento de narrar un mismo acontecimiento, vuelve a caminar en forma espiral la historia propia, agudizándola, profundizándola, adaptando las herramientas ancestrales hacia la constitución de una exegesis del presente y de un horizonte futuro. En esta trayectoria, la palabra se convierte en un caracol en camino, y "recorrer el caracol produce el efecto de un taladro: a medida que su espiral gira, profundiza, penetra más" (1998: 68).

Estas miradas continentales dan cuenta de algunos de los caminos comunitarios de la palabra en la Abiyala bajo la guía de los saberes ancestrales. Sin embargo, la palabra caminada por Almendra se ubica en otras trayectorias, en el marco de un proyecto cultural y político que, si bien marcado por las referencias de la historia propia, se posiciona en las dinámicas interlocales de las luchas

continentales contemporáneas. Como lo demuestran las múltiples referencias contenidas en *Entre la emancipación y la captura*, la imagen de la palabra en camino se concreta en una ola epistemológica de matriz continental, que encuentra algunas de sus múltiples raíces en el suroriente mexicano:

el horizonte autónomo emancipatorio que convocó y lideró transformaciones comunitarias desde la comunicación otra que se inspiró desde el norte del Cauca, podríamos decir que se iba nutriendo por las luchas cotidianas y de largo aliento encaminadas a [...] sembrar nuestra propia palabra y acción común para desbordar la propaganda, siempre en ‘resistencia y rebeldía’, como nos han inspirado desde Chiapas. (Almendra, 2017: 126-127)

Según Almendra, el *tiempo-espacio cumbre* de la revolución zapatista es un epicentro de reviviscencia de un nuevo camino por la palabra, inspirado en la voz de las comunidades indígenas tojolabales, tseltales, tzotziles, choles, zoques y mames del sureste mexicano, en una colaboración constitutiva de imaginarios con la Comandancia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Al introducir su edición de *Nuestra arma es nuestra palabra* del Subcomandante Insurgente Marcos, Juana Ponce de León resalta los rasgos emancipadores de la Palabra Zapatista y “las posibilidades de liberación que ofrece para contrarrestar la deshumanización de las instituciones estatales, de los grandes negocios y el desarrollo de la guerra” (Ponce de León en Marcos, 2002). Cada resistencia tiene sus lenguajes, sus caminos infrapolíticos de acción y sus disputas de imaginarios. Sin embargo, la lucha zapatista y las resistencias caucanas comparten la misma perspectiva de identificación de un modelo de despojo cultural y corporal de las territorialidades comunitarias, perpetuado por medio de la palabra, tanto oral como escrita.

Como lo señala Linares Sánchez (2015), desde la fundación del Tejido de Comunicación de la ACIN en 2005, circulan entre los comuneros nasa informaciones e imágenes acerca del levantamiento zapatista de 1994, asumido por las organizaciones indígenas como modelo de resistencia ante un mismo sistema de invasión. En ese mismo año el EZLN había publicado la Sexta declaración de la Selva Lacandona¹⁰⁸. Almendra señala como ese documento funcionó como palabra inspiradora para la ideación y la promulgación de mandatos indígenas desde el Nororiente del Cauca, en tanto “las y los zapatistas nos compartieron ‘la palabra sencilla para contar lo que ha sido nuestro paso y en dónde estamos ahora [...] y para invitar a otras personas que se caminen con nosotros’” (Almendra, 2017: 180).

¹⁰⁸ La Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2005) es la más reciente de las declaraciones oficiales por medio de las cuales el Ejército Zapatista de Liberación Nacional ha dado a conocer sus teorías, objetivos y planteamientos políticos. La primera Declaración de la Selva Lacandona fue emitida el primero de enero de 1994, en acompañamiento a la acción insurreccional.

Ahora bien, el contacto interlocal entre Chiapas y el suroccidente colombiano principia con unos acontecimientos específicos que se remontan al mes de abril de 1993, año internacional de las poblaciones indígenas. En la región indígena de Saint Boniface, en el norte de Winnipeg (Canadá), tiene lugar el encuentro SAPIA (Salud de los Pueblos Indígenas de las Américas): un evento histórico, en tanto por primera vez en la historia de la ONU los propios pueblos indígenas fueron quienes redactaron y presentaron sus propuestas de resolución. Rozental participa en el evento en tanto delegado del Ministerio de la Salud¹⁰⁹ de Colombia, y recuerda como:

Llegó una mujer que venía del sur de Chiapas, y que nos preguntó en un momento del encuentro si nosotras y nosotros conocíamos de los pueblos maya del sureste mexicano, y la mayoría de nosotros respondió que no. A lo que ella dijo: “en menos de seis meses [...] todas y todos nos van a conocer. Nos estamos preparando para lo que en realidad es nuestra salud”. Seis meses después supimos de qué estaba hablando. Estaban tejiendo esta lucha. (Rozental, 2020)

Rozental señala este antecedente como momento fundacional para el desarrollo de las relaciones culturales entre el Norte del Cauca y Chiapas, en un intercambio que se entrenzó sobre la base de vivencias y convivencias específicas y bien marcadas en los espacios-tiempos comunitarios. Gracias a este contacto, en el año 2004 la comandancia del EZLN invita al líder nasa Ezequiel Vitonás y a Emmanuel Rozental a un encuentro en el caracol¹¹⁰ zapatista de Oventic, Chiapas. El acercamiento entre los dos procesos de lucha se traduce en una experiencia compartida de caminos de autonomía, por medio de una recíproca lectura de los materiales producidos para la difusión del ideario de resistencia y de diálogos constantes con los comuneros del territorio. Un trueque cultural que permitiría abrir espacio a una profunda renovación en los debates asamblearios del Cauca, animados por el espejo de un movimiento que había alcanzado mayores niveles de autonomización, y que había fundado sus derroteros de resistencia a partir de la negación de cualquier apoyo económico estatal.

Desde ese entonces, la conformación del Tejido de Comunicación del ACIN, asesorado por Rozental, alimentaría la difusión en el Norte del Cauca de la palabra escrita y de las producciones audiovisuales realizadas en Chiapas¹¹¹, hasta penetrar en las entrañas de los mecanismos asamblearios, para convertirse en herramienta de conformación de las estrategias de resistencia: “el zapatismo llegó hasta el último territorio del Nororiente del Cauca, con todo el trabajo que hicimos

¹⁰⁹ En esa época el Ministerio de la Salud estaba dirigido por miembros del partido Alianza Democrática M-19, movimiento conformado a partir de los acuerdos de paz entre la guerrilla del M-19 y el Estado colombiano en el año 1990.

¹¹⁰ Se denominan caracoles a las regiones organizativas autónomas de las comunidades zapatistas.

¹¹¹ Son imponentes los recursos escritos y audiovisuales que Rozental y Vitonás logran traer a los territorios del Cauca desde Chiapas. En este marco, Rozental señala como “cuando llegamos de regreso con todo ese material hubo mucha gente de ONGs, partidos políticos, sindicatos, movimientos sociales que nos buscaron y querían saber del zapatismo, porque fuimos de los primeros en tener un contacto tan directo” (Rozental, 2020).

de barrido, y tuvo una presencia directa en la formulación de las Mingas de Resistencia Social y Comunitaria” (Rozental, 2020).

La relación desarrollada desde el Tejido de Comunicación de la ACIN se intensifica a lo largo de la década, hasta encontrar un nuevo epicentro de intercambio en el año 2013: Vilma Almendra participa en el Congreso Nacional Indígena convocado en el 17-18 agosto en San Cristóbal de las Casas (Chiapas) y en la Escuelita “La libertad según lxs zapatistas”, encuentro cultural y pedagógico de tres sesiones y miles de participantes apto a proponer un intercambio de saberes acerca de las formas de lucha y autonomización desde el zapatismo. Almendra señala la inspiración crucial de las tierras del sureste mexicano en su renovación de la concepción de autonomía, la cual para pervivir necesitaría desanclarse de la simple protección de los ancestros, transformándose en un proceso vivo y en camino, hecho de palabras y prácticas cotidianas:

Desde ese momento, desde 2013 [...] para mi cambió totalmente la perspectiva que tenía de autonomía. Estando acá en el Cauca yo decía que somos autónomos, porque eso es lo que le escucho desde que era niña a las y los dirigentes y a los cabildos [...] pero cuando yo veo el nivel de construcción colectiva de autonomía que tienen allá [...] como ellas y ellos tejen cotidianamente la vida, la existencia y la pervivencia, yo dejé de hablar de autonomía: estamos luchando por ella. [...] No puedo seguir hablando de autonomía si solamente estoy montada en un discurso que hemos montado en los años Setenta y Ochenta [...] (Almendra, 2020).

El tejido hilado comunitariamente en Chiapas es concebido como posibilidad por hilar desde el Cauca, por medio de una palabra renovada, desanclada de la ancestralización del saber tradicional y capaz de mirar al futuro. En este contacto interlocal, el interés comunitario se direcciona hacia las formas de comunicación otra, como “la guerra por la palabra” (Marcos, 2002) zapatista, que alimenta la interconexión entre escritura e imaginarios de lucha desde el suroccidente colombiano. En ambos casos, la palabra se convierte en “un eje transversal de sus estrategias políticas para la reivindicación de la autonomía, saberes tradicionales, identidad y cultura” (Linares Sánchez, 2018: 244), es decir, en una vinculación estructurada entre cosmología propia y acción de resistencia apta a constituir una epistemología otra.

La conexión entre las escrituras zapatistas y caucanas simboliza uno de los significados centrales del acto simbólico del caminar la palabra: un sendero discursivo compartido con el afuera – los pueblos sin dueños – que tiene como objetivo conclusivo el retorno – en acto – al territorio. En estos cruces entre referentes, símbolos y prácticas, textos como *Entre la emancipación y la captura* surgen con el fin de “devolver el trabajo al territorio para retomar palabra y acción” (Almendra, 2017: 284), en un desdoblamiento direccional tanto hacia receptores comunitarios como hacia sujetos y

comunidades interlocales. Una colocación interseccional del mensaje que Emmanuel Rozental representa en la imagen de

un reloj de arena [...] ubicado en la mitad. En un lado del reloj están las comunidades y el proceso interno, por el otro lado está lo que sucede afuera, las otras luchas y la agresión neoliberal. El Tejido está en medio para dar la palabra al proceso interno, comunicarlo en ambas direcciones. (Linares Sánchez, 2015: 485).

La escritura en la actualidad ya no se percibe como un compromiso cultural, sino como herramienta de consolidación de los imaginarios propios. Un proceso abierto a la escucha exógena, que asume significaciones y finalidades en el acto del retorno simbólico a la comunidad. De ahí que el movimiento imaginado para el lenguaje adopta, desde la estructura cosmogónica nasa, una trayectoria espiralizada: “es una palabra que sale de un proceso y retorna. Quiere retornar” (Almendra, 2017: 26), como la apunta Rozental en su introducción.

Este giro epistémico, en el planteamiento de Almendra, implica una fase de alejamiento para completarse, por medio de un esfuerzo de “tomar distancia física de mi territorio colectivo” (2017: 47): un derrotero de los decires que se concibe simbólicamente como tejido, o *Ya'ja*, por constitución incompleto. La palabra caminada en los textos dialoga y *hace minga* con el espacio de los saberes ancestrales para acceder a los procesos de resistencia, dinamizándolos en un intercambio de experiencias interlocales de los pueblos de la Abiayala con el fin de traer beneficios colectivos.

En este marco en el año 2009 Vilma Almendra se refiere –por primera vez de forma escrita– a un lenguaje por recorrer: “la palabra tiene mayor vigencia y por eso se camina en todo el territorio” (Almendra, 2009: 45). Desde esa fecha se volvería práctica común, en distintos dominios discursivos de y desde el Cauca, la conceptualización de una palabra caminada y caminante¹¹². Dinámicas y estructuras de los *tiempos-espacios cumbre* de la resistencia vuelven a nombrarse en tanto “memorias colectivas que nos enraízan a la madre vida para armonizar nuestra palabra y camino autónomo” (2017: 184), en un giro del imaginario donde el decir caminado permite un reencuentro comunitario entre cuerpo y territorio.

¹¹² El ‘camino de la palabra’ como perspectiva discursiva fundante de posibilidades otras ha sido objeto de investigación en diferentes campos de estudio donde la renovación de las herramientas comunicativas es asumida como mecanismo de transacción hacia la aplicación de los saberes propios. Entre las distintas aplicaciones de dicha concepción, en los años recientes varias tesis de estudiantes de maestría de disciplinas humanísticas y sociales han centralizado la cuestión del camino de la palabra. Este fenómeno investigativo se ha difundido particularmente en las universidades del suroccidente colombiano. Citamos como ejemplo dos tesis para optar a la maestría en Educación Popular de la Universidad del Cauca de Popayán: “Caminar la palabra para la construcción de nuevos escenarios de participación en la relación escuela-comunidad” de River Adolfo Ordoñez Gomez (2017) y “‘Caminar la palabra para forjar resistencia’. Sabedores del ‘Gran Cauca’”, de Jefferson Vitonás Robayo (2019): dos investigaciones que de forma distinta analizan las posibilidades del palabrandar en la renovación ontológica de los procesos educativos indígenas.

Asumir ese trayecto implica asignarle a la palabra nuevas territorialidades y temporalidades otras. De la misma forma que la modalidad oral tradicional de la cultura andina, la escritura tiene que habitar la resistencia, concebida como espacio de vida; radicarse a la *Uma Kiwe* y posicionarse en las huellas de los relatos y las enseñanzas de los mayores, entre pasado y futuro, para representar de forma propia y precisa el *Ksxa 'w* colectivo del pueblo nasa y sus *tiempos-espacios cumbre*. En la voz de Emmanuel Rozental, adoptar este camino

implica alcanzar la capacidad colectiva de hacer historia en armonía con la savia de la vida. Nos corresponde reconocer, tejer y finalmente nombrar la palabra precisa, la verdadera, la colectiva, la necesaria, la sabia, para que ésta se convierta en camino. Equivocar la palabra es negarse al discernimiento indispensable. Impedir el tejido paciente que la teje reconociendo y desarrollando el conflicto desde las diferencias y la reflexión, es permitir que se impongan e imponer intereses particulares: es encubrir, engañar, confundirse, dejarse llevar. (Rozental, 2009: 56).

2.2.2. EL DECIR IMPOSTERGABLE: LA *PARRHESÍA* CAUCANA

si hay un peligro concreto en el hablar, el hablar veraz, sea delante del pueblo o ante el soberano, si ni el pueblo ni el soberano saben medirse lo suficiente para no espantar a quienes quieren decir la verdad, si amenazan en demasía a quienes pretenden decirla, si se fastidian más allá de todo límite y toda medida con quienes dicen la verdad, si no son capaces de mostrar esa medida con los parresiastas que se presentan frente a ellos, pues bien, todo el mundo se callará, porque todo el mundo tendrá miedo. Reinará la ley del silencio, silencio delante del pueblo o delante del soberano. (Foucault, 2009: 308)

En nuestro acercamiento a la palabra de Álvaro Ulcué Chocué se introdujo la noción de *Pharresía* en tanto “ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre” (Foucault, 2009: 82). El acto parresiástico se propone en el análisis foucaultiano como manifestación comunicativa libre y comprometida, expuesta a los riesgos de resquebrajar los sistemas discursivos dominantes.¹¹³ El estudio del filósofo francés se encuadra en el contexto de las relaciones entre poder y saber en la Grecia clásica; sin embargo, su objetivo de trascender la conceptualización de *Pharresía* en sus rasgos universales de acto comunicativo de resistencia política.

En este marco, algunos matices del abanico de posibilidades significantes del acto parresiástico posibilitan una comparación con la reflexión almendriana acerca del palabrandar. Sin pretensiones de vislumbrar o plantear un proceso de traducción de idearios epistemológicos propios, más bien en la

¹¹³ En su *El gobierno de sí y de los otros* Foucault identifica y diferencia varias conceptualizaciones de *Pharresía* en distintos autores griegos. Nos basamos aquí en su propuesta analítica de la *Pharresía* según Plutarco.

intención de responder al mandato asambleario de la obra de Almendra de pensarse y narrarse en un espacio fronterizo interlocal, se plantean aquí unas posibles líneas de confrontación, aptas a realizar una aproximación al primer rasgo determinante del palabrandar: el decir veraz.

Ahora bien, la voz de denuncia de Almendra se conforma en el marco de una necesidad colectiva de existencia ante los intentos de borraduras de memorias e historia en el Cauca nasa, en procura de “agrietar la comunicación impuesta por la conquista, la modernidad y todo lo que solamente permite la propaganda y la mercantilización de palabra y acción emancipadora” (Almendra, 2017: 126). El proyecto de dominación de imaginarios identificado en *Entre la emancipación y la captura* se alimenta de estrategias de apropiación y manipulación del discurso por parte de los *necrolenguajes* del poder. Dicho aparejo de conquista actúa en el marco de un arrinconamiento de cuerpos, espacios, tiempos y resistencias que no estén conformes con la representación impuesta del *indio permitido*.

Las voces de los Pueblos en Camino desde suroccidente colombiano, puestas en acto en la obra de Almendra, surgen como ruta alterna y necesaria a los decires y actuares del necropoder en el Cauca. La acción *palabrandante* es una autoexpresión que, como lo señala Rozental en la presentación del texto, no pretende asumirse como “la única, ni la última palabra” (Almendra, 2017: 27): *Entre la emancipación y la captura* no ubica su discurso en un espacio definitivo y cristalizado, más bien en una disputa asamblearia convocada a nombrar las invasiones y las alternativas, los proyectos de muerte y los planes de vida, las capturas y las emancipaciones.

En otras palabras, las voces liberadas en el tejido textual de Almendra no pretenden dibujar una imagen absoluta de la historia propia en tanto enunciación de lo verdadero ante la imposición de la mentira; más bien, el planteamiento epistemológico de la obra es un llamado al repensar la potencia de la palabra en tanto acto colectivo y dialógico, necesario para re-nombrar los imaginarios usurpados y desencadenarse de la prisión del silencio impuesto. Para llevar al cabo este proceso de liberación figurada, la palabra en camino almendriana se plantea como movimiento discursivo –negociado comunitariamente– apto a alumbrar las “contradicciones agazapadas” (2017: 119) en los espacios de resistencia propia, asignándole al palabrandar su carácter de veracidad.

En palabras de Foucault, un hombre que “se yergue frente a un tirano y le dice la verdad” (Foucault, 2009: 67) se encarna en la figura del parresiasta, al tener en cuenta “el efecto de contragolpe que el decir veraz puede producir en el locutor a partir del efecto que genera en el interlocutor” (2009: 74), y que dicho efecto de contragolpe puede traducirse en la forma de silenciamiento más violenta: la muerte. El decir veraz parresiástico, según el pensador francés, es un

decir arriesgado en tanto su posicionamiento se coloca por fuera de los códigos generales impuestos por los campos discursivos institucionales.¹¹⁴

La resistencia caucana contemporánea se constituye de palabras que generan riesgo absoluto para la supervivencia del individuo que las enuncia. Como lo hemos visto en el caso del homicidio de Cristina Bautista y de los guardias indígenas que la acompañaban, los mismos detentores del monopolio de la violencia en la región no distinguen entre palabra y acción de resistencia en sus actos de silenciamiento violento de la población nasa. El decir veraz de Cristina Bautista es huella de la palabra caminada en el Cauca, y la consecuente agresión armada da muestra de las angustiantes modalidades de opresión de cuerpos en resistencia asumidas en la actualidad por las estructuras necropolíticas que operan en la región. De la misma forma, al alumbrar las criticidades generadas en los territorios a mano de los proyectos de muerte, la palabra escrita por Almendra se convierte en acto parresiástico de decir veraz y arriesgado: la impostergable necesidad de denuncia y la urgencia de propuestas alternativas a la subalternidad impuesta desde los necropoderes se anteponen, en el palabrandar almendriano, a un riesgo de muerte asumido como colectivo.

En este sentido, el planteamiento discursivo propuesto surge como acto irruptivo dirigido a quebrantar los códigos del poder, “un decir veraz que genera una fractura” (1998: 79) y que se coloca los imaginarios constituidos desde la palabra en un espacio autónomo de resistencia.

Este desafío enunciativo intrínseco de la comunicación *palabrandante* se debe a otro carácter propio de la *Pharresía*, señalado por Foucault e identificable en la actual vivencia de la palabra en el Cauca: la indisoluble y marcada conexión entre el enunciante y el enunciado, que engendra un doble sentido de veracidad.

En otras palabras, creo que dentro del enunciado parresiástico hay algo que podríamos calificar de pacto: el pacto del sujeto hablante consigo mismo. Pacto que a su turno también tiene dos niveles: el nivel del acto de enunciación y [el nivel], implícito o explícito, a través del cual el sujeto se liga al enunciado que acaba de decir, pero asimismo a la enunciación. Y en ese sentido el pacto es doble. Por un lado, en *Parrhesía* el sujeto dice: ésta es la verdad. Dice que piensa efectivamente esa verdad, y en ese aspecto él mismo se liga al enunciado y a su contenido. Pero también hace un pacto en

¹¹⁴ En este marco, Foucault revela la oposición constitutiva del acto parresiástico con respecto a un acto comunicativo performativo, en donde la palabra misma, al decirse, efectúa la acción enunciada. Según Foucault el acto performativo asume su condición de existencia y su recepción colectiva a partir de la adaptación absoluta a los códigos contextuales dominantes. La *Pharresía*, al revés, se coloca en un marco de ruptura de las jerarquías normativas en el acto comunicativo. Tal práctica de disidencia genera el riesgo ligado al acto de la palabra, en grados diferentes según las condiciones de enunciación, a pesar de las variadas modalidades de comunicación: “sean cuales fueren las formas en que se dice esa verdad, sean cuales fueren las formas que utiliza esta *parrhesía* cuando se recurre a ella, siempre la hay cuando el decir veraz se expresa en condiciones tales que el hecho de decir la verdad, y el hecho de haberla dicho, van a entrañar o pueden o deben entrañar consecuencias costosas para quienes la han proferido” (Foucault, 2009: 74).

cuanto dice: soy quien ha dicho esta verdad; por lo tanto, me ligo a la enunciación y corro el riesgo de todas sus consecuencias. (Foucault, 2009: 81)

La interrelación constituida entre enunciado y enunciante refuerza el efecto performativo del decir veraz. El sujeto se refleja en su palabra y el contenido de su voz de denuncia se entreteje con el propio lugar de enunciación: cuerpo y discurso se vinculan en un vector determinante para la constitución de la veracidad enunciativa evocada por la *pharresía*, que de esta forma se convierte en “una manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso” (1998: 82).

Sin embargo, cabe señalar una diferenciación fundante entre el planteamiento del camino de la palabra caucano y la concepción parresiástica elaborada por Foucault: la reflexión del pensador francés identifica un acto comunicativo que, si bien ubicado en un posicionamiento discursivo subalterno ante el poder, asume fuerza a partir de su caracterización como acción valiente individual. Al contrario, el palabrandar almendriano imagina y practica el sujeto enunciativo en tanto decir colectivo, donde las perspectivas de la palabra no se asumen como unívocas, sino como tejido comunitario en constante disputa.

Entre los objetivos de este palabrandar colectivizado se posiciona la necesidad de nombrar y reconocerse en comunidad y desde el “dolor comunitario” (Almendra, 2017: 66). En este marco, el decir caucano se manifiesta en tanto compromiso de autoreconocimiento por medio de la palabra ante una negación impuesta, una “historia negada” (2017: 24), que se concretaría de otra forma en la muerte simbólica de la “asfixia del olvido” (2017: 26-27). Como lo subraya Emmanuel Rozental, el rechazo del silenciamiento es asumido como etapa determinante de los proyectos y horizontes de resistencia del pueblo nasa: “Si la palabra no nombra ese pervivir, simple y llanamente, no habrá estado a la altura de su pueblo, que es recuento de camino, síntesis y derrotero. Habrá fracasado” (2017: 25).

Con todo, y a pesar de las diferenciaciones conceptuales en el engendramiento del sujeto enunciativo, el valor del acto parresiástico se refleja en la palabra-acción de Almendra en tanto comunicación cargada de símbolos de la ruptura del código discursivo dominante. En ambos casos, si bien por medio de recorridos epistémicos que no se pueden superponer, el derrotero discursivo se produce como “práctica de la palabra verdadera en el campo político” (1998: 306), donde la obligación, la veracidad y la urgencia conforman los caracteres dominantes de lo comunicado y del peligro que la liberación de la palabra en los campos discursivos del poder entraña.

prácticamente necesitamos re-nombrarnos, re-ubicarnos y re-definirnos frente a esos malos gobiernos, vengan de donde vengan, porque llegan al poder trepados en las espaldas de los pueblos

y terminan engañando y aprovechándose de nuestras contradicciones inabordables para someternos.
(Almendra, 2017: 63)

En *Entre la emancipación y la captura* Almendra declara la urgencia absoluta de una palabra veraz y necesaria para dar una colocación de existencia al pueblo nasa. Es posible inferir que la reflexión y la actuación discursiva *palabrandantes* asumen un carácter de *parrhesía* en distintos niveles discursivos. Primariamente, en tanto acto comunicativo consciente y veraz donde un sujeto que sufre un proceso de marginación por los centros de poder “a despecho de su debilidad, asume el riesgo de reprochar la fuerte injusticia que éste ha cometido”¹¹⁵ (Foucault, 2009: 148). En segundo lugar, la impostergabilidad del acto discursivo pone en riesgo concreto la vida del parresiasta, en otro carácter compartido con la teoría y acción del palabrandar, como lo evidencian los procesos de silenciamiento discursivos y los asesinatos selectivos en el Nororiente del Cauca. Finalmente, ante los proyectos de muerte y las dinámicas de conquista de los imaginarios propios, el planteamiento almendriano se alimenta de otro rasgo fundante del coraje parresiástico: la vinculación absoluta entre palabra y sujeto –en este caso, la comunidad.

Con todo, y a pesar de dichas superposiciones conceptuales, la teorización y la puesta en acto del palabrandar conllevan una reestructuración del lenguaje y de sus prácticas que no se limita a la valoración de la acción comunicativa como vector de resistencia, centrándose más bien en la constitución epistemológica de formas y contenidos propios en la *práctica de la palabra verdadera*. Esta transición pretende permitir que dicha palabra verdadera, o “palabra precisa” (Rozental, 2009: 56), además de conformarse como herramienta extemporánea de amparo, asuma también el cargo simbólico del proceso de autonomización de los imaginarios ante la invasión los centros de poder.

2.2.3. LA PALABRA SIN DUEÑOS

Es decir, más allá del folclor al que nos quieren reducir el sistema dominante, *nosotroas* proclamábamos la necesidad de resistir y autonomizar la vida desde nuestro *palabrandar*, para seguir cultivando nuestro territorio del imaginario y nuestra lucha cotidiana con *transformaciones comunitarias* que garantizaran la defensa integral de nuestros territorios. (Almendra, 2017: 202)

La autoría de Vilma Almendra se identifique con claridad ya desde la portada del libro. Sin embargo, *Entre la emancipación y la captura* constituye su tejido textual a partir de un sujeto colectivo. Sin

¹¹⁵ La conexión del concepto de *Pharresía* con las desigualdades de justicia y los posicionamientos subalternos no emergen, según lo devela Foucault, en los textos griegos clásicos, sino en época helenística y particularmente en el “papiro de Oxirrinco” (Foucault, 2009: 148).

lugar a duda, la ausencia de pronombres personales en primera persona singular a lo largo de la obra es la señal más evidente de esta pluralización de voces aptas a producir una reflexión comunitaria acerca de los imaginarios de resistencia desde el Nororiente del Cauca.

La operación textual de Almendra se mueve en la línea enunciativa del *nosotros*, un sujeto inclusivo y en disputa que no aspira a proponerse como universal. El *nosotros* no implica la pretensión de asumir la voz de todos y cada uno de los habitantes de los resguardos indígenas del Nororiente del Cauca. Más bien, el proceso de construcción textual almendriano recalca la conformación de saberes y caminos tradicionales desde la modalidad asamblearia y en minga, en un llamado dirigido hacia los espacios comunitarios –enunciado y practicado en la obra– a reasumir la palabra y la acción compartida como derrotero de confrontación, resistencia y autonomización.

La noción de palabra colectiva es otro de los ejes epistemológicos transversales de varios pueblos de la Abiyala en la actualidad, en recorridos paralelos e interlocales de reconstitución de saberes regidos en la tensión constante entre ancestralidad y luchas actuales. Dichos procesos dinamizadores se nutren de miradas interconectadas desde y hacia las distintas comunidades del continente, en mecanismos de reciprocidad que resultan alumbradores al momento de aproximarse a los imaginarios colectivizados del palabrandar caucano.

Las geografías culturales de la Abiyala dan cuenta de cierta capilaridad en el desarrollo de concepciones epistémicas relacionadas con la palabra colectiva. Las dinámicas comunicativas y decisionales del pueblo hñahñu, u otomíes de la sierra, en México, son reveladoras de una de las interpretaciones de la noción en los territorios americanos. Como lo señalan Zepeda González y Ruperto Albino

La misma palabra se amplifica el día de la faena, el trabajo común de la comunidad. Al terminar la tarea, nada forzada, porque al mismo tiempo es convivencia, las autoridades ya tienen preparados los temas que fueron introducidos sutilmente en la plática, mientras los machetes iban limpiando los matorrales del fondo común. La palabra colectiva se formaliza de nuevo, en la terraza junto a la tienda comunitaria, no para discutir, sino para ir tomando los acuerdos. De nuevo todos escuchan, y la palabra se va completando hasta terminar con un acuerdo. El acuerdo es más fuerte cuando más gente opina. (Zepeda González y Ruperto Albino, 2006: 268)

Estas prácticas comunicativas compartidas y aptas a constituir caminos colectivos asumen, en las sierras mexicanas, el significado de una experiencia asamblearia que mantiene puntos de contactos con la concepción caucana ejercida en el texto de Vilma Almendra. El compartir de la palabra permite una reconstitución constante de imaginarios y derroteros en comunidad, ya liberados de las estructuras de dominación. De ahí que, revelan los dos pensadores, el mismo lugar enunciación de la

palabra hñahñu se concibe como práctica de resistencia en una experiencia comunicativa donde “no hay nada más subversivo que este nosotros, eso comunitario donde cada quien vale porque completa y coteja a los otros” (2006: 77).

Ahora bien, Zepeda González y Ruperto Albino destacan el planteamiento hñahñu de la palabra colectiva en tanto modo de convivencia en el cual se “permite menos el secuestro que del sentido hace el poder”, donde la comunidad se convierte en “un ámbito de traducción confiada y continua que resiste la pérdida del sentido compartido” (2006: 77). Un posicionamiento colectivizado en el cual se intentan ejercer prácticas comunicativas libres de condicionamientos de estructuraciones discursivas autoritarias. Esta perspectiva dialoga con otras cosmovisiones de los pueblos de México, las cuales se interconectan en forma manifiesta con la propuesta *palabrandante* desde el Nororiente del Cauca.

En los párrafos anteriores hemos presentado las reflexiones zapatistas acerca de la *guerra de la palabra*, los cuales se vinculan a nuevos horizontes de enunciación del mundo propio y de mundos otros, en el marco de una palabra caminada. Con todo, en el caso del EZLN el lugar de enunciación no está tan explícitamente arraigado a una colectivización del sujeto comunicador: más bien, es asumido en la personificación simbólica de la voz subjetiva e individualizada del Subcomandante Marcos.

Sin embargo, como lo apuntan Guillermo Raiter e Irene Iñés Muñoz, el “sujeto desinencial” (Raiter y Muñoz, 1996: 44) de Marcos no es unívoco ni estático. El discurso zapatista se posiciona en un prisma enunciativo dinámico y múltiple, ubicado en un espacio de construcción de saberes comunitariamente chiapaneco. Dicha idea se conforma a partir de una liberación imaginada del lenguaje, tanto en términos de relaciones de poder y dominación discursiva, como en una práctica de colectivización de la palabra, en un llamado constante a las concepciones comunicativas ancestrales de los pueblos indígenas del suroccidente mexicano.

Juan López Intzín, sociólogo de etnia maya tseltal, aborda la interconexión entre ancestralidad tseltal y pensamiento zapatista en el marco de un replanteamiento del sentido de pertinencia de la palabra en comunidad. Dejando de lado los llamados discursivos a luchas políticas contemporáneas tales como el nacionalismo, las resistencias contra el neoliberalismo y la globalización, el análisis de los procesos comunicativos del zapatismo maya realizado por Intzín se enfoca en el papel del

Ch'ulel –‘alma-espíritu-consciencia’¹¹⁶ como guía colectiva para estructurar un apoderamiento comunitario del lenguaje:

La fuerza y el poder de la palabra y la voz sólo ha sido posible por el *Ch'ulel* colectivo y comunal, en donde la voz y la palabra que se escucha solamente es la voz de todas y todos. Es la voz y la palabra *comunalizada*. Poco a poco se fue tomando la palabra en colectivo, lo que les permitió recrear o reconstruir un poder comunal y no unipersonal. El espíritu indisoluble de las palabras y voces zapatistas es la comunalidad y la colectividad. Este es el espacio del poder de la palabra y la palabra del poder en común *in-surgida* en el espacio de una Asamblea. (Intzín, 2019)

Las reflexiones de Intzín convocan un prisma interpretativo aproximable al discurso del palabrandar caucano donde, a pesar de las diferencias de cosmovisiones, el *Ch'ulel* colectivo correspondería al *Ksxa'w* comunitario nasa: la palabra, inspirada en un horizonte espiritual propio de la interpretación simbólica de los tiempos y espacios de referencia, actúa como forma liberada de las dinámicas de poder para consignarse a la *comunalización* asamblearia.

En el contexto nasa, la concepción de una palabra liberada de dueños se traduce en las modalidades operativas de la Asamblea permanente caucana, es decir, de la forma colectiva de asumir decisiones en los resguardos nasa. En el texto *Utopías Interculturales*, Joanne Rappaport reporta la experiencia del antropólogo Luis Guillermo Vasco, quien en sus primeras participaciones en las asambleas indígenas relataba que “las comisiones parecían reflexionar de modo interminable sobre puntos de discusión sin llegar a conclusiones firmes”; a lo largo de los meses pudo entender como el espacio asambleario se constituyera de tiempos y formas propias, por medio de las cuales se accedía “a un consenso de grupo a través de la reflexión colectiva”, donde “en la mente de cada uno de los integrantes quedaban ciertas conclusiones: un conocimiento del problema mayor que el que tenía antes de la reunión, pues ahora no era su saber personal sino el de todo el grupo” (Rappaport, 2008: 98-99).

En muchas comunidades nasa, el organismo de la Asamblea representa la máxima autoridad en la orientación de caminos y en la resolución de las desarmonías, único espacio de circulación liberada y no impuesta del decir. Esta dinámica es evidenciada en las memorias de ciertos *tiempos-espacios cumbre* de resistencia relatadas en *Entre la emancipación y la captura*: “los encargados en representación de ACIN escuchaban, recogían, sentían la palabra de las comunidades” (Almendra, 2017: 104). Asimismo, el valor simbólico de la Asamblea es practicado en el texto de Almendra para

¹¹⁶ *Alma-espíritu-consciencia* es la traducción propuesta por Intzín (2018, p. 184). Sin embargo, la noción maya de *Ch'ulel* ha sido traducida como ‘alma’, ‘sagrado’ y otras variedades formales. Para un acercamiento detallado a la cuestión de las redes de significado y de las posibilidades de traducción del término *Ch'ulel* remitimos al estudio “El *Ch'ulel* en los Altos de Chiapas: estado de la cuestión” (2011) de Elena Lunes Jiménez.

la construcción, por medio de la escritura, de un espacio propio de disputa de imaginarios. La Asamblea es concebida como personaje histórico-mítico del pueblo nasa y como territorio para “arar y sembrar de nuevo colectivamente” (2017: 80), capaz de permitir el reconocimiento y la definición comunitario de las desarmonizaciones internas y externas, por medio de la “capacidad teórica y práctica de gestar palabra y acción desde abajo” (2017: 86). Un espacio imaginado como tierra y cuerpo nasa, “útero colectivo” contenedor del “diálogo, debate y decisión comunitaria” (2017: 260).

Con todo, la apropiación de la modalidad asamblearia en la renovación de la conceptualización y de la práctica de la palabra implica una colectivización de los imaginarios conformada a partir de la disputa y de la negociación. En este sentido, una verdadera liberación del yugo discursivo desde los centros de poder tiene el deber de asumir la palabra propia como parcial e insuficiente: “proclamar una identidad sin al mismo tiempo develar su insuficiencia, darnos una identidad sin al mismo tiempo decir que existimos en-contra y más allá de ella es fortalecer las paredes de la prisión capitalista” (Almendra, 2017: 51).

La Asamblea practicada en el texto remite a la concepción nasa de la producción de recorridos de acción desde la palabra compartida. Sin embargo, no es representativa de todas y cada una de las experiencias asamblearias desde el Nororiente caucano. Tal y como lo enmarca Almendra en la obra, muchos espacios colectivos de discusión nasa se han convertido en formas impositivas verticales desde los líderes de los cabildos y las dirigencias de las organizaciones territoriales. Una vez más, el modelo es la referencia zapatista y sus Juntas de Buen Gobierno, inspiradas en los mismos principios, pero practicadas desde el ‘abajo colectivo’ con más disciplina:

Vivir esa cotidianidad me empezó a mostrar otro tipo de autonomía... Y más aun conociendo los caracoles, conociendo cómo funcionan las Juntas de Buen Gobierno, los principios, los fundamentos y las prácticas concretas desde el hacer cotidiano en todo lo que hemos separado [...] como la gente lo reproduce según principios colectivos, comunales, recíprocos y solidarios, y totalmente trenzados a la Madre Tierra. (Almendra, 2020).

El hacer colectivo, en sus expresiones dialógicas y en el direccionamiento de las decisiones, es la transformación que vuelve viva y permanente la práctica asamblearia. De ahí que *Entre la emancipación y la captura* se constituye como una enunciación comunitaria, donde Vilma Almendra se posiciona como tejedora de una *Ya'ja* textual, una jigma que absorbe y dialoga con las voces de los resguardos, de los mitos, los líderes y los mayores, de las organizaciones indígenas caucanas y de otras geografías de la Abiyala, de los comuneros, y también de la academia, de pensadores e intelectuales, de narradores y poetas. En el remolino dialéctico practicado en el texto, tanto las citas explicitadas en formato académico como las referencias implícitas a los saberes ancestrales se

entretengan en un horizonte de renombramiento de los *tiempos-espacios cumbre* de la resistencia caucana.

Con el fin de alcanzar el *Ksxa'w* comunitario de la autonomía indígena, la palabra se direcciona hacia un desencadenamiento de las relaciones de poder: un objetivo surgido con la experiencia del Tejido de Comunicación de la ACIN, donde “la palabra no tenía dueños, como comunicar es un trabajo común y colectivo” (Almendra, 2017: 128). En este marco, Almendra filtra y reactualiza uno de los elementos centrales de las tradiciones orales andinas: la autoría colectiva, guiada por la palabra sabia de los mayores, se disloca desde los mitos cosmogónicos hacia espacios comunicativos otros.¹¹⁷

Otra vez, y para finalizar esta aproximación a la concepción del discurso sin dueños, cabe aclarar que la práctica colectivizada de la palabra puesta en marcha en *Entre la emancipación y la captura* no entraña la presunción de proponer un pensamiento totalizante de los comuneros. La conceptualización desde el palabrandar “posibilita nombrar lo colectivo, aunque no representa la voz común del pueblo Nasa” (2017: 49), en una estructura epistemológica y de método asamblearia necesaria para un empoderamiento discursivo apto al renombramiento de la historia y de los imaginarios propios.

2.2.4. LA ACCIÓN DE LA PALABRA: CAMINAR LAS TRANSFORMACIONES

¿Si cada rincón del planeta fuera un punto de liberación?

(Proceso de Liberación de la Madre Tierra, 2020)

En el capítulo anterior hemos presentado las reflexiones de *Pal* Álvaro Ulcué Chocué en tanto semilla de un derrotero interrelacionado entre pensamiento y acción en los horizontes de la lucha comunitaria en el Nororiente del Cauca. El aporte cultural del párroco nasa ha sido central en el desarrollo epistemológico de las vinculaciones entre discurso y acto en los imaginarios y prácticas de resistencia

¹¹⁷ En la actualidad, la autoría colectiva sigue siendo un carácter propio de variados espacios narrativos y comunicativos vinculados a las tradiciones andinas. Citamos como ejemplo el estudio de Víctor Vich acerca de las narraciones orales de los cómicos de origen andino ubicados en las calles limeñas, donde se señala como el conjunto de historias narradas pertenece a la colectividad: “Cuando varias veces les he preguntado quién inventó dichas historias, las respuestas han sido todas muy parecidas: ‘No sé, de los antiguos’, ‘el autor somos todos’, ‘Esto nace de todos’ etc. Así, una *entrada* es un tipo de estructura que vive en sus variantes y donde nunca encontramos una especie de original trascendente que le dé sustento. En todo caso, el original, imposible e inútil de localizar, es una variante adicional con muy poca autoridad.” (Vich, 2001, p. 34).

caucanas. La especificidad de su pensamiento es recogida y renovada en la estructuración conceptual del palabrandar almendriano.

No hace falta recordar como el valor performativo de la palabra y su relación con la acción individual y colectiva no sean cuestiones de estudio exclusivas del pensamiento andino. En el siglo XX, los textos de Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari y Judith Butler se han erigido a pilares de las ciencias sociales y humanas en la academia europea. Sin embargo, el desarrollo tan específico del “legado de Ulcué: ver, pensar, actuar” (Almendra, 2017: 81) en el contexto del suroccidente colombiano nos sugiere asumir una mirada centralizada fundamentalmente en las redes de significado y en las construcciones ontológicas constituidas desde la Abiyala.

Para remarcar la relación establecida entre palabra y acción en el Cauca es necesario retomar el lema perteneciente al pensamiento colectivo nasa y tradicionalmente asociado al decir de Álvaro Ulcué Chocué:

La palabra sin acción es vacía.

La acción sin palabra es ciega.

La palabra y la acción por fuera del espíritu de la comunidad:

son la muerte. (Almendra, 2017: 93)

Las tres proposiciones condensan una compleja urdimbre de referencias que, al socavarse, abren espacio a un amplio abanico de interpretaciones de la epistemología de la palabra-acción. Otra vez, esta red de significados remite a algunas nociones desde otras geografías culturales de la Abiyala, las cuales nos permiten posicionar este rasgo central del palabrandar en una cartografía más completa de las reflexiones desde los pueblos indígenas acerca de una cuestión epicéntrica en los saberes propios.

La palabra sin acción es vacía: el decir veraz y contundente desde el espacio comunitario caucano no tendría redondez discursiva ni validez efectiva si estuviera puesto en condición de no practicar, o caminar, su propia palabra. Si el legado de Álvaro Ulcué Chocué es “ver, actuar y pensar” (2017: 81), el palabrandar se concibe en forma reflejada como “práctica-teoría-práctica” (2017: 51) en donde palabra y acción cruzan sus caminos para alimentar imaginarios y prácticas de resistencia. Almendra recalca la carga simbólica de dicha coyuntura y de su movimiento dialéctico tripartido, en el cual no se separa “teoría de práctica, si estamos empezando por la realidad para ir a la teoría y volver a aterrizar en la realidad”, con el fin de no encadenarse en “burbujas abstractas que casi siempre nos alejan de los desafíos que nos están interpelando aquí y ahora” (2017: 53).

En este orden de ideas, es posible una aproximación a la perspectiva propuesta desde los saberes tradicionales nasa a partir de la noción de *rafue*, traducible desde la lengua amazónica uitoto como ‘palabra-obra’¹¹⁸. El filósofo Leonardo Otálora Cotrino presenta este concepto como el encuentro y la tensión entre la potencialidad del mito y la experiencia humana y espacial del rito. El *rafue* es el acontecimiento ritual durante el cual, en las comunidades uitoto/murui, “el abuelo puede enseñar en la maloca la teoría y la práctica de su conocimiento” (Otálora Cotrino, 2015: 223). Es decir, un ritual de narración, o de transmisión de palabras. Ahora bien, la cosmovisión uitoto/murui, a la par de la perspectiva nasa, concibe palabra y acto en una misma dimensión ontológica. Como lo demarca el filósofo Fernando Urbina Rangel,

el *rafue* sería la palabra que se debe «hacer amanecer», es decir, que impone la obligatoriedad de hacerla obra una vez dicha, una vez que al mentarla ha sido «convocado» (desde su origen) su poder. De otra manera quedaría por ahí, en el aire y como aire (aliento, aire del origen, *jagïyi*) sin concreción, haciendo daño. Una vez dicha, ha de quedar «contenida» en la obra. Con estos sentidos, el *rafue* no equivale a esa pretendida «palabra creadora» que con solo decirla se hace obra, que con solo pronunciarla interpola el ser que nombra en la realidad. No. Hay que «hacerla obra». El matiz que tiene el uso de la palabra «amanecer» equivale a «hacer que aparezca», más que simplemente a «aparecer». Es muy bella la metáfora que allí se despliega: el amanecer hace que las cosas se perfilen, aparezcan, se muestren a la luz. La luz las saca de la indeterminación (caos original sombrío) en que sume toda oscuridad, toda potencialidad. [...] el *rafue* tiene un poder tal que impele a quien la sabe a ponerla en obra; en ese sentido es eficaz. Claro está, su eficacia plena solo queda demostrada cuando se hace obra. Un *rafue* será «propio *rafue*» –como dicen los sabedores– solo si se concreta. (Urbina Rangel, 2010: 56-57)

Ante lo desarmónico y lo oscuro, *Rafue* es la palabra que amanece y que se perfila como luz definida de la acción. En las selvas amazónicas colombo-peruanas habitadas por los uitoto/murui el *rafue* surge como saber que actúa. Los mitos de origen transmitidos desde el *rafue* se convierten en acto dentro de topografías vividas y de narraciones y rituales practicados en comunidad. La palabra amanece en obra por su carga telúrica y ancestral, por su conexión impostergable e indisoluble con el espacio comunitario.

De la misma forma, la palabra en marcha desde el Nororiente del Cauca “pone otra luz” en el “horizonte común para caminar” (Almendra, 2017: 19). La actuación y práctica de la palabra se

¹¹⁸ Traducción propuesta por Fernando Urbina Rangel (2010, p. 24), quien en el desarrollo del texto da cuenta de su proceso de traducción y de otras posibilidades formales de construcción en español de un término profundamente polisémico: “‘El *rafue* es asunto (cosa) de baile’: resulta la fórmula que con mayor frecuencia utilizan los sabedores para explicitar el rico contenido de esta polisémica expresión. Como se ha dicho, el *rafue* es también *palabra*, *relato* que habla de orígenes, y también la traduzco con frecuencia como «palabra-obra». Además, dada por los propios traductores uitotos ligando el *rafue* con otra expresión en castellano, muy bella por cierto: ‘palabra que amanece’, es decir que se hace realidad mediante el trabajo (acción de los Demiurgos, la Creación; y después de las gentes, sus obras)” (2010, p. 55).

vuelve necesaria para que esta no se quede sesgada ante la imposición necropolítica de los proyectos de muerte. El amanecer andino de resistencia y autonomía nasa se teje en la obra almendriana en la imagen de un alba de imaginarios, los cuales alumbran un nuevo alzamiento colectivo indígena en un contexto invasivo sombroso y violento. Al seguir el camino del *Ksxa 'w* comunitario, “el horizonte de lucha [...] nos levantó a caminar la palabra digna y emancipadora frente a la globalización del despojo” (2017: 119).

Como en el *rafue* la palabra queda contenida en la obra y se propaga en su natural amanecer, volviendo posible y necesaria la vivencia del mito propio, en el Cauca el palabrandar surge en tanto textura entre actos y pensamientos de resistencia, ante la segmentación de espacios, tiempos, cuerpos y sueños impuesta por los necropoderes y sus lenguajes. De ahí que las “comunidades se están levantando en medio de la oscuridad y fragmentación para imponer la fuerza de la palabra y acción” (2017: 231), por medio de palabras-obra que amanecen en tanto “lucecitas que brotan desde la corporalidad territorial de liberadoras, liberadores, inventoras e inventores desde, con y para *Uma Kiwe*” (2017: 276-277). El decir se convierte en luz de liberación y brote de resistencia: ante la amenaza de los proyectos de muerte, el renacer andino se alimenta necesariamente del sueño practicado de “revitalizar palabra y acción ancestral para defender la vida toda” (2017: 126).

La acción sin palabra es ciega. Hemos en la palabra que amanece una esfera de significados central de la conceptualización del palabrandar. Otra noción desde la Abiayala es igualmente esclarecedora de la relación dinámica palabra-acto implícita del discurso almendriano, en el orden de una aproximación al proceso de materialización de la palabra. Es la idea de *wojk ta wojk*, desde el suroriente mexicano. En lengua tseltal *wojk ta wojk* la noción corresponde con el proceso de “lanzar y recoger la palabra” (García de Leon, 1994).

La interpretación de los actos comunicativos según la cosmovisión tseltal alumbró las fundamentas del ideario constituyente de las narrativas políticas zapatistas, radicalmente interconectadas con la evolución de los discursos de resistencia caucanos. La palabra propuesta desde Chiapas tiene que ser sembrada, cultivada y recogida en el espacio vital comunitario para que esta se convierta en semilla de imaginarios y prácticas otras. La misma función discursiva es asignada a la palabra en el Nororiente del Cauca donde, en términos de Almendra, “cultivar palabra y acción” (Almendra, 2017: 226) se vuelve necesario para cuidar “semillas de vida frente a la muerte” (2017: 131).

En este marco, en una imagen dinámica propia de la palabra en camino, la antropóloga Susan Street arroja luz sobre el papel del *wojk ta wojk* en su asunción que “la palabra verdadera” zapatista active su condición de existencia al momento de ser “comunicada, es decir, cuando sea diálogo

liberador de dos sujetos” (Street, 1996: 77). La palabra se vuelve acto en su irrupción en el momento dialógico y en el espacio asambleario. A partir de este principio, la acción de la palabra se posibilita en múltiples caminos hacia los horizontes culturales, sociales y políticos que forman parte del espíritu comunitario.

Este movimiento transitorio es una etapa determinante de la palabra accionada en el tejido textual almendriano. En su proceso comunicativo-narrativo entran a actuar dos elementos cruciales: corporalidades y territorialidades. Judith Butler menciona como

Cuando la soberanía popular -el poder autolegislativo del pueblo- se «declara» o, mejor dicho, cuando esta «declara por sí sola», no lo hace exactamente en un solo momento, sino en una serie de actos de habla o en lo que yo llamaría *actuaciones performativas*, que no son únicamente verbales. (Butler, 2017: 178)

El acto de habla en sí no resulta suficiente para llevar a cabo una reivindicación autonómica declarada colectivamente: dicho proceso de resistencia comunicativa se integra de una palabra constituida en comunidad y practicada por medio del espacio comunitario y de los cuerpos individuales. Los momentos de resistencia, que Butler define como *actuaciones performativas*, en el planteamiento de Almendra se fundan en una experiencia colectiva que entreteje imaginarios, palabras y corporalidades y que en la consciencia cultural caucana se aglomeran en la noción de minga.

Hemos tratado a principios de capítulo sobre el tejido de valores y la compleja esfera de significados y referencias vinculadas con la idea de minga. Si en la visión no lineal de las temporalidades de resistencia nasa cada *tiempo-espacio cumbre* de lucha se caracteriza por matices específicos, en la época contemporánea y específicamente a partir de la primera década del siglo XXI la minga se conforma en tanto principal materialización comunitaria de la palabra en resistencia y en acto:

el imaginario colectivo cambiante y arraigado a principios y territorios (nuestra palabra), va concretándose en mecanismos, formas, estructuras y funciones particulares según los contextos y desafíos que aparezcan (nuestra acción). Tanto palabra como acción están supeditados a las aspiraciones y sueños que nos definen e identifican como pueblo, a la vez que nos diferencian y nos hacen incompatibles con el sentido y la lógica del poder que nos conquista. Este espíritu orientador siempre debe guiar palabra y acción. (Almendra, 2017: 283)

Según lo plantea Almendra, la acción comunitaria no es más que concreción de los imaginarios propios adaptados a las formas de conquista de cada época, que “dependen de cada forma de sociedad y están condicionados por formas históricas” (2017: 94), se representan en la palabra y están guiados por el horizonte del *Ksxa 'w* comunitario y por el respaldo de los mayores. En esta trayectoria surge

la necesidad de nombrar “palabras dignas, emancipadoras, autónomas y transformadoras” (2017: 119) como objetivo y práctica discursiva del texto de Almendra: palabras de emancipación que asumen condición de existencia en su transición a obra, acción, transformación, es decir, en su activación en minga.

Si desde la modalidad asamblearia la palabra puede nombrar la acción, como lo evidencian los relatos de Almendra acerca del implemento de los Planes de Vida –“desde Jambaló se nombró y promovió el Plan de Vida” (2017: 81)–, es la minga el espacio definitivo (y cambiante) de asunción de camino y de materialización en acto. En este sentido, el mismo *Entre la emancipación y la captura* se concibe como minga caucana, entendida como “cuerpo de cuerpos” (Almendra, 2017: 25) donde la palabra se traduce en corporalidad colectiva en el territorio caminado.

En esta perspectiva, la obra almendriana indaga las experiencias de la *Visita por el País que Queremos* (2007) y de la *Minga de Resistencia Social y Comunitaria* (2008) en tanto *tiempos-espacios cumbre* de resistencia que absorben los pluralizados significados de palabras y acciones recorridas hacia un horizonte autónomo. Como lo hemos señalado al presentar la noción de minga en el Cauca, Emmanuel Rozental recorre el fenómeno en tanto espacio discursivo-territorial en disputa, espejo de dialécticas y contradicciones propios. En este reflejo la esfera palabra-acción se estructura a partir de una siembra (palabra) y cosecha (acción), constantemente interconectadas.

El camino conjunto de decenas de miles de indígenas por los territorios colombianos se nutre de un discurso radicalmente vinculado a la ancestralidad y a la cosmovisión propia, que no pretendo aquí abordar en tanto corporalidad unívoca, más bien en consideración de sus heterogeneidades, discontinuidades y desarmonías. Al paso del cuerpo, de la palabra y del sueño colectivo, la minga se materializa en actos que aspiran a conformar y concretar el horizonte autónomo en su modelación a las urgencias contemporáneas. Las dinámicas *palabrandantes* de la minga se retroalimentan de los imaginarios tejidos en los espacios asamblearios comunitarios, incluso al abordar las contradicciones internas, en el orden de lograr la recolección de un “fruto colectivo”, es decir, por ejemplo, de “cosechar alimentos, mandatos, puentes, acuerdos” (2017: 94), como se verificó en el caso de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria de 2008.

Sin embargo, si de un lado la relación palabra-acción desde el palabrandar se retroalimenta de una dimensión causal de siembra-cosecha imaginada y experimentada, de otro lado el camino de la palabra y su intervención en acto por medio del cuerpo-en-territorio de la minga no se engendra simplemente a través de traducciones materiales tangibles. Más bien, la textura de significados desde el proceso de práctica-teoría-práctica *palabrandante* se sumerge en una reciprocidad epistemológica

desde la territorialidad del cuerpo, obtenida “habitando el discurso con nuestra práctica y viceversa” (2017: 126).

En la especificidad contextual del espacio-tiempo minga, se entretajan discurso, territorio y cuerpo para optimizar la expresión comunitaria indígena, y más transversalmente las construcciones de saber y significados desde la Abiyala indígena, negra y campesina en su concepción interlocal almendriana. De ahí que la minga permite la generación de palabras-actos cargadas de símbolos de resistencia. Alumbrador, en este sentido, es el relato de Almendra acerca de un episodio específico conectado con el proceso en minga de la *Visita por el País que Queremos*.

La *Visita por el País que Queremos* fue una acción colectiva liderada por la ACIN apta a tejer relaciones entre comunidades, iniciativas y movimientos en defensa de la vida, de la autonomía y de los derechos humanos en Colombia. Los indígenas del Nororiente del Cauca recorrerían los territorios nacionales en el orden de lanzar “un grito de vida” (2017: 135): una experiencia profundamente representativa de los sentidos del palabrandar, que aspiraba a conectar localidades en resistencia y a “con-movernos con otras luchas” (2017: 57), sin el objetivo de entablar tratativas con los representantes del Estado.

Ahora bien, al momento de su llegada a la Plaza Bolívar de Bogotá, la movilización desde el Cauca se encontró frente a un evento en defensa de las víctimas del conflicto armado liderado por varias ONG. En un espacio geosocial profundamente representativo de la centralización del poder nacional, fue concedida la palabra a Feliciano Valencia, histórico líder nasa; después de él, estaría programada la intervención de las y los representantes de la iniciativa *Visita por el País que Queremos*. Sin embargo, tal y como lo relata Almendra:

Para nuestra sorpresa, después de que el compañero Feliciano Valencia habló y cuando un compañero del Tejido de Comunicación estaba leyendo el texto acordado con nuestra indignación por la privatización hasta de la infamia, le quitaron el micrófono. *Nosotros* no podíamos creer que las mismas oenegés que llegan a nuestro territorio como “Pedro por su casa” se atrevieran a cortarle la voz a un compañero en el marco de un evento que reivindicaba a las víctimas. *Nosotros* tuvimos que inventar que un mayor Nasa se había extraviado en Bogotá y teníamos la urgencia de dar los datos públicamente para encontrarlo. Con esa justificación, la vigilancia de la tarima nos dejó pasar, pero nuestro objetivo era terminar de leer nuestro texto. Cuando logramos recuperar el micrófono rechazamos lo que habían hecho y continuamos leyendo, pero nuevamente quisieron controlar y arrebatar nos la palabra. En últimas, gracias a la apabullante exigencia del pueblo concentrado en la Plaza de Bolívar que exigió nos dejaran hablar, logramos expresar lo que veníamos caminando. (Almendra, 2017: 145)

Hemos aquí un claro ejemplo de la palabra-acto practicada en tanto cuerpo y territorio colectivo en minga. A lo largo del texto, Almendra presentaría la interpretación planteada desde el Tejido de Comunicación de ACIN acerca del acontecimiento represor del decir caucano, señalando las vinculaciones de ciertas ONG con los centros de poder acusados en la práctica *palabrandante* desde el *nosotroas* enunciativo y vocero del proyecto *Visita por el País que Queremos*. El acto impostergable y centrífugo del decir veraz y su recorrido caminado colectivamente por y con la palabra –hasta llegar al epicentro de las territorialidades de dominación– evidencian la fuerza torrencial implicada tanto en la experiencia discursiva como en la narración constitutiva del palabrandar, en un episodio que condensa el sentido final de las relaciones entre palabra y acción en la epistemología tejida desde los montes del Cauca: *la palabra y la acción por fuera del espíritu de la comunidad: son la muerte*.

Con todo, y para finalizar y para condensar las reflexiones acerca de la elaboración de una epistemología del palabrandar en el tejido textual de *Entre la emancipación y la captura*, el conjunto de imaginarios y prácticas de resistencia y autonomía esbozados en la obra se compone de un prisma de patrones constitutivos erigidos en un espacio fronterizo, alimentado fundamentalmente de un intercambio de memorias y saberes propios del contexto andino en el continente Abiyala. En este marco, se interpreta el palabrandar como una forma de repensarse y renarrarse en comunidad a partir de una renovación de los imaginarios propios, concebida en tanto reflexión interlocalizada desde el Nororiente del Cauca hacia todos y cada uno de los “pueblos sin dueños” (Almendra, 2017: 152).

De ahí que nuestro acercamiento a la noción se ha tejido fundamentalmente de tres espacios de saber: los elementos centrales de los mitos, las teorías y las prácticas políticas nasa (*Ksxa 'w*, minga y asamblea); ciertas conceptualizaciones desde saberes comunitarios en territorios otros de la Abiyala (la *ñe'ëngatu* guaraní, el *srurrapu* misak, la palabra colectiva hñahñu, el *Ch'u'lel* y la *wojk ta wojk* tseltal, el *rafue* uitoto/murui); algunas nociones desde el espacio académico de los estudios culturales (algunos apuntes sobre la relación entre lenguaje y poder, y la *pharresía* en su exégesis foucaultiana). En esta textura de interpretaciones y significados, se han identificado los caracteres fundantes de la noción-práctica del palabrandar en tanto palabra caminada y colectiva, necesaria e impostergable, emancipada y privada de dueños, recíprocamente vinculada con la acción y con los sueños comunitarios, en el marco de un proyecto de defensa comunitaria ante los necropoderes y sus lenguajes de invasión, para alcanzar el horizonte imaginado de “revitalizar palabra y acción ancestral para defender la vida toda” (2017: 126).

CAPÍTULO 3

ESCRIBIR *PALABRANDANDO*: SEMÁNTICA E IMAGINARIOS DEL PUEBLO-AGUA

¿Cuándo naciste?

El día del torrencial aguajero— dije.

(Siosi Pino, 2017: 54)

A lo largo del capítulo anterior se han intentado delinear el posicionamiento y los rasgos epistemológicos de la noción del palabrandar elaborada en *Entre la emancipación y la captura*. En las reflexiones planteadas por Almendra emerge la fluidez de actuación en la práctica-teoría-práctica *palabrandante* en tanto a las territorialidades discursivas de performatividad: ¿Dentro de qué espacios se incluye el acto discursivo del palabrandar? Si la palabra compartida y disputada en las mingas y en las asambleas integra un papel fundante en la constitución de una esfera discursiva propia y *alternativa*, las modalidades conformadas para dichas prácticas se reinvierten en la forma escrita para permitir la expresión de patrones narrativos *palabrandantes* en espacios de circulación y negociación otros, tales como los libros o, como se analizará en el siguiente capítulo, las piedras (4.1.).

De allí, *Entre la emancipación y la captura* se convierte en territorio de práctica del palabrandar. Los rasgos propios de la palabra en camino se absorben y se recomponen en el medio de la escritura alfabética, en la cual las posibilidades semánticas planteadas por Almendra se direccionan hacia elecciones representativas que configuran los sentidos más profundos del proceso *palabrandante*. Este capítulo se ocupa de analizar algunas propuestas discursivas identificadas en el texto de Almendra en tanto figuraciones escritas de la epistemología del palabrandar.

A partir de las nociones elaboradas, se realiza una aproximación a algunos segmentos textuales de la obra para analizar las evocaciones constituidas desde la escritura a los saberes ancestrales propios, a los conocimientos de la Abiyala y a sus adaptaciones a la perspectiva *palabrandante* de la resistencia. En particular, se realciona el proceso de la escritura con cuatro espacios simbólicos particularmente densos en la cosmovisión nasa: el territorio, el cuerpo, el tejido y el agua.

En la visión almendriana, la lucha desde el Nororiente del Cauca se engendra sobre la base de una renovación colectiva de los imaginarios propios. Los imaginarios se conforman del acto colectivo de *ĩmāgĩnāri*, es decir, de configurar y representar imágenes, acciones, cuerpos. De ahí que no sería ontológicamente preciso concebir la escritura de la pensadora nasa-misak en tanto intervención

individual en un proceso colectivo. Más bien, Vilma Almendra traslada al medio escritura el cargo simbólico de una heterogénea fenomenología del resistir desde las comunidades nasa del Cauca, practicada desde un espacio específico: “el territorio del imaginario que caminamos para defender a la Madre Tierra en palabra y acción” (Almendra, 2017: 280).

El texto de Almendra condensa en las memorias, historias-mito, y reflexiones teóricas relatadas un acto discursivo perpetuo, posicionado más allá del hecho narrado y constituido de una forma de escritura *palabrandante*. Cabe aquí aclarar que las elecciones formales planteadas en la obra no se conforman como exclusivas y excluyentes, sino como propuesta de derrotero discursivo por caminar en y desde la comunidad. El mismo tejido textual, en este marco, se constituye de otra voz dual y en diálogo, constituida dentro de los patrones formales, estructurales y semánticos del palabrandar: la de Emmanuel Rozental, quién en su aparato introductorio, por medio de un lenguaje colorido y poético, recorre los mismos espacios activados en el texto almendriano. De ahí que en este capítulo las palabras de Almendra y de Rozental se conciben en el mismo proceso de renovación de las prácticas comunicativo-narrativas, en una dinámica discursiva capaz de engendrar mecanismos de intervención concretos y visibles en la lengua española en distintos niveles de conformación de la palabra.

Ahora bien, si las mayores operaciones actúan a nivel semántico, y en ellas me centraré en el marco analítico del capítulo, es posible identificar algunas elecciones formales recurrentes en distintos planes de la escritura. Me refiero, por ejemplo, a estructuraciones morfosintácticas producidas en el esfuerzo de constituir una forma autónoma de la palabra. Es el caso de la conformación de locuciones constituidas de la contigüidad de grupos de tres palabras, conectados por guiones: expresiones asamblearias que asumen forma dialéctica para superar los límites de las “falsas dicotomías” (2017: 272) a las cuales los *necrolenguajes* de dominación se encuentran sometidos. Cito a modo de ejemplo la locución “práctica-teoría-práctica” (2017: 51) para colocar la constitución epistémica de la noción del palabrandar, en el orden de señalar el movimiento dialéctico de la palabra en camino desde el ejercicio de la palabra en el espacio asambleario (práctica), pasando por la reflexión colectiva acerca de los derroteros por caminar (teoría), hasta llegar a la traducción en acto del pensamiento negociado (práctica).

Estas locuciones, tripartidas en una estructura que remanda a los espacios de la vida en la cosmovisión tradicional andina, se manifiestan en el texto con cierta recurrencia, con el objetivo de interconectar referencias terminantes dentro de una esfera de significados que intenta escabullirse de las alusiones semánticas primarias de los términos, para remitirse a un marco epistémico otro, resistente y autónomo, en la concepción de las palabras. Así que “lo local-global-local” (2017: 277) se refiere a la noción de intercambio de saberes y vivires entre pueblos en el marco de un imaginario de la palabra en camino, cuyo derrotero tiene como objetivo el retorno en acto a la comunidad. En un

mismo proceso constitutivo, con la “palabra ancestral-actual-vital” (2017: 128) Almendra evoca – tanto en la forma como en sus significados– al tiempo espiral nasa, donde la palabra desde la ancestralidad se ubica en los horizontes actuales para marcar los derroteros vitales de la comunidad, es decir, su propia futuralidad (1.4.1.).

Este mecanismo morfosintáctico –de los rasgos más evidentes en las elecciones formales de Almendra– aparece en un contexto más amplio y contundente propio de las operaciones textuales de *Entre la emancipación y la captura*: procedimientos que actúan en el plan de los campos semánticos y que serán objeto de esta sección de la investigación. La palabra de Almendra penetra en los mundos telúricos, corporales y de los tejidos, así como en la espiritualidad del agua, logrando urdir y establecer un territorio discursivo en disputa apto a recibir las deconstrucciones de la historia de resistencia nasa y a proponerse como espacio de fundación de comunicaciones y narrativas otras.

3.1. OMBLIGARSE AL TERRITORIO

porque tenemos la tierra

podemos pensar

(Mayora nasa, principios de 2000. Almendra, 2017: 272)

Sobre la noción de *Nasakiwe*, ‘gente-tierra’ (2.2.3.), y su relación con la concepción del pueblo nasa acerca de las conexiones entre cuerpos y territorios, el comunicador nasa Gustavo Ulcué escribe que

Hemos heredado el poder de los abuelos y seres espirituales para nombrar las partes de nuestro cuerpo humano, relacionándolo con partes de la tierra. En la cosmovisión nasa esta clasificación corresponde a la manera como organizamos el mundo y el universo. Si entendemos la comunicación como una forma de relación o de relacionarnos, entendemos que todo está ligado al *fxi'ze*. En este sentido, la tierra y el universo se describen con los referentes *nasa kiwe* y *nasa kwekwe* (cuerpo humano). Ambos conceptos están ligados, pues es a través de nuestro cuerpo como nos comunicamos con los demás seres de la naturaleza. El *kiwe pxäh* lo entendemos como el centro de la tierra y el *kwekwe pxäh* lo entendemos como el centro del cuerpo humano. (G. Ulcué, 2015: 104)

La reflexión de Gustavo Ulcué da a entender la fortaleza de las estructuras de interconexión entre cuerpo y tierra, manifestadas desde el saber ancestral por medio de la lengua nasa yuwe. El prisma de significados conformado en ciertos referentes del idioma propio del pueblo nasa limita su carga evocativa en el proceso de traducción al español, donde el sistema semántico es desprovisto de dichas conexiones coyunturales hacia el universo de referencia. Sin embargo, la fuerza simbólica y la relación telúrico-corporal de palabras y locuciones propias del nasa yuwe resultan centrales en la constitución del pensamiento de resistencia desde el Nororiente del Cauca, tanto en términos de imaginarios como en relación con las prácticas de lucha.

De ahí que uno de los sentidos centrales de la modalidad comunicativa y narrativa asumida por Vilma Almendra se estructura en el acto de recorrer la distancia que separa los imaginarios de resistencia nasa del medio-escritura en lengua española. En este proceso de translación, traducción o adaptación, un eje fundante de la forma *palabrandante* almendriana es la constitución de una esfera semántica interconectada entre las redes de significado del cuerpo y la carga simbólica de los territorios en resistencia, tanto del pueblo caucano como de otros espacios de lucha, del Chiapas zapatista a las regiones mapuche del sur del Continente, hasta llegar al Kurdistán.

Dicha interrelación se conforma de un abanico de intervenciones en la palabra que se entretajan en niveles distintos de la producción comunicativa y narrativa. En primer lugar, la palabra de *Entre la emancipación y la captura* presenta referencias discursivas ancladas a los espacios más radicados del saber ancestral y de la cosmogonía del pueblo-tierra *Nasakiwe*. A lo largo del texto, el pueblo

nasa se manifiesta en su identidad colectiva a partir de su “enraizamiento a la madre vida” (Almendra, 2017: 119). El enraizamiento corporal se asume simbólicamente en uno de los rituales fundamentales de la tradición espiritual nasa: el *Sxab wes*, o siembra del ombligo. El ritual, efectuado por el padre de las familias nasa, consiste en el entierro del cordón umbilical de niñas y niños recién nacidos. El acto se realiza a las pocas horas del parto y el cordón se coloca al lado de la casa, en una tulpa o en la huerta familiar. El ritual es orientado por un *Thê’ Wala* y es dirigido a constituir un primer contacto armónico entre los cuerpos comunitarios y la *Uma Kiwe*, para producir una conexión estable del recién nacido con las leyes de la madre tierra.¹¹⁹

El valor simbólico del ritual *Sxab wes* es figurativo de la esencia territorial de la corporalidad nasa. En este marco, el horizonte del *Ksxa’w* comunitario se concibe en tanto recorrido para “caminar juntos y juntas [...] para seguir siendo con la tierra” (Almendra, 2017: 138): una concepción identitaria arraigada a la ancestralidad y a sus espacialidades vitales, en donde el ser se plantea en tanto ‘ser con’ la *Uma Kiwe*. Una prosecución comunitaria de las conexiones establecidas al vivir el acto del *Sxab wes*, en una concepción del seguir ‘siendo con la tierra’ apta a “alimentar el arraigo territorial ombligándonos a *Uma Kiwe* es vital para nuestra libertad” (2017: 287).

El entramado de campos semánticos de la proposición conforma un vector discursivo apto a vehicular corporalidades y territorialidades hacia una misma esfera de significados. La cadena semántica entre cuerpo y territorio disloca las significaciones primarias de los términos hacia espacios propios de la indigeneidad andina y nasa. Se constituyen por consecuencia dos locuciones cuerpo-territorio: ‘alimentar el arraigo’ y ‘ombligarse a *Uma Kiwe*’, las cuales por medio de enfoques no superponibles configuran una misma concepción del ‘ser con la tierra’, es decir, ser vida.

La segunda de las dos locuciones resulta significativa en términos de constitución *palabrandante* del discurso: la expresión ‘ombligar’ fue utilizada primariamente por las comunidades afropacíficas de Colombia para nombrar un proceso ritual cercano al *Sxab wes*: en ciertos pueblos afrodescendientes ubicados en los departamentos del Cauca, del Valle del Cauca y del Chocó, las parteras suelen enterrar la placenta y el cordón umbilical de los recién nacidos debajo de un árbol cultivado por la madre y que represente cierta conexión con los rasgos del carácter del niño o de la niña; a este proceso sigue el ritual de la curación del ombligo por medio de alguna “planta, mineral o

¹¹⁹ En el texto *Nasa çxhabte fxi’zenxi’s pena kçxha çxhaya*, editado por el Proyecto Nasa de la Asociación de Cabildos Indígenas de Toribío, Tacueyó y San Francisco, se desvelan ciertas atribuciones simbólicas asignadas al ritual del *Sxab wes* en relación con el desarrollo corporal del niño. La interconexión entre tierra y cuerpo se manifiesta, en la espiritualidad nasa, en las modalidades de siembra del cordón umbilical: “Por lo general, se entierran cerca los ombligos de varios de los hijos. La profundidad debe ser adecuada: si se entierra muy profundo, se cree que tardan en salir los dientes; si el cordón queda muy superficial, ocurre lo contrario” (Proyecto Nasa, 2017, p. 28).

animal” con el fin de “dotar a la persona de atributos que el universo circundante ofrece” (Lozano Lerma, 2017: 285). Esta acción se define con el verbo ‘ombligar’.

Ahora bien, en el litoral pacífico colombiano los intercambios entre tradiciones y cosmovisiones afrocolombianas e indígenas han sido productivos y dinámicos (Lozano Lerma, 2017). Dicha fenomenología se constituye de contactos culturales y conflictos sociales, pero también de memorias e historias comunitarias compartidas, en el marco de las prácticas de necropoder y marginación geo-social que los pueblos del occidente colombiano han sufrido a lo largo de los siglos. En esta perspectiva, la palabra encaminada desde el Nororiente del Cauca absorbe perspectivas y espiritualidades de los “pueblos sin dueños” (Almendra, 2017, p- 152) del país y de la Abiayala, hacia el horizonte colectivo de una “paz indígena, negra, campesina y popular” (2017: 207).

De ahí que la asunción del término ‘ombligar’, aquí utilizado en forma reflexiva, asume un doble espacio de referencia: de un lado, el llamado a la ancestralidad nasa, al ritual *Sxab wes* y a la concepción territorializada de la corporalidad indígena; de otro, la remisión lexical a la esfera semántica de la cultura afropacífica, en una operación de textura discursiva entre *pueblos en camino*: la locución ‘ombligarse a *Uma Kiwe*’ conlleva una urdimbre de referencias que se posiciona ubicuamente en distintos espacios geo-sociales de saberes propios y autónomos. La relación de significados constituidos en esta locución *palabrandante* se concibe como acto necesario para la pervivencia de la identidad propia y, por consecuencia, de la autonomía soñada comunitariamente, en el *Ksxa ’w* o sueño colectivo del “seguir siendo indígenas ombligados a la madre vida” (2017: 146).

La *fxi’ze* (vida) en las comunidades nasa se alimenta del intercambio perpetuo entre comuneros y *Uma Kiwe*, en el marco de una “naturaleza tejida a la *tulpa* (fogón), a las señas corporales, a los *ksxa ’w* (sueños) individuales y colectivos, al lenguaje de los seres naturales, al poder espiritual de nuestros *The Wala*” (2017: 127). El espacio natural se asocia semánticamente a una referencia tripartida de campos de significado entre tierra, cuerpo y lenguaje, interconectados en un plan simbólico por el “árbol de vida nasa” (2017: 234). La *Uma Kiwe* es vector comunicativo de saberes no verbales –“señas corporales”–, palabra espiritual y ancestral –“lenguaje de los seres naturales” y “poder espiritual de nuestros *The Wala*”– y derroteros comunitarios –“*ksxa ’w* (sueños) individuales y colectivos”–. En el tejido textual de Almendra la vida se relata en su esencialidad de saber: un conocimiento para sembrar, cultivar y alimentar tanto desde la corporalidad como desde el territorio, en una perspectiva que concibe la sabiduría ancestral en tanto herramienta para marcar los “caminos necesarios para seguir cultivando la vida misma en el territorio” (2017: 147) y “cultivar y defender la vida plena” (2017: 126).

Los imaginarios de la obra se nutren de una concepción vital de la relación cuerpo-tierra constituida en tanto necesidad para la supervivencia. Practicar el *Wët Wët Fxi'zenxi*, celebrar rituales y ejercer el poder asambleario implican la asunción desde la comunidad del vínculo trascendente entre cuerpo y territorialidad. En consecuencia, las prácticas colectivas se forjan por medio de un recorrido compartido y *palabrandante* con el entorno espacial. Esta relación abarrotada y armoniza todas y cada una de las prácticas comunitarias ancestrales, desbordando en las matrices profundas del tejido semántico conformado en *Entre la emancipación y la captura*. Las acciones de resistencia desde el pueblo nasa se conciben en tanto prácticas que “siguen sembrando y cosechando vidas otras” (2017: 233): lugares donde los comuneros enmarcan huellas en territorio de trayectorias vitales, es decir, actos de intervención para combatir los proyectos de muerte y liberarse hacia nuevos espacios de existencia.

En este marco, la palabra almendriana relata la experiencia de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria en tanto “fruto de la lucha ancestral de resistencias y autonomías y como semilla de alternativas y emancipaciones actuales” (2017: 178). En un ciclo espiral del evolucionar de las temporalidades, la minga se propone al mismo tiempo como producto del camino espiritual andino y horizonte de resistencias futuras: fruto y semilla, al paso de los ritmos de la Madre Tierra, percibidos en un espacio común y contiguo al progresar del pueblo nasa. De ahí que el mantenimiento de una conexión espiritual con la *Uma Kiwe*, el “seguir sintiendo los latidos de la tierra” (2017: 146) se convierte en condición de existencia para concebirse desde los saberes propios y para poder así enfrentar las urgencias contemporáneas en sus finalidades impostergables: la resistencia y la autonomía.

La mirada almendriana remite a la perspectiva ancestral de la relación cuerpo-tierra en su conformación epistemológica fundada en la reciprocidad. En este marco, la representación del comunero en su identidad-con-el territorio se acompaña de una corporalización semántica de la Madre Tierra en tanto generadora de discursos, horizontes y espiritualidad: en la perspectiva *palabrandante* las palabras comunitarias son “propuestas que brotan del seno de *Uma Kiwe* a través de las y los liberadores” (2017: 278). La corporalidad femenina, marco caracterizador y fundante de los procesos de liberación actuales (2.1.2.), es símbolo ancestral y esencia enunciativa de un discurso colectivo fundacional de la resistencia nasa desde la relación con su entorno: “La tierra [...] como útero de las luchas” (2017: 248).

Este prisma de representación sumergido en la noción de *Nasakiwe*, Gente-Tierra, se plantea en *Entre la emancipación y la captura* dentro de un espacio temporal propio y andino, al mismo

tiempo permanente y presente. De ahí que los imaginarios ancestrales se traducen en el “aquí y ahora impostergerable” (2017: 49) en forma de referencia cultural e hilo exegético para enfrentar comunitariamente las urgencias actuales: las luchas para la reivindicación de tierras, los sueños de autonomía, la defensa del derecho a la vida y a la paz. En el marco interpretativo tejido desde la sabiduría ancestral, la historia y las prácticas de dominación se estructuran en su forma como invasiones de pueblos y de sus tierras, es decir, del *Nasakiwe*.

En la palabra almendriana el territorio se dibuja así en tanto víctima de las necropolíticas y protagonista corporalizado de las resistencias desde el Nororiente del Cauca. La “tierra esclavizada y torturada” (2017: 241) es cuerpo mártir, sacrificado y resiliente, primero y mayor afectado por el proyecto de muerte. Los procesos de invasión que debilitan a la *Uma Kiwe* engendran enfermedades, contaminaciones, desarmonías; de ahí que las epistemologías de resistencia y las perspectivas de referencia simbólica nasa se conforman en la imagen de un acto de sanación de las “tierras usurpadas [...] desintoxicándolas, desamarrándolas, descontaminándolas, desmonopolizándolas y desmercantilizándolas” (2017: 110).

El *Ksxa'w* comunitario de la recuperación colectiva de las tierras ancestrales no se concibe, en este sentido, como acto liberatorio hacia un espacio, sino como un reto de sanación y autonomía *con* este espacio: “curar a la Madre Tierra [...] para liberarnos con ella” (2017: 113); “nos enfrentamos al desafío de liberar la Madre Tierra y liberarnos con ella” (2017: 240). El recorrido de lucha se plantea en la obra almendriana en un camino semántico compartido e indisoluble, donde corporalidades y territorios actúan en una misma esfera discursiva, alimentada por la herencia de la sabiduría ancestral –“indio sin tierra es indio muerto” (2017: 235).

Este proceso se concibe en el ámbito de un direccionamiento cultural hacia una reapropiación de la vida comunitaria frente a los proyectos de muerte desde las necropolíticas. Si “la tierra y la relación con ella, es la base material-intelectual-espiritual que nutre las resistencias autonómicas” (2017: 246), la liberación de los espacios ancestrales se convierte en etapa indispensable para una recuperación absoluta de la interconexión entre comunidad y espacios propios. “sin tierra para la gente es imposible territorializar la vida” (2017: 256), propone la palabra colectiva almendriana, en una representación definitiva e impostergerable de la resistencia nasa en tanto territorio corporalizado y cuerpo territorializado.

3.2. LAS CORPORALIDADES DE LA PALABRA

En su conjunto, los imaginarios engendrados en *Entre la emancipación y la captura* se alimentan de una relación biunívoca donde cada cuerpo nasa es territorio: una conexión que desemboca también en el ejercicio de la palabra. El lenguaje *palabrandante* no se limita a re-narrar historias y memorias de resistencia bajo la lente de la espiritualidad nasa y andina, en su sagrada vinculación tierra-cuerpo. Más bien, la misma metarrepresentación de la palabra accede a los fundamentos de la esfera de significados analizada, y el campo semántico del cuerpo se manifiesta como pilar central del prisma constituyente de la palabra en el texto de Almendra.

Una vez más, dicho imaginario se traspone a la escritura en lengua española de la pensadora nasa-misak a partir de una concepción discursiva propia de la sabiduría ancestral indígena y manifiesta en las construcciones referenciales del nasa yuwe, en cuyas entrañas semánticas se instituye la inquebrantable relación entre cuerpo y territorio y entre cuerpo y palabra. La noción de *Nasakiwe* se plasma en varios elementos lexicales del nasa yuwe. Entre ellos, llama la atención la adherente superposición entre los campos semánticos del cuerpo y del árbol. Baste con pensar que la palabra *kha'tx* traduce 'piel', pero también 'corteza'; *Wace* indica 'tendón' para el cuerpo humano y 'raíz' para los árboles; *Ku'ta* es 'brazo', y también 'rama' (González et al., 1988). En este espacio de continuidad entre cuerpo y naturaleza, la expresión "yo soy árbol", propia del discurso nasa, no se percibe como un ejercicio metafórico singular, sino como una "afirmación de identidad e isomorfismo" (Gómez Valencia, 2000: 170) dentro de la institución ontológica del *Nasakiwe*.

La perspectiva del cuerpo-árbol nos reitera la ubicación simbólica de la corporalidad en las epistemologías nasa, radicalmente posicionada en y con el territorio. Esta 'corporalidad territorial' se plantea como lugar enunciativo central en las reflexiones nasa acerca del pensamiento y de la palabra. Cuerpo y territorio son núcleo del saber propio, espacio de tránsito del pensamiento. Por ello, no es posible concebir un acto de producción de conocimiento desvinculado del *Nasakiwe*. Para el entendimiento de este posicionamiento epistémico la guía de la lengua nasa yuwe resulta crucial, invitándonos a profundizar y colocar en una geografía interlocal la noción de *ûusyahkx*, 'pensar desde el corazón', pilar fundante del trasfondo simbólico dentro del cual se desarrollan las corporalidades de la palabra practicadas en el texto de Vilma Almendra. Como lo revela Luis Alberto Escobar

el pensamiento de un nasa no es individual sino colectivo, incluye la espiritualidad y la memoria ancestral, prueba de eso es que cuando hablamos de analizar, o reflexionar usamos la palabra "ûusyahkx", que viene de corazón: "ûus" y de pensar: "yahkx". (Luis Alberto Escobar en Castro Huber et al. 2013: 55).

La perspectiva de una palabra anclada a la corporalidad se explicita en la estructuración semántica de la lengua propia del pueblo caucano. El *ûusyahkx* carga consigo la sabiduría ancestral acerca del reflexionar desde y con el cuerpo, del centralizar la vitalidad, la percepción y el acto corporal en la constitución de un proceso de reflexión. La noción del *ûusyahkx*, por medio de estudiosos y comuneros, se camina hacia un espacio de intercambio de saberes con derroteros culturales y espirituales de otras geografías sociales: el antropólogo ecuatoriano Patricio Guerrero Arias, entre otros, asume el *ûusyahkx* nasa, en conjunto con otras nociones desde los pueblos indígenas andinos, como modelo de inspiración para la constitución de nuevas prácticas de investigación y actuación en el campo académico, recolectadas en el término *corazonar*.¹²⁰

En su planteamiento epistemológico, Guerrero Arias presenta la concepción de *corazonar* en tanto forma otra de la razón, apta a reconstituir las epistemologías del conocimiento desde las trayectorias de la sabiduría y de la afectividad: una permeabilización de las fisuras entre el sentir y el pensar para la conformación de teorías y reflexiones. Sin la intención de negar el pensamiento científico, el acto epistémico, político y fronterizo del *corazonar* pretende más bien descolonizar las formas dominantes de construcción de saberes a partir de reconfiguración descentralizada de las prácticas investigativas. La inspiración más contundente surge desde el pueblo Kitu Kara del Ecuador, y a las prácticas insurgente que su gobernador Manuel Gómez define como “corazonamientos para empezar a andar” (Guerrero Arias, 2011: 21). Sin embargo, la noción desarrollada por Guerrero Arias dialoga de manera explícita con la sabiduría ancestral nasa:

Sabemos que *corazonar*, que *sentipensar*, que hablar desde el cuerpo, desde el corazón, tiene un carácter político insurgente, pues la sabiduría Nasa nos enseña que es en el corazón en donde está el poder para la construcción de la memoria, pues *recordar es volver a pensar desde el corazón*. (Guerrero Arias, 2010: 487)

El pensamiento, la memoria y el relato en el espacio comunitario nasa se entretajan desde el lugar enunciativo del *ûusyahkx*. La noción, en un camino interlocal *palabrandante*, entrecruza los Andes y dialoga con espacios de saber otros en las geografías de la Abiyala.¹²¹ Una vez más, una referencia

¹²⁰ La expresión *corazonar* ha entrado con cierta constancia en los espacios de saber académicos desde comuneros nasa. Citamos a modo de ejemplo la tesis para optar al título de magister en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de Leider Eliecer Chate Tumbo, titulada *Corazonando para la pervivencia y caminando la palabra de los y las mayores nasas* (Universidad del Cauca, 2017).

¹²¹ Juan López Intzín señala como ciertas concepciones propias de su comunidad tselal, tales como el *corazonar*, sean compartidas o parcialmente superponibles en diferentes pueblos de la Abiyala, más allá de los resultados propuestos por investigaciones académicas. Es el caso, por ejemplo, de la noción de *sentipensar* elaborada por Fals Borda, que el pensador maya tselal asocia a la idea comunitaria de *ya 'yel sna 'el snopel sok jol o'tan*, traducida como ‘sentir-pensar-saber con la mente-corazón’: “Ésta sería una actitud y un comportamiento de los *jp 'ijil o'tanetik*, sabios(as) de corazón. De aquí derivó el *sentipensarsaber*, que así consideré en algún momento decirlo en español; sin embargo, pepeno el *sentipensar* y el *sentipensante* que ha acuñado Orlando Fals Borda, recuperado por él en el diálogo y las charlas que

de comparación simbólica y discursiva central se encuentra en la cosmovisión de los indígenas tseltales, desde el suroriente mexicano, y se radica en modalidad de diálogo y disputa en los imaginarios tejidos textualmente en *Entre la emancipación y la captura*. Me refiero a la idea de *yo'taninel*, que el pensador maya tseltal Juan López Intzín traslada al español bajo la misma elección formal de Guerrero Arias: *corazonar*. Pensamiento y acción comunitarias, guiados por el *ch'ulel* (alma-espíritu-consciencia), afloran del corazón, “centro y matriz” (López Intzín, 2018: 184) de la cosmovisión tseltal.

Ahora bien, Almendra propone en sus formas textuales tanto el término *corazonar* como otros neologismos descoloniales en tanto expresiones morfológicas de la intervención en la lengua española de epistemologías otras, al igual que el *palabrandar* y sus derivados. Me refiero, entre otros, al *sentipensar* planteado por Fals Borda (1984) en relación con la forma de pensar y convivir desde la mente y el corazón en ciertas comunidades de las costas caribeñas colombianas. Estas nociones se entretajan en una urdimbre de experimentaciones formales capaces de convocar una estructura simbólica de significados propios desde los saberes de la Abiyala. Las memorias y los relatos de Almendra se elaboran así en conformaciones morfológicas que remiten a la esfera semántica de esta nueva concepción gnoseológica. En este marco, en su texto Almendra propone una referencia directa y explícita a la noción tseltal del *corazonar* elaborada por López Intzín:

Simultáneamente, estas luchas por recuperar y liberar la tierra en palabra y acción, deben constituir el sustrato que alumbró nuevamente el horizonte autónomo emancipatorio [...] Así lo reconocen las comunidades que están ocupando las fincas y no se cansan de sembrar alimentos para la vida plena pese a constantes agresiones y amenazas que les rodean. Por eso nos reiteran que “[...] la desalabrada de *Uma Kiwe* va a depender de desalabrar el corazón. Desalabrar el corazón va a depender de la desalabrada de la Madre Tierra. Quién iba a creer: corazón y tierra son un solo ser” (Tejido de Educación ACIN, 2014). Justamente, como lo planteó Xuno López desde México, “tenemos la necesidad de *corazonar* nuestra vida porque [...] Ahora, se nos hace extraño decir, escuchar, creer y pensar que todo tiene *O'tan*, todo tiene *Ch'ulel* y matriz porque hemos tenido un desplazamiento epistémico, nuestros saberes, conocimientos, nuestra corazonalidad han sido suplantados” (Almendra, 2017: 246)

La vinculación directa entre el *corazonar* tseltal y el proceso de liberación de la *Uma Kiwe*, además de calibrarse en los imaginarios *Nasakiwe* de gente-tierra, se posiciona en el tejido de una propuesta

sostuvo con los pescadores con quienes trabajó, como él mismo lo reconoce (en línea: <<http://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>> Consultado el 5 de agosto de 2020). El concepto no es de él ni fue él quien lo inventó, la palabra-concepto ya estaba allí, en el campo y el telar de la vida, y él lo pescó. La aseveración de Fals Borda me hace pensar que no sólo los mayas tseltales de Chiapas emplean el *ya'yel sna'el snopel sok jol-o'tanil*, sino que es algo común a los pueblos originarios del Abiyala” (López Intzín, 2018, p. 195).

de liberación “en palabra y acción”. De ahí que la palabra de resistencia de *Entre la emancipación y la captura* se corporaliza, tanto desde el corazón y su consiguiente acto comunitario de *corazonar* el pensamiento, como desde su práctica-en-territorio, por medio de las intervenciones en el imaginario y en la acción colectiva de resistencia hacia la autonomía.

La palabra se piensa así en tanto “verbo pueblo” (2017: 33), tal y como lo plantea Rozental: un lenguaje que amanece, despierta, se reconstituye a través de la actualización de la sabiduría ancestral y de la intervención directa en la epistemología de resistencia y experiencia de lucha. Palabras-cuerpos que se estructuran como “lenguaje-pueblos a partir de comprender, reapropiar e ir haciendo camino contra el conformismo ante el espejo de un pasado tejido a la vida y a su perpetuación y diversidad: Nacimientos.” (2017: 33). Una identidad corporal que aspira a ser palabra para empoderarse de la capacidad de nombrarse y quebrantar el nombramiento impuesto desde los centros de poder.

En el cuadro conceptual que Rozental presenta en la introducción a la obra de Almendra la palabra se conforma en un proceso de amanecer, representable por medio de la noción del *Rafue uitoto/murui* (2.3.4.): una puesta en acto que confluye en un nacimiento en territorio, desde el cuerpo colectivo de los resguardos nasa. Esta cosmovisión se traduce, en la escritura almendriana, en la constitución de un campo semántico en donde la palabra se representa en tanto cuerpo parido y criado como motor comunitario de resistencia. A lo largo del texto, Almendra imagina la fundación y el nacimiento de la palabra propia en tanto parto colectivo desde el espacio comunitario: “una palabra que ha costado sangre” (2017: 152), donde lo simbólico y lo metafórico dejan espacio a la cruenta realidad del silenciamiento violento de los decires por parte de los necropoderes.

La gestación del proceso discursivo del palabrandar se traduce en un acto fértil de vitalización asamblearia de la palabra ante los proyectos de muerte: “De allí parimos el doloroso camino de reconocer nuestras propias contradicciones y abordarlas colectivamente para ir construyendo nuestro *palabrandar*” (2017: 128). En un desarrollo alternativo de saberes y prácticas, nombradas por medio de una palabra amanecida en las asambleas y en las mingas, pensamiento y acción van de la mano con el objetivo de “sembrar y criar formas otras para consolidar los *Ksxa 'w* comunes e individuales” (2017: 200). En este marco, la Minga de Resistencia Social y Comunitaria de 2008 se concibe en tanto palabra-acción recién nacida, “criatura ésta que acababa de nacer y que necesitaba de la lactancia y cuidado permanentes de una maternidad autónoma emancipatoria para tejer un país de los pueblos sin dueños” (2017: 152).

De ahí que que el nacimiento y la crianza de la palabra, en la constelación simbólica nasa que alumbró el tejido textual almendriano, se imagina como un proceso radicado a las prácticas insurgentes, alimentadas en sus formas, tiempos y espacios por la nueva concepción discursiva del palabrandar. Palabra y acción comunitarias son consecuencias del doloroso parir de la Madre Tierra y de sus mujeres en resistencia con el territorio. En este orden de ideas, concepción y caminos del decir se plantean en tanto “grito de vida” (2017: 135), en otra referencia al *kiwe nwe’wya* o ‘clamor de la tierra, noción ancestral de resistencia según lo nasa. Además, la figuración del grito convoca directamente el mito de origen nasa: en los conflictos precoloniales para las tierras entre pueblos nasa y pijaos, según los relatos transmitidos por los *Thê’ Wala*, los nasa lograron defenderse de la invasión por medio del grito de los truenos, es decir, de los guías espirituales de la gente nasa.¹²²

La palabra liberada desde las corporalidades de la *Uma Kiwe* es un tejido de voces veraces y desobedientes, aptas a incumplir el silenciamiento impuesto, tanto en el pensamiento como en la acción: “la experiencia nos viene gritando” (2017: 195). La liberación de las tierras va de la mano, en la propuesta almendriana, con una liberación de palabras-cuerpos, o lenguajes-pueblos, es decir, de símbolos, referencias e imaginarios vivos. En este sentido, la interconexión semántica se urde en locuciones tales como “seguir territorializando palabra y acción” (2017: 272), en el contexto de una translación a la escritura en español de la relación ancestral con el territorio en tanto “lugar donde habita el pensamiento” (2017: 280).

¹²² Los mitos de origen difieren según la subregión y el sabedor ancestral de referencia. Sin embargo, se acomunan en los elementos clave: el pueblo nasa es hijo del agua (yu’) y de la estrella (a’), a su vez descendientes del espíritu mayor *Ksxa’w* (espíritu del sueño), orientador de la comunidad, y de otros espíritus protectores, como *uma* (madre), *tay* (sol), *a’té* (luna), *weh’a* (viento). El *Ksxa’w* envió a la tierra de los hombres un trueno, el *Thê’ Wala*, dotándolo de una chonta de mando y encargándolo de orientar a la comunidad en la solución de las desarmonías. Acompañado de otros tres truenos, los huérfanos y el trueno mayor, el *Thê’ Wala* guió al pueblo nasa en la época de lucha territorial contra las comunidades de los pijaos, por medio del arma del grito. Según una versión del mito de origen: “Cuando los Pijaos querían acabar con los Nasa los truenos entraron en acción, desde una de las montañas oyeron un grito y sintieron un latigazo que asustó a los Pijaos; el otro trueno a punta de hachazos destruyó lo que había alrededor. Con un último grito de los tres truenos los Pijaos se murieron y muchos de ellos se volvieron piedras. Solamente un Pijao logró escaparse”. (Varios autores, 2004, p. 205)

3.3. LOS TEJIDOS DEL IMAGINARIO

Un tercer espacio fundante del prisma semántico engendrado por la palabra *asamblearia* de Almendra en *Entre la emancipación y la captura* es el universo discursivo vinculado con el tejido (2.1.2.). El tejido es una forma de escritura no alfabética centrales y tradicionales de la cultura nasa. La comunicadora nasa Yeny Finscue Chavaco revela que el tejido como lenguaje ancestral “hace parte del sistema de comunicación propia” y responde “a demandas espirituales, del cuerpo y el territorio” (Finscue Chavaco, 2019: 288). Símbolos, referencias y espiritualidades conectadas con la semántica del *Umya* (el arte del tejer, en lengua nasa yuwe) determinan concepciones coyunturales de la cosmovisión ancestral comunitaria en el Nororiente del Cauca. El ejemplo de la *duu ya'ja* (2.1.2.), literalmente ‘jigra/mochila de parir’, palabra que indica el vientre en nasa yuwe, da cuenta de como el idioma propio es vehículo semántico de dicho valor simbólico del tejido.

Ahora bien, territorialidades y corporalidades se posicionan en una misma esfera de intervención en los imaginarios de resistencia y autonomía desde lo nasa, es decir, en la misma red de significados de la palabra-cuerpo territorializada en acción dentro del campo discursivo *palabrandante*. La carga histórico-mítica, comunicativa y espiritual del tejido asume otro posicionamiento simbólico en el espacio del mundo semántico de la obra almendriana, en la cual desemboca y se modela la sabiduría de las mujeres nasa en su relación con la textura.

En el siguiente capítulo se profundizarán los valores rituales, las referencias ancestrales y los significados colectivos del tejido en su función de código y de lenguaje, de medio comunicativo y de narración en la escritura nasa espacio público (4.4.2.). Sin embargo, la obra de Almendra devela otro carácter profundo y radicado de la cosmovisión espiritual y en las prácticas políticas y sociales nasa: la constitución de un mundo exegético de los procesos propios organizado según las estructuras simbólicas de los tejidos. Si tierra y cuerpo colman, en su potencia evocativa, las significaciones más recónditas de los nuevos horizontes comunitarios, el campo semántico del tejido asume en el texto un papel de modelación estructural de los imaginarios de resistencia. Las costumbres del *Wët Wët Fxi'zenxi*, los movimientos de las mingas, los procedimientos dialécticos *asamblearios* se conforman en forma de hilos de una urdimbre colectiva.

Esta función hermenéutica del tejido dialoga con la perspectiva de distintos espacios del saber indígenas en Colombia, y en particular con la noción de *Isha'aluu Atulaa*, o ‘tejido-sangre’, propia de las epistemologías wayuu. En el marco del *Isha'aluu Atulaa*, el universo se interpreta en tanto “gran telar en permanente urdimbre” (López Hernández, 2009: 3), donde cada espacio vital es hilo y hebra, y toda hebra se entrelaza en la generación de espacios, cuerpos y caminos. Las comunidades

wayuu se estructuran a partir de dos hebras centrales: la palabra y la sangre, las cuales impiden funcionar de tejedoras de la armonía colectiva.

Si los wayuu utilizan el tejido como herramienta para descifrar el espacio ontológico de la existencia, este mismo tipo de lectura se aplica en los montes del Cauca a las epistemologías de la resistencia nasa. Para captar las peculiaridades de esta articulación interpretativa de los procesos de lucha resulta esclarecedora una mirada analítica hacia la conformación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, la organización indígena de referencia en el sector del Norte. La ACIN está integrada de distintos grupos, cada uno de los cuales se dedica a cuestiones específicas en el marco del convivir comunitario de los resguardos: el Tejido de Educación, el Tejido de Salud, el Tejido Defensa de la Vida, el Tejido Mujer, el Tejido Justicia y Armonía, el Tejido Económico Ambiental y el Tejido de Comunicación.

Tal y como lo señala Vilma Almendra en el texto *Tierra y Silicio: cómo la palabra y la acción política de pueblos indígenas cultivan entornos digitales*:

la ACIN consta de “nudos”, referidos a todas las personas que integran la asociación (personas que caminan la palabra); de “hilos”, esto es las tecnologías y medios propios y “apropiados” para cumplir los objetivos; y de “huecos”, referidos a los obstáculos por vencer y los saberes por potenciar a través de las formas de encuentro comunitario (Almendra, 2011: 38)

Nudos, hilos y huecos conforman trayectorias, horizontes, y urgencias de los procesos simbólicos de la resistencia caucana. En este marco, el acto de tejer territorio no permanece en el espacio discursivo de la metáfora, interviniendo más bien en una reconceptualización de las prácticas de resistencia y autonomía en la *Uma Kiwe*. Tejer territorio implica fortalecer la interconexión entre nudos, personificados en las guardias indígenas, los centros de comunicación, los profesores, los médicos tradicionales, las autoridades locales. El *Ksxa'w* comunitario es la meta por alcanzar comunitariamente a través de hilaturas entre nudos, es decir, “mecanismos y estrategias que enlazan a los diferentes nudos de manera que ‘tocar un nudo haga vibrar a toda la red’” (2011: 38). En este marco, los hilos que proyectan las acciones en el territorio hacia una dirección coyuntural se identifican en *tiempos-espacios cumbre* tales como las asambleas y las mingas, pero también las prácticas diarias del *Wët Wët Fxi'zenxi* y las pedagogías comunitarias.

La carga simbólica del elemento textil sirve de modalidad estructuradora de la vivencia en comunidad y del proceder colectivo. En esta concepción, los hilos no pueden perfilar su condición de existencia sin el reconocimiento de los *huecos*. En este caso, los imaginarios que amanecen y permanecen en la estructuración de la ACIN remiten directamente a las necesidades y las urgencias

para priorizar durante los procesos comunitarios de resistencia: “los Huecos simbolizan la capacidad de aprender en el trabajo a reconocer y actuar de manera oportuna y apropiada sobre prioridades colectivamente utilizando los medios más apropiados de la forma más eficiente y viable” (2011: 39). Si dentro de esta perspectiva un hueco de grandes dimensiones indica la incapacidad de identificar y abordar asuntos y cuestiones urgentes, también puede plantearse la problemática opuesta: huecos demasiado pequeños en los procesos de resistencia y autonomía implican una opresión territorial, es decir, una ceguera individual o colectiva que impide el reconocimiento de las prioridades comunitarias.

La cosmovisión textil revive desde la ancestralidad nasa en la estructuración actual de la ACIN y se manifiesta en la integridad de su potencialidad expresiva en *Entre la emancipación y la captura*. Ante el olvido cultural impuesto por las dinámicas de la conquista, el tejido se mantiene tanto en su contenido en el espacio del saber y en sus radicados valores histórico-míticos y narrativos, como en sus configuraciones formales, constitutivas del pensamiento y de la acción *palabrandante*. En este marco, en la obra almendriana los procesos de resistencias se imaginan como tejidos entre cuerpos, territorios, palabras y pueblos.

Esta evocación simbólica se convierte en precisas elecciones semánticas al momento de relatar las memorias de lucha. Es el caso del segmento textual en donde Almendra presenta las razones de la fundación de los Tejidos de Vida de la ACIN:

En consecuencia, los *Tejidos de Vida* los podemos explicar como un intento por superar la incoherencia, contradicción y conflicto entre la dinámica de la trama comunitaria y su concreción institucional. Es decir, las comunidades de base tienen sus maneras muy propias de forjar la vida en el territorio y comunalmente se reflejan, sobre todo, en las diversas mingas y asambleas locales y veredales desde donde sale la palabra colectiva que llega a la ACIN a través de los espacios de decisión que antes ya nombramos. De allí sigue ascendiendo hasta llegar a la ONIC, pero como este hilo que primero circula localmente y luego va subiendo hasta donde corresponde, estaba debilitado y casi roto, el desafío de ese momento era establecer coherencia desde la misma ACIN, y de esta manera fortalecer el hilo que emergía desde la trama comunitaria para que convergiera la estructura político-organizativa y los aspectos técnico-operativos en función de mandatos comunitarios. Esto fue lo que dio origen a los cinco Tejidos de Vida de la ACIN (Almendra, 2017: 123)

El párrafo rememora uno de los mayores procesos de debilitamiento de la lucha indígena en Colombia y en la Abiyala: la institucionalización de las formas propias. Los intentos fracasados de trasladar las modalidades asamblearias y las fenomenologías de las mingas a espacios relacionados más directamente con los centros de poder provocan debilitamientos, manipulaciones y dinámicas de corrupción que, en el pensamiento nasa se interpretan desde la imagen de un hilo “debilitado y casi

roto” dentro de la trama para la autonomía tejida en comunidad. El fortalecimiento de dicho hilo se plantea como necesidad constituyente de los Tejidos de Vida de la ACIN que hemos nombrado anteriormente.

Una vez más, cabe resaltar como los hilos de los tejidos no se posicionan en el texto como figuras retóricas en una dimensión metafórica. Las referencias semánticas al tejido remiten a una construcción cultural propia de la constelación simbólica de la cosmovisión nasa. La fragmentación impuesta, dirigida a deshilar los procesos de resistencia del Nororiente del Cauca, es asumida como urgencia e interpretada como tal a partir de la asunción ancestral de la necesidad perpetua de tejerse en comunidad entre cuerpos, territorios y pueblos. En este marco, la preocupación por las dinámicas de invasión de los imaginarios que lograron alcanzar las entrañas de los movimientos insurgentes se traduce en un relato que presenta este proceso en el marco de un acto de destejer: “se están usurpando y deslegitimando las puntadas más finas y fuertes del tejido comunitario” (2017: 55). Si la captura se concibe en tanto hilo desanudado, la emancipación se alimenta del imaginario de una jigra tejida desde las mujeres nasa:

porque pese a la agresión constante fijábamos con buen pulso cada puntada que dábamos dentro del territorio –fortaleciendo las prácticas propias de la vida comunitaria–, a la vez que intercambiábamos y aumentábamos el tamaño de la *yaja* (mochila tejida) con otros hilos que daban forma y figuras diversas y fuertes a nuestros tejidos de vida y a los de otros. Este tejido nos iba marcando caminos iluminados por ese horizonte autónomo emancipatorio para seguir cultivando la vida frente a la muerte. (Almendra, 2017: 120)

Contra las dinámicas de poder externas e internas que destejen los procesos hacia la autonomía, la respuesta comunitaria es un intercambio de experiencias y caminos – asambleas y mingas – que convocan al imaginario de una *ya’ja* colectiva, capaz de evocar los principios ancestrales de la relación cultural y espiritual entre cuerpos y territorios. Por medio de las fisuras semánticas abiertas en la asociación de la *ya’ja* con las luchas nasa, el llamado del texto almendriano se direcciona hacia la interconexión entre cuerpos y texturas en la constitución de Tejidos de vida.

Una vez más, las referencias cargadas en las redes de significado que mueve Almendra remiten a tradiciones comunitarias propias del Nororiente del Cauca. Las niñas y los niños nasa suelen enchumbarse, es decir, involucrarse en un *Taw*, o chumbe, una particular faja tejida que contiene representaciones de historias y mitos de origen. El chumbe carga el valor, en las culturas nasa, de un fortalecimiento corporal del niño o de la niña para que estos crezcan físicamente sanos; al mismo tiempo, encarnan la herencia y la transmisión de los saberes ancestrales y de las memorias comunitarias: el chumbe ejemplifica la relación fundante entre tejidos y cuerpos. En este cuadro

simbólico, tejer una *ya'ja* asume el significado de acompañamiento al momento de presentación de la primera menstruación en las mujeres, en el marco de una valoración del tejido en tanto proceso de “conocimiento y cuidado del cuerpo” (Finscuc Chavaco, 2019: 285).

A partir de dicha interrelación tejidos-cuerpos, la interpretación de los procesos de resistencia y de la noción del *Palabrandar* se facilita en una exégesis de las memorias y de los horizontes por medio de los significados estructurales contextuales de lo textil. Si la misma condición de existencia del comunero nasa se ubica en un estado permanente de textura a la *Uma Kiwe* –“pervivimos tejidos a nuestras tierras ancestrales” (Almendra, 2017: 234), “acudiendo el espíritu colectivo que nos teje a ella [la Madre Tierra]” (p. 249)–, precisamente desde este lugar de enunciación se proyectan las iniciativas de conexión entre cuerpos y entre pueblos.

La condición de tejido corporal a la Madre Tierra no se imagina como demarcado a los territorios del Nororiente del Cauca. Si de un lado asambleas, mingas y otros nudos alimentan el proceso intracomunitario de interconexión por medio de “puntadas para continuar con este hilado necesario que nos interponga siempre la vida plena y nos desafíe a tejernos tejiéndola” (2017: 279), de otro, la mirada de la urdimbre escrita por Almendra convoca a una participación colectiva de cada una de las poblaciones víctimas de los necropoderes. Hilos y nudos de resistencia, en el conglomerado simbólico de la espiritualidad nasa revitalizado por Almendra, se direccionan hacia la constitución de un tejido entre pueblos en resistencia:

Entonces, tal vez, si nos hilamos al dolor y a las alegrías de otros, echando mano de nuestra memoria vital de lucha, será menos difícil entender que lo que estamos viviendo hoy tiene un momento histórico fundante que seguirá disputándose nuestra vida: colonización capitalista como maquinaria de muerte. (2017: 58)

El movimiento imaginado de tejerse con y hacia otros pueblos remite al camino de la palabra dinámica y accionada desde el *palabrandar*. El tejido entre pueblos asume, en la obra almendriana, función de reconocimiento de las tensiones y contradicciones agazapadas en el espacio propio. Hilarse a las luchas ajenas permite identificar con más claridad el dolor comunitario; fortalecer un proyecto interlocal de resistencia contra los proyectos de muerte y las nuevas colonizaciones de los necropoderes neoliberales constituye, para las diferentes geografías Abiyala¹²³, “una *jigra* (tejido) de unidad con otros pueblos y procesos en defensa de la vida toda” (2017: 55) que conforme, finalmente, un “tejido de territorios” (2017: 114).

¹²³ La misma Abiyala, en una interpretación globalizada del concepto en tanto tierra de todos los pueblos sin dueños, se configura en el texto de Almendra en tanto “tejido armónico de todos los territorios” (Almendra, 2017, p. 279).

En el universo semántico del tejido elaborado por Almendra, la estructuración textil del proceder comunitario se hila en dirección de cuerpos, territorios y pueblos en resistencia. En este imaginario de lucha concebido en la modalidad del tejido, el papel de interconexión fundante de dichas texturas es asumido por la palabra en camino, concebida como *hilo reflexivo* (2017: 279) y como forma de reconocimiento de los huecos. La concepción ancestral del tejido revive en el palabrandar planteado por Almendra en tanto modalidad estructural del derrotero de la palabra: “liberar nuestra palabra ancestral-actual-vital para caminarla tejidos y tejidas a otros y otras, desde y más allá de nuestras propias territorialidades y en contra de la globalización de la muerte” (2017: 128).

3.4. EL TORRENTE DE COLORES DEL PUEBLO-AGUA

“Las aguas tienen un espíritu.”

Manuel Quintín Lame Chantre.

(Lame, 2004: 165)

Hasta el momento, se han intentado matizar los mecanismos a través de los cuales la palabra de Almendra absorbe la galaxia simbólica de las cosmovisiones propias, por medio de la constitución de un espacio interseccional de campos semánticos. La escritura de *Entre la emancipación y la captura* gravita en los saberes ancestrales nasa y los asimila hacia la conformación de una palabra comunitaria de resistencia. Si las redes de significados fundantes remiten a los mundos de las territorialidades, las corporalidades y los tejidos en su relación con el lenguaje y su *palabrandar*, la narrativa almendriana se enlaza también a campos semánticos en apariencia periféricos, los cuales conllevan especificidades cruciales de las concreciones simbólicas del saber ancestral nasa. Es este el caso de la relevancia capital, en la construcción de las memorias contenidas en el texto, del campo semántico del agua.

Como lo apunta Hugo Portela Guarín, en las comunidades del Nororiente del Cauca el agua ha asumido una función determinante no limitada a la relación que mantiene con los cuerpos comunitarios dentro de los rituales, sino también “en la búsqueda de la comprensión del mundo, en tanto líquido esencial cargado de virtudes y energías que los ha convertido en fieles guardianes de la naturaleza” (Portela Guarín, 2003: 63). En una región caracterizada por la presencia del Macizo colombiano, una estrella fluvial que hidrata capilarmente el territorio caucano y nacional, los lugares de mayor fuerza espiritual en la cosmovisión nasa son las zonas más frías, inhóspitas y aisladas de la cordillera: los espacios acuáticos en las cumbres de los montes caucanos.

Esta visión se presenta en un marco de continuidad absoluta con las interpretaciones planteadas por otros pueblos caucanos (kokonukos, yanakonas, misak, entre otros). La investigadora misak Janeth Calambás propone una detallada cartografía epistemológica de los significados del agua en las regiones andinas y amazónicas de la Abiyala, focalizando su atención en el valor simbólico del agua en su propia comunidad. En el caso de los misak, la carga espiritual del agua es el mayor vehículo de saberes y energías. Principio colectivo de la cultura comunitaria es el cuidado del agua, flujo de

unidad y armonía, por medio de rituales y prácticas cotidianas guiadas por los sabedores ancestrales, quienes mantienen viva la tradición andina de la siembra y cosecha de agua (Calambás, 2019).

En una perspectiva comparable con la visión misak, el valor espiritual del agua en las comunidades nasa es cargado de sacralidad ya desde los mitos de origen. Según las narraciones de los *Thê' Wala*, el pueblo nasa es hijo del agua (*yu'*) y de las estrellas (*a'*). El cuerpo de *yu'* es constituido de las lagunas de la cordillera central, imaginadas como territorio del parto colectivo de los primeros indígenas de etnia nasa. Asimismo, los relatos de los sabedores ancestrales acerca del nacimiento de Juan Tama (y de otros líderes de referencia) narran del nacimiento del cacique desde el contacto entre laguna y estrellas, cuando durante una inundación “la creciente parió (*yu' dunxi*)” (Drexler, 2007: 140) al líder indígena. En una versión escrita del mito contenida en los cuadernos de Álvaro Ulcué, se refiere que

Un día los antiguos se pusieron de acuerdo
E hicieron una recolecta de coca
de toda la comunidad,
esa noche, ellos sabían y decían
que mucho rayo, tempestad
y crecimiento de ríos
era señal del nacimiento
del niño del agua. (Beltrán Peña, 1989: 30)

La corriente que llevó a la luz al cacique Juan Tama –flotando en una cuna de madera con el título de los resguardos– fue anticipada por una serie de advertencias por parte de la naturaleza, captadas por los sabedores ancestrales de la época, reunidos por la ocasión especial. El acontecimiento, en esta perspectiva, carga consigo un flujo simbólico determinante en la valoración del agua en tanto fuente de vida, acción e imaginarios dentro de las comunidades nasa.

Nuevamente, los sedimentos espirituales de la cosmovisión nasa heredados en las formas de la lengua nasa *yuwe* impulsan y favorecen una exegesis más completa del símbolo agua en las comunidades del Nororiente del Cauca. Portela Guarín y Portela García (2018: 196) sugieren una posible conexión entre el término *yu'*, signo lingüístico referente del agua, y la palabra *yu'çe*, expresión formal de la noción de ‘cura’, en el marco de la identificación del papel determinante del agua en la medicina tradicional. Otras expresiones del idioma propio dan cuenta de la relación cultural del agua con cuerpo y territorio. Piénsese la expresión *kakue yu'vxa*, correspondiente del español ‘menstruación’, literalmente ‘aparición del agua en el cuerpo’; o en el término *yu'kwet* para indicar el hielo, constituido de *yu'* (agua) y *kwet* (piedra).

En la perspectiva presentada, para las comunidades nasa el agua corresponde tradicionalmente a un elemento de interpretación y comprensión de la constitución de la vida en los territorios. Este valor se mantiene y se reactualiza en los procesos asamblearios más contemporáneos: el agua se absorbe en las redes discursivas de la palabra, constituyéndose como forma exegética de los fenómenos comunitarios actuales y, a la par, como modelo simbólico de los derroteros por recorrer colectivamente hacia los tiempos, espacios y horizontes de resistencia.

Esclarecedoras, en este sentido, resultan las palabras de la autoridad ancestral Eduardo Cuchillo, *Neehwe'sx* (autoridad ancestral) del resguardo de Tacueyó (Cauca), al comentar los acontecimientos relacionados con la masacre del 29 de octubre de 2019, donde fallecieron la gobernadora Cristina Bautista y cuatro de los guardias indígenas que iban acompañándola. En uno de los espacios-tiempos más complejos y dolorosos de la historia reciente del resguardo, la proliferación de la violencia en el territorio se interpreta como un tiempo de sequía, de ausencia de agua: “Tenemos que pasar por esta crisis para poder seguir adelante [...] como lo indica la misma Madre naturaleza, si algo se seca es para luego dar otro nuevo producto, que debe ser de mejor calidad”.¹²⁴

El agua se coloca en el marco simbólico de los *espacios-tiempos cumbre* de la resistencia indígena desde los Andes caucanos, y la contraposición entre las etapas de lucha y de debilitación de los procesos de resistencia se interpretan en una tensión entre ‘espacio vital’ y ‘sequía’. Dentro de este contexto discursivo opera la palabra escrita de Almendra y de las otras voces que intervienen en el texto, particularmente la de Emmanuel Rozental. La palabra tejida en *Entre la emancipación y la captura* propaga el valor del agua en la exégesis comunitaria por medio de la elaboración de una red semántica sólidamente tejida a los saberes ancestrales. *Yu'* es estructura de resistencia, pero también filtro y mirada para interpretar los procesos de invasión.

En esta trayectoria semántica, tal y como Juan Tama brotaba de las corrientes de la laguna, las acciones en resistencia nasa se hacen “torrente que condensa en palabras y pueblos que convergen” (Almendra, 2017: 24). Un flujo en movimiento, en procura de deshacerse de las imposiciones culturales y territoriales, apto a recoger en su camino tiempos y espacios propios. Así como los ríos del Cauca descienden por bosques de la cordillera central, el pueblo nasa en minga es imaginado, en las páginas introductorias de Rozental, como un “torrente de colores, del ‘color de la tierra’ [...] Indias, indios del Cauca. Vienen caminando. Se han hecho agua, curso, rumbo.” (2017: 24).

¹²⁴ La cita se refiere a la entrevista que Eduardo Cuchillo concedió al canal de prensa de la AIC (Asociación Indígena del Cauca) el 4 de noviembre de 2019. La entrevista se puede encontrar en su versión integral en la página web de la AIC al siguiente enlace: <<https://www.facebook.com/watch/?v=442516513134691>> Consultado el 27 de marzo de 2020.

El nasa es hijo del agua y la minga es torrente que germina, colorado de cuerpos y tierras, de tejidos y palabras, “espacios coloridos, diversos, plenos de promesa” (2017: 44). La fluidez del elemento es imaginada como espejo de las modalidades por adoptar en las prácticas de resistencia: dinámicas, cambiantes y huyentes, preparadas para esquivar las capturas. El imaginario del agua y los sentidos de la lucha nasa se entretajan así en una narración que invoca la ancestralidad como horizonte por alcanzar:

Para *nosotroas* era claro que el TCA tenía que ser como el agua que se regaba en y con los demás Tejidos de Vida de ACIN y del mundo para sembrar y abonar semillas de vida frente a la muerte; y para emanciparnos como el agua que brota de las montañas, que por más que intentemos capturarla y cercarla toda con nuestras manos, siempre se nos escapa entre los dedos. Era necesario, ser como el agua, así se planteó desde el nacimiento del Tejido de Comunicación y también el compañero Óscar Olivera nos lo reitera en cada intercambio de experiencia cuando afirma que “seremos como el agua: transparentes, alegres y en movimiento”. En consecuencia, caminamos nuestro propio pensamiento que de por sí es crítico y hace parte de la majestuosa sabiduría de la Madre Tierra, que no sólo nos desafía a rechazar los espejos de la conquista sino también a mirarnos en el reflejo del agua, de *nosotroas* mismos, para reconocer y abordar la herencia de la dominación y nuestras propias acciones colonizadoras que son también obstáculo para nuestro *palabrandar* y para la germinación de relaciones otras. (Almendra, 2017: 131-132)

El relato que propone Almendra acerca de las razones de la constitución del Tejido de Comunicación de la ACIN (TCA) es ejemplificativo de la red de significados activada en el texto en términos de referencia al mundo-agua de la espiritualidad nasa. Primeramente, la metáfora permanente planteada en el texto, y detallada en el pasaje señalado, se alimenta de la perspectiva de una resistencia por sembrar y por criar, en tanto cuerpo-territorio colectivo. Frente a los proyectos de muerte de los necropoderes, la respuesta epistémica engloba todos y cada uno de los mecanismos de revitalización de la Madre Tierra, directamente reconducibles al agua: en la misma forma, palabras y acción se conciben en tanto agua que rebrota para legitimar un espacio-tiempo vital y autónomo.

En segundo lugar, el párrafo presenta una referencia explícita al indígena aymara Óscar Olivera, histórico líder de las revueltas populares contra la privatización del agua en Bolivia.¹²⁵ La referencia se posiciona más allá del ámbito de la práctica de una nueva palabra compartida y caminada entre pueblos en lucha: más bien, define y señala una conexión viva entre las resistencias de las comunidades de la Abiyala directamente relacionadas con las emergencias del territorio. En este sentido, el elemento agua no se limita a ser modelo ancestral de los derroteros de resistencia y

¹²⁵ Conocido como el ‘guerrero del agua’, Óscar Olivera fue uno de los líderes sociales que en el año 2000 encabezaron la movilización popular nota como “guerra del agua” en la ciudad de Cochabamba (Bolivia).

componente cultural determinante en el marco identitario de las colectividades indígenas caucanas: se convierte, más bien, en un universo simbólico y concreto por tutelar en la defensa urgente e impostergable de la *Uma Kiwe* y de sus saberes, razón y sentido de los caminos de lucha.

Finalmente, un tercer sentido que el texto de almendra le asigna al mundo agua es profundamente evocativo del saber ancestral: el agua en tanto espejo, espacio para reflejarse en el marco del completamiento epistemológico de las prácticas del palabrandar, en un movimiento que desde adentro se interlocaliza hacia espacios otros de resistencia para aclarar la mirada y examinar las dinámicas de captura internas. La imagen del espejo en el cual reflejarse reproduce la concepción andina del tiempo: los mayores pasados señalan los derroteros futuros. De ahí que los hijos del agua se comprometen a una mirada hacia sus raíces para lograr un reconocimiento completo de sí mismos. En esta clave, Almendra en una recién conversación recordó como al visitar las tierras zapatistas un comunero quiso señalarle que

esta es una experiencia más, no queremos que la copien, que la tomen como una receta, si no que se miren en ella como en un espejo y que se miren en lo que ustedes están haciendo (Almendra, 2020).

La función del espejo se interlocaliza aquí con el objetivo de alumbrar contradicciones, y asume colores y propiedades de una laguna en la simbología nasa. El reflejo esclarecedor del agua restituye una imagen propia pura y libre de los encadenamientos culturales que imponen el *indio permitido* como única solución identitaria. El proceder *palabrandante* en resistencia implica “mirarnos en el espejo del agua para ver-nos con claridad en la máscara que el capital nos fija para que seamos los tejedores permitidos, cómodos” (2017: 126). Así que el primer paso sugerido por la palabra colectiva del texto es un dislocamiento en el tiempo (ancestral-actual) y en el espacio (de los pueblos en lucha), por medio de un reflejo en el territorio sagrado de la laguna de los imaginarios propios. En este marco, la circulación de imaginarios y el consiguiente desplazamiento de cuerpos se elabora en una colocación dialéctica solicitada desde adentro: “nos reclamábamos estar en movimiento como el agua, ser un flujo desde adentro hacia fuera y viceversa defendiendo el territorio” (2017: 125).

Con todo, los patrones de significado que el agua adquiere en la obra de Almendra no dirigen su mirada exclusivamente a los pasos de la resistencia caucana en la actualidad. La constelación de símbolos relacionados con el *yu'* posibilita también una práctica de exegesis de los procesos de invasión y de conquista de imaginarios, cuerpos y territorios por parte de los necropoderes. Una vez más, las elecciones terminológicas y las consiguientes redes semánticas de Almendra no se aíslan de la herencia ancestral. Como lo revelan los sabedores ancestrales, la carga espiritual del agua puede actuar en el territorio bajo diferentes matices de significado, y en ciertos casos asociarse con la muerte.

En su recomposición del relato sobre Juan Tama, *Pal* Álvaro Ulcué Chocué recuerda que según la historia-mito nasa el cacique no solo nació en el agua: también culminó su experiencia terrenal en los espacios de la laguna, en tanto “antes de morir pidió que [...] llevaran su cuerpo a la laguna y lo sepultaran [...] muy cerca del alto” (Salazar et al., 2011: 402).

Como en el caso de las cosmovisiones misak, donde las lagunas sagradas pueden vehicular energías positivas o negativas según las circunstancias (Calambás, 2019: 66), asimismo en la perspectiva nasa las inundaciones no necesariamente implican el nacimiento de un nuevo líder, y pueden también concebirse como avisos de una Madre Tierra desarmonizada. Beltrán Peña señala que en las historias-mitos nasa la tempestad puede hacer referencia “a la alteración del estado anímico de las personas [...] desórdenes, disturbios, agitación [...] el desencadenamiento de una situación de violencia, o al menos de conflicto o de tensiones” (Beltrán Peña, 1989: 34) en el espacio comunitario. Es este el caso del trágico desbordamiento del Río Páez, a raíz de un terremoto con epicentro en Dublín, la cuenca del río, que en el año 1994 –y en plena época de lluvias– causó la muerte de 1100 indígenas nasa, la desaparición completa de los pueblos de Wila, Irlanda y Toéz, la destrucción de 40 mil hectáreas de tierras en la región de Tierradentro (Cauca), incluyendo los pueblos de Mosoco, Vitoncó, San José, Tálaga, Taravira, El Cabuyo y La Troja. Una catástrofe natural que los *Thê’ Wala* no interpretaron como señal del nacimiento de un nuevo líder: contrariamente, el acontecimiento fue explicado por los sabedores ancestrales en tanto advertencia, “llamado de atención” (Drexler, 2007: 140) de la *Uma Kiwe*, descuidada por la parte de aquellos comuneros que perdieron el arraigo a las tradiciones ancestrales, convirtiéndose en cómplices de los procesos de conversión del territorio en espacio de cultivos ilícitos de amapola y coca.

Acontecimientos tales como la inundación de Tierradentro se heredan en los saberes tradicionales en el marco de una concepción espiritual de los eventos naturales, en donde los procesos de desarmonización y desconexión entre cuerpos y territorio puede convertirse en peligro para la comunidad. En esta perspectiva, se posibilita la significación del agua en tanto señalización y concreción de las formas invasivas y desarmonizadoras de las tierras ancestrales: un lugar de enunciación que el texto de Almendra elige en su ubicación interpretativa y en su plano discursivo. En la defensa del territorio colectivo del imaginario planteada en la obra, las formas de amparo se imaginan tanto en contra de una prolongada sequía cultural causada por la apropiación y la manipulación discursiva desde necropolíticas “que le ‘sacan el agua’ a las *transformaciones comunitarias* emancipatorias” (Almendra, 2017: 205), como a protección de procesos de invasión más violentos de silenciamiento de cuerpos y espacios.

La impetuosidad de las nuevas caras de la conquista se representa en la introducción de Rozental como una “tormenta desatada por las embestidas de la muerte y el despojo que significa el capitalismo para los pueblos y comunidades” (2017: 20). Las desarmonizaciones más contundentes generadas en los territorios desde los proyectos de muerte se elaboran como la invasión de un agua en tormenta, alentada por las modalidades impositivas de los proyectos neoliberales globales. El reconocimiento y el nombramiento de dicha catástrofe artificial debe ser un proceso compartido y negociado entre pueblos en camino, cuyas resistencias particulares se centralizan en un único motor de lucha, que “sigue siendo por la vida y lo común para reconocer la *tormenta* y escapar de la muerte” (2017: 256-257).

El desmantelamiento de los proyectos comunitarios que provocaría la tormenta induce en la obra una inquietud fundante: el temor de enterrar los imaginarios propios, a causa del veneno emanado por los tempestuosos proyectos de muerte que “están enfermando el torrente de vida colectivo (2017: 192): la misma toxicidad que identificaba el caudillo nasa Quintín Lame en las palabras de los explotadores de comuneros, “veneno que producen dichas inteligencias contra el indígena ignorante” (Lame, 2004 [1971]: 194). De ahí que la liberación de tierras y cuerpos se traslada simbólicamente a la purificación de la contaminación del torrente de resistencia indígena, con el objetivo último de que “los ríos tengan su mismo caudal, que no les frenen el paso para que rieguen nuestras alternativas comunitarias” (2017: 243), para reapropiarse de “los flujos de vida de *Uma Kiwe*” (Almendra, 2017: 288).

Resistir a la tormenta (de la muerte) recorriendo los torrentes (de la vida) es la construcción simbólica que define y absorbe los imaginarios contruidos alrededor de la noción de palabrandar. La palabra se traduce en acción en prácticas de resistencia tales como la *Visita por el País que Queremos*, cuando desde los montes del Cauca los indígenas nasa recorren “todo el Ande, desde Santander de Quilichao hasta Bogotá, siguiendo el curso natural de la Madre Tierra: el curso de los ríos Cauca y Magdalena” (2017: 142). Así que el curso del agua marca territorialmente la palabra en camino desde el suroccidente colombiano, hasta llegar a las entrañas de los centros institucionales del país. Trayectorias de naturaleza, cuerpos y palabras se superponen y se interconectan en la traducción en acto de la resistencia imaginada.

En esta dimensión simbólica, el agua asume en el texto su última y definitiva significación de derrotero por caminar. En un contacto perpetuo entre imaginarios y acción comunitaria, caminar el curso de los ríos del Cauca en el relato de Almendra implica encaminarse en los tiempos y espacios de la Madre Tierra, en un derrotero de armonización que permite pensarse y narrarse en forma

alternativa. El agua es fuente de vida frente a la muerte, espejo para reflejar las contradicciones, símbolo y razón de lucha, derrotero por recorrer para autonomizarse en comunidad y sostener el árbol de la vida y sus frutos de resistencia.

A modo de cierre, el palabrandar almendriano se manifiesta en la escritura de *Entre la emancipación a la captura* por medio de una compleja red de significados interseccionales, donde los campos semánticos del territorio, del cuerpo, del tejido y del agua se interconectan en un espacio discursivo fértil y autónomo, alimentado de los saberes ancestrales, de la palabra ensamblaria, de las experiencias compartidas y aprendidas de otros pueblos. La palabra del texto se imagina como torrente que fluye en los montes del Cauca, para reconocer y definir las dinámicas de invasión, las contradicciones intracomunitarias, los derroteros de lucha. En una estructuración de los procesos de resistencia en forma de tejido, los patrones del decir asumen los caracteres de la cosmovisión nasa, en el marco de una práctica de la palabra liberada de los encadenamientos culturales. Una palabra que recalca los valores de la sabiduría ancestral para constituirse dentro de una esfera de significados rediviva y radicada al cuerpo territorial de los resguardos nasa.

CAPÍTULO 4

ESCRIBIRSE EN LAS PIEDRAS:

PRÁCTICAS DEL PALABRANDAR EN TORIBÍO (CAUCA)

El presente capítulo pretende esbozar un análisis del Paisaje Lingüístico de algunas parcialidades de los resguardos nasa de Toribío, Tacueyó, San Francisco y Huellas (Norte del Cauca) en tanto ejemplificación de la noción-práctica del palabrandar, o palabra en camino, en el marco de los procesos de resistencia comunitaria nasa.

La noción de Paisaje Lingüístico surge en la disciplina de la sociolingüística para referirse al conjunto de manifestaciones escritas de la palabra en el espacio público de una determinada región: grafitis, pintadas manuscritas, murales, vallas publicitarias, entre otras. En el Norte del Cauca, y específicamente en los territorios de Toribío, Tacueyó, San Francisco y Huellas, el Paisaje Lingüístico (de aquí en adelante PL) contemporáneo es revelador de las conflictualidades relacionadas con la presencia de actores armados, de un lado; de otro, se configura como espacio dinamizador de las nuevas estrategias de resistencia por parte de las comunidades nasa, vinculadas a la perspectiva de una ‘palabra en camino’ en tanto herramienta de reapropiación cultural del “territorio del imaginario” (Almendra, 2017: 202).

Sobre la base de los pilares teóricos (capítulo 2) y simbólicos (capítulo 3) de la epistemología del palabrandar, se sugiere una lectura de la expresión escrita de la comunidad en el espacio público de los cuatro resguardos estructurada en cuatro secciones. En la primera parte del capítulo se abordan algunos elementos teóricos útiles para aproximarnos al compendio de significados relacionados con el acto de escribirse en el territorio por medio de las pintadas manuscritas. Se sintetizan algunos estudios acerca de grafitis y de PL en contextos de conflicto y opresión, y se posiciona el caso del PL caucano en el marco epistémico de la relación entre territorio, comunidad y escritura en la cosmovisión nasa.

En la segunda sección, se menciona la perspectiva metodológica adoptada. En la tercera parte, el enfoque se direcciona a las expresiones del *necrolenguaje* en el PL de Toribío, Tacueyó, San Francisco y Huellas, por medio de un análisis de los significados simbólico-culturales asociados a las incontables ‘palabras de guerra’ aparecidas en los cuatro resguardos en la última década en los últimos cinco años (2015-2020), firmados por algunos de los actores armados que transitan por la región. En este marco, se analiza el valor del *necrolenguaje* en el espacio público en tanto dispositivo de opresión simbólica, generador de miedos, desarmonías y fragmentaciones comunitarias.

Finalmente, en el cuarto aparato se plantea una lectura de algunos ejemplos (unidades) de intervenciones de miembros de la comunidad nasa en el PL de los territorios de Toribío, Tacueyó, y San Francisco. Se analizan las unidades, seleccionadas y fotografiadas entre abril y mayo de 2019, en tanto expresión de los pilares epistemológicos centrales de la noción-práctica del palabrandar, identificados en los capítulos anteriores: la colectivización de la palabra, la actuación de una práctica pharresiástica, el camino de una palabra en acción y el posicionamiento discursivo en la estructura simbólica de las cosmovisiones propias.

4.1. PAISAJE LINGÜÍSTICO Y RESISTENCIA: UNA MIRADA DESDE LO NASA

Los letreros escritos en las fachadas de las viviendas de las veredas y en algunas piedras del camino anuncian la presencia de los armados y de la resistencia indígena: “Marquetalia. Hasta la victoria. Farc-Ep”, “Manuel (Marulanda) nace en cada amanecer” o “Guardia. Fuerza”. Este último en alusión a las dos palabras con las cuales comienza el himno de la Guardia Indígena del norte del Cauca, un organismo conformado por indígenas armados con bastones. Ellos se encargan de mantener el orden en este territorio» (Navia Lame, 2015: 123-124).

No resulta tan fácil encontrar testimonios escritos acerca de las palabras de guerra que abarrotan los resguardos de Toribío, Tacueyó, San Francisco y Huellas, en el Nororiente del Cauca (Colombia). Esta crónica de José Navia Lame, periodista nasa dedicado a relatar historias de resistencia en las zonas de conflicto, es de las únicas en dar cuenta del impresionante impacto visivo del Paisaje Lingüístico del espacio público toribiano, donde centenares de murales, grafitis y pintadas manuscritas coloran las principales carreteras del territorio, en una disputa visual que reproduce las tensiones regionales entre los comuneros nasa y los grupos armados. Según varios testigos de la comunidad, la presencia de estos grafitis ha ido aumentando en la última década (2010-2020), en coincidencia con el incremento exponencial de cultivos extensivos de marihuana a uso ilícito en el municipio de Toribío, con el establecimiento de nuevos grupos narcotraficantes y con la reconfiguración de la acción armada en la región.

Ahora bien, al momento de la realización del análisis (2019) el PL de Toribío, Tacueyó, San Francisco y Huellas se distinguía por la presencia de dos voces enunciadoras mayoritarias reconocibles: los grupos armados (Disidencias de las FARC EP y EPL) y la comunidad nasa. La tensión entre los dos macro-actores se traduce en un PL extremadamente concentrado y heterogéneo, posiblemente el más denso y conflictual del Departamento, a representación del alto tránsito de grupos guerrilleros en la región, de un lado, y de la presencia en el municipio de uno de los epicentros latentes de la resistencia nasa, de otro.

La expresión de los imaginarios de resistencia por medio de la escritura alfabética en el espacio público constituye un nuevo territorio discursivo en las prácticas de lucha nasa. Sin embargo, el acto escribir el territorio remite a una tradición simbólica profundamente anclada a las cosmovisiones ancestrales. En la actualidad, la caracterización *palabrandante* de dicha práctica se hace evidente en la correlación simbólica de los murales y las pintadas manuscritas en las carreteras de Toribío con la imagen de una ‘palabra en camino’, uno de los ejes fundantes de la noción-práctica del palabrandar.

En los siguientes párrafos se propone un acercamiento teórico al PL a partir de algunos de los estudios sociolingüísticos que han profundizado el papel cultural de la escritura en el espacio público en algunos contextos de tensión del continente americano. Seguidamente, se posicionarán localmente las perspectivas sociolingüísticas, en el marco del desarrollo de la relación entre comunidad, territorio y escritura según las epistemologías nasa.

4.1.1. PAISAJE LINGÜÍSTICO, MURALES Y GRAFITIS: APUNTES TEÓRICOS

La noción de Paisaje Lingüístico aparece por primera vez en 1997, en un artículo de los estudiosos Rodrigue Landry and Richard Y. Bourhis, donde se propone la siguiente definición de *Linguistic Landscape*:

The language of public road signs, advertising billboards, street names, place names, commercial shop signs, and public signs on government buildings combines to form the linguistic landscape of a given territory, region, or urban agglomeration. (Landry y Bourhis 1997: 25).¹²⁶

A diferencia de nociones más específicas relacionadas con los procesos de escritura en el espacio público (muralismo, grafitis, etc.), el PL incluye cada tipo de expresión escrita en calles, paredes y edificios, y los estudios al respecto dirigen su interés hacia un extenso abanico de elementos relacionales entre escritura, espacio y sociedad: función comunicativa, intercambio dialógico con el entorno, valores simbólico-políticos contextuales, entre otros, lo cual nos permite ubicarnos en un enfoque teórico más sólido en la lectura de un espacio discursivo crucial para las epistemologías nasa.

Por lo general, como lo señala Calvi (2018), la noción de PL no ha entrado en los ejes de análisis de las aproximaciones académicas a contextos hispanoamericanos, con la excepción de los variados estudios acerca del uso del idioma español en el espacio público en algunas ciudades de Estados Unidos.¹²⁷ Sin embargo, a partir de la última década del siglo XX, las investigaciones acerca de la producción de palabras e imágenes en el espacio público en el continente americano han sido sumamente prolíficas, con un enfoque mayoritario en los espacios urbanos. El estudio de expresiones como el grafiti y de fenómenos como el muralismo se ha convertido en un tema investigativo central

¹²⁶ “El lenguaje de las señales de tráfico, de las vallas publicitarias, de los nombres de calles, de los nombres de lugares, de los carteles de tiendas comerciales y de los carteles de edificios gubernamentales se combina para formar el paisaje lingüístico de un territorio, de una región o de una aglomeración urbana determinados”.

¹²⁷ Entre los primeros estudios sobre la escritura en el espacio público desde la perspectiva del Paisaje Lingüístico en América Latina, encontramos el artículo “Visibilización y revitalización de lenguas indígenas latinoamericanas: producción de paisaje lingüístico y señalética” de Myriam Yataco y Lorena Córdova Hernández acerca de las lenguas indígenas en el PL de Perú y México (2016), y la tesis de maestría de Ángela Maldonado Sandoval, titulada “El Paisaje Lingüístico de la ciudad de Bogotá como recurso pedagógico en la clase de ELE” (Universidad Nacional de Colombia, 2020).

de áreas disciplinares tales como la antropología, la semiótica, la sociología, los estudios culturales, entre otras.

GRAFITIS Y MURALES

En el territorio caucano tomado en análisis nos encontramos frente a tres macro-categorías principales de manifestaciones escritas en el espacio público: los grafitis, los murales y las vallas publicitarias. Las unidades de análisis elegidas para la realización del estudio se inscriben casi exclusivamente en la categoría de grafitis, o pintadas manuscritas, por lo cual se hace necesaria una aclaración introductoria de la distinción entre grafitis y murales, y de algunos de los valores semántico-simbólicos asociados con este tipo de expresiones.

Con el término ‘graffiti’ se entiende una “Firma, texto o composición pictórica realizados generalmente sin autorización en lugares públicos, sobre una pared u otra superficie resistente” (Academia Real Española). Por lo general, el grafiti se caracteriza por la preponderancia de la expresión verbal (pintada manuscrita), por la corta duración temporal, por una fuerte carga expresiva y por el anonimato (Barzuna, 2005).

Los grafitis suelen apelar a reivindicaciones políticas, lingüísticas o sociales, se relacionan con subculturas, y en su extenso abanico de contenidos incluyen poesías, mensajes religiosos, refranes, blasfemias, sacrilegios. El grafiti se ha interpretado primariamente como herramienta constitutiva de imaginarios de resistencia cultural (Farrell, 1993), como puesta en acto de ideologías subalternas o expresión de grupos sociales marginales (Philipp, 1999), como representación de una cultura escrita ilegítimada (Crespo, 1998).

Si de un lado el espacio público funciona como territorio de control del imaginario social, por medio de comunicaciones *top-down* desde las instituciones (vallas publicitarias, reglamentos, etc.), a esta dinámica se contrapone la práctica de los grafitis como fenómeno *bottom-up*, que convierte a las paredes urbanas en espacio de escritura disidente. En su estudio de pintadas y murales de la Universidad Nacional de Colombia, Benavides-Vanegas (2005) señala el carácter de *subaltern writing* de este tipo de producciones, resaltando su posicionamiento contrahegemónico en la constitución de narrativas en el espacio público.

Con respecto a los grafitis, los murales en muchos casos destacan por una técnica más elaborada en la composición de las imágenes y por posicionarse dentro de corrientes artísticas específicas. Además, los murales se caracterizan por la menor espontaneidad del acto de creación, por una supervivencia más larga de la obra, por una mayor aceptación social y por la praxis de declarar la

propiedad intelectual del mural. Más allá de sus especificidades ontológico-constitutivas, el valor semiótico y social del mural recalca muchas de las funciones de los grafitis, y las dos modalidades de producción suelen superponerse. En su aproximación al muralismo (arte y técnica de la pintura mural) mexicano contemporáneo, Polo Castellanos (2017) revela su carácter subversivo y militante en tanto escritura que expresa una práctica que contradice los dictámenes de las instituciones.

Con todo, la caracterización semiótica del mural no se limita a la activación de mecanismos de resistencia contrahegemónica, o a una manifestación artística de disidencia. Al analizar los efectos sociales del muralismo en Bolivia, Fernando Calderón (1991) subraya la relación directa de los murales con la negociación colectiva de la identidad cultural nacional, en una trayectoria intermodal que en el caso boliviano interviene activamente en las representaciones de lo indígena y de lo sincrético en la sociedad. Asimismo, con referencia al caso de Ciudad del Guatemala, Ana Yolanda Contreras (2009) evidencia la relevancia de las paredes pintadas en tanto herramienta de memoria y justicia e instrumento de reivindicación política.

Las múltiples funciones señaladas delimitan la tendencia a generar enlaces con el entorno, propia de la condición ontológica de grafitis y murales, siendo una modalidad de expresión que “no interviene en la ciudad como diseño, sino como un diálogo” (Blasco, 2015: 306), capaz de establecer continuamente vínculos relacionales con sus observadores. Este aspecto performativo y perceptivo resulta determinante para la interpretación de la red de significados generados en los actos de escritura en el espacio público, como se evidenciará para el caso específico del Norte del Cauca.

Por lo general, los estudios presentados les otorgan a los grafitis una condición estrictamente urbana (Crespo, 1998). En este contexto, la relación del grafiti con la ciudad se constituye desde los ejes de la marginalidad (Crespo, 1998), de la contramemoria (Blasco, 2015) o de la resemantización del espacio (Stano, 2014) con respecto a una narrativa dominante. Este aspecto determina la intención comunicativa de constituir una representación alternativa y una reivindicación de autonomía cultural ante los centros de poder, que en los contextos mencionados se identifican primariamente en la institucionalidad urbana, ausente en nuestro contexto de estudio.

Además de los reducidos análisis de escrituras e imágenes en los espacios no-urbanos, cabe señalar otra limitación de las aproximaciones presentadas para nuestro territorio de interés: los estudios acerca de murales y grafitis suelen interpretarse desde el espacio enunciativo específico de la resistencia. Sin embargo, escrituras e imágenes que intervienen en el espacio público compendian una extensa heterogeneidad de discursos, no limitados a la performance contestataria: en la red discursiva de la escritura pública, la voz de la institución y de los actores de opresión se posiciona

entre los grupos enunciadores dominantes, por medio de vallas publicitarias, murales y, en algunos casos, grafitis.

En los capítulos anteriores, se ha analizado la condición conflictual del Norte del Cauca a partir de la tensión entre necropolíticas, o poderes de la muerte, y palabrandares, o tejidos de vida. Esta dualidad convoca una lectura más estructurada de los procesos de dominación y resistencia tradicionalmente asociados con la uniformidad enunciativa del ‘discurso muralista’. En los montes caucanos, el necropoder no se reduce a la institución estatal, aplicándose también desde los grupos terratenientes y desde los actores armados ilegales. De ahí que el irrefutable carácter de contramemoria de la *palabra en camino* en las calles del municipio de Toribío se constituye en un marco opositivo no biunívoco, producto de una extensa interconexión de tensiones territoriales. En este marco, la noción de PL y las reflexiones acerca de ello facilitan una aproximación más completa a la relación entre la escritura en el espacio público y el entorno social del Norte del Cauca.

PAISAJE LINGÜÍSTICO Y CONFLICTO SOCIAL

En el estudio considerado como pionero de la larga trayectoria de aproximaciones académicas al Paisaje Lingüístico, Landry y Bourhis distinguen dos funciones centrales en el uso la lengua en el espacio público: “The linguistic landscape of a territory can serve two basic functions: an informational function and a symbolic function”¹²⁸ (Landry y Bourhis 1997: 25). Investigaciones sucesivas (Calvi, 2018) han revelado que las dos funciones suelen interconectarse, actuando en varios casos en diferentes planes pragmáticos de una misma unidad. Por lo general, resulta improbable encontrarse frente a una unidad de PL puramente informativa, sin implicaciones simbólicas, ideológicas, políticas: según Calvi, “incluso los nombres de las calles [...] que cumplen la más básica función referencial [...] vehiculan ciertos valores e ideologías lingüísticas” (Calvi, 2018: 17).

Esta interacción de significados ha alimentado una caracterización interdisciplinaria en el acercamiento académico al PL. Alrededor de los primeros enfoques sociolingüísticos, se han desarrollado estudios desde la semiótica, la geografía, la sociología, la antropología del lenguaje, entre otras. Dentro de este amplio panorama de estudios, la mayoría de las aproximaciones al PL se interesan, de alguna forma, de las implicaciones simbólicas de las unidades en el entorno territorial. Como lo señala Jan Blommaert, el territorio “is never no man’s land but always somebody’s space”¹²⁹ (2012:7). En esta relación de pertinencia entre espacio y comunidad, los elementos que determinan

¹²⁸ “El paisaje lingüístico de un territorio puede cumplir dos funciones básicas: una función informativa y una función simbólica”.

¹²⁹ “Nunca es tierra de nadie, es siempre el espacio de alguien”.

función y significados del PL remiten, de un lado, a “factores políticos, ideológicos, económicos y étnicos” (Calvi, 2018: 17); de otro, a un campo discursivo permeado de “cods, expectations, norms and traditions”¹³⁰ (Blommaert, 2012: 7): elementos que trascienden la unidad lingüística, arrojando luz sobre la interdependencia entre el PL y su entorno.

Con todo, hace falta señalar otro alcance del estudio de Landry y Bourhis: la individuación de la capacidad del PL de representar, en su dimensión semiótico-discursiva, la vitalidad etnolingüística de una comunidad en un determinado territorio. Trasladando este patrón de análisis a contextos de conflicto, es posible identificar el valor del PL en tanto representación de la tensión entre distintas voces sociales, pero también de los silencios y de las ausencias. De ahí, la individuación del PL en tanto espacio de conflicto y exclusión (Rubdy, 2015), sitio de constitución de identidades y comunidades (Ben Said y Shegar, 2013), eje de representación de migraciones y globalizaciones (García, Espinet y Hernández, 2013), arena de luchas y rebeliones (Shoamy y Gorter, 2008), pero también como parte activa de un sistema de dominación ideológica (Delgado, 2011).

Estas trayectorias descifran los contrastes a nivel lingüístico (tensiones ‘entre idiomas’ en contextos bilingües, PL monolingüe como expresión de políticas lingüísticas) como ejes de reproducción de batallas ideológicas, políticas y sociales. Más allá de sus evidentes vinculaciones con la lengua, Cobaco y Córdova Hernández señalan que el PL “no se reduce al uso de oraciones o frases escritas sino a formas culturales de interacción discursiva” (2016). En su análisis de la aparición de lenguas indígenas en el PL urbano y semiurbano de Perú y México, las dos estudiosas definen algunos procesos de visibilización de idiomas como el quechua, el aymara, el zoque, el zapoteco y el chocholteco en el PL de las áreas mencionadas como fenómenos de “apropiación simbólica del territorio” (2016), donde la escritura se identifica como herramienta necesaria para desarrollar un camino colectivo hacia la autonomía desde los pueblos indígenas (1.1.1.).

A lo largo del capítulo se subrayará la centralidad del aspecto lingüístico, en la combinación de español y nasa yuwe, en la constitución del PL de Toribío. Sin embargo, el análisis planteado en las siguientes páginas asume como punto de partida este concepto de “apropiación simbólica del territorio” por medio de la palabra y desde lo nasa, lo cual nos exige una ulterior reflexión: en una dimensión simbólica, el PL de Toribío no representa una simple arena de disputas, o un espacio discursivo que la comunidad ocupa en su lucha para la paz y la autonomía. La apropiación simbólica del territorio por medio de la palabra escrita implica, necesariamente, un esfuerzo para negociar y manifestar una idea propia de territorio y de escritura, adaptada a las nuevas urgencias enfrentadas.

¹³⁰ “Códigos, expectativas, normas y tradiciones”.

Si la resistencia nasa se concibe a partir de una *palabra andante* en contra de los *necrolenguajes*, frente a los dispositivos del miedo establecidos con las pintadas manuscritas de los grupos armados, la respuesta comunitaria se plantea en una nueva etapa del camino de la palabra: la inscripción en el territorio, la cual implica –en su manifestación formal multimodal– la expresión de una epistemología autónoma de resistencia.

4.1.2. ESCRIBIRSE EN LOS MONTES: DE LA PIEDRA ESCRITA A LA MINGA MURALISTA

En el primer capítulo (1.1.) se han resumido algunas de las trayectorias de apropiación de la escritura en tanto herramienta de resistencia en las comunidades nasa. Se ha señalado la centralidad de las narraciones orales acerca del cacique Juan Tama para el fortalecimiento del papel de la palabra escrita en los imaginarios de lucha del pueblo nasa. En el segundo capítulo (2.2.3.), al investigar las modalidades de actuación de los necropoderes por medio de las líneas del espacio y del tiempo, se ha mencionado la interpretación de la noción espiral del espacio-tiempo desde las cosmovisiones del Norte del Cauca. Ahora bien, asumiendo el carácter de dependencia del contexto en el análisis del PL producido en un determinado territorio, en la aclaración de este aspecto no es suficiente mencionar los actores o grupos que intervienen en el espacio público por medio de la escritura: primariamente, resulta necesario volver a explorar los significados designados para la noción de territorio y de escritura en el espacio público, según las epistemologías locales.

TERRITORIO Y ESCRITURA

A quién llaman analfabetas,
¿a los que no saben leer
los libros o la naturaleza?
(Jamioy, 2010: 79).

Nuevamente, urge señalar el carácter diverso y fragmentado de nociones como ‘territorio’ y ‘escritura’ en los distintos resguardos y espacios del saber nasa, bien lejanas de la homogeneidad interpretativa con la cual ciertas aproximaciones académicas suelen traducir las epistemologías indígenas caucanas. Sin embargo, los elementos comunes a la región nos permiten delinear algunos

rasgos generales del bagaje de conocimiento vivo de las comunidades, en particular en la relación con la noción de territorio y con la práctica de escribir(se) en ello.

Según el investigador nasa Adonías Perdomo, el territorio es una dimensión del *yat*, ‘casa’, término que convoca el espacio en su integralidad tripartida, inclusivo del mundo de los espíritus, del inframundo y del espacio del ‘aquí y ahora’ donde habitan la comunidad (Perdomo, 2013: 27). Dentro de este último mundo se constituye la noción de territorio, a partir de su función básica de *Uma Kiwe*, Madre Tierra. De ahí, dentro de la perspectiva del *Nasakiwe* o gente-tierra, se esbozan múltiples valoraciones simbólicas que caracterizan la concepción de territorio según lo nasa.

En primer lugar, el territorio nasa no es espiritualmente uniforme: se constituye de zonas de mayor sacralidad, tales como cumbres de los cerros, lagunas y riberas de los ríos, cuyo valor espiritual difiere en los distintos resguardos y que suelen acoger rituales como el *ipx fxicxanxi* (la apagada del fogón), el refrescamiento de los bastones de mando, el *saakhelu kiwe kame* (ofrenda a la madre tierra) o el *çxapuç* (ofrenda a los muertos). Estas geografías del rito no son estables, y se renuevan constantemente por medio de la intermediación de los *Thê’ Wala* en la negociación de los saberes comunitarios.

Por otro lado, el territorio tiene valor de orientación histórica. En consonancia con un aspecto de la cosmovisión común a la mayoría de los pueblos indígenas del continente (Basso, 2016), la concepción de la historia nasa se construye en una dimensión espacial: la memoria de los acontecimientos pasados no suele realizarse en los espacios del saber nasa en conformidad con una línea cronológica. El principal archivo de las luchas son los lugares sagrados, que además de su valor espiritual conservan una función primaria para la reconstrucción de los grandes momentos de la historia propia, como bien lo ilustra Joanne Rappaport:

Los Nasa sitúan su archivo histórico en lugares sagrados diseminados por toda la zona, que sirven a la vez de instrumentos mnemotécnico para recordar la historia y como límites fronterizos, claramente delimitados, de los resguardos. Los relatos históricos de los Nasa, al remitir a referentes topográficos dispersos, son fragmentarios, compuestos por episodios que pueden ser autónomos o bien guardar relación con otros por medio de la observación visual y del movimiento en el espacio. (Rappaport, 2004: 174)

De ahí que, en cierto sentido, el territorio se convierte en en *ya’ja*, tejido, libro de la historia nasa, en un proceso de escritura simbólica del espacio. En este orden de ideas, la *Uma Kiwe* se concibe como un lugar dialógico, donde la interacción constante entre *Nasa* y *Kiwe* posibilita nuevos puentes de conexión con el entorno, con el objetivo de mantener el *wétwét fxi’zenxi*, el vivir bien, y la armonización territorial.

Este tipo de conexiones se genera primariamente por medio de los rituales. El caso emblemático del *Saakhelu*, el ritual de ofrenda a la Madre Tierra, da muestra de la dinamicidad de estos vínculos relacionales con el territorio. El *Saakhelu* es un ritual ancestral de armonización que no se practicó durante más de dos siglos (CRIC, 2010). Después del terremoto del 1994 y de la consecuente avalancha que arrastró centenares de veredas en la región de la cuenca del Río Páez, Tierradentro, el desplazamiento forzado de miles de indígenas nasa activó un proceso de adaptación física y espiritual a las nuevas tierras. En esta trayectoria, prolongados encuentros entre sabedores ancestrales desembocaron en un proyecto de recuperación cultural de rituales perdidos, con el objetivo de “fundar nuevos espacios y hacerlos territorios a través de los rituales” (Orozco, Paredes y Tocancipá-Falla, 2013: 251). Entre ellos, desde el año 2000 se reactiva la práctica espiritual del *Saakhelu* en diferentes resguardos nasa, convirtiéndose en los años siguientes en uno de los rituales mayores de la espiritualidad propia.

Estas conexiones dialógicas entre la comunidad y su entorno alimentan una perspectiva de interpretación del territorio en tanto “espacio por donde transita el pensamiento” (Cristobal Secue en Perdomo, 2013: 27), es decir, lugar donde los saberes colectivos interactúan con la tierra. Esta relación no se traduce exclusivamente en la recuperación (o en el olvido) de los rituales tradicionales en determinadas regiones: la reactivación del rito es parte de procesos de resignificación del espacio que se generan por medio de una renudación simbólica de imaginarios específicos de las cosmovisiones nasa. Entre ellos, la práctica de escribir el territorio es parte de una trayectoria epistemológica secular: escribirse en el espacio se incorpora en la necesidad de *hacer territorio*, particularmente durante y después de los tiempos-espacios cumbre, donde la colectividad se enfrenta a nuevas urgencias que perjudican la armonización comunitaria, como en el caso de la avalancha de Tierradentro en 1994. Esta práctica es común a distintas sociedades indígenas, donde el hacer territorio posibilita el fortalecimiento de los conocimientos propios, proponiéndose como archivo de escape frente a los intentos de aniquilación cultural. Entre otros, en relación con los grupos apaches del Oeste, Keith Basso señala que la lectura del territorio se conforma como una estrategia indispensable para la pervivencia de la sabiduría ancestral:

Knowledge of places is therefore closely linked to knowledge of the self. [...] In the Western Apache case [...] the people's sense of place, their sense of their tribal past, and their vibrant sense of themselves are inseparably intertwined. Their identity has persisted. Their ancestors saw to this, in the country of the past, where the ancestors come alive in resonating place-words, they do so still today.¹³¹ (Basso, 1996: 34-35)

¹³¹ “El conocimiento de los lugares se relaciona estrictamente con el conocimiento de si mismo. [...] En los Apache del Oeste, el sentido del espacio de la gente, su sentido de su pasado comunitario y su vibrante sentido de ellos mismos

LA PIEDRA ESCRITA POR LOS CACIQUES

En el caso caucano, la escritura del territorio no es una práctica exclusiva de los años recientes. Al contrario, ha asumido a lo largo de los siglos un valor simbólico dirimente en los imaginarios de resistencia cultural nasa. Un referente determinante en este sentido es la *Sa'th fi'nxi Kiwe*, literalmente ‘territorio escrito por los caciques’, traducida al español por los nasa como ‘piedra escrita por los caciques’. La Piedra Escrita se sitúa en el cerro Catalina de la Cordillera Occidental, en el resguardo Las Delicias del municipio de Buenos Aires, a pocas decenas de kilómetros de Santander de Quilichao, en el Norte del Cauca.



Fig. 1: *Sa'th fi'nxi Kiwe*, la piedra escrita por los caciques (Resguardo Las Delicias, municipio de Buenos Aires, Cauca) (ACIN).

Considerada como un espacio de enorme densidad espiritual para los nasa del Norte del Cauca, y ubicada en uno de los territorios caucanos actualmente más afectados por la violencia del conflicto armado y del narcotráfico en la región, la *Sa'th fi'nxi Kiwe*, o Piedra Escrita, conlleva una extensa cantidad de significados y referencias simbólicas, transmitidas a lo largo de las décadas por los sabedores ancestrales de la región, los cuales se reúnen periódicamente con la comunidad para compartir su conocimiento. Es el caso del encuentro realizado a finales de enero de 2020, algunos *Thê' Wala* acompañaron a un grupo de comunicadores nasa para compartir su saber acerca de la *Sa'th fi'nxi Kiwe*.

son inseparablemente interconectados. Su identidad ha permanecido. Sus ancestros la mantuvieron, y en la nación del pasado, donde los ancestros permanecen vivos en resonantes ‘palabras-lugares’, ellos siguen manteniéndola”

Las significaciones primarias de la Piedra Escrita se evocan a partir de su morfología. El contorno superior de la roca evoca la figura de unos cerros, indicando el mapa del territorio del pueblo nasa, mientras que la particular modulación de su estructura vertical se asocia a las fuentes hídricas de la región: “los ríos, las quebradas y los nacimientos de agua del gran territorio” (ACIN, 2020). Finalmente, una tercera forma de la piedra simboliza la fertilidad: “hacia el centro se visibiliza la forma del ombligo y hacia otro extremo el estómago de una mujer embarazada, pareciera también que se representara el ombligo o camino para el nacimiento” (ACIN, 2020).

Este primer nivel lectura sobre la base de la morfología de la *Sa'th fi' nxi Kiwe* representa una parcialidad de la interacción de la comunidad con el espacio. Sin embargo, las principales referencias simbólicas se generan por medio de la amplia gama de petroglifos grabados en la piedra. Entre ellos, destacan: el rostro de una abuela de pelo largo (símbolo de sabiduría); un hombre saludando al sol, en representación del ritual nasa del *Sek Buy* (recibimiento del sol) que se realiza en proximidad de cada solsticio de junio; la figuración de una chonta (bastón de la autoridad tradicional), de astros, estrellas, cometas, de un ritual a la luna, de una jarra en celebración de la chicha y de un libro, en representación de los títulos y cédulas reales que reconocían el derecho a la propiedad de los resguardos para los nasa (ACIN, 2020).

El conjunto simbólico condensado en la Piedra Escrita da muestra de la extensión estructural de la noción de ‘escritura’ en las cosmovisiones nasa, donde el código alfabético es parte de un sistema de escrituras más heterogéneo. En el caso de la Piedra Escrita, lo alfabético aparece como un símbolo de resistencia, en el petroglifo que representa al libro, en una imagen de reversión absoluta de la palabra escrita alfabéticamente como herramienta de conquista: desde el espacio sagrado y por medio de uno de los códigos propios, el libro se celebra como instrumento de resistencia.

En estos términos, es posible considerar a la Piedra Escrita como ejemplo vivo de los entretnejidos que Rocha Vivas define en la noción de “textualidades oralitegráficas” (Rocha Vivas, 2018: 12), es decir, “redes formadas entre campos de interacción simbólica y usualmente pluricomunicativa” (2018: 12), los cuales se pueden manifestar en espacios físicos, como un libro o una piedra, y por medio de una interacción de códigos múltiples: alfabético, oral, ideográfico, pictográfico, entre otros. A diferencia de un pictograma o de un texto escrito, la textualidad oralitegráfica se distingue porque “no suele depender exclusivamente de un solo sistema de comunicación” (2018: 13). En el caso de la Piedra Escrita, en una perspectiva centrada en lo *Nasakiwe* (gente-tierra), interactúan tres códigos simbólicos: los petroglifos, la oralidad y la forma de la piedra.



Fig. 2. Un sabedor ancestral presenta a comuneros nasa el significado de uno de los petroglifos de la ‘Piedra Escrita’.

Ahora bien, las tres dimensiones comunicativas interactúan en el territorio de forma constante y espiral: los sabedores ancestrales transmiten a la comunidad sus interpretaciones (no unívocas) de los petroglifos, realizados por caciques de un pasado cronológicamente no determinado, y de la morfología de la piedra, expresión directa de la Madre Tierra. En la Piedra Escrita tenemos una concreción de la noción de territorio como espacio por donde transita, se inscribe y se interpreta el pensamiento, entre *Nasa* y *Kiwe*. Acorde con muchos sabedores ancestrales, la Piedra Escrita del cerro Catalina es conectada espiritualmente con otras piedras grabadas con petroglifos, como la “Piedra Escrita y Pintada” en el cercano corregimiento de Asnazú del municipio de Suárez, poblado mayoritariamente por afrodescendientes (Valencia Hernández, 2019: 48): una piedra que presenta una cantidad menor de grabados, datados de aproximadamente 800 años atrás, según los mayores.

ESCRIBIRSE EN EL TERRITORIO EN LA ACTUALIDAD: LAS MINGAS MURALISTAS

La Piedra Escrita del resguardo de las Delicias ejemplifica la práctica de “hacer territorio” por medio de la escritura multimodal y oralitegráfica, radicada desde la ancestralidad en la cosmovisión nasa y desarrollada por medio de nuevos códigos en épocas contemporáneas. Este tipo intervenciones en la construcción de significado por medio del territorio se activa con particular intensidad en momentos de nuevas urgencias y desarmonizaciones para la colectividad, como lo puede ser una catástrofe natural (avalancha) o un proceso violento de invasión (conquista, apropiación de tierras, conflicto armado, narcotráfico).

En años recientes, una de las regiones caucanas más afectadas por la violencia de la guerra –el municipio de Toribío– ha sido teatro de proyectos de intervención por medio de murales en el espacio público. En el 2013 se realiza en los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco la “Primera Minga Muralista de los Pueblos”. La iniciativa es organizada por un esfuerzo conjunto entre el Proyecto Nasa y el CECIDIC¹³², en el contexto del VI Encuentro Cultural Álvaro Ulcué Chocué. Entre los objetivos de la Minga Muralista, los organizadores señalan

1) Integrar la comunidad a través del saber artístico del muralismo, como estrategia de sensibilización sobre la realidad social de los pueblos indígenas. 2) Intercambio de saberes artísticos del muralismo, como fortalecimiento de nuestra identidad cultural. 3) Incentivar a los jóvenes de nuestro territorio a ir consolidando un colectivo de 33 artistas, los cuales dinamicen la expresión como pueblo Nasa (Yatacué, Alfonso y Vitonás, 2013).

En la concepción planteada por pintores e instituciones educativas locales, la Minga Muralista se propone constituir unos puentes entre la comunidad y el territorio por medio de un arte intercultural, en busca de resonar más allá de los montes del Cauca, donde la técnica del muralismo urbano se entreteje con los símbolos de la tradición nasa por medio de la expresión en las paredes de decenas de artistas indígenas y no indígenas, colombianos y extranjeros, realizada a partir de largas conversaciones orales con mayores y mayores. Persiguiendo los principios sugeridos por los Planes de Vida de Álvaro Ulcué Chocué, la labor de reactivación cultural se constituye de una palabra encaminada, compartida e interlocal.

Los murales realizados en la primera Minga Muralista mantienen una heterogeneidad multimodal de códigos: imágenes pintadas, escritas en español y en nasa yuwe y representaciones iconográficas del lenguaje textil. Los murales ocupan, principalmente, las paredes de los edificios del Cabildo, de la Alcaldía, del CECIDIC, de casas de comuneros, de lugares que habían sido teatros del horror de la guerra. Entre las figuraciones representadas con más frecuencia, se distinguen flautas, jígras, varas de mando, rostros de mayores y mayores, cerros, ríos, lagunas, estrellas. Otros murales contienen mensajes de denuncia de la minería, de la apropiación de tierra, de la guerra, de la violencia: los grandes motores de las actuales desarmonizaciones en los resguardos.

La experiencia de la Minga Muralista se replica en el septiembre de 2016, con la organización de la “Segunda Minga Muralista del Pueblo Nasa” por parte del CECIDIC y del Centro Nacional de Memoria Histórica, y con la participación de más de sesenta artistas. En el número especial de la Revista *Ya'ja* dedicada a la presentación del proyecto, el pintor nasa Breiner Ortiz Yule identifica en

¹³² Centro de Educación Capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad. Instituto de etnoeducación y formación superior ubicado en la vía Toribío-San Francisco.

la Minga Muralista un acto donde “se marca el territorio para resignificar los valores en disputa” (Cubillos, 2016: 6): una expresión espiritual y social dirigida a caminar hacia la armonización frente a la violencia necropolítica. La reescritura del territorio se vuelve necesaria porque “superponiendo los lugares del horror” (2016: 5), o *espacios de muerte*, con palabras e imágenes tejidas desde la comunidad, se alimenta una trayectoria de resistencia y reapropiación del espacio.

Escribe Adonías Perdomo que

el territorio es un espacio donde el ser *nasa* debe caminar, cuidar, sustentar su pensamiento en ella y mantener una constante en el proceso de lectura y reescritura para que el significado de *UMA* – madre tierra permanezca vigente para las nuevas generaciones (Perdomo, 2013: 31)

En este sentido, las intervenciones de “lectura y reescritura” del territorio posicionan palabras e imágenes pintadas en una dimensión temporal y didáctica, tal y como sucede con la Piedra Escrita. De ahí que, nuevamente, con las mingas muralistas el espacio comunitario se convierte en archivo de la historia *nasa*, asumiendo esta vez el carácter interlocal propio de las epistemologías de resistencia locales contemporáneas.

La función de memoria pública y comunitaria, según Edwin Cabillo, asume con las mingas muralistas una estructura museística, donde “las salas de exhibición son tan grandes como las montañas, los pasillos tan extensos como los caminos de herradura” (Cabillo, 2016: 5-6), con un llamado constante a los saberes ancestrales: “las obras y objetos expuestos tan vivos como los colores de las calles, los rituales de armonización, y el fuego de la tulpa” (2016: 6). Un paralelo funcional, aunque quizás incompleto, si consideramos la extraordinaria carga performativa y dialógica en el impacto colectivo de una expresión escrita o pintada en el espacio público, con respeto a la trayectoria más institucionalizada del vehículo del saber de un aparato museístico. Las mingas muralistas no se yerguen a espacios ajenos al entorno: al contrario, penetran simbólicamente en las entrañas de los montes, en una línea de continuidad que hace de los murales una producción de territorio, y no una abstracción de ello. Como lo recuerda Rozental, “no había contraste alguno entre el colorido de esas montañas y el colorido de esas paredes” (2020).

Las mingas muralistas de Toribío, Tacueyó y San Francisco son expresión directa de los objetivos del Proyecto Nasa, según los planteamientos de su originador Álvaro Ulcué Chocué (1.3.3.). En su práctica constitutiva, las mingas expresan algunos ejes propios del palabrandar, sobre la base de los cuales nos resulta posible acercarnos a las más recientes expresiones de grafiti en el PL de los tres resguardos del Norte del Cauca tomados en análisis. Primariamente, las mingas muralistas representan de la relación dialógica entre comunidad y territorio desde las epistemologías *nasa*, a partir de las ideas de territorialidad como espacio de tránsito del saber y del entorno espacial como

archivo de la historia propia. Este primer rasgo apela a una actualización de la sabiduría ancestral en una expresión artística contemporánea dirigida a defender los territorios del imaginario, tal y como se ha analizado en el capítulo 3.

Esta perspectiva se manifiesta por medio de una expresión multimodal donde el código mayoritario es la pintura muralista, pero también la escritura alfabética en lengua propia, la oralidad y el código textil asumen vigencia. En segundo lugar, las mingas muralistas se interpretan como experiencias de puesta en acto de la palabra y de la imagen en el teatro territorial, en una práctica de *yuwe u'jya*, o palabra (y pintura) en camino, esencial en la noción del palabrandar. Finalmente, el carácter intrínsecamente colectivo de la experiencia de la minga fluye en la idea de una palabra sin dueños, aunque dentro de un proceso localmente institucionalizado como lo han sido los dos episodios de las mingas muralistas.

Ahora bien, las mingas muralistas de Toribío llegaron en el año 2020 a su cuarta edición y funcionaron de espejo para otras experiencias desarrolladas en el país, inspirando procesos similares en otras regiones nasa, como la “Minga Muralista 4 Jigras de Conocimiento” en la Vereda El Hato de Tierradentro, o la “Primera Minga Muralista de Jambaló” en Jambaló (2019); la propuesta se propaga en otros territorios indígenas del suroccidente colombiano, como en el caso de la “Minga Muralista Misak” realizada en el año 2018 en la vereda San Fernando de Silvia (Cauca), de la “Minga Muralista” quillacinga en el resguardo Refugio del Sol (Nariño) o de las tres ediciones de la “Minga Muralista Kamëntsa” llevadas a cabo entre 2018 y 2020 en los territorios ancestrales de Sibundoy (Putumayo). El carácter intelocal propio de la minga muralista abarca también experiencias de reapropiación del territorio en contextos no indígenas, designadas bajo la misma denominación, si bien fundadas en distintos preceptos culturales y artísticos. Es el caso de las mingas muralistas de San José del Oriente (Cesar) o de Chiscas (Boyacá).

En este caso, el corpus de análisis elegido se distingue de experiencias tales como la minga muralista por la menor institucionalización, la mayor espontaneidad y la preponderancia de la escritura alfabética, tres elementos típicos de los grafitis. Sin embargo, el recorrido de algunas intervenciones en el territorio por medio de la escritura y del arte aquí planteado nos permite acceder a las unidades del PL de Toribío dentro del imprescindible contextualización de las nociones de territorio y escritura en los actuales procesos de resistencia nasa.

4.2. EL PAISAJE LINGÜÍSTICO DE TORIBÍO: NOTAS METODOLÓGICAS

En la misma trayectoria ontológica de la Piedra Escrita y de las mingas muralistas, las pintadas manuscritas realizadas en los últimos cinco años (2015-2020) por comuneros nasa en el municipio de Toribío intervienen en un proceso de escritura y relectura del territorio, entendido aquí desde el saber propio como lugar por donde transita el pensamiento. Sin embargo, es necesario resaltar que, a diferencia de los casos mencionados de la Piedra Escrita y de las mingas muralistas, las expresiones que se analizan aquí no se producen en una relación de exclusividad discursiva con el entorno: al contrario, suelen emerger como procesos de reapropiación del espacio y resistencia a los necropoderes de la guerra, frente a la palabra de los actores armados que eligieron intervenir por medio de la escritura en el espacio público.

En este aparato, se recogen algunos apuntes metodológicos acerca de la modalidad de recolección y selección del corpus, teniendo en cuenta la contextualización en los espacios del saber del Nororiente del Cauca de la noción de Paisaje Lingüístico. Se presentan algunos aspectos cuantitativos de la investigación y se resumen las herramientas centrales en el desarrollo del análisis del carácter *palabrandante* de las voces indígenas en el espacio público.

Primeramente, cabe aclarar la tipología de las unidades seleccionadas, en consideración de la definición de Paisaje Lingüístico, la cual reúne cualquier manifestación escrita de la palabra en el espacio público: no solo los grafitis, sino también vallas publicitarias, nombres de calles, anuncios, etc. He considerado aquí solo las expresiones escritas visibles en el espacio público, marcadas por una alta connotación simbólica y caracterizadas por vehicular alguna reivindicación territorial, social, identitaria y/o cultural, a excepción de los mensajes de propaganda religiosa, no pertinentes con la línea de investigación propuesta. En consecuencia, se ha excluido del análisis cualquier manifestación escrita en el PL que tenga una función primaria informativa/referencial, tales como los letreros comerciales y los anuncios de trabajo.

Se han considerado tanto los mensajes de origen *top-down* (por ejemplo, las unidades producidas desde el Cabildo de Toribío, quien ejerce autoridad política autónoma en el territorio paralelamente a la Alcaldía) como los mensajes *bottom-up* (producidos ‘desde abajo’, por un individuo o por un grupo de individuos, en representación de un sentir personal o colectivo) o de un orden intermedio, como en el caso de las pintadas realizadas por los grupos armados, los cuales se posicionan por fuera del eje *top-down/bottom-up*, al mantener rasgos pertenecientes a ambas las categorizaciones, tal y como los grafitis realizados por las organizaciones indígenas. A partir de este

enquadramiento, la mayoría de las unidades encontradas se caracterizan por su composición en forma de grafiti y por su carácter colectivo, sea desde la comunidad nasa o desde los grupos armados.

Los resultados aquí presentados son el producto de un trabajo de campo realizado en el municipio de Toribío y en una reducida zona del municipio de Caloto entre el 29 de abril de 2019 y el 2 de mayo de 2019. El sector tomado en análisis incluye parcialidades de los siguientes resguardos nasa: Toribío, Tacueyó, San Francisco (municipio de Toribío) y Huellas (municipio de Caloto). Las fotografías¹³³ han sido realizadas en un territorio que incluye tres secciones del municipio de Toribío, elegidas por representar las zonas de mayor densidad de escritura en el espacio público:

- ZONA 1: la carretera El Palo-Toribío, desde el km 6 hasta el casco urbano; esta zona incluye los resguardos de Huellas (municipio de Caloto), Tacueyó y Toribío (municipio de Toribío);
- ZONA 2: el casco urbano de Toribío;
- ZONA 3: la carretera Jambaló-Toribío, desde el km 17 hasta el casco urbano; esta zona incluye los resguardos de Toribío y de San Francisco (municipio de Toribío).

En lo que concierne la metodología de categorización del PL, me apoyaré en la estructura de subdivisión en tres niveles propuesta por Calvi (2018), *unidad-subunidad-signo*, con una variación necesaria para la adaptación al contexto: se consideran como una misma *unidad*, es decir, “porción del PL atribuible al mismo actor, dentro de un marco espacial definido” (Calvi, 2018a: 152), también las porciones del PL que, aún si realizadas por distintos actores, se colocan en el mismo espacio e interactúan entre ellas, como en el caso de los grafitis realizados por los actores armados y sobre los cuales han intervenido miembros de la comunidad indígena. Cada *unidad* se compone de grupos de elementos definidos *subunidades*, por medio de las cuales se distinguen los mensajes de los distintos emisores; finalmente, las *subunidades* pueden dividirse en *signos*, es decir, cada uno de los elementos lingüísticos distinguibles dentro de una determinada subunidad.

En relación con el eje de lectura de las unidades de análisis, el enfoque planteado se posiciona en los dos panoramas teóricos presentados en el primer aparato, es decir, en los estudios sociolingüísticos sobre el PL y en la relación entre territorio y escritura según los saberes nasa. A partir de este prisma interpretativo, se intenta señalar como la palabra en el espacio público

¹³³ Las fotografías han sido realizadas con un Iphone6.

reproduzca y alimente la tensión entre *necrolenguajes* y palabrandares propia de las actuales escrituras de resistencia, según las argumentaciones desarrolladas a lo largo de la tesis.

En el análisis de las intervenciones en el PL a mano de los grupos armados, se apunta a señalar el carácter *necrolingüístico* impositivo de este tipo de expresiones en la relación entre comunidad y espacio. En la producción escrita de los nasa, los marcos exegéticos de las unidades apuntan a vislumbrar los vínculos entre forma, contenido y recepción de los grafitis y la noción-práctica del palabrandar, en todos los rasgos ontológicos que esta conlleva: la renovación de la herramienta de la palabra en una perspectiva de camino, la colectivización discursiva en minga, la relación palabra-acción, el carácter *pharresiástico* y el posicionamiento en los códigos simbólicos de la cosmovisión propia.

El esfuerzo epistemológico que aquí se propone es un intento de subversión de la perspectiva etnográfica en el análisis de un ‘corpus indígena’, en este caso el PL realizado por comuneros nasa, es decir, de una metodología basada en la conversión de los elementos analizados en herramientas de recolección de los rasgos culturales, filosóficos y lingüísticos de una determinada comunidad (Woldemariam, 2016). La lectura sugerida se funda en una metodología invertida, en tanto el análisis del PL del Nororiente del Cauca se desarrolla a partir de las nociones epistemológicas propias de la cosmovisión nasa: la territorialidad como espacio donde transita, también de forma escrita, el pensamiento, y el palabrandar en tanto noción y práctica de reapropiación de la escritura.

Para la identificación de estos elementos, el mecanismo exegético se basa en dos procesos fundamentales: (i) el estudio de la recepción de los grafitis en la comunidad y de su efecto en el proceso de “hacer territorio”, es decir, de la capacidad de interacción entre comuneros y espacio dentro de la noción de *Nasakiwe*, desarmonizada por la intervención de los grupos armados en la escritura del territorio; (ii) el análisis de la forma de los grafitis nasa, particularmente relevante para llevar a cabo una interpretación en el marco del panorama simbólico-comunicativo del saber nasa y de la concepción de la escritura como experiencia oralitegráfica, posicionada en el proceso de reapropiación de una palabra y de una escritura propias.

En función de esta perspectiva de estudio, la primera parte del análisis se enfoca en una presentación general de las unidades recogidas y en una lectura de los murales de los grupos armados, interpretados en tanto manifestación *necrolingüística* del poder. En la segunda parte, se analizan algunas unidades del PL realizadas por comuneros nasa, en tanto ejemplificación de la noción-práctica del palabrandar elaborada en el texto *Entre la emancipación y la captura* de Vilma Almendra. La argumentación se acompañará de fotografías y dos tablas, útiles a presentar un cuadro general del impacto cuantitativo de la palabra escrita en el espacio público toribiano.

4.3. PALABRAS DE GUERRA: EL *NECROLENGUAJE* EN TORIBÍO

En el presente aparato se describen algunos caracteres generales sobre la distribución y las características dominantes del Paisaje Lingüístico en el municipio de Toribío y de Caloto, con una atención específica en la carretera El Palo-Toribío, interpretada como “espacio de muerte” (Taussig, 1984) y foco de la violencia necropolítica estructural de la región. Seguidamente, se analizan los grafitis realizados por los actores armados, y particularmente por el Frente Columna Móvil Dagoberto Ramos de las Disidencias de las FARC, en tanto expresión de los necropoderes que actúan en el territorio.

4.3.1. EL PAISAJE LINGÜÍSTICO DE TORIBÍO: DISTRIBUCIÓN EN EL TERRITORIO

Las unidades de análisis seleccionadas constituyen la totalidad del Paisaje Lingüístico de marco reivindicativo encontrado en el casco urbano de Toribío y en dos de las carreteras que conducen al resguardo: la vía El Palo-Toribío (desde el km 6) y la vía Jambaló-Toribío (desde el km 17) entre el 29 de abril y el 2 de mayo de 2019. Cabe resaltar la importancia de la colocación temporal, además del contexto social y territorial, a raíz del carácter profundamente fugaz, efímero y dinámico del PL, que ejerce su impacto discursivo en la inmediatez y –por su conformación– se caracteriza por mutaciones y reescrituras continuas, aún más evidentes en contextos de tensión y negociación de reivindicaciones e imaginarios, como lo demuestran las interacciones entre elementos de las mismas unidades analizadas en este estudio.

Las unidades de análisis recogidas en el territorio han sido 77. Se dividen entre la carretera El Palo-Toribío (33), el casco urbano de Toribío (23) y la carretera Jambaló-Toribío (21). Realizadas en forma de pintadas manuscritas, grafitis, murales, stencil, escritas en letreros y vallas, las unidades del PL de Toribío seleccionadas se colocan principalmente en espacios privados y públicos no concebidos, originariamente, para ser escritos: rocas, lonas, señales de tránsito, barreras de tráfico, casetas, paredes de casas y parroquias, garajes, carreteras, barandillas, muros de contención, puentes, bloques de cemento, puertas de tiendas, canchas, cementerios y cercas.

Una menoría de las unidades, casi exclusivamente de carácter *top-down*, se produce en espacios originariamente destinados a la escritura: letreros, vallas y otras estructuras nacidas como vehículo de comunicaciones escritas. La vasta cantidad de elementos utilizados como espacios de producción de mensajes escritos públicos señala el sentido de relevancia y urgencia, tanto por los actores armados

como por los miembros de la comunidad nasa, de dejar huellas de su presencia en cualquier espacio ‘escribible’ del territorio.

Por lo general, el PL del municipio de Toribío se caracteriza por la falta de autorías individuales identificables: las unidades de análisis se realizan como instancias de grupos definidos y como producto de voces colectivas: los mensajes transitan desde la comunidad nasa (o desde los actores armados) para la comunidad nasa y mestiza toribiana (y para los actores armados). La pertenencia autorial de los signos es posible de identificar a partir del contenido, de la lengua y de la forma del mensaje vehiculado y por medio de la presencia, en la mayoría de los casos, de firmas que autodenominan el grupo de proveniencia.¹³⁴ En la Tabla 1 se presentan los datos recogidos acerca de los distintos actores enunciadores (los grupos guerrilleros de las Disidencias de las FARC y del EPL¹³⁵ y la comunidad) de las unidades de análisis.

Tabla 1. Distribución de las subunidades de análisis.¹³⁶

Grupo enunciador	Zona 1 (El Palo-Toribío)	Zona 2 (Casco urbano de Toribío)	Zona 3 (Jambaló-Toribío)	Total (83)
Comunidad nasa ¹³⁷	12 (32%)	18 (72%)	19 (90%)	49 (59%)
FARC (Disidencias)	18 (49%)	3 (12%)	1 (5%)	22 (27%)
EPL	7 (19%)	4 (16%)	1 (5%)	12 (14%)

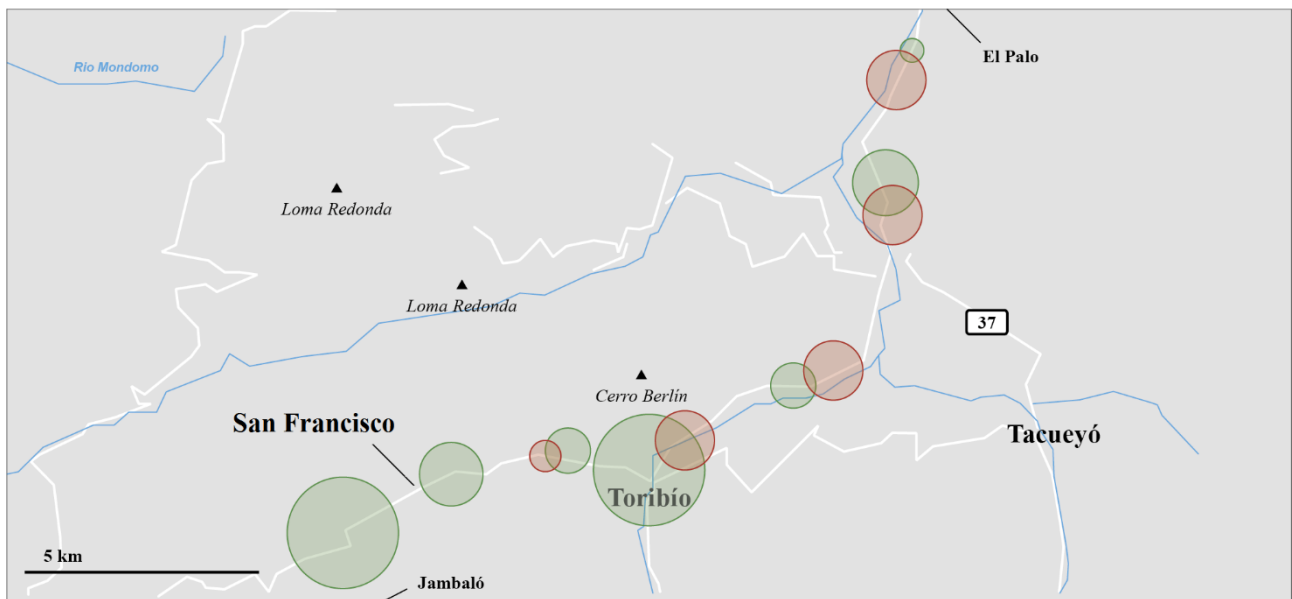
¹³⁴ Varias comuneras y comuneros nasa me indicaron, a lo largo de la investigación, que no es correcto asumir como certeza absoluta el hecho de que las pintadas manuscritas a firma de actores armados sean efectivamente realizadas por los mismos grupos. Específicamente, algunos comuneros consideran que la aparición de siglas de distintos grupos pueda servir de estrategia de derresponsabilización por parte de algún grupo armado específico. En un testimonio integrado en el documental “Ser Nasa en el Post Conflicto Colombiano” (Pueblos en Camino, 2019), el comunero del resguardo nasa Huellas Jesús señala ciertas controversias en la aparición de siglas de distintos grupos armados en días cercanos: “En la vía que conduce hacia Toribío, en una parte está el logo del ELN, recién pintado. Más arriba usted mira el EPL, recién pintado, fresquito. Más arriba el Sexto Frente [de las FARC], la Dagoberto [Ramos]. Más arriba las Autodefensas, también pintado recién. [...] ¿Nadie de ellos se vió? Eso es de ponerse a analizar. [...] Un solo grupo se encarga de intimidar a las comunidades, regando panfletos de diferentes grupos, para que cuando se haya una responsabilidad nadie responda. A diferencia de antes, cuando uno sabía que solamente había las FARC” (Pueblos en Camino, 2019).

¹³⁵ Según testimonios de comuneros toribianos, el EPL dejó de transitar por el territorio en el año 2017, por lo cual, los grafitis a firma del grupo armado remiten posiblemente a ese año.

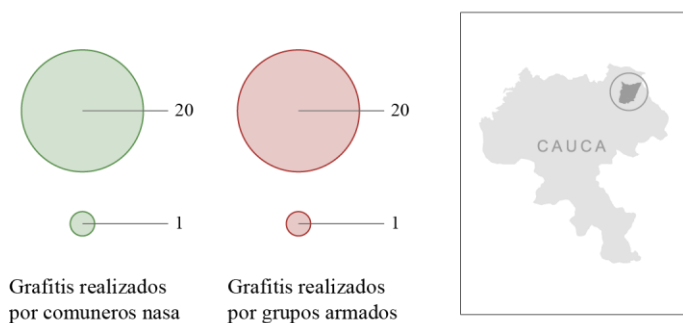
¹³⁶ Se presenta la selección de subunidades de análisis porque, como explicado en la sección metodológica, se presentan unidades de análisis donde hay intervención de más de un grupo.

¹³⁷ Se incluyen subunidades atribuidas a miembros de la comunidad, miembros del CRIC, de la Guardia Indígena y del Cabildo.

Mapa 2. Representación gráfica de la distribución de las pintadas. Elaborada por Dalk.



Leyenda



La tabla 1 y la representación gráfica de la alternancia entre grafitis nasa y grafitis de grupos armados nos consignan un dato revelador de la distribución de PL de tipo reivindicativo/simbólico en el territorio: la sustancial ausencia de una expresión estatal o paraestatal *top-down*, condición que diferencia el PL toribiano de contextos como el espacio urbano, a representación del grado de autonomización alcanzado por los cabildos, de un lado, y la institucionalización del poder por parte de los grupos armados, de otro.

Hemos aquí que los voceros que constituyen el discurso escrito en el espacio público son exponentes a títulos varios de la comunidad nasa que habita la región y de los dos grupos armados que transitan (o transitaban, en el caso del EPL) por el territorio. Las columnas distinguen la distribución de los autores de las unidades del PL en las tres zonas tomadas en consideración, evidenciando como los grupos guerrilleros manifiestan su presencia en el municipio particularmente en la carretera El Palo-Toribío (zona 1), donde el 68% del PL es producido por las Disidencias de las

Farc y por el Ejército Popular de Liberación. En efecto, los reiterados episodios violentos acontecidos entre 2018 y 2020 dan cuenta de la intensificación del tránsito de grupos armados en la carretera.

La presencia de un PL vocero de actores armados se reduce drásticamente en la zona 2, el casco urbano de Toribío (28%), donde los hostigamientos de las FARC se han reducido a partir del año 2014 y donde el tránsito del grupo armado del EPL se interrumpió, como en resto del municipio, en el año 2017. Aún menor es la presencia de este tipo de manifestaciones escritas en la zona 3, la carretera Jambaló-Toribío (10%), una región del municipio en la cual la Guardia Indígena ha logrado ejercer con más eficacia su actividad de defensa de la autonomía territorial.

En consideración de la distribución geográfica de las unidades de análisis en el territorio, en los siguientes párrafos se analizan algunas de las unidades de PL producidas por actores armados, con un enfoque contextual en la zona de mayor presencia de grupos ilegales: la carretera entre El Palo y Toribío.

4.3.2. LA CARRETERA EL PALO-TORIBÍO: UN ESPACIO DE MUERTE

El PL de la vía que conecta el corregimiento de El Palo (Caloto) con el casco urbano de Toribío (zona 1) explicita el nivel de tensión social latente en la región. En efecto, la carretera representa uno de los mayores epicentros de la violencia necropolítica estructural que subyuga el Norte del Cauca. En la introducción se han mencionado algunos datos dramáticos sobre el papel del municipio de Toribío en las geografías de la violencia vinculada con el conflicto armado interno colombiano: los más de seiscientos hostigamientos¹³⁸ y las 32 tomas guerrilleras a lo largo de las casi seis décadas de guerra han convertido a Toribío en el municipio colombiano más afectado por la presencia activa de las FARC, según el Centro de Memoria Histórica (2017).

Los intereses históricos de los grupos guerrilleros en asumir el control del municipio de Toribío se deben a tres razones: (i) crear un corredor de conexión entre los departamentos del Valle del Cauca, del Huila y del Tolima, aprovechando la escasa presencia de fuerza pública en la región; (ii) constituir un espacio de producción de sustancias ilícitas (cocaína y amapola en los años Ochenta y Noventa, marihuana en la actualidad) y de rutas estratégicas para el transporte de drogas y de armas hacia el Pacífico; (iii) expandirse territorialmente en resguardos indígenas, con el fin de encontrar el apoyo político y social de las comunidades (Aguilera Peña, 2016: 72-73).

¹³⁸ Dato proporcionado por el exalcalde de Toribío Ezequiel Vitonás (Salazar, 2016).

En el desarrollo de estos objetivos, la carretera El Palo-Toribío ha asumido a lo largo de las décadas un papel determinante. En la primera década del siglo XXI, la carretera ha sido teatro cotidiano de violentos enfrentamientos entre ejército, paramilitares y guerrilleros, los cuales llevaron a la muerte y a la desaparición de centenares de civiles. En la actualidad, debido a su función estratégica de ruta preferencial para la salida de marihuana producida en los montes de Tacueyó, Toribío y Jambaló, la vía es contendida por distintos grupos narcotraficantes y guerrilleros, tales como la Columna Móvil Dagoberto Ramos de las disidencias de las FARC EP y el EPL. A raíz de estos enormes intereses, la carretera representa uno de los “espacios de muerte” (2.2.3.) más sangrientos de Colombia, donde la presencia guerrillera representa solo una cara de las manifestaciones necropolíticas de la violencia en contra de los indígenas nasa y de los campesinos de la región.

En la actualidad, los veinticinco kilómetros que estructuran la carretera cautivan las enormes complejidades del conflicto y del posconflicto colombiano, en el marco de las necropolíticas que dominan el territorio y que se manifiestan en la vía bajo múltiples dimensiones sociales. Primariamente, la violencia de los grupos ilegales se desata en contra de los indígenas que resisten a la presencia de armas y cultivos ilícitos: miembros del cabildo, autoridades tradicionales y guardias indígenas, entre otros. En segundo lugar, los continuos enfrentamientos entre ejército y grupos de narcotraficantes y guerrilleros producen a menudo víctimas civiles: pasajeros de chivas, personas que se encuentran por la calle o que transitan en carro o en moto.

Un tercer nivel conflictual remite a los choques entre las comunidades campesinas que residen en la zona baja de la carretera, hacia al corregimiento de El Palo, y los miembros de los cabildos de Tacueyó y Toribío, a raíz de algunas inconformidades de los campesinos con la actuación de la jurisdicción indígena en el territorio.¹³⁹ Finalmente, dentro de la misma comunidad nasa en Toribío se ha producido en la última década una tensión latente entre los miembros de la Guardia Indígena que enfrentan la problemática de los cultivos ilícitos y los comuneros que, en distintos niveles y dimensiones, colaboran con la producción de marihuana.

Estos múltiples estratos de conflictualidad han desembocado en un reciente recrudecimiento de la violencia en la carretera: hostigamientos, tomas, agresiones, paros. Remito aquí a la noción de “geografías violentadas” sugerida por los estudiosos colombianos Jaramillo Marín, Parrado Pardo y

¹³⁹ Cito a modo de ejemplo el acontecimiento que se averiguó en la carretera el septiembre del año 2019. Un grupo de campesinos del corregimiento de El Palo decidió taponar la vía El Palo-Toribío durante dos semanas, pidiendo la liberación de otros campesinos detenidos por la justicia indígena porque acusados de asesinar a tres guardias indígenas en la vía entre El Palo y Toribío. Los campesinos contestaban la autoridad de la justicia indígena en territorio campesino. Por su parte, los gobernadores del cabildo de Toribío contestaban a la comunidad campesina de El Palo una actuación colaborativa con los grupos narcotraficantes.

Louidor para referirse a aquellos espacios sociales convertidos en “territorialidades [...] fracturadas, [...] paisajes desarticulados mediante un conjunto de lógicas de violencia directa, de terror expreso y de miedo sistemáticos” (2019: 115). Dentro de las matrices de la necropolítica, la multiplicidad estructural y sistemática de los niveles de violencia que abarrotan la carretera, se traduce en distintas dimensiones de opresión, entre ellas el espacio discursivo, donde la imposición sobre el PL de la vía se convierte en herramienta de localización del miedo para mantener el monopolio de la violencia en el municipio por parte de los actores armados.

4.3.3. EL NECROLENGUAJE EN LAS ROCAS

En la primera sección, se ha señalado el acto de superposición sobre espacios de muerte, o geografías violentadas, intrínseco de operaciones culturales tales como las mingas muralistas. Estos espacios de muerte se presentan como dimensión y consecuencia de los proyectos necropolíticos que actúan en los territorios del Cauca y que se han analizado a lo largo de la tesis. Como se ha argumentado (2.2.2.), los necropoderes operan en sus entornos de pertenencia por medio de prácticas de dominación que involucran también el espacio simbólico y comunicativo, nombrado por Vilma Almendra “territorio del imaginario” (2017: 202).

Se han definido estas prácticas como *necrolenguajes*, es decir, lenguajes que reflejan y vehiculan las modalidades de dominación de los procesos necropolíticos. Se han diferenciado dos formas de ejercicio de los *necrolenguajes*: la apropiación y la imposición. Dentro de este segundo campo de acción, la imposición discursiva, es posible clasificar las manifestaciones escritas a mano de los grupos armados en el espacio público de los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, y en particular en la carretera entre el corregimiento de El Palo y el casco urbano de Toribío. Según varios testimonios, durante la década de los Noventa, cuando la zona estaba bajo el control absoluto de las FARC, “las paredes estaban limpias, vacías”, a demostrar “el orden de una limpieza de un poder militar” (Rozental?, 2020, preguntar si quiere aparecer). Durante los gobiernos de Uribe Vélez (2002-2010), con la llegada de los grupos paramilitares a la carretera El Palo-Toribío, hubo comienzo una primera tensión visual entre firmas del AUC y del ACCU y grafitis de las FARC. En ese entonces, los mensajes paramilitares vehiculaban amenazas explícitas a la población civil:

En la época de Uribe [...] en las paredes llega el paramilitarismo, se empieza a llenar. Firmaban ACCU o AUC. Aparecían donde estaba la policía y estaba militarizado todo el territorio. "YA VIENEN LOS MOCHACABEZAS". Venían a asesinar y desaparecer cada quien fuera considerado aliado de la guerrilla. Era un combate de grafitis entre FARC y paramilitares. En ese contexto se fortalecía la autonomía nasa. Aparecieron las cocinas de procesamiento de cocaína y se organizaron las mingas para expulsarlos. Cuando

eso pasó, se hicieron más fuertes combates y grafitis en las paredes. Los grafitis [...] se borraban todos al mismo tiempo, reflejando la posición autonómica: cuando había de ambos [FARC y AUC] se procedía a borrarlos, por medio de la guardia indígena. (Rozenal, 2020)

Esta primera etapa de la guerra de los grafitis, la cual reproducía las dinámicas del conflicto armado, se supera con la reconfiguración de la violencia armada en el territorio. En la actualidad (2015-2020), con la firma de los acuerdos y con el fortalecimiento de las Disidencias por medio del control de la producción de marihuana, la vía se caracteriza por la formación de una nueva “disputa visual por el territorio” (Zambrano Velasco, 2018: 661), particularmente intensa en los muros de contención de las carreteras, entre los grupos armados que transitan por la región y los comuneros indígenas que residen en el municipio.

Ahora bien, en la carretera El Palo-Toribío, las subunidades de PL pintadas por grupos armados son 25, es decir, más de dos tercios de la totalidad de las expresiones escritas en el espacio público. De ellas, la mayoría (18) remite a las FARC-EP, en su frente disidente Columna Móvil Dagoberto Ramos, mientras que las otras 7 al Ejército Popular de Liberación. Según varios testigos, los grafitis de este último grupo datarían de dos años atrás (2017) con respecto al momento de la toma de la foto, en tanto los miembros del EPL se desplazaron hacia la región de Corinto (Cauca) después de que veinte hombres armados identificados como pertenecientes del grupo guerrillero fueron expulsados por la comunidad nasa de San Francisco y Tacueyó en el abril de 2017 (Álvarez Vanegas et al., 2017: 34).



Fig. 3. Garaje. Carretera El Palo-Toribío.



Fig. 4. Taller de moto. Casco urbano de Toribío.

En la disposición del PL producido tanto por las Disidencias de las FARC como por el EPL se distingue un carácter dominante: la elección de paredes privadas ubicadas en zonas de alta visibilidad dentro de la carretera. En el caso de la fig. 3, la pintada se coloca en una pared de lona de un garaje privado situado en la carretera El Palo-Toribío, mientras que la fig. 4 representa una pintada realizada en la pared de un taller de motos en el centro del casco urbano de Toribío (una de las pocas unidades de este tipo por fuera de la carretera). La colocación de unidades de PL en este tipo de espacios activa un dispositivo de miedo bidireccional: de un lado, el grupo guerrillero declara a la población su presencia activa en la región; de otro, manifiesta su capacidad de invadir espacios privados, proclamando su autoridad *de facto* y su monopolización de la violencia en el territorio. En esta trayectoria, la función de expresión de una marginalidad tradicionalmente asociada a los grafitis es subvertida, y las pintadas se convierten en herramienta de acompañamiento y dinamización de los procesos de opresión en contra de la población nasa y campesina de Toribío.

Otro rasgo caracterizador del PL realizado por los grupos guerrilleros –por lo general, pintadas manuscritas de color rojo o negro– es la reiterada repetitividad de su contenido, de profundas implicaciones connotativas: la mayoría absoluta (95%) de los signos asociados a las Disidencias de las FARC se limitan a las siguientes cuatro expresiones escritas: (i) FARC¹⁴⁰, (ii) FARC-EP, (iii)

¹⁴⁰ el acrónimo FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) o en su versión extensa FARC-EP (Fuerzas Armadas de Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo), señala la declaración de pertenencia a un grupo armado cuyos representantes y jefes ratificaron los acuerdos de paz con el Gobierno colombiano en el noviembre de 2016;

FARC-EP PRECENTE*, (iv) COLUMNA MOVIL DAGOBERTO RAMOS; asimismo, la totalidad de las unidades realizadas por el EPL se dividen en dos manifestaciones formales: EPL (i) y EPL PRESENTE (ii). Firmas o *tags* que funcionan de declaraciones de existencia activa, que filtran mensajes detonadores de memoria viva.

Si para la población nasa el territorio funciona como archivo histórico, la incisión de la palabra de los grupos armados –con el simple acto de nombrarse por medio de una firma colectiva– evoca las huellas de la violencia perpetrada en la región y resalta la permanencia de un sistema necropolítico, donde los proyectos de vida se encuentran permanente afectados por un sistema de dominación que pone en riesgo las vidas. De ahí que la firma en el espacio público se convierte en vehículo de resignificación del territorio, y la intervención en el PL se vuelve medio de reactivación de miedos colectivos y mecanismo de intimidación.

Firmas de las Disidencias y del EPL aparecen en decenas de señales de tránsito y barandillas, cuya visión es inevitable al transitar por la vía El Palo-Toribío. En los mismos calzados de la carretera se sucede una vasta cantidad de pintadas manuscritas (fig. 5), las cuales abren grietas en las entrañas del imaginario *Nasakiwe*, en la relación gente-territorio: la vía, el lugar del camino, del tránsito de personas y pensamientos, es central para la cosmovisión nasa, asume con estos grafitis el cargo simbólico de las desarmonías generadas por el conflicto armado y por las necropolíticas.

Esta imposición discursiva se alimenta de una interferencia en la sólida relación entre territorio, comunidad y escritura propia de la colectividad nasa. En estos intersticios operan procesos de dominación dinamizados por medio de la palabra y aquí definidos como *necrolenguajes*, dirigidos al debilitamiento y a la desarmonización de los resguardos. Esta trayectoria es parte de un objetivo determinante de los necropoderes: la fragmentación comunitaria, la cual se hace aún más evidente cuando las pintadas manuscritas intervienen para borrar, alterar, denigrar las escrituras en el espacio público producidas por la comunidad nasa. En el siguiente aparato se vislumbrarán algunos aspectos más específicos de esta disputa escrita en el territorio, con un enfoque en los procesos de resistencia activados desde lo nasa. Sin embargo, se citan aquí dos ejemplos de intervención de las Disidencias sobre unidades del PL producidas por miembros de la comunidad, para señalar un proceso simbólico crucial de la actuación del *necrolenguaje*: la deslegitimación.

siendo las pintadas producidas después de dicha fecha, tienen que adscribirse a Disidencias de las FARC que rechazaron el acuerdo, y no a las mismas FARC.

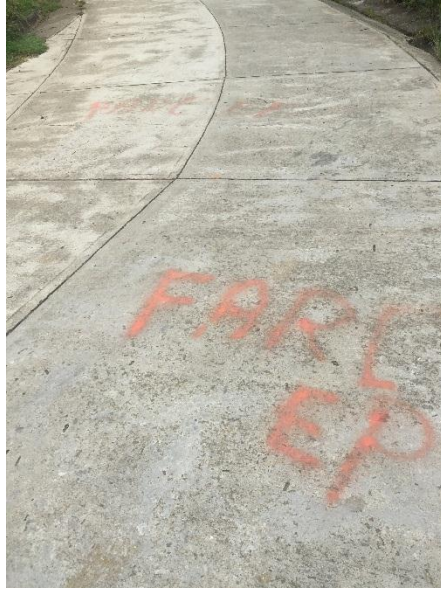


Fig. 5. Pintada manuscrita de las Disidencias de las FARC EP en la carretera El Palo-Toribío.



Fig. 6. Valla publicitaria en la entrada de la vereda El Credo, resguardo de Huellas, municipio de Caloto.
Carretera El Palo-Toribío



Fig. 7. Detalle de una piedra escrita. Carretera El Palo-Toribío.

Las figuras 6 y 7 muestran dos operaciones de intervención en el PL orientadas a deslegitimar la autoridad indígena en el territorio. La primera imagen presenta una valla publicitaria en la vía de acceso a la vereda El Credo, resguardo nasa Huellas, Caloto. Por su forma, estructura y posición es un ejemplo de unidad de PL *top-down*, donde se superponen dos mensajes. Abajo, un colectivo local para la tutela del agua en la vereda propone un mensaje social de tutela del entorno: “por el cuidado, la defensa y la protección del agua en el territorio”.

En un segundo estrato, el cual cubre parcialmente el primero, se posiciona un anuncio de colores rojo y negro, relativo a la apertura de las inscripciones en la Institución Educativa Agropecuaria de la vereda El Credo. Finalmente, en la unidad escogida aparece la palabra de las Disidencias de las FARC. La reiteración de su firma para tres veces se acompaña de un intento de borrar el mensaje para la tutela del ambiente evocado en la zona inferior de la valla publicitaria.

En la segunda imagen, tenemos un detalle de una roca que aparece en el borde de la carretera El Palo-Toribío. La roca había sido pintada con los colores del CRIC y escrita por miembros de la comunidad nasa. En una parcialidad de la roca aparece una pintada manuscrita blanca, en lengua nasa yuwe: “Cxhab Wala Kiwe Acin” – Literalmente, ‘Territorio del Gran Pueblo. ACIN’. Encima de la

pintada, aparece una intervención de las FARC. La ubicación y la forma del grafiti nasa, realizado presumiblemente por miembros de la ACIN, no aparecen como caracteres propios de una escritura oficial en el espacio público, al menos según los cánones dominantes. Sin embargo, como se ha argumentado en la primera parte del capítulo, la piedra corresponde a uno de los espacios más sagrados para la transmisión del saber desde lo nasa, dando una primera muestra de la correlación entre la epistemología del palabrandar y este tipo de manifestaciones en el PL (4.4.).

De ahí que en las figuras 6 y 7 tenemos dos modalidades distintas de intervención escrita de la comunidad en el territorio: en un caso, por medio de una estructura de matriz tradicionalmente top-down como una valla publicitaria, en otro, por medio de un vehículo comunicativo sagrado como lo es una piedra. Los actores de enunciación son un colectivo local y una organización regional, la ACIN. En ambos casos, las Disidencias superponen su palabra de guerra a la institucionalidad indígena, ya sea en la voz del colectivo en defensa del agua o en la escritura de la ACIN. Por medio de un intento de deslegitimación, el *necrolenguaje* no interviene como participante en un espacio discursivo heterogéneo: su objetivo es la imposición de una condición de silenciamiento a las comunidades y la desvaloración del estatus social y político de las voces locales.

Estas modalidades operativas resultan los ejes centrales de los procesos de disputa simbólica del territorio por medio del PL. De las 33 unidades de análisis encontradas en la carretera El Palo-Toribío, el 30% presenta alguna forma de interferencia, respuesta, borradura con respeto a un signo inicial, sea este proveniente de los grupos armados o de miembros de la comunidad nasa. El porcentaje es significativo y da cuenta de la profunda reactividad del PL del territorio: en un espacio de conflicto armado y en un contexto de necropoderes y resistencias, la lengua en el espacio público expresa al mismo tiempo necesidades de legitimación y declaraciones de deslegitimación. En la perspectiva de los actores armados y en el marco de la necropolítica, la sustentación de un “espacio de muerte” se funda en la normalización del atropello físico y simbólico de la comunidad. Parte de esta estrategia se condensa en la actuación de una imposición discursiva por medio de la palabra escrita en el espacio público, cuyos mensajes de terror actúan directamente en contra de los planes de vida del pueblo nasa.

4.4. RESISTIR EN LAS PIEDRAS: EL PAISAJE LINGÜÍSTICO NASA

Frente a los procesos necropolíticos de invasión del territorio, actuados en distintos niveles, las comunidades nasa de los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco organizan su resistencia por medio de un esfuerzo colectivo de reapropiación simbólica de la palabra. En el PL de los tres resguardos¹⁴¹ las intervenciones escritas de los grupos disidentes no permanecen intactas. Muchas de ellas son objeto de borraduras e intervenciones. Paralelamente, en los últimos cinco años (2015-2020) la participación de comuneros nasa en el PL de los tres resguardos se ha solidificado también en zonas donde no había aparecido anteriormente la voz escrita de los grupos armados.

Con todo, no sería preciso reducir las intervenciones de miembros de la comunidad nasa en el PL a simples respuestas, o superposiciones, actuadas con el objetivo de cancelar simbólicamente la presencia de los actores armados. Más bien, este tipo de acción por medio de la escritura es parte de una más estructurada práctica del palabrandar, donde la palabra se vuelve acto en el marco de la cosmovisión propia, la cual convoca la necesidad de “hacer territorio” (4.1.2.), resignificarlo y seguir dialogando con ello para seguir defendiéndolo.

En los siguientes párrafos se analizan algunas unidades del PL realizadas o intervenidas por miembros de la comunidad nasa, bajo los marcos teóricos (cap. 2) y simbólico-discursivos (cap. 3) de la noción-práctica del palabrandar. De un lado, se argumenta la pertenencia de los ejes centrales de la noción (carácter pharresiástico, palabra-acción, colectivización de la palabra) en la lectura de estas intervenciones en el espacio público. De otro, se analizan algunas pintadas manuscritas en tanto expresión de una práctica de reapropiación de la palabra escrita a partir de la cosmovisión propia.

4.4.1. “SI NOS QUEDAMOS CALLADOS NOS MATAN”: LOS GRAFITIS COMO PALABRA-ACCIÓN PHARRESIÁSTICA

Las unidades que se analizan están distribuidas entre las tres zonas en las cuales se ha dividido el sector visitado. En la Tabla 1 se ha mostrado cómo la presencia de subunidades de análisis realizadas por miembros de la comunidad nasa es cuantitativamente mayoritaria (con respecto a las pintadas de los grupos armados) en el casco urbano de Toribío (zona 2), alcanzando una sustancial exclusividad en la ruta Toribío-Jambaló (zona 3), mientras que en la carretera El Palo-Toribío (zona 1) la presencia escrita de los actores armados es mayor, y por consecuencia es la zona de mayor disputa visual en el

¹⁴¹ Este tipo de procesos de resistencia por medio del PL no se ha identificado en la parcialidad del resguardo de Huellas que se alcanzó a visitar.

espacio público. Sin embargo, tensiones y choques por medio de la escritura en el PL se manifiestan también en las primeras dos zonas.

Es el caso de la fachada de entrada del cementerio de Toribío (fig. 8), situado en la salida del casco urbano, en el camino hacia Tacueyó. Los distintos signos que componen la entrada del cementerio de Toribío remiten a dos voces: la de la guerrilla del EPL y la de la Guardia Indígena, quien ejerce la autoridad de control territorial en representación del Cabildo de Toribío. El lugar elegido como espacio de escritura por parte de los miembros del EPL, quienes realizaron – cronológicamente– las primeras pintadas en la entrada del cementerio, se encuadra dentro de los procesos *necrolingüísticos*. En este caso, el intento de imposición simbólica del poder no se realiza solo ante la comunidad, la cual transitando por la vía se convierte en su primer receptor. El desafío lanzado por medio de la escritura en el espacio público apunta aquí a deslegitimar la autoridad de la Iglesia Católica, la cual en Toribío, por medio de la actividad de Álvaro Ulcué Chocué y de los misioneros italianos (1.2.2.; 1.3.2.), se ha comprometido desde los años Setenta para la defensa de la paz y de la autonomía del pueblo nasa.



Fig. 7. Cementerio de Toribío.

La desacralización del espacio religioso asume una carga simbólica necropolítica aún más significativa al considerar que en el cementerio de Toribío se encuentran las tumbas de las numerosas víctimas civiles de los atentados perpetrados por grupos guerrilleros, del fuego cruzado entre los actores armados del territorio, de víctimas del ejército nacional y del narcotráfico. En un contexto de convivencia entre catolicismo y espiritualidad tradicional, las ofrendas a los difuntos (*Cxapucx*) se posicionan al centro de la experiencia religiosa comunitaria, tanto por su valor espiritual de constituir conexiones entre mundos, como por su acto de memoria de las víctimas de la guerra. De ahí que la elección del cementerio como espacio de manifestación escrita de la presencia armada evoca un intento de deslegitimar las jerarquías culturales y los lugares de la memoria.

Ahora bien, ante la aparición de *necrolenguaje* en las paredes, la comunidad responde por medio de una doble intervención. En primer lugar, se modifican las cuatro pintadas en rojo que representan el nombre de la guerrilla, a través de la añadidura de unas líneas que modifican las letras del acrónimo, aun manteniéndolo reconocible. La segunda intervención consiste en el uso de la palabra y de la lengua propia para definirse y escribirse: *Kiwe Thegnas*, Guardia Indígena en lengua nasa yuwe, pintada en rojo y verde, colores del CRIC; la escrita se acompaña por una bandera estilizada del CRIC.

En este caso, la mayor carga simbólica de la intervención escrita de la comunidad en la fachada reside en el acto de borrar la palabra de guerra del grupo guerrillero. Se reproduce aquí de forma escrita el carácter pharresiástico (2.3.2.) de la resistencia nasa planteado por el sacerdote nasa Álvaro Ulcué –“si callamos nos aplastan”– y retomado en la palabra de la líder social toribiana Cristina Bautista, asesinada a pocos kilómetros del cementerio de Toribío el 29 de octubre de 2019, en la vía entre Toribío y Tacueyó: “Si nos quedamos callados nos matan. Si hablamos también. Entonces, hablamos”. Esta perspectiva del decir arriesgado y necesario se traduce en las borraduras de las pintadas manuscritas de los grupos armados. Si la palabra del EPL respalda la opresión armada de los grupos narcotraficantes y guerrilleros, el acto de superponerse a ella por parte de la comunidad nasa explicita una intención de reiterar un grito de autonomía y de paz.

Si *palabra y acción por fuera del espíritu de la comunidad son la muerte*, como lo sostiene el refrán propio del saber nasa, la reapropiación de la palabra y de la acción pasa por la resistencia a todo discurso y acto de muerte, propio del necropoder, incluyendo la expresión escrita de los grupos armados en las paredes. En este marco, la palabra se vuelve acción de lucha, tal y como se plantea desde los principios del palabrandar, y el hacer territorio pasa por una reescritura del espacio en forma (colores rojos y verde) y lengua (nasa yuwe) propia.

4.4.2. AUTONOMÍA, LENGUA Y TEJIDO: LA PALABRA PROPIA EN LAS ROCAS

El uso del idioma nativo en la fachada del cementerio conlleva un valor discursivo más extenso de una simple huella escrita de la pervivencia de la lengua nasa yuwe. La aparición de escrituras en lengua nasa yuwe en el espacio público es resultado de los procesos de dignificación del idioma propio instaurados con los planes de vida de Álvaro Ulcué Chocué, dentro de un más amplio camino hacia la autonomización de la palabra indígena que se ha interpretado aquí como semilla del palabrandar (1.4.2.). La utilización del nasa yuwe en contraposición con las palabras de guerra de los actores armados se configura como expresión de una perspectiva emancipadora de la resistencia nasa: la voluntad de eliminar las huellas de la guerra subyace a un principio de defensa de la autonomía cultural y territorial de la comunidad.

Si en la cosmovisión nasa el territorio se concibe como el lugar por donde transita el pensamiento, y el bagaje cultural del conocimiento ancestral se conserva en la lengua nasa yuwe, el uso del idioma propio en el espacio público es de por sí un acto de significación: el saber nasa se tutela por medio de su tránsito por el territorio, en vía escrita. El paradigma comunitario que solía asociar el nasa yuwe a la oralidad se subvierte para solidificar la autonomización del proceso de resistencia a las necropolíticas por medio de la escritura.

Tabla 2. Distribución de las lenguas en las unidades de PL realizadas por miembros de la comunidad nasa (49)

Español	19	39%
Nasa Yuwe	17	35%
Ambos	13	26%

Como lo evidencia la tabla 2, el 61% del PL producido por miembros de la comunidad se escribe, al menos parcialmente, en lengua nasa yuwe. El idioma del mito de origen se convierte en escritura de resistencia, necesaria ante las nuevas urgencias y desarmonías comunitarias. En el proceso de resistencia, el territorio del imaginario y la *Uma Kiwe* se retroalimentan mutuamente: el espacio del saber propio es herramienta central en la protección de la autonomía territorial, y el idioma nasa yuwe es vehículo de este flujo entre territorialidades. Con todo, la lengua propia no se asume como modo de expresión exclusivo. Al contrario, se alterna uniformemente con el español, en un balance lingüístico que parece apuntar a incluir todo tipo de receptores. Si es cierto que la palabra en el territorio se direcciona primariamente a la comunidad, en un mecanismo de escritura ‘con’ el

territorio en la óptica del *Nasakiwe*, el PL no se limita a una comunicación hacia adentro. La palabra en el espacio público se posiciona también para otros receptores: los grupos armados, las instituciones estatales y todos los representantes del necropoder en la región, frente a los cuales se alimenta la disputa visual por el territorio.



Fig. 8 - Muro de contención (Carretera El Palo-Toribío, km 13).

El muro de contención ubicado en el km 13 de la carretera El Palo-Toribío (fig. 8) representa la unidad más densa de significado del PL de Toribío. Cuenta con más de 30 signos únicos, cuyos productores son identificables con la Columna Móvil Dagoberto Ramos de las Disidencias de las FARC y con miembros de la comunidad nasa. La superposición de los elementos permite entender que el muro ha sido pintado en un primer tiempo por comuneros nasa, con una sucesiva intervención de las Disidencias. Los colores rojo y verde, tradicionales del CRIC, rellenan la pared por medio una expresión multimodal oralitegráfica (4.1.2.): la escritura alfabética, en español y en nasa yuwe, el dibujo (logotipo del CRIC, montaña, bandera), y la representación iconográfica del lenguaje textil. Este último código dialoga también con la dimensión oral, central en la transmisión de los saberes tradicionales nasa, entre ellos el lenguaje del tejido. Las expresiones multimodales se entretrejen en la consolidación de una palabra autónoma y posicionada en la constelación simbólica del conocimiento propio.

Al lado izquierdo de la imagen, en la zona superior de la pared, resalta una pintada manuscrita de color rojo: “bienvenido al resguardo de *Kw’eth yu*”. *Kw’eth yu*, literalmente ‘piedra de agua’¹⁴², era la expresión con la cual los nasa se referían al resguardo de Tacueyó en la época colonial. La referencia topográfica a la antigua denominación del resguardo del municipio de Toribío transmite la necesidad comunitaria de redefinir el espacio propio, nombrado y escrito en la forma de los ancestros. El mismo signo del PL contiene, en la zona inferior del muro, los objetivos del CRIC y de las comunidades indígenas que representa: “Unidad, Tierra, Cultura, Autonomía”. Las cuatro palabras se acompañan con dos símbolos de origen del mito nasa: el rombo y la espiral. La espiral, culebra o chumbe enrollado, simboliza un tejido de vida y la evolución temporal, en su ciclicidad no circular, trazando una coyuntura entre tiempo y espacio que convoca directamente la perspectiva de la *pacha* andina (2.2.3.).

El rombo, en lengua nasa yuwe *yafhi uza*, ‘ojo de rata’, representa a las cuatro autoridades espirituales que según el saber tradicional nasa “ayudan a orientar y proteger la comunidad” (Quiguanás Cuetia, 2011: 21). Los dos símbolos se encuentran parcialmente borrados por la intervención de las Disidencias de las FARC: nuevamente, nos encontramos frente a un proceso de deslegitimación de la autonomía por medio de un *necrolenguaje* impuesto, donde la palabra de la guerra desafía el lenguaje de los ancestros, en un intento de superponerse a la autoridad espiritual por medio de la profanación sus símbolos.

En la zona central de la pared se presentan otras referencias topográficas a cinco veredas del municipio: El Trapiche, Guadualito, Río Negro, El Damián y La María. El nombramiento de los corregimientos periféricos del municipio aparece como un llamado a la cohesión territorial, al lado del cual emergen dos signos únicos en lengua nasa yuwe, producidos por pintadas manuscritas de color rojo: “Nasa Kapiyasa” y “Kwe’sx Kiwe Thegsa: *çhâçha*”¹⁴³. Si la primera locución, literalmente ‘Maestros nasa’, aparece como una valoración de la educación propia, la segunda se coloca como mensaje de apoyo comunitario al trabajo de defensa territorial de la Guardia indígena: ‘A la nuestra Guardia Indígena: Fuerza’. Ambos signos resultan parcialmente cancelados por la intervención de las Disidencias.

¹⁴² La denominación se debe a una fuente de agua que brota de una piedra, ubicada en la plaza principal de Tacueyó.

¹⁴³ *Thegsa* y *çhâçha* son formas ortográficas alternativas de los términos *Thegna* y *Cxacxa* que aparecen en otras unidades del Paisaje Lingüístico. Las diformidades reflejan las complejas etapas de la uniformación del sistema alfabético del nasa yuwe.



Fig. 9 – Detalle del muro de contención

El detalle propuesto en la fig. 9 nos presenta un tejido expresivo multimodal y oralitegráfico. En la parte superior de la pared aparece una cita al himno de la Guardia indígena: “porque por cada indio muerto otros miles nacerán”, una referencia escrita a la dimensión oral del canto que suele realizarse en los encuentros de las organizaciones locales. La cita es la evocación más directa de la contraposición entre proyectos necropolíticos a la base del exterminio de los líderes indígenas y los planes de resistencia para defender la vida en el territorio. En la parte inferior, en un mensaje firmado por la ACIN, el español y el nasa yuwe se alternan en un mismo acto comunicativo que concentra una celebración de la historia de lucha nasa –“*kiwe thegnas* guerreros milenarios”–, una reivindicación de pertenencia del territorio ancestral –“*cxab wala kiwe*”, es decir, ‘territorio del gran pueblo’– y un llamado a la resistencia: “*cxacxa*”, ‘fuerza’.

El mensaje bilingüe se interconecta con el lenguaje del tejido, contenido en el mismo prisma comunicativo, en tanto a espacio, técnica pictórica y colores: los dos chumbes¹⁴⁴ representados en la pared acompañan y complementan la red de significados generada por la palabra. Como se ha argumentado (2.1.2. y 3.3.), el *Umya*, el arte del tejer, es un lenguaje central de la comunicación nasa. Los ideogramas tejidos en los chumbes conllevan narraciones y simbologías propias de cosmogonías y mitos tradicionales, cuyo significado es transmitido por los mayores y las mayores a las nuevas generaciones. Además, las imágenes presentes en los chumbes cargan un valor de archivo histórico y geográfico del territorio nasa, como lo señala Finscue Chavaco, a partir de las palabras de la mayora Carmen Vitonás:

¹⁴⁴ El chumbe es una faja tejida y utilizada para envolver a los niños recién nacidos cuando la madre los carga. En las comunidades nasa el chumbe tiene dos funciones: (i) asistir el crecimiento físico del niño, para que este crezca sin discapacidades corporales; (ii) reforzar la consciencia identitaria del recién nacido, por medio de la cercanía simbólica entre las memorias y mitos representados en el chumbe y el cuerpo del niño (Finscue Chavaco, 2019).

La mayora Carmen Vitonás, nos recuerda que cada tejido que se realiza está articulado al territorio, Una Kiwe que representa los distintos espacios y con ello cada uno de los pueblos tiene su manera de figurarlo [...] Los tejidos se convierten en el mismo territorio, mientras, las montañas, ríos, estrellas, luna, sol, lagunas, trueno y animales son conocimientos representados en cada tejido, en una especie de cartografía ancestral que legitima el espacio en el cual se habita. (Finscue Chavaco, 2019: 285-286).

Si en el tejido se representa una cartografía ancestral del saber territorial, la representación de un chumbe por medio de la abstracción pictórica en el muro de contención interviene en el espacio público como acto de reescritura del territorio, de reiteración de una declaración de pertenencia y de autonomía: el territorio es lo que leemos en ello, por medio de las significaciones evocadas en el tejido. El chumbe representa el arco iris, y “en el se escribe la vivencia del pueblo Nasa para no perder la memoria” (Mayora Josefina Achicue en Finscue Chavaco, 2019: 284). De ahí que uno de los objetivos del ‘hacer territorio’ por medio de la escritura –alfabética y textil– es la pervivencia del saber dentro de un espacio invadido por actores de desarmonización.

En el caso tomado en análisis, la representación del chumbe ubicada debajo de la pintada manuscrita *cxacxa* representa el símbolo romboidal tradicional del pueblo nasa, el ojo de rata. Además de los cuatro truenos cósmicos, el rombo representa en las comunidades caucanas el calendario según los cuatro rituales mayores, y es utilizado como forma de representar y estructurar el sistema de la justicia propia, la didáctica y otros espacios del saber y del poder. Las líneas segmentadas que componen el chumbe colocado en la zona inferior de la pared, parcialmente encubiertas por los arbustos, convocan las montañas del territorio y el *Nasa dxi'j wala*, es decir, ‘el gran camino del pueblo Nasa’ que, señala Abraham Quiguanás Cuetia, “todos los días seguimos caminando la palabra de la resistencia indígena” (Quiguanás Cuetia, 2011: 30).



Fig. 10 – Detalle del muro de contención

La abstracción iconográfica del chumbe aparece también en otra parcialidad del muro de contención. Debajo de la pintada manuscrita en rojo, “ETICA”, aparece una representación de un chumbe, en este caso monocromática. Entre los símbolos que se distinguen, aparecen nuevamente el ojo de rata y el *Nasa dxi’j wala*. Alrededor, la intervención de las Disidencias en esta subunidad del PL resulta particularmente impactante: las firmas en negro de las FARC rodean la palabra “ETICA” y el chumbe, en una evocación de un cerco simbólico de la comunidad por parte de los grupos armados. Al lado, otras pintadas en rojo se posicionan encima del logotipo del CRIC, y vehiculan un mensaje de ataque explícito a la institución de control territorial nasa: “Fuera Guardia”. La ofensiva verbal reitera la dimensión temporal de las amenazas: “Farc EP precente [Sic]”¹⁴⁵, otorgándole a las pintadas un carácter de vigencia y actualidad permanente, más allá del momento de la escritura.

En resistencia al *necrolenguaje*, la dimensión simbólica del lenguaje textil acompaña la escritura alfabética en una concreción de textualidades multimodales que plasma una oralitegrafía. El chumbe no funciona de decoración o de acompañamiento de la palabra escrita, sino como un código imprescindible para el mensaje vehiculado en la intervención en el territorio. El muro de contención, en su expresividad multimodal adquirida por medio de las pintadas, convoca una estrategia propia

¹⁴⁵ La reiteración de errores ortográficos revela el bajo nivel educativo de muchos miembros de las Disidencias. Este aspecto se hace aún más evidente en los panfletos que circulan periódicamente en los territorios de conflicto y firmados por los grupos armados.

del palabrandar: el posicionamiento de la resistencia indígena dentro del espacio simbólico y comunicativo propio, donde el territorio se transforma de un espacio de transición del pensamiento a un lugar de camino y circulación de la palabra.

4.4.3. LA PALABRA COLECTIVA Y ENCAMINADA: REESCRIBIR EL ESPACIO

Hemos argumentado como las intervenciones en el PL realizadas por miembros de la comunidad nasa pueden interpretarse como acto pharresiástico de resistencia en contra de las palabras de guerra expresadas por el necropoder. Sucesivamente, se han analizado algunos rasgos formales de las pintadas manuscritas en el espacio público, con la intención de señalar el carácter autónomo y los valores simbólico de la modalidad oralitegráfica de los grafitis nasa. Ahora bien, si las imágenes presentadas hasta el momento aluden a una dinámica de interacción conflictual entre grupos armados y comunidad, cabe destacar que el proceso de apropiación de los espacios discursivos públicos del territorio se convierte en práctica común –manteniendo la forma bilingüe y multimodal– también en las zonas del municipio donde no subsiste una presencia escrita previa de los actores armados.

Es este el caso de la carretera Jambaló-Toribío (zona 3), donde el 90% (tabla 1) de las subunidades de análisis atañen al lugar enunciativo de voces comunitarias. La carretera Jambaló-Toribío se caracteriza por un menor tránsito de los grupos armados con respecto a las zonas 1 (carretera El Palo-Toribío) y 2 (casco urbano de Toribío): a pesar de esta ausencia, las organizaciones indígenas y los comuneros nasa han destinado buena parte de los elementos de la carretera visibles y adaptables a espacios de escritura a vehículos de mensajes de resistencia y autonomía.



Fig. 11 – Caseta (Carretera Jambaló-Toribío, km 19)



Fig. 12 – Caseta (Carretera Jambaló-Toribío, km 19). Fachada lateral. Detalle.



Fig. 13 – Caseta (Carretera Jambaló-Toribío, km 19). Fachada posterior.

La caseta representada en las figuras 11, 12 y 13, ubicada en el resguardo de San Francisco, a la altura del kilómetro 19 de la Carretera Jambaló-Toribío, resulta significativa en tanto ejemplificación de la función de la escritura en tanto puente de interconexión entre la comunidad y el territorio en el marco de la resistencia. Nuevamente, en la creación de los grafitis ubicados en las paredes de la caseta, el español y el nasa yuwe conviven e interactúan en un mismo plano discursivo no diglósico. En la primera imagen, bajo el trasfondo rojo y verde que convoca los colores del CRIC, se constituye una escrita pintada de cinco líneas, firmada por la ACIN, donde nasa yuwe y español se alternan en un mismo mensaje: “territorio *cxab wala kiwe* – ACIN – *Kiwe Thegna* – *Cxacxa cxacxa*”.

La fusión de los dos idiomas remite a un mismo imaginario de resistencia y pertenencia del territorio, ancestralmente conocido como *cxab wala kiwe* –territorio del gran pueblo. Tanto esta como las otras expresiones en nasa yuwe corresponden a palabras y frases utilizadas en las paredes ‘conflictuales’ (fig. 8 y fig. 9), tal y como la pintada manuscrita en lengua española “Guerreros milenarios” en la cortina metálica representada en la figura 12. Hemos aquí que algunas de las prácticas de escritura en el espacio público desde la comunidad se mantienen en su estructuración formal y en su configuración estilística a pesar de la ausencia de signos lingüísticos elaborados por los grupos armados.

Finalmente, la fachada anterior de la caseta (fig. 13) reporta una pintada manuscrita que en su presentación formal exterioriza un carácter constitutivo más espontáneo. La locución “en pie de lucha – *kiwe thegna*” entra a ser parte del mismo espacio simbólico de los imaginarios de resistencia nasa: la construcción identitaria a partir de la experiencia colectiva de la lucha para la protección del territorio. La referencia a la urgencia y a la actualidad de la ‘lucha’, personificada comunitariamente por los guardias indígenas (*kiwe thegna*), dialoga directamente con la perspectiva nasa de una resistencia ‘sin tiempo’, que más allá de las urgencias contingentes atraviesa la historia propia en tanto herramienta fundamental para la pervivencia del pueblo nasa. La pintada manuscrita, de color rojo, es de alguna forma contenida dentro de una forma espiral, en color verde, en un nuevo llamado a la representación simbólica del tiempo según lo nasa. La reiteración de los dos colores (rojo y verde) es una constante de cada vereda de los resguardos, en un proceso cromático que asocia de forma absoluta las comunidades nasa del territorio con los colores del CRIC.

En las pintadas manuscritas que coloran la caseta, reencontramos un elemento constitutivo de la noción y práctica del palabrandar: la ausencia de ‘dueños de la palabra’. Los grafitis no se firman, o se firman con nombres de organizaciones indígenas. No hay referencias a individualidades: la única entidad que se convoca es la Guardia Indígena, representación máxima del carácter colectivo y comunitario de la resistencia. El grafiti se concibe como escritura sobre el territorio desde la comunidad, en el universo del *Nasakiwe* y en la perspectiva de una “minga de la palabra” (Rocha Vivas, 2018), donde el acto de escribir en el territorio se plantea como beneficio para la colectividad.

En este orden de ideas, se presenta aquí un último aspecto caracterizador del PL de la región.



Fig. 14 - Roca (Carretera El Palo-Toribío, km 9).



Fig. 15 –Roca. Visión panorámica. (Carretera El Palo-Toribío, km 9).

Las figuras 14 y 15 nos permiten dar cuenta de una ulterior función asumida por algunas de las unidades del PL de Toribío, Tacueyó y San Francisco. La figura 14 muestra una pintada blanca en una roca ubicada en el km 9 de la carretera El Palo-Toribío. La escrita en la roca reporta el siguiente texto: “M. Zuleima 2010”. Zuleima Culcué, comunera de la vereda el Tierrero de Toribío, propietaria de una pequeña tienda de alimentos, en el año 2010 fue violada y asesinada por miembros de las FARC. La guerrilla la atacó porque vendía productos al ejército estatal.¹⁴⁶ La piedra está ubicada a poca distancia del lugar del homicidio. En este caso, la pintada manuscrita transforma la roca en un lugar de memoria para la comunidad, y el nombramiento de la mujer violada y asesinada funciona de palabra y acto de resistencia ante el olvido del horror. En línea de continuidad con la tradición nasa de constituir un archivo histórico por medio de específicos lugares sagrados, donde algunas piedras tienen esta función preferencial en las construcciones de significado entre comunidad y territorio (cfr. Piedra Escrita, 4.1.2.), con la piedra para Zuleima la comunidad reconfigura su práctica de escritura simbólica del territorio, adaptándola a las referencias de lucha y de invasión más contemporáneas: las violencias de los grupos armados.

En esta clave, el caminar de la palabra (*yuwe u'jya*) por medio de la escritura en el territorio se impone como el trayecto contemporáneo para mantener vivos saberes y memorias de resistencia colectiva. Ante los intentos de silenciamiento de voces, cuerpos, procesos y territorios puestos en acto por los necropoderes, la palabra encaminada por medio de los grafitis funciona como cartografía comunitaria de las violencias y de las resistencias. La reivindicación de la memoria, en este marco, entreteje espiritualidad y resistencia, para rememorar –los cuerpos violados y toda forma de víctima del conflicto– y para re-existir, reasumiendo el camino de los ancestros por medio de un

¹⁴⁶Información recogida a partir de una entrevista que he realizado a la comunera nasa Constanca, quien a propósito de los hechos recuerda que: “tres tipos se la llevan y lo que hacen es violarla más adelantico... cuando pases por ahí hay unas piedras, unas piedras que están en el muro, en el barranco, las piedras están pintadas de verde y rojo, la bandera del CRIC, y hay otra donde sale un nombre... una piedra que dice Zuleima... en Tierrero, antecito del Tierrero está la piedra... y ella lo que cuentan es que a ella la encuentran como roncada así, casi semidesnuda, tirada atravesada en la carretera, en la calle, está tirada así amanecer domingo...” (Constancia, 2020)

reposicionamiento de la comunidad en el territorio, teorizando y practicando el *palabrandar*: el derrotero de la palabra.

CONCLUSIONES

Entonces verán patente que esta lucha es desde el Norte del Cauca,
no del Norte del Cauca.
Desde el pueblo nasa,
no del pueblo nasa.
[...] Cada finca liberada, aquí o en cualquier rincón del mundo,
es un territorio que se suma a restablecer el equilibrio de *Uma Kiwe*.
Es nuestra casa común, la única.
Ahí sí, entren: la puerta está abierta.
(Tejido de Comunicación ACIN, en Escobar, 2018: 209-210)

En la época contemporánea (1970-2020), los procesos de resistencia desde el pueblo nasa se han ido configurando dentro del contexto continental de las emergencias indígenas (Bengoa, 2009), en el marco de una serie de estrategias de defensa comunitaria frente a los mecanismos necropolíticos (Mbembe, 2006) de opresión sistemática de la autonomía y de la vida de los pueblos nativos. A lo largo del texto, se ha argumentado que los sistemas de necropoder se articulan también en una dimensión discursiva, por medio de una amplia gama de estructuras comunicativas definidas aquí como *necrolenguajes*. En este contexto, la lucha nasa se ha caracterizado en la contemporaneidad por la centralización de procesos de amparo del espacio ontológico definido como “territorio del imaginario” (Almendra, 2017: 202), uno de los múltiples planos de las prácticas de resistencia o *kiwe nwe ’wya* (clamor de/por la tierra) planteadas desde las epistemologías nasa.

En esta esfera de acción convergen las producciones escritas analizadas en estas páginas a partir de su relación multidimensional con la noción-práctica del palabrandar (Almendra, 2017), estudiada en el contexto epistemológico de las gramáticas del saber de los pueblos indígenas del continente. A lo largo del texto, se ha definido el palabrandar en tanto concepción encaminada desde el pueblo nasa del Nororiente del Cauca con el objetivo de pensar y ejercer una palabra autónoma, para que esta pueda convertirse en acción de beneficio colectivo para las luchas comunitarias. El análisis ha arrojado luz sobre dos aspectos de correlación entre el palabrandar y las actuales escrituras de resistencia desde el pueblo nasa. De un lado, se ha planteado una interpretación de las escrituras de Álvaro Ulcué Chocué y de Vilma Almendra Quiguanás en tanto espacios generadores de una renovada concepción de la palabra autónoma. De otro, se han identificado algunos elementos semánticos y simbólicos del texto *Entre la emancipación y la captura* (2017) y de las pintadas

manuscritas por comuneros nasa de Tacueyó, San Francisco y Toribío en su valor caracterizador de la práctica del palabrandar a través de la escritura.

El estudio de los documentos, cartas y apuntes de Álvaro Ulcué Chocué ha inaugurado una primera aproximación investigativa a las escrituras del sacerdote nasa, hasta ahora publicadas de forma parcial y no analizadas desde la academia. La producción escrita de Álvaro Ulcué Chocué se ha interpretado en su papel de antecedente fundamental de la constitución del palabrandar. El análisis ha evidenciado la relación entre las actividades sociales del párroco en los montes del Cauca y sus reflexiones escritas acerca de la necesidad de constituir una palabra propia, en procura de conformar una respuesta comunitaria a los intentos de aniquilación cultural y de opresión territorial por parte de los centros de poder estatales y paraestatales, identificados por Ulcué Chocué en los mayores grupos políticos, la fuerza pública, las élites terratenientes y los grupos armados ilegales.

Se ha analizado el posicionamiento de las escrituras de Ulcué Chocué por intermedio de un prisma enunciativo intercultural, donde saberes ancestrales y espiritualidad católica han interactuado en la conformación de nuevos imaginarios de resistencia. En esta articulación, se ha argumentado la centralidad de las cosmovisiones nasa en tanto motor del nuevo amanecer cultural indígena en el Cauca imaginado por Ulcué, mediado por la asimilación de una palabra que pueda vehicular de forma integral las voces propias.

En este marco, una primera idea a modo de conclusión emerge en la identificación de algunos ejes planteados en las escrituras de Ulcué Chocué, considerables como antecedentes de la etapa del palabrandar. Primero, el enfoque en una autorrepresentación escrita realizada a partir del saber y del sentir comunitario. Las cartas de denuncia de Ulcué Chocué se constituyen dentro del espacio discursivo de las cosmovisiones nasa: siguiendo las matrices de tiempos, espacios, cultura y lengua propia, Ulcué Chocué define una palabra autónoma dirigida a quebrantar las normatividades impuestas desde la perspectiva del “indio permitido” (Rivera, 2008); en este proyecto, la escritura en español se acompaña de un sólido trabajo de revitalización de la lengua nasa yuwe. En segundo lugar, los escritos del sacerdote convocan una reinterpretación de la cosmogonía nasa en la perspectiva de la futuralidad de los saberes ancestrales (Escobar, 2016), es decir, en una transposición de la dimensión orientadora de los mitos de origen a las urgencias comunitarias actuales. Entre ellas, destaca la relectura de la historia-mito del cacique Juan Tama, filtrada por la espiritualidad católica y centrada en la valoración de la palabra en tanto camino hacia la autonomización cultural y social. Finalmente, los planteamientos de Ulcué Chocué convocan la interlocalización (Escobar, 2018) de este camino en un espacio de construcción del saber plural y dialógico, donde a partir de las desarmonías específicas de los distintos pueblos indígenas, afrocolombianos y mestizos del país

puedan constituirse derroteros compartidos de resistencia y autonomía. En este proceso multicultural, la lucha para la recuperación de tierras ancestrales y para la dignificación de la condición indígena es respaldada por un intercambio dialógico y autocrítico, donde la palabra concebida en tanto experiencia autónoma y colectiva asume un papel fundante en la constitución de prácticas no violentas de lucha desde la concientización social, la educación propia y las batallas legales por la tierra.

Buena parte de las reflexiones planteadas en las escrituras de Ulcué Chocué confluyen en la noción-práctica del palabrandar elaborada en el texto *Entre la emancipación y la captura* (2017) de la escritora nasa-misak Vilma Almendra Quiguanás. En el segundo capítulo de la tesis se ha develado el valor del tejido textual de Vilma Almendra en tanto epistemología autodeterminada de la resistencia nasa a las invasiones del “territorio del imaginario” (Almendra, 2017: 202): una gramática del saber autónomo por medio de la cual se teoriza y se practica una palabra desencadenada de los *necrolenguajes* y de los sistemas discursivos de dominación en las dimensiones del tiempo, del espacio y de la palabra.

En este orden de ideas, se han delineado los pilares fundantes de la noción del palabrandar, posicionados en el espacio dialógico de los saberes continentales de la Abiyala, y en un intercambio permanente con algunas nociones de las Ciencias Sociales y Humanas. El primer rasgo fundacional ha sido identificado en la noción de una ‘palabra en camino’, *yuwe u’jya*, interpretada en tanto práctica de ida y regreso de la palabra comunitaria, es decir, circulación de comunicaciones, narraciones y simbologías entre pueblos en resistencia, con el objetivo de conformar espejos y generar autocríticas en los procesos de lucha, desde el Chiapas zapatista hasta las resistencias del pueblo mapuche. El segundo patrón se ha identificado en el carácter pharresiástico asignado a la palabra en tanto ética del decir arriesgado, libre y veraz (Foucault, 2009). La comunicación desde el Nororiente del Cauca estudiada en estas páginas se funda en un carácter de urgencia y de obligación, de denuncia inequívoca de los agentes generadores de violencias y desarmonías en el territorio, en cada uno de sus espacios de actuación: tiempo, espacio, lenguaje y sus entretejidos.

Un tercer punto se ha reconocido en la colectivización de la palabra, practicada en la asunción de la noción propia de Asamblea como lugar enunciativo primario de las expresiones de resistencia nasa. La palabra se produce desde la articulación discursiva del ‘estar siendo’ comunidad, en territorios, cuerpos y tiempos concebidos como experiencias colectivas. La elaboración de una palabra comunitaria liberada de dueños se plantea como sugerencia epistémica y proceso autocrítico para la superación de las verticalidades discursivas propias de algunas organizaciones indígenas y autoridades tradicionales. Un cuarto elemento caracterizador del prisma epistémico del palabrandar

se ha identificado en la correlación imprescindible entre palabra y acción. En un marco de continuidad con la perspectiva asamblearia de la palabra, las intervenciones ante las urgencias y desarmonías de los resguardos tienen que producirse en el territorio común del diálogo, del intercambio y de la autocrítica: de ahí, la palabra se concibe en tanto minga, es decir, conjunto de esfuerzos para el beneficio de la colectividad.

A lo largo del análisis, se han puesto en diálogo los pilares epistémicos de la noción-práctica del palabrandar con otros conocimientos desde la Abiyala, entendida en su conjunto de saberes, cosmovisiones y procesos autónomos desde el pluriverso del conocimiento indígena, afroamericano, campesino y urbano. Se ha analizado el palabrandar en su relación con el *rafue* uitoto/murui, con el *wojk ta wojk* tseltal, con el *srrurapu* misak, con la palabra colectiva hñahñu, con la buena palabra guaraní, entre otras. En esta trayectoria, una ulterior idea conclusiva propone la interpretación de los ejes del palabrandar en tanto aporte a las Ciencias Sociales y Humanas en las reflexiones sobre la palabra nasa, andina e indígena, en un llamado a repensar posicionamientos, tiempos y modalidades de las formas comunicativas y narrativas de los pueblos continentales a partir de su relación dialógica y horizontal con el bagaje de conocimientos vivos de la Abiyala, concebidos en una perspectiva interlocal y futura.

La segunda parte de la tesis ha apuntado a detectar algunos patrones de las manifestaciones semántico-simbólicas del palabrandar en un corpus de escrituras de resistencia producidas por miembros de la comunidad nasa e interpretadas en su conjunto de “textualidades oralitegráficas” (Rocha Vivas, 2018): el texto *Entre la emancipación y la captura* (2017) de Vilma Almendra y las pintadas manuscritas realizadas por comuneros de los resguardos nasade Toribío, Tacueyó y San Francisco. Se ha observado cómo los ejes epistemológicos del palabrandar se manifiestan en una extensa gama de estrategias semánticas, simbólicas, narrativas y comunicativas. En el caso de la obra de Vilma Almendra, se ha resaltado el posicionamiento de la palabra escrita en un espacio cultural autónomo, por medio de una enunciación desarrollada dentro de la constelación simbólica de las cosmovisiones nasa. Se ha profundizado la red de significados interseccionales instituidos en la escritura de Almendra, donde los campos semánticos del territorio, del cuerpo, del tejido y del agua, territorios sagrados de la espiritualidad y del saber ancestral nasa, interactúan y plasman la ontología de la palabra propia.

El proceso exegético ha develado que el posicionamiento de la escritura almendriana en el universo simbólico del conocimiento nasa no se constituye de expresiones metafóricas extemporáneas o de simples referencias directas a las cosmogonías y a su profunda relación con los elementos de la tierra, del cuerpo, del tejido y del agua. Más bien, la escritura reproduce una

concepción del mundo autónoma, donde los espacios simbólicos y sagrados para la cultura propia sirven de mecanismo interpretativo de las desarmonías y de las resistencias comunitarias. En este orden de ideas, se ha definido la función de la escritura *palabrandante* en tanto herramienta de reapropiación del conocimiento y de liberación colectiva del territorio del imaginario: hilos, nudos y huecos conforman los horizontes y urgencias de la resistencia nasa, imaginada y narrada desde la expresividad lingüística de la gente-tierra (*Nasakiwe*), descendiente de las corrientes de los ríos caucanos, *yu'*, y de las estrellas, *a'*, en las trayectorias cosmogónicas de la historia-mito propia.

En el último capítulo se ha propuesto un estudio de una serie de pintadas manuscritas producidas por comuneros indígenas en el espacio público de los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco. El análisis se ha desarrollado a partir de una interlocución de la noción sociolingüística de Paisaje Lingüístico (Landry y Bourhis, 1997) con el contexto específico de los saberes, procesos y conflictos caucanos, y específicamente con la noción-práctica del palabrandar. El primer alcance de la sección se relaciona con la apertura a una línea de estudio sobre grafitis y murales producidos por autores indígenas desde una perspectiva interdisciplinaria, donde teorías y metodologías de la sociolingüística dialogan con las epistemologías indígenas. En el contexto nasa, la palabra escrita por los comuneros en el espacio público se ha interpretado en su expresión discursiva de una cosmovisión que sugiere la función simbólica del territorio en tanto texto sagrado de la comunidad, herramienta de lucha, archivo de la historia comunitaria, lugar de tránsito del pensamiento.

En tal orden de ideas, se ha sugerido la existencia de una línea de continuidad entre algunas textualidades ancestrales, *Sa'th Fxixi Kiwe* o piedras escritas por los caciques, y las actuales escrituras de resistencia en el espacio público, proporcionando una hermenéutica de las pintadas manuscritas sobre la base de un pilar determinante del palabrandar: la reapropiación de los espacios discursivos propios. La profundización de los conflictos entre *necrolenguajes* y textualidades de resistencia en las paredes de los resguardos nasa ha permitido identificar los dispositivos discursivos del terror instaurados desde los grafitis de los grupos armados que transitan por la región, regidos por un intento de silenciar y deslegitimar la voz indígena. Se ha señalado como esta disputa visual y escrita por el espacio público se configura como medio de redefinición de las más actuales urgencias comunitarias, estructurando una experiencia de resistencia dentro de los cánones del palabrandar. En este marco, se han identificado entre los aspectos caracterizadores de los grafitis el valor pharresiástico de las pintadas, su dimensión colectiva y la multimodalidad de sus códigos (escritura alfabética, lenguaje del tejido, pintura, oralidad). Finalmente, se ha develado el carácter de las pintadas en tanto acto de reiteración de una declaración de pertenencia del territorio, de

autonomización del espacio discursivo, parte de un proceso del ‘hacer territorio’ implicado en las dinámicas de liberación de los imaginarios.

Más allá de las conclusiones específicas de cada capítulo, esta contribución intenta abrir nuevas preguntas y caminos en la reflexión sobre la relación de las Ciencias Sociales y Humanas con los saberes de los pueblos de la Abiyala. La dimensión multicultural propia de las resistencias indígenas contemporáneas ha implicado un fortalecimiento de los contactos entre pueblos, culturas y procesos. El derrotero que se sugiere en estas páginas propone facilitar la constitución de tejidos epistemológicos entre todos aquellos conocimientos autónomos que buscan su reconocimiento en el continente. La consolidación de una cartografía pluriversal de los saberes y de las textualidades indígenas dentro del mapa epistémico de la Abiyala/Afro/Latinoamérica (Escobar, 2018) se configura como mecanismo de fortalecimiento de las herramientas de diálogo entre distintos espacios del conocimiento, no solo con las comunidades indígenas, sino también desde las comunidades indígenas. En el presente texto he propuesto un aporte para la definición de esta cartografía, con la idea de convocar al lector a contribuir a hilar las múltiples jigras entre palabras y acciones de resistencia a los necropoderes.

Al mismo tiempo, objetivo de estas páginas ha sido respaldar una epistemología negada, germinada en estas décadas por medio de escrituras que se han vuelto camino. De ahí, se proyecta una posibilidad de integración de nociones como el palabrandar, *Yuwe u'jya*, *Kiwe nwe'wya* y *Nasakiwe* más allá de su territorialización en los dos costados de la Cordillera Central de los Andes. En este marco, se reitera aquí una propuesta para las Ciencias Sociales y Humanas, basada en el fortalecimiento de sus trayectorias de investigación a partir de una superación de la *Madre Tierra permitida*, es decir, la relegación del conocimiento indígena a la espacialidad de los resguardos y a la temporalidad ancestral. Caminar la palabra, nos enseña el saber nasa, implica la constitución de puentes y resonancias epistémicas entre concepciones, nociones, escrituras, en una interconexión fortalecida por el despliegue de diálogos, espejos, autocríticas, contradicciones. Caminar la palabra implica también el acto de subirse en primera persona a la minga del conocimiento movilizadora, en este caso, desde los montes del Cauca. En las escrituras recorridas a lo largo del texto, la liberación del territorio del imaginario no se presenta como un proceso exclusivo del pueblo nasa. Los derroteros del palabrandar son un llamado impostergable que nos convoca a todos los que reflexionamos sobre la palabra: un llamado a la liberación de la herencia colonial en los lenguajes impuestos, a la dignificación de las autonomías culturales y a la *indianización* de nuestras miradas, en términos de Emmanuel Rozenal: “Indianizarse no es volverse indio. Es el verbo de buscarse en lo indio, de deshacer el destierro arraigándonos, de dejar de negar la Madre” (2017: 1).

AGRADECIMIENTOS

Al mayor Gabriel Pavi Julicué, hijo de tierras caucanas e incansable luchador. Su palabra fue semilla.

Al pueblo Nasa, por permitirme acompañar su camino de lucha. A las autoridades ancestrales, mayores y mayores, médicos tradicionales, sacerdotes, escritoras y escritores, jóvenes tejedoras y tejedores, niñas y niños en pie de lucha que aceptaron compartir conmigo su palabra en acción. A todos los miembros de la comunidad que me brindaron su aporte inestimable y su profunda amistad, a la *gente berraca* de Toribío, Tacueyó, San Francisco, Pioyá, Caldono, Popayán, Santander de Quilichao, Quitapereza, El Pital, Tierradentro, Cali. ¡Çhãçha!

A mi maestra Emilia Perassi, por abrirme las puertas de su sabiduría, por entregarme su confianza, por guiarme en este camino palabrandante.

A mi maestro Miguel Rocha Vivas, por escuchar mi propuesta y darle una visión de cabeza, por enseñarme a sentipensar, por todas nuestras conversaciones entre arca e ira.

A Vilma y Manuel: sus vidas son espejos, sus pasos un seminario permanente de autonomía.

A todas las y los estudiantes, profesoras y profesores, periodistas, músicos, activistas, compañeras y compañeros del Doctorado, por los fructíferos intercambios y por las charlas inacabadas que alimentaron este recorrido espiral.

A las personas que me han regalado amistad y amor en estos tres años y medio de camino.

A mi familia, de alma campesina y de educación popular, por su apoyo incondicional a este proceso tan lejano y tan cercano a ellos. En sus enseñanzas arraiga mi saber ancestral.

A todos los pueblos indígenas de América, con la esperanza de que pronto germinen las semillas de sus historias negadas.

BIBLIOGRAFÍA

ACIN (2005). *Cauca-Colombia: Libertad para la Madre Tierra*. Septiembre de 2005. Recuperado de <<https://movimientos.org/es/content/cauca-colombia-libertad-para-la-madre-tierra>>. Consultado el 2 de febrero de 2020.

ACIN (2008). *La coordinación de la Minga debe ser colectiva*, 20 de noviembre de 2008. Recuperado de <https://movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D13451>. Consultado el 16 de diciembre de 2019.

ACIN (2018). *¡NASA PAL ÁLVARO ULCUÉ CHOCUÉ, SU PALABRA VIVE!*, 10 de noviembre de 2018. <<https://nasaacin.org/nasa-pal-alvaro-ulcua-chocua-su-palabra-vive/>>. Consultado el 20 de abril de 2020.

ACIN (2020). *Caminando el territorio de los Caciques Sa'th fi`nxi Kiwe*. 15 de febrero de 2020. <<https://nasaacin.org/caminando-el-territorio-de-los-caciques-sath-finxi-kiwe/>>. Consultado el 16 de junio de 2020.

ACIN (s. f.). *La creación del proyecto nasa*. <<https://nasaacin.org/plan-de-vida-proyecto-nasa/>>. Consultado el 4 de abril de 2020.

ACIN, (s. f./a). *Territorio Autónomo. La ley de origen*. <<https://nasaacin.org/territorio-autonomo/>>. Consultado el 7 de abril de 2020.

ACOSTA, Alberto (2015). “El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas”, *Política y Sociedad*, 52 (2), pp. 299-330. DOI: <http://dx.doi.org/10.5209/rev_POSO.2015.v52.n2.45203>.

ACOSTA NASSAR, Ricardo José (2001). *La Inculturación en los trabajos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en Santo Domingo (1992)*, Roma: Romae.

ADORNO, Rolena (1987). “La ‘Ciudad letrada’ y los discursos coloniales”, *Hispanamérica*, 16 (48), pp. 3-24. <<https://www.jstor.org/stable/20539281>>. Consultado el 25 de enero de 2020.

AGAMBEN, Giorgio (1998), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos.

ALMENDRA, Vilma (2009). “La palabra y la acción para la movilización”, *Comunicación Y Ciudadanía*, (2), pp. 42-51.

<<https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/comciu/article/view/1839>>. Consultado el 23 de septiembre de 2019.

ALMENDRA, Vilma (2010). *Encontrar la Palabra Perfecta: Experiencia del Tejido de Comunicación del pueblo Nasa en Colombia*, Colombia: Universidad Autónoma de Occidente/Dirección de Investigaciones y Desarrollo Tecnológico.

ALMENDRA, Vilma (2016). “Colombia: entre el patriarcado extractivista y la Madre Vida”, *DEP-Deportate, Esuli, Profughe*, 30, pp. 172-188.

ALMENDRA, Vilma (2017), *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia*, México: Grietas Editores.

ALMENDRA, Vilma (2018). Intervención en Conversatorio “Territorios, feminismos y derecho a la resistencia”. Universidad Simón Bolívar, Observatorio de Justicia Constitucional de Ecuador. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=1yemTo_YwyM>. Consultado el 25 de marzo de 2020.

ALMENDRA, Vilma (2020), Conversación personal, 3 de abril de 2020.

ALMENDRA, Vilma et al. (2011), *Tierra y Silicio: cómo la palabra y la acción política de pueblos indígenas cultivan entornos digitales*, Santiago de Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

ALMENDRA, Vilma, ROZENTAL, Emmanuel y FERRARI, Simone (2020). *¿Cómo tejernos cuando la tierra nos convoca?* En publicación.

ÁLVAREZ VANEGAS, Eduardo et al. (2017). *Crimen organizado y saboteadores armados en tiempos de transición*, FIP, Informe 27.

ALVES, Jaime Amparo (2011). “Topografías da Violencia: necropoder e governamentalidade espacial em Sao Paulo”, USP, *Revista do Departamento de Geografia*, 22, pp. 14-37.

ANDALAZÚA, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Books.

ÁVILA, Keymer (2018). “Estado de excepción y necropolítica como marco de los operativos policiales en Venezuela” Universidad de Barcelona, *Revista Crítica Penal y Poder*, 15, pp. 180-214.

ARENDT, Hanna (2017) [1968]. *Hombres en tiempos de oscuridad*, España: Editorial Gedisa.

ARENDT, Hanna (1998). *Los orígenes del totalitarismo*, España: Taurus.

- ASOCIACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS DE SANTA MARÍA XALAPAN JALAPA, (2011). “Declaración política de las mujeres xinkas feministas comunitarias, en el marco de la conmemoración del 12 de octubre, Día de la resistencia y dignificación de los pueblos indígenas”, 12 de octubre de 2011, Guatemala. <<https://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/declaracion-politica-25-noviembre-2011.pdf>>. Consultado el 18 de diciembre de 2019.
- BARZUNA, Guillermo (2005). “Graffiti: la voz ante el silencio”, *Letras*, 37, pp. 129-138.
- BASSO, Keith (1996). *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language Among the Western Apache*. New Mexico: University of New Mexico Press.
- BBC (2019). *Falsos positivos en Colombia: el hallazgo de una fosa común que revive el fantasma de las ejecuciones extrajudiciales*, 15 de diciembre de 2019 <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50797861>>. Consultado el 21 de marzo de 2020.
- BELLO, Jei Alanis y PARRA, Germán (2016). “Cárceles de la muerte: necropolítica y sistema carcelario en Colombia”, *Universitas Humanística*, 82, pp. 365-391. DOI: <<http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.uh82.cmns>>.
- BELTRÁN PEÑA, Francisco (1989). *La utopía mueve montañas. Álvaro Ulcué Chocué*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- BEN SAID, Selim y SHEGAR, Chitra (2013). “Compliance, Negotiation, and Resistance in Teachers’ Spatial Construction of Professional Identities”, en Selim Ben Said y Lawrence Jun Zhang (eds.), *Language Teachers and Teaching: Global Perspectives, Local Initiatives*. Londres: Routledge.
- BENAVIDES MARTÍNEZ, Christian (2019). “El tratamiento editorial de *Los pensamientos* de Manuel Quintín Lame Chantre: nuevas perspectivas”, *Lingüística y Literatura*, 76, pp. 153-175. DOI: <<https://dx.doi.org/10.17533/udea.lyl.n76a08>>.
- BENAVIDES-VANEGAS, Farid Samir (2005). “From Santander to Camilo and Ché: Graffiti and Resistance in Contemporary Colombia”, *Social Justice*, 32 (1), pp. 53-62.
- BENGOA, José (2007). *La emergencia indígena en América latina*. Santiago de Chile y México: Fondo de Cultura Económica.
- BENGOA, José (2009). “¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?”, *Cuadernos de Antropología Social*, 29, pp. 7–22.

- BERGAMASCO GUESSE, Érika (2011). “Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil”, *Anais do SILEL*, 2 (2), Uberlândia: EDUFU. <http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/wp-content/uploads/2014/04/silel2011_130.pdf>. Consultado el 30 de enero de 2020.
- BLASCO, Luis Maria (2015). “Gubernamentalidad neoliberal, muralismo y resistencia política en el barrio de La Boca”, *Questión*, 1 (48), pp. 298-307.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2018). “Introducción a las Epistemologías del Sur”, en Maria Paula Meneses y Karina Bidaseca (eds.), *Epistemologías del Sur*. Buenos Aires: Clacso, pp. 25-62.
- BONILLA, Victor Daniel (2015) [1977]. *Historia Política del pueblo nasa*. Colombia: Tejido de Educación, Çxhab Wala Kiwe.
- BUTLER, Judith (2004). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith (2017) [2015]. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- CALDERÓN, Fernando (1991). “Memoria de un olvido. El muralismo boliviano”, *Nueva Sociedad*, 116, pp. 146-152.
- CALAMBÁS, Janeth (2019). *Guardianes del agua, una mirada desde la comunidad misak misak de Silvia – Cauca*. Tesis de grado. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Externado de Colombia.
- CALVI, Maria Vittoria (2018). “Paisajes lingüísticos hispánicos: panorama de estudios y nuevas perspectivas”, *Lynx. Panorámica de Estudios Lingüísticos*, 17, pp. 5-60.
- CALVI, Maria Vittoria (2018a). “Español e italiano en el paisaje lingüístico de Milán: ¿Traducción, mediación o translanguaging?”. *Lingue e Linguaggi*, 25, pp. 145-172.
- CARDOSO HILÁRIO, Leomir (2016). “Da biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo”, *Sapere aude*, 7 (12), pp. 194-210.
- CASAS, Bartolomé de Las (2006) [1552]. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Colombia: Universidad de Antioquia.
- CASTILLA URBANO, Francisco (ed.) (2014). *Discursos Legitimadores de la conquista y la colonización de América*. Alcalá de Henares: Servicio de publicaciones de la Universidad de Alcalá.

CAVADÍA TORRES, Albertina y VALDELAMAR, Maria Teresa (2013). “La Otredad entre el conflicto: el estado colombiano y las comunidades indígenas del Valle del Cauca”, *Revista Cambios y Permanencias*, 4.

CENTRO DE MEMORIA HISTÓRICA (2017). *Tomas y ataques guerrilleros (1965 - 2013)*, Bogotá: CNMH – IEPRI.

CHAMORRO, Graciela (2004). “La buena palabra. Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes”, *Revista de Indias*, LXIV (230), pp. 117-140.

CHIHUAILAF, Elicura (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: Editorial Lom.

CHIKANGANA, Fredy/WIÑAY MALLKI (2010). *Samay piscocok pponccopi mushcoypa/Espíritu de pájaro en pozos del ensueño*. Bogotá: Ministerio de la Cultura.

CIEZA DE LEÓN, Pedro (2005) [1553]. *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

COBO, Oscar Fernando y CALVO GIRALDO, Omaira (2007). “Los hijos de la avalancha”, *Porik An*, 12, pp. 123-159.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (2010). Informe no. 58/10. Caso 11.744, Colombia, 24 de marzo de 2010. <<http://scm.oas.org/pdfs/2011/CIDH/ESP/ARCHIVO/116.doc>>. Consultado el 19 de abril de 2020.

CONTRERAS, Ana Yolanda (2009). “Por las calles de ciudad de Guatemala: Memoria y justicia a través del grafiti callejero del colectivo H.I.J.O.S.”, <https://projects.ncsu.edu/project/contracorriente/spring_09/docs/Contreras.pdf>. Consultado el 6 de agosto de 2020.

CORRALES CARVAJAL, Martha Elena (2008). “Algunas dinámicas socioculturales y educativas de la escritura del nasa yuwe, lengua ancestral de Colombia”, *Revista Educación y Pedagogía*, XX (51), pp. 209-223.

CORRALES CARVAJAL, Martha Elena (2011). *Hacia una historia social de la escritura alfabética entre el pueblo nasa. ¿Por qué y para qué lee y escribe el pueblo nasa?*, Tesis de doctorado. Medellín: Facultad de Educación, Universidad de Antioquia.

CORTE CONSTITUCIONAL (2009). Auto 004/09.

<<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>>. Consultado el 12 de octubre de 2020.

CRIC (2010). *Gran Ritual Sagrado Saakhelu Kiwe Kame*, 3 de diciembre de 2010. <<https://www.cric-colombia.org/portal/gran-ritual-sagrado-saakhelu-kiwe-kame/>>. Consultado el 3 de marzo de 2020.

CRIC (2019). *Nuestros Territorios Indígenas los están convirtiendo en cementerios, denuncia del movimiento indígena acerca del genocidio que se viene presentando con los pueblos indígenas del Cauca*, 22 de diciembre de 2019. <<https://www.cric-colombia.org/portal/nuestros-territorios-indigenas-los-estan-convirtiendo-en-cementerios-denuncia-del-movimiento-indigena-acerca-del-genocidio-que-se-viene-presentando-con-los-pueblos-indigenas-del-cauca/>>. Consultado el 7 de marzo de 2020.

CRUZ, Isadora (2018). “La Fuerza del Ombligo, Pedagogía de la Vida”, *Revista Ciencia e Interculturalidad*, 23 (2) DOI: <<https://doi.org/10.5377/rci.v23i2.6576>>.

CUBILLOS, Edward (2016). “La Minga Muralista y el reto del Museo Nacional de la Memoria”, *Ya'ja. Tejiendo en Comunidad*, edición especial septiembre de 2016, pp. 5-6. <<http://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/micrositios/minga-muralista/revista-ya-ja.pdf>>. Consultado el 6 de septiembre de 2020.

DAGUA HURTADO, Abelino, Misael ARANDA y Luis Guillermo VASCO (1998). *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*, Bogotá: Cerec, Los Cuatro Elementos.

DANE (2019). *Población Indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2018*. Gobierno de Colombia.

DANE (2019a). *Población Indígena. El Cauca. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2018*. Gobierno de Colombia.

DE ANDRADE, Oswald (1928). “Manifiesto Antropófago”, *Revista de Antropofagia*, 1 (1). <https://www.buenosaires.gob.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto_antropofago.pdf>. Consultado el 12 de enero de 2020.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1980). *Mil plateaux (capitalisme et schizophrénie)*, París: Les Editions de Minuit.

DELGADO, Paula (2016). “Inversión en Plan Colombia llegó a US\$16.940 millones”, *La Republica*, 1 de febrero de 2016 <<https://www.larepublica.co/economia/inversion-en-plan-colombia-llego-a-us16940-millones-2345996>>. Consultado el 12 de diciembre de 2019.

DELGADO, Manuel (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata.

DONATO, Luz Marina et al. (eds) (2007). *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto Latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

DREXLER, Josef (2007). “Las ‘siembras de agua’: La concepción y las prácticas de salud territorial de los nasa (páez) de Tierradentro en Colombia. Otra mirada indígena a la reforestación”, *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, 18 (1), pp. 137-170.

EL TIEMPO, (2002). “Toribío salvó a sus policías”, 13 de julio de 2002, <<https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1314638>>. Consultado el 19 de abril de 2020.

ESCOBAR, Arturo (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marco; Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

ESCOBAR, Arturo (2012). “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”, *Revista de Antropología Social*, Universidad Complutense de Madrid, 21, pp. 23-62.

ESCOBAR, Arturo (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.

ESCOBAR, Arturo (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

ESCOBAR, Luis Alberto (2013). “La casa nasa cosmocentrada”, en Sandra Arbeláez Gutierrez et al. (eds.), *Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la nasa yat, Cauca – Colombia*. Cali: Grupo de estudios sociales comparativos, Universidad del Cauca, Colciencias Colombia, pp. 52-78.

ESPINOSA ARANGO, Mónica Lucía (2003). “El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna”, *Arango: Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 139-172.

ESPINOSA ARANGO, Mónica Lucía (2006). “Sobre memorias, paternidades y violencias: Lame y los indígenas”, *Revista Aquelarre*, 9, pp. 7-32.

ESPOSITO, Roberto (2006). “Lenguaje y violencia entre Benjamin y Canetti”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 38, pp. 61-69. <<https://revistas.um.es/daimon/article/view/14921/14411>>. Consultado el 2 de febrero de 2020.

ESTERMANN, Josef (2014). *Cruz y Coca: hacia la descolonización de la religión y la teología*. Quito: Abya Yala.

ESTÉVEZ, Ariadna (2018). “El dispositivo necropolítico de producción y administración de la migración forzada en la frontera Estados Unidos-México”, *Estudios fronterizos*, 19. DOI: <<https://dx.doi.org/10.21670/ref.1810010>>.

FALS BORDA, Orlando (1984). *Resistencia en el San Jorge*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

FAUST, Franz (2001). “Cauca indígena”, en Guido Barona y Cristóbal Gnecco (eds.), *Territorios posibles-historia, geografía y cultura del Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca. Popayán.

FERRARI, Simone (2019). “ ‘La Casa Del Misionario è La Cordigliera’. Cammini Inculturati Di Resistenza Dalle Ande Colombiane”, *Altre Modernità*, 22, pp. 89-97. DOI: <<https://doi.org/10.13130/2035-7680/12459>>.

FIDH (2012). “*La guerra se mide en litros de sangre. Falsos positivos, crímenes de lesa humanidad: sus más altos responsables están en la impunidad*”, Informe FIDH, <<https://www.fidh.org/IMG/pdf/colombie589e.pdf>>. Consultado el 9 de marzo de 2020.

FIERRO, Alfredo (2009). “Filosofía del buen vivir. El buen vivir: su examen filosófico”, en Carmelo Vázquez y Gonzales Hervás (eds.), *La ciencia del bienestar*, Madrid: Alianza.

FINDJI, Maria Teresa y BONILLA, Víctor Daniel (1995). “¿El otro, el mismo? Tragedias, cultura y luchas de los paeces”, *Desastre y Sociedad*, 4 (3), pp. 96-109.

FINSUCUE CHAVACO, Yeni (2019). “Construcción de Significados Culturales a partir de los Tejidos que Elaboran las Mujeres Nasa de Tierradentro como estrategia de Comunicación para la Pervivencia”, *Ciencia e Interculturalidad*, 25 (12.2), pp. 277-289.

FOUCAULT, Michel (1992). *Microfísica del poder*, España: La piqueta.

FOUCAULT, Michel (2006). *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, La Plata: Editorial Altamira.

FOUCAULT, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

FUENTES DÍAZ, Antonio (Ed.) (2012). *Necropolítica: violencia y excepción en América Latina*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

GARCÍA, Ofelia, ESPINET, Ivana y HERNÁNDEZ, Lorena (2013). “Las paredes hablan en El Barrio: Mestizo Signs and Semiosis” *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 11 (1), pp. 135-152.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio, "Prólogo", EZLN: documentos y comunicados (1° de enero/8 de agosto de 1994), Era, México, 1994, pp. 11-30.

GARGALLO CELENTANI, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Corte y Confección.

GARZÓN LÓPEZ, Pedro (2013). "Pueblos indígenas y decolonialidad: sobre la colonización epistemológica occidental", *Andamios*, 10 (22).

GILROY, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*. Harvard: Harvard University Press.

GÓMEZ CARDONA, Fabio (2012). "Manuel Quintín Lame en la confluencia del mito y de la historia", *Historia y espacio*, 8 (38), pp. 89-112.

GÓMEZ CARDONA, Fabio (2016). *Escritores indígenas de Colombia. Cuatro textos fundacionales*. Cali: Universidad del Valle.

GÓMEZ VALENCIA, Herinaldy (2000). "Lugares y Sentidos de la Memoria Indígena Paez", *Convergencia*, 21, pp. 167-202.

GÓMEZ VALENCIA, Herinaldy y RUIZ, Carlos Ariel (1997). *Los paezes: gente territorio. Metáfora que perdura*. Popayán: Fundación para la Comunicación Popular FUNCOP, Universidad del Cauca.

GONZÁLEZ, Omar et al. (1988). "Yo soy árbol o la Identidad cuerpo-naturaleza", *GLOTTA*, 3 (3), pp. 8-13.

GUERRERO ARIAS, Patricio (2010). *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*, Quito: Abia Yala, Universidad Politécnica Salesiana.

GUERRERO ARIAS, Patricio (2011). "Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política", *Alteridad. Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación*, 10, pp. 21-39.

GUTIÉRREZ, Raquel y SALAZAR, Huáscar (2015). "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente" *ELApantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 1, pp. 15-50.

HENAO DELGADO, Hernán (1987). "Imágenes culturales político-religiosas. Primera aproximación" *Universitas Humanística*, 16 (27), pp. 113-130.

HURTADO CERÓN, Arnulfo y MOLINA BEDOYA, Víctor Alonso (2013). “Tejido y re-creación de la vida alrededor del fogón. Comunidad indígena nasa de Caldono (Cauca), Colombia”, *Educación y Territorio*, 3 (1), pp. 15-30.

INDEPAZ (2019). Informe Líderes y defensores de DDHH asesinados al 26 de julio de 2019, <<http://www.indepaz.org.co/informe-lideres-y-defensores-de-ddhh-asesinados-al-26-de-julio-de-2019/>>. Consultado el 12 de diciembre de 2019.

INDEPAZ (2020), Líderes indígenas Asesinados. Leonardo González, 9 de junio de 2020. <<http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2020/06/L%C3%ADderes-ind%C3%ADgenas-asesinados.pdf>>. Consultado el 6 de septiembre de 2020.

JAMIOY JUAGIBIOY, Hugo (2010). *Bínybe Oboyejuayeng / Danzantes del viento*. Bogotá: Ministerio de la Cultura.

JIMÉNEZ, Elena Lunes (2011). “El Ch’ulel en los Altos de Chiapas: estado de la cuestión” *Rev. Pueblos*, 6 (11), pp. 218-245. DOI: <<http://dx.doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2011.11.139>>.

KASANGA, Luanga (2014). “The linguistic landscape: mobile signs, code choice, symbolic meaning and territoriality in the discourse of protest”, *International Journal of the Sociology of Language*, 118, pp. 19-44.

LA REPÚBLICA (2017). “Minga, bella palabra indígena desvirtuada”, 4 de noviembre de 2017, <<https://www.larepublica.co/opinion/editorial/minga-bella-palabra-indigena-desvirtuada-2566408>>. Consultado el 5 de diciembre de 2019.

LAME CHANTRE, Manuel Quintín (2004) [1971], *Los pensamientos del Indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Cristóbal Gnecco (ed.). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

LARGO VARGAS, Juan Manuel (2018). “Álvaro Ulcué Chocué (1943-1984). Un mediador intercultural en la vida política colombiana”, *Revista Forum*, 13, pp. 133-152.

LEY N° 89 (1890). Espacio Virtual de Asesoría de la función pública, 25 de noviembre de 1890, <<https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=4920>>. Consultado el 23 de junio de 2020.

LIENHARD, Martín (1992). *Testimonios, Cartas y Manifiestos Indígenas. (Desde la Conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

LINARES SÁNCHEZ, Malely (2015). “La Otra Comunicación del Zapatismo en México y el Tejido de Comunicación de la ACIN en Colombia, estrategias políticas de resistencia anticapitalista”, en José

Manuel Gómez y Méndez, Sandra Méndez-Muros, Noelia García-Estévez y Manuel Cartes-Barroso (eds.), *Derechos humanos emergentes y periodismo*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 472-491.

LINARES SÁNCHEZ, Malely (2018), “Comunicación para la resistencia social en Colombia y México: estrategias de lucha y organización política autónoma”, en Daiana Bruzzone y Manuela Papaleo (eds.), *Comunicación para la resistencia. Conceptos, tensiones y estrategias en el campo político de los medios*. Buenos Aires: Clacso, pp. 243-260.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miguel Ángel (2009). “Pensamiento y palabra en el universo Wayúu”, *El Palabrero. Periódico de la Nación Wayúu*, 1 (1), p. 3.

LÓPEZ INTZÍN, Juan (2018). “Ich’el-ta-muk’: la trama en la construcción del Lekil-kuxlejal. Hacia una hermeneusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tzeltal”, en Xochitl Leyva Solano et al., *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras. Tomo I*, México: Clacso, pp. 181-198.

LÓPEZ INTZÍN, Juan (2019). “Zapatismo y filosofía tseltal: Ch’ulel y el sueño de un otro devenir”, *elsaltodiario.com*, 28 de junio de 2019, <<https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/zapatismo-y-filosofia-tseltal-chulel-y-el-sueno-de-un-otro-devenir>>. Consultado el 17 de enero de 2020.

LOZANO LERMA, Betty Ruth (2017). “Pedagogías para la vida, la alegría y la re-existencia. Pedagogías de mujeres negras que curan y vinculan”, en Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II*. Quito: Abia Yala, pp. 273-291.

LLANO QUINTERO, Alejandra Maria (2008). *Centros de Etnoeducación para el fortalecimiento del Plan de Vida nasa: tejiendo resistencia desde la identidad*. Tesis de grado. Santiago de Cali: Escuela de Trabajo Social y Desarrollo humano, Universidad del Valle.

LÓPEZ BÁRCENAS, F. (2007), *Autonomías indígenas en América Latina*. Oaxaca: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas AC.

MALDONADO SANDOVAL, Ángela (2020). *El Paisaje Lingüístico de la ciudad de Bogotá como recurso pedagógico en la clase de ELE*, Tesis de Maestría. Bogotá: Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia.

MARCOS, Subcomandante Insurgente (2002). *Nuestra arma es nuestra palabra. Escritos selectos*. Juana Ponce de León (ed.), New York: Seven Stories Press.

- MARTÍNEZ BERNAL, Daniel Ricardo, 2016. *Caminando hacia la Satyagraha. Comunidad, Lucha y Kweet Fxindxi en los nasa (1971-2015)*. Tesis de doctorado. Granada: Instituto de la paz y de los conflictos, Universidad de Granada.
- MARTÍNEZ GUACA, Wilson y GUERRERO MONTILLA, Dianny (2019). “La comunicación ancestral Nasa. Una comunicación desde el wët wët fxi'zenxi (buen vivir)”, *IC – Revista Científica de Información y Comunicación*, 16, pp. 665-691.
- MATALLANA PELÁEZ, Susana (2012). “Desvelando a la Gaitana”, *La manzana de la discordia*, 7 (1), pp. 7-21.
- MBEMBE, Achille (2006). *Necropolítica*, España: Editorial Melusina.
- MIGNOLO, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MIÑANA BLASCO, Carlos (2008). “Música y fiesta en la construcción del territorio nasa (Colombia)”, *Revista Colombiana de Antropología*, 44 (1), pp. 123-155.
- MONROY, Juan (2013). “Tierras: el otro conflicto que hiere al Cauca”, *El Colombiano*, 16 de febrero de 2013, <https://www.elcolombiano.com/historico/tierras_el_otro_conflicto_que_hiere_al-cauca-KDEC_229443>. Consultado el 22 de enero de 2020.
- MUÑOZ ATILLO, Dora Estrella (2018). “ ‘Puutx We’wnxi Uma Kiwe’ comunicación desde la Madre Tierra: Una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como un camino de vida”, *Ciencia E Interculturalidad*, 23 (2), pp. 116-132. DOI: <https://doi.org/10.5377/rci.v23i2.6572>.
- NAVIA LAME, José (2015). *La fuerza del ombligo. Crónicas del conflicto en territorio nasa*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- OBANDO VILLOTA, Lorena (2019). *Pensando y educando desde el corazón de la montaña. La historia de un intelectual indígena Misak: Avelino Dagua Hurtado*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- OPORTA, D. (2017). “La comunicación intercultural en los pueblos de Colombia: Una experiencia desde el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC”, *URACCAN Al Día*, 11 (2). <<https://revistas.uraccan.edu.ni/index.php/uraccanaldia/article/view/415>>. Consultado el 4 de agosto de 2020.

ORDOÑEZ GOMEZ, River Adolfo (2017). *Caminar la palabra para la construcción de nuevos escenarios de participación en la relación escuela-comunidad*. Tesis de Maestría. Popayán: Maestría en Educación Popular, Universidad del Cauca.

OROZCO, Marisol; PAREDES, Marcela; TOCANCIPÁ-FALLA, Jairo (2013). “La *nasa yat*: Territorio y cosmovisión. Aproximación interdisciplinaria al problema del cambio y la adaptación en los *nasa*”, *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, Medellín, 28 (46), pp. 244-271.

OTÁLORA CORTINO, Leonardo (2015). “El cuerpo, el aquitamiento ritual y la pérdida de lo político ante los medios de comunicación”, *Revista Estética. Miradas Contemporáneas. Pensar el cuerpo hoy*. Universidad Jorge Tadeo Lozano, pp. 217-234.

PAGDEN, Anthony (1988). *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Versión española de B. Urrutia Domínguez. Madrid: Alianza.

PALACIOS, Marco (2016). “En Colombia hay una guerra verdadera y muchas paces artificiales”, *Revista de Economía Institucional*, 18 (35), pp. 339-342. DOI: <http://dx.doi.org/10.18601/01245996.v18n35.20>.

PAVÍ JULICUÉ, Gabriel (2019). Conversación personal. 10 de septiembre de 2019.

PEÑARANDA SUPELANO, Daniel Ricardo (coord.) (2012). “*Nuestra vida ha sido nuestra lucha*”. *Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica.

PEÑARANDA SUPELANO, Daniel Ricardo (2015). *Guerra propia, Guerra Ajena. Conflicto armado y reconstrucción identitaria en los Andes Colombianos: el Movimiento Armado Quintín Lame*, Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, Universidad Nacional de Colombia.

PERDOMO, Adonías, 2013, “La concepción de *nasa yat* desde el pensamiento de nuestros mayores”, en Sandra Arbeláez Gutierrez et al. (eds.), *Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la nasa yat, Cauca – Colombia*. Cali: Grupo de estudios sociales comparativos, Universidad del Cauca, Colciencias Colombia, pp. 27-51.

POLO FIGUEROA, Nicolás (2017). “La palabra en la cultura wayúu”, *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, 30, pp. 43-54. DOI: <<https://doi.org/10.19053/0121053X.n30.0.6187>>.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman (1980) [1615]. *Nueva Coronica y Buen Gobierno. 2 Volúmenes*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

PORTELA GUARÍN, Hugo (2003). “El pensamiento de las aguas de las montañas”, *Etnográfica*, 7 (1), pp. 63-86.

PORTELA GUARÍN, Hugo y Sandra Carolina PORTELA GARCÍA (2008). *El arco el cuerpo y la seña: Cosmovisiones de la salud en la cultura Nasa*. Popayán: Universidad del Cauca.

PROCESO DE LIBERACIÓN DE LA MADRE TIERRA (2016). *Libertad y alegría con Uma Kiwe: Palabra del proceso de liberación de la Madre Tierra*, 7 de diciembre de 2016. Recuperado de <<https://www.cric-colombia.org/portal/libertad-y-alegria-con-uma-kiwe-palabra-del-proceso-de-liberacion-de-la-madre-tierra/>>. Consultado el 8 de agosto de 2020.

PROCESO DE LIBERACIÓN DE LA MADRE TIERRA (2020). *¿Si cada rincón del planeta fuera un punto de liberación?*, 29 de febrero de 2020. <https://liberaciondelamadretierra.org/si-cada-rincon-del-planeta-fuera-un-punto-de-liberacion/?fbclid=IwAR3PivW4QKgcrlgyHtktv5h_ILpWBSRcK9t_IN_FlaLNQr1zA0z1DTTKHVc>. Consultado el 21 de marzo de 2020.

PROYECTO NASA (2017). *Nasa çxhabte fxi 'zenxi 's pena kçxha çxhaya*. Toribío: Proyecto Nasa.

PUEBLOS EN CAMINO (2019). *Ser Nasa en el post conflicto colombiano*. Documental. <<https://www.youtube.com/watch?v=C00JXmnNpkQ>>. Consultado el 3 de septiembre de 2020.

QUIGUANÁS CUETIA, Abraham (2011). *Los tejidos propios. Simbología y pensamiento del pueblo nasa* Tesis de grado. Popayán: Licenciatura en etnoeducación, Universidad del Cauca.

RAITER, Guillermo y MUÑOZ, Irene Iñés (1996). “El discurso zapatista ¿Un discurso posmoderno?”, *Discurso*, primavera de 1996, pp. 39-59. Recuperado de <http://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/5536/2/03_raiter.pdf>. Consultado el 23 de febrero de 2020.

RAMA, Ángel (1998) [1984]. *La ciudad Letrada*. Montevideo: Arca.

RAPPAPORT, Joanne (1982) *Tierra páez: la etnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro, Cauca*. Tesis doctoral. Catonsville, Maryland: Departamento de Antropología, Universidad de Illinois–Urbana.

RAPPAPORT, Joanne (1985). “History, myth, and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia”, *American Ethnologist*, 12 (1), pp. 27-45.

RAPPAPORT, Joanne (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia de los Andes colombianos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- RAPPAPORT, Joanne (2003). “El espacio del diálogo pluralista: historia del Programa de Educación Bilingüe del Consejo Indígena del Cauca”, en Daniel Mato (ed.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES - UCV, pp: 257 - 281.
- RAPPAPORT, Joanne (2004). “La geografía y la concepción de la historia de los nasa”, en Alexandre Surallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Lima: Tarea Gráfica Educativa, pp. 173-186.
- RAPPAPORT, Joanne (2008). *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- REYES RODRÍGUEZ, Aleida Milena (2019). *Informe de auxiliar de investigación sobre las diferentes formas de comunicación indígena del Cric y el pensamiento ancestral*. Tesis de pregrado. Programa de Comunicación Social, Universidad Cooperativa de Colombia.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2008). “Colonialism and ethnic resistance in Bolivia: a view from the coca markets”, en Fred Rosen (ed.), *Empire and Dissent, The United States and Latin America*. Durham: Duke University Press.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2016). “Etnicidad estratégica, Nación y (neo)colonialismo en América Latina”, *Revista Alternativa*, 3 (5), pp. 65-87.
- ROCHA VIVAS, Miguel, 2010. *Antes El Amanecer. Antología De Las Literaturas Indígenas De Los Andes Y La Sierra Nevada De Santa Marta*. Bogotá: Ministerio de la Cultura.
- ROCHA VIVAS, Miguel, 2012. *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*. Bogotá: Taurus.
- ROCHA VIVAS, Miguel (2018) [2016]. *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. Bogotá: Universidad de los Andes. Pontificia Universidad Javeriana.
- ROJAS CURIEUX, Tulio (2005). *En la reflexión sobre lo oral y lo escrito: Educación escolar y práctica en pueblos indígenas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Colección Jigra de Letras.
- ROJAS MARTÍNEZ, Alex Alejandro (2004). *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- ROJAS SOTELO, Miguel (2016). “Tejido de Comunicación | Weaving Communication: Decolonial media and collective performance”, *alter/nativas*, 6, pp. 1-28.

ROZENTAL, Emmanuel (2009). “Qué palabra camina la Minga”, *Deslinde. Revista Cedetrabajo*, 45, pp. 50-59. <<http://cedetrabajo.org/wpcontent/uploads/2009/12/45-6.pdf>>. Consultado el 25 de noviembre de 2019.

ROZENTAL, Emmanuel (2017). *Indianizarnos*. Santander de Quilichao: Pensaré.

ROZENTAL, Emmanuel (2020). *Indianizarnos (mayo 5/2020)*. Conferencia. Pueblos en Camino. <<https://www.youtube.com/watch?v=RrFnqKmWZV4&t>>. Consultado el 12 de septiembre de 2020.

RUBDY, Rani (2015). “Conflict and Exclusion: the Linguistic Landscape as an Area of Contestation”, en Rani Rubdy y Selim Ben Said (eds.), *Conflict, Exclusion and Dissent in the Linguistic Landscape*. Londres: Palgrave Macmillan, pp. 1-24.

SALAZAR, Bedredín, CHANDUVÍ PASTOR, Gloria Alicia, BONANOMI, Antonio y ROATTINO, Ezio (2011). *Álvaro Ulcué Nasa Pal hoy. Semilla y camino. Nasa pal äcxh ente. Fxiw dxi'j yakh*. Colombia: Instituto para Misiones la Consolata.

SALAZAR TORRES, Neyder (2017). “La comunicación digital en la movilización y la resistencia indígena de Colombia”, *Revista de comunicación*, 16 (2), pp. 252-264.

SANABRIA MONROY, Juan David (2016). *Memoria de los Andes. El concepto de historia en Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas de Manuel Quintín Lame*. Tesis de maestría. Bogotá: Maestría en filosofía latinoamericana, Universidad Santo Tomás.

SANTANDER, Pedro (2011). “Por qué y cómo hacer Análisis de Discurso”, *Cinta moebio*, 41, pp. 207-224. DOI: <<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2011000200006>>.

SCHWARZ, Ronald (2018) [1973]. *La gente de Guambía. Continuidad y cambio entre los Misak de Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.

SENTENCIA C-463/14 (2014). Magistrado ponente: María Victoria Calle Correa, Norma demandada: Demanda de inconstitucionalidad presentada contra el artículo 11 de la Ley 89 de 1890, 2014. <<http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=CorteConstitucional/20027720>>, Consultado el 4 de mayo de 2020.

SHOAMY, Elana y GORTER, Durk (eds.) (2008). *Linguistic Landscape: expanding the scenery*. London: Routledge.

SIMANCA PUSHAINA, Estercilia (2006). *Manifiesta no saber firmar. Nacido: 31 de diciembre*, Guajira: edición de autora.

- SIOSI PINO, Vicenta María (2017). *Cerezas en Verano / Jaipai Joutaleulojotu*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- SIMI TAQE (2005). Diccionario español-quechua. Cusco: Academia Mayor de la lengua Quechua.
- SMITH, Graham (2004). “Mai i te Maramatanga, ki te Putanga Mai o te Tahuritanga: From conscientization to transformation”, *Educational perspectives*, 37 (1), pp. 46-52.
- STREET, Susan (1996). “La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco (Un nuevo ideario emancipatorio para la democracia)” *Chiapas*, 2, IIE ERA, pp. 75-94.
- TISCHLER, Sergio (2013). *Revolución y destotalización*. Guadalajara: Grietas Editores.
- TUHIWAI SMITH, Linda (1999). *Descolonizing methodologies*. Research and Indigenous People. London y Nueva York: Zed Books.
- ULCUÉ CHOCUÉ, Álvaro (1983 – Anexo 1). Documento acerca de los objetivos generales del “Centro Indigenista Toribío Cauca” emanado por la Parroquia San Juan Bautista de Toribío (Cauca) el 25 de febrero de 1983.
- ULCUÉ CHOCUÉ, Álvaro (1984 – Anexo 4). *Pastoral Profética*. Cauca: Casa Parroquial de Toribío.
- ULCUÉ CHOCUÉ, Álvaro (s. f. – Anexo 2). *Álvaro vuelve a hablar hoy*. Documento sin fecha y autores que contiene una entrevista a Ulcué y la transcripción de su homilía del 21 de octubre de 1984 en la casa indígena de Toribío.
- ULCUÉ CHOCUÉ, Álvaro (s. f. – Anexo 3). *Pensamiento de Álvaro, Nasa Pal*.
- ULCUÉ, Gustavo (2015). “Espiritualidad, política e imagen en movimiento del pueblo nasa”, en Pablo Mora (ed.), *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia*. Bogotá: Cinemateca Distrital, idartes.
- URBINA RANGEL, Fernando (2010). *Las palabras del origen*. Bogotá: Ministerio de cultura.
- UZENDOSKI, Michael (2006). “El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo”, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 26, Quito, pp. 161-172.
- VALENCIA HERNÁNDEZ, Luz Enith (2019). *Contextualizar los procesos de enseñanza y aprendizaje de perímetro y área de figuras geométrica a la cosmovisión cultural y prácticas artesanales en la comunidad nasa del resguardo de Cerro Tijeras*. Tesis de Grado. Manizales: licenciatura en Matemáticas y Física, Universidad Católica de Manizales.

VALERO GUTIÉRREZ, Yaneth Rocío (2016). *La autonomía en el movimiento indígena nasa a partir de la Constitución Política de Colombia de 1991*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

VARIOS AUTORES, (2004). *En busca de la tierra sin mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios*. Quito: Abia Yala.

VÉLEZ CASTAÑO, Hernán Darío (2016). “El programa Familias Guardabosques: una mirada al discurso político del Gobierno de Álvaro Uribe Vélez”, *Trabajo Social*, 18, pp. 179-197.

VICH, Víctor (2010) [2001]. *El discurso de la calle. Los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

VITONÁS ROBAYO, Jefferson (2019). *Caminar la palabra para forjar resistencia’. Sabedores del ‘Gran Cauca’*. Tesis de Maestría. Popayán: maestría en Educación Popular, Universidad del Cauca.

WALSH, Catherine (2010), “Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements”, en *Development*, 2010, 53 (1), pp. 15-21.

WILCHES-CHAUX, Gustavo. *Proyecto Nasa: la construcción del Plan de Vida de un pueblo que sueña*, Bogotá: PNUD.

YATACO, Myriam y CÓRDOVA HERNÁNDEZ, Lorena (2016). “Visibilización y revitalización de lenguas indígenas latinoamericanas: producción de paisaje lingüístico y señalética”, *Droit et cultures*, 72, pp. 127-154. Recuperado de <<http://journals.openedition.org/droitcultures/3929>>. Consultado el 23 de agosto de 2020.

YATACUÉ, Diego, ALFONSO, Carlos, y VITONÁS, Ezequiel (2013). *Proyecto Minga Muralista de los Pueblos*. Toribío-Cauca: Cecidic, Proyecto Nasa, Alcaldía municipal.

YONDA YULUÇX, Luis Aureliano, DREXLER, Josef y TOCANCIPÁ-FALLA, Jairo (2017). “Kwesx kiwes peykanha fxiçenxi yuwe. Hacia una comprensión intercultural de la lucha por la madre tierra, el territorio y la cosmovisión político-religiosa de los nasasa”, *Tabula Rasa*, 27, Bogotá, pp. 429-458. DOI: <<http://dx.doi.org/10.25058/20112742.459>>.

YUDERKYS, Espinosa, GÓMEZ, Diana, LUGONES, María y OCHOA, Karina (2013). “Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial: una conversa a cuatro voces”, en Catherine Walsh (ed.), *Hacia el re-existir y el re-vivir*, Quito: Abya Yala.

YULE, Marcos y VITONAS, Carmen (2004). *Pensar, mirar y vivir desde el corazón de la tierra”, en lengua tradicional Nasa yuwe “nasa Usa,s Txi’pnxi*, Toribio, Cauca.

WOLDEMARIAM, Hirut (2016). “Linguistic Landscape as standing historical testimony of the struggle against colonization in Ethiopia”, *Memory and memorialization. Special Issue of Linguistic Landscape*, 2 (3), pp. 275-290. DOI: <<https://doi.org/10.1075/ll.2.3>>.

ZAMBRANO VELASCO, Paola (2018). “El arte no es como la pintan. Muralismo Indígena en Toribío Cauca, Colombia”, en Manuel Alcántara, Mercedes García Montero y Francisco Sánchez López, *Arte. Memoria del 56 congreso internacional de americanistas*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 660-667.

ZAPATA SALCEDO, Diana Gisela y POPAYÁN JARAMILLO, Andrés (2008). *Wampía, entre el proceso educativo propio y el mundo escolar*. Tesis de grado. Santiago de Cali: Instituto de Psicología, Universidad del Valle.

ZEPEDA GONZÁLEZ, Alfredo y RUPERTO ALBINO, Pedro (2006). “Los otomíes de la sierra. Palabra cercana, palabra colectiva”, *Estudios de Cultura Otopame*, 5, UNAM, pp. 267-278.

ANEXOS

Anexo 1.

CENTRO INDIGENISTA

TORIBIO CAUCA - PARROQUIA SAN JUAN BAUTISTA

PARROQUIA SAN JUAN BAUTISTA

CENTRO INDIGENISTA TORIBIO CAUCA

OBJETIVOS:

General : Motivar y ayudar a descubrir la expresión cultural propia, para que valorándola se rescatate la identidad y se reclamen los derechos, llevando a la práctica el mensaje de Cristo pobre que lucha con los Paeces y colonos para liberarnos de la injusticia.

OBJETIVOS ESPECIFICOS:

1. Despertar y dinamizar las fuerzas vivas existentes: Cabildos, anomadores de la Comunidad, Educadores y otros promotores de desarrollo, para que avanzando juntos las dificultades, así mismo, se busquen las soluciones requeridas.

2. Impulsar la Factoral Social Rural que cuente con los aspectos de : VIDA CRISTIANA, SALUD, ECONOMIA, ORGANIZACION COMUNITARIA, para lograr el desarrollo integral de la Comunidad Toribiana
3. Realizar frecuentes encuentros con los animados educadores y otros promotores para planear y evaluar las actividades del Centro Indigenista.

FUNCIONES DEL CENTRO INDIGENISTA:

- A) CULTURA INDIGENA PAEZ
- B) EDUCACION
- C) SALUD
- D) EVANGELIZACION

Toribio Febrero 25 de 1.983

Alvaro Ulloa Caballero



ÁLVARO

VUELVE A HABLAR HOY

Antes de que se acabe la cinta quiero invitar sobre todo a los jóvenes que vayan pensando más, somos muy pocos los que queremos luchar. Necesitamos jóvenes comprometidos. A veces nos dicen que no hay plata, plata hay, lo que no tenemos jóvenes preparados. Los jóvenes piensen un poco más en organizar a ver de qué manera nos vamos a ayudar, de qué manera vamos a organizar un deporte sanamente, de qué manera vamos a reunirnos a estudiar. Todo esto exige un esfuerzo, por eso invito a todos los que nos escuchan, pues que sepan pensar un poco más, lo que va a venir en el día de mañana, que no tengamos que quejarnos como nuestros abuelos: es que no hubo escuela, por eso no se leer, es que mi papa no me llevo a la escuela, por eso no se contar ni escribir. Eso ya es una disculpa en el día de hoy.

Entonces yo invito a que piensen fuertemente y a luchar fuertemente todos los días sin cansarse, no olvidemos que los paeces siempre vencimos ante los conquistadores y eso nos enorgullece más a seguir adelante, a no tener miedo a la muerte. Por eso yo invito a que ustedes piense y sean valientes, si son verdaderos paeces deben resaltar este valor donde estén ustedes, ojala no les de pena de ser indígenas, preséntense ustedes como paeces y siempre serán bien recibidos.

Muchas gracias.

(Entrevista al P. Álvaro)

Hoy se está celebrando el día universal de las misiones. El comentarista dice hoy "sed testigos del señor Jesús y anunciad a la buena nueva". Esa causa nos ha traído a estar presente en medio de vosotros. El evangelio ha llegado a la cordillera y, tal vez el problema más grande, sin duda, es el problema social. La iglesia tiene que estar presente, o sea, todos los que formamos la comunidad; cristo es el centro de nuestra vida. Dice el señor "Sabed que yo estoy con vosotros todos los días" y decimos, ¿pero dónde está el señor? En cada cristiano, cristo se hace presente. Es que cristo se vale de un amigo, de una amiga, de un religioso, de un sacerdote y mucho más; cuando en nombre de él entramos a trabajar en nuestras parcelas; en nombre de él entramos a alimentarnos corporalmente y, en nombre de él nos reunimos a celebrar...

Ya se ha ido presentando en Europa un intercambio de una teología nueva que se llama la teología de la liberación, esa teología es la reflexión desde acá, lo que es nuestro, de América latina, y ya se está presentando a Roma. Esto que voy a decir que es la gran esperanza está en la gente buena, que entre ya a pensar y a trabajar con nuevas formas de vivir y eso nos consuela mucho porque todo lo nuestro es desconocido para el mundo y esta vez se ha ido presentando...

Hay un compromiso, de los que estamos aquí, de seguir adelante, y Cristo Jesús que muere por nosotros nos está empujando muy rápidamente, hay una gran esperanza. Mirando un poco este trabajo, algunos alemanes, cristianos y católicos, han pensado en nosotros y han estado apoyando económicamente algunas obras en favor de la comunidad. Hoy se va a demostrar en una buena parte de los tres cabildos, San Francisco, Toribío y Tacueyó dijeron: queremos trabajar aquí. De esta manera, entonces, una buena parte se ha ido logrando gracias a las comunidades que han ido trabajando. Todo esto nos hace decir gracias, no sabemos cómo expresarlo, pero, de todas maneras, con vuestra presencia y con su palabra les vamos a decir gracias.

Homilía de P. Álvaro del 21 de octubre de 1984, inaugurando la casa indígena de Toribío.

PENSAMIENTO DE ALVARO, NASA PAL

FIEL AL PUEBLO NASA

- Por la gracia del tiempo soy indígena.
- Lo único que sé es que soy indígena y que tengo que trabajar por mi pueblo.
- Sintámonos orgullosos de ser indígenas, somos los auténticos colombianos.
- Piensen como indígenas, actúen como indígenas, ámense como indígenas y defiéndase como indígenas.
- Los que sufren son los Paeces; yo soy Paez.
- ¿Qué más puedo hacer que estar con ellos?
- La mayoría de mártires en América Latina son indígenas, pero como son indígenas, no se sabe.
- Los indígenas estamos condenados a desaparecer, si callamos nos aplastan, si protestamos nos llaman subversivos. Pero no podemos seguir así.
- En Colombia matar indígenas es como matar perros.
- Necesitamos jóvenes comprometidos. Por eso yo los invito a que empiecen a luchar fuertemente todos los días sin cansarse. Jóvenes piensen y sean valientes, si son verdaderos paeces deben resaltar este valor donde estén ustedes. Ojalá no les de pena ser indígenas, presentense como paeces y siempre serán bien recibidos.
- Por la tierra se muere.

FIEL AL EVANGELIO LIBERADOR DE JESUCRISTO

- ¿Qué es Cristología? Es redescubrir a Cristo en el otro.
- El Evangelio no ha sido superado.
- Cristo nunca atropella la cultura de un pueblo.
- El mundo necesita nuestra acción liberadora cargada de evangelio.
- De política no entiendo mayor cosa, pero sí sé lo que exige el Evangelio.
- El camino es el Evangelio y no la violencia, y no tengan miedo de decir la verdad. No tengamos miedo, ella misma se encargará de liberarnos.

- El Evangelio se entiende, se vive, se ama y se propaga sólo viviendo pobres, con el pobre y desde el pobre.
- Tenemos que denunciar los atropellos a la persona humana y criticar a quienes lo hacen, impulsados por la fe en Jesucristo, único liberador.

CONTEMPLATIVO EN LOS TRABAJOS DE LIBERACIÓN

- El centro de mi vida es la Eucaristía. No dejemos la vida de oración.
- Recordemos que la oración que no compromete, no sirve ni para tiros de escopeta.
- Todo puede irse en contra de nosotros, pero Dios siempre está de parte del pobre.
- Estoy casi seguro que la Virgen al recitar el Magnificat, tenía en la mente al indígena con toda su problemática.

FIEL A LA IGLESIA

- Los pobres son la riqueza más grande de mi parroquia.
- La fe de mi gente es grande. La Iglesia entre mis indígenas está viva.
- (Cuando los medios de comunicación informaron de la visita del Papa a Colombia): Si el Papa conociera la grandeza de los indígenas, si se metiera en la cordillera para ver cómo viven los indígenas, sacaría inspiración para gobernar la Iglesia y la Iglesia daría un vuelco. Hagamos una campaña para que el Papa pueda venir a visitar a los indígenas e imponerles las manos. La Iglesia entre mis indígenas está viva.
- Desprendámonos del poder temporal, económico y político para que con la libertad y en nombre de Jesús, acompañemos al pueblo.
- Hay mucha gente instalada en la Iglesia.

NASA PAL (SACERDOTE INDIGENA)

- Ser sacerdote es vivir siempre alegre, ser sacerdote es seguir más allá... crear, amar, vivir, cantar.
- Ser sacerdote es ser pobre entre los pobres.
- El Señor me llamó de entre mis hermanos los paeces, para constituirme en favor de ellos en todo lo que se refiere a Dios.
- Cuando venga el otro párroco, no lo dejan aquí, lléventolo a las veredas.
- La casa del misionero es la carretera.
- Yo soñaba vivir en oficina, con alfombras..., y Dios me ha llevado a vivir en el barro.
- Ungido huele a privilegio y el privilegio está lejos del pobre. Ser sacerdote es caminar con los pobres en medio de ellos.
- Nací para los demás y aquí voy.
- No quiero morir sin ver a un indígena Paez reemplazándome.

DESDE SU PUEBLO ABIERTO A TODOS

- Si todos nos unimos para reclamar nuestros derechos, lo alcanzaremos.
- Me angustia sobranamente la situación de los negros en el país, están desunidos, tienen que organizarse. Que bueno poderlos visitar con más frecuencia, es necesario que se organicen y se preparen para que cojan las riendas de su propio proceso de liberación.
- Siempre que he visto a los indígenas, grupos marginados o negros en cualquier sitio, vengo con la misma inquietud: es necesario que tanto los unos como los otros se preparen para que sirvan a sus comunidades. Ojalá algún día tengan sacerdotes autóctonos, religiosos, médicos, maestros que amen la comunidad y se comprometan de verdad para luchar por sus intereses.
- Aprendí mucho de los negros de Santa Rosa, son muy alegres y acogedores. También con ellos pude dialogar bastante sobre el trabajo que se lleva allí, compartí con ellos angustias y esperanzas, visité algunas casas y escuelas, los animé bastante para que se solidaricen con otros grupos que buscan salida a sus problemas.

CONCIENCIA CRITICA

- La conciencia crítica no se estudia en un libro, sino analizando y criticando los acontecimientos en cada comunidad con la gente.
- No basta con la buena voluntad, tenemos que tener actitudes comunes, claras, ante la injusticia y la opresión de tantos años.
- Que el niño analice, que no se trague todo. Enséñeles a leer y no a firmar su propia muerte. Aprender a leer, atreverse a pensar es empezar a luchar. Sólo es libre el que sabe a dónde va.
- Todo lo que nos dan sin trabajo, nos está diciendo que somos incapaces (...). Todo el que nos dice ¡pobrecitos!, nos desprecia y nos tiene en segundo plano (...). Todo el que nos dice ¡pobrecitos! no nos quiere, nos disminuye.
- Yo soy un pobre ignorante, amo la sabiduría, pero me da miedo que la sabiduría me aleje de la comunidad. Yo no sé nada, pero lo que sé es que soy para mi pueblo.
- Un pueblo borracho no cambia la sociedad. Si se van a emborrachar (para qué van a bautizar al niño?)
- Yo siempre le digo a mi gente en las homilias que el pecado más grande que se puede cometer es que uno pudiendo hacer el bien no lo haga.

"La comunidad no camina sin nuestro aporte"

"Atreverse a pensar, es empezar a luchar"

"Sólo es libre el que sabe a dónde va"

Alvaro Ulcue Chocue
Nasa Pal

UNA AGENDA ABIERTA A CUALQUIER EVENTUALIDAD

- Un día yo aparezo estirado por ahí.
- Todo profeta, al igual que nuestro patrono JUAN EL BAUTISTA, muere asesinado.
- Al cuerpo lo pueden acabar los hombres, pero el espíritu seguirá luchando presente en la comunidad. Esperemos y recemos todos.
- Pobres de nosotros si creemos que los muertos están muertos; hoy están más vivos que nosotros.
- Hagamos esto muy rápidamente. →
- Que la muerte, cuando venga, no nos encuentre descansando, sino por el camino.
- No importa lo que suceda en el camino, eso es parte del paseo.
- Me van a matar... me van a matar pero no quiero que se derrame una sola gota de sangre.

La gran liberación he iniciado
comenzando por cada uno de
nosotros que hace tanto mal
al reino. Dejemos el pecado
que es injusticia atropello -
violencia asesinatos.

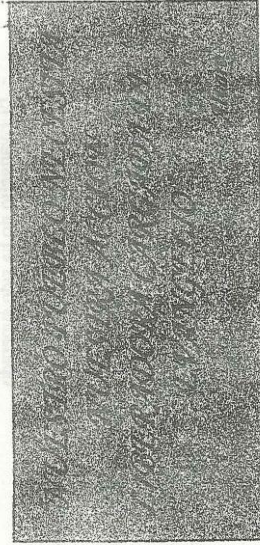
La gran liberación he iniciado
comenzando por cada uno de
nosotros que hace tanto mal
al reino. Dejemos el pecado
que es injusticia atropello -
violencia asesinatos.

Alvaro Ulcue Chocue



ALVARO ULCUE CHOCUE, NASAPA

- * nació el 6 de julio de 1943 en Pueblo Nuevo (Caldono), hijo de Domingo Ulcue y Soledad Chocue
- * fue ordenado sacerdote en Popayán el 10 de junio de 1973
- * fue párroco de Toribio y Tacuyó desde noviembre 18 de 1975 a noviembre 10 de 1984
- * fue asesinado el 10 de noviembre de 1984 en Santander de Quilichao
- * ha sido sepultado en Pueblo Nuevo (Caldono)



Anexo 4.

Arquidiócesis de Popayán
Parroquia de San Juan Bautista
Toribío - Cauca
==

I - IDENTIFICACION DEL PROYECTO:

1. TITULO DEL PROYECTO: PASTORAL PROFETICA.

1 de Enero de 1985 al 31 de Diciembre 1987

2. ENTIDAD LEGALMENTE RESPONSABLE :

Nombre: PARROQUIA SAN JUAN BAPTISTA TORIBIO CAUCA.

Dirección: Casa Parroquial

Toribío Cauca.

3. PERSONAS LEGALMENTE RESPONSABLES DE LA ADMINISTRACION
E IMPLEMENTACION DEL PROYECTO; ACTUAL.

Nombres: Padre Alvaro Ulué Chocué Párroco,

Hnas. Ana Bertilde Flórez V.

,, María Lucila Mejía S.

,, Carmen Emilia Usuga C.

Toribío Julio 16 de 1984

4. COSTO TOTAL DEL PROYECTO: ACTUALMENTE.

SOLICITADO A AGENCIAS EXTRANJERAS Y

APROBADO ASI:

Secretaria For Latin América US 10.000

Acción Cuaresmal Suiza FASTENO

PFER..... SFr.25.000

Misereor..... DM365. 000

Arquidiócesis de Popayán
Parroquia de San Juan Bautista
Toribío - Cauca
==

A Adveniat para la construcción de
la Casa Misión -Toribío \$ DM 60.000

De la Curia Arzobispal para el sosteni-
miento de las Hermanas..... \$ 11.000,00
Del Fondo Juan del Valle \$ 2.500,00

Aporte de la Comunidad del Resguardo de
Toribío, para sostenimiento de las Her-
manas de la Casa Misión. Dote..... \$ 200.000,00
depositados en la Curia Arzobispal de
Popayán para liquidar los intereses men-
sualmente.

5. SOLICITUD:

Al Señor Arzobispo Samuel Silverio Buitrago Trujillo:
Continuar en la orientación, apoyo y búsqueda de otras
personas concientes de esta situación y de recursos eco-
nómicos para llevar con dinamismo este proyecto por lo
menos de tres a seis años.

Al Consejo Provincial de las Hermanas Misioneras de la
Madre Laura: Estabilidad y apoyo para las Hermanas que
comprometidas en este proyecto, puedan cumplir los ob-
jetivos propuestos en el presente proyecto por lo menos
de tres a seis años.

II -INFORMACION DEL AREA DEL PROYECTO Y DEL GRUPO SOLI-
CITANTE.

Arquidiócesis de Popayán
Parroquia de San Juan Bautista
Toribío - Cauca
===

1. INTRODUCCION:

Nos encontramos frente a una comunidad Indígena Páez y Colonos, afectadas por múltiples problemas de orden social, económico, político e ideológico, cultural y religioso; para esta situación concretamente el único, es Jesucristo quien ofrece una esperanza de liberación total, de todo lo que es injusto, tanto a nivel personal como comunitario. La Iglesia Universal y Particular, ha optado por el anuncio explícito de una salvación en Jesucristo que libera, que hace al hombre capaz de buscar soluciones a sus propios problemas.

En la acción Pastoral, el agente evangelizador, ha de ser un convertido a Jesucristo. Una persona dedicada a servirle al prójimo y a comunicar con alegría la Buena Nueva de la salvación a la comunidad parroquial y como dice la Madre Laura en su Autobiografía "Para las empresas de la gloria de Dios, el caudal debe ir en el corazón, en toneladas de confianza".

Es por este que nos animamos a presentar este proyecto, contando con el apoyo del Señor Arzobispo de Popayán y de las Hermanas Misioneras del Consejo Provincial de Popayán, quienes aunando esfuerzos llevemos a la práctica las actividades del presente proyecto, como aporte a la Iglesia Caucana.

2. DELIMITACION GEOGRAFICA ESPACIAL:

El Resguardo Indígena de Toribío está situado en el Norte del Departamento del Cauca (Civilmente Municipio de Toribío) a la margen izquierda del Río Isabelilla en la Cordillera Central. Es una zona montañosa a 1.750 metros sobre el nivel del mar.

El Resguardo de Toribío comprende además los Resguardos de Tacueyó y San Francisco. Comprenden una población total de unos 20.000 habitantes; 17.000 Indígenas Paeces y unos 3.000 colonos blancos y negros, localizados en una extensión total de 488 Kilómetros cuadrados.

De estos 20.000 habitantes el proyecto pretende beneficiar la

Arquidiócesis de Popayán
Parroquia de San Juan Bautista
Toribío - Cauca
===

Mayor parte de las familias que son unas 3.333 quienes viven en un total de 61 Veredas, correspondientes a las siguientes parroquias;

Toribío.....	20 Veredas
Tacueyó	21 ,,
San Francisco.....	8 ,,
La Mina Jambaló	12 ,,

Estos Resguardos vienen funcionando desde 1.553, fecha en la cual comenzaron las luchas por la tierra con los colonos blancos, logrando éstos finalmente, apoderarse de las mejores tierras, desplazando al indígena hacia las tierras inhóspitas y al páramo. Dentro de las comunidades Paeces el sistema de la tenencia de la tierra es un minifundio de subsistencia. La mayoría de los cultivos son de subsistencia. Alguna pequeña parte, de éste parte es vendida en el mercado local, para comprar algunos productos indispensables como son: sal, petróleo, pan, la, arroz y carne en algunas pocas ocasiones. La economía familiar es complementada con el trabajo de la mujer y con la producción de algunas pequeñas industrias de especies menores: Gallinas, cerdos, ovejos etc. La mayoría de las veredas carecen de acueducto, de fluido eléctrico y de servicios de salud. Tiene muy poco acceso al crédito por la poca capacidad para responder por las responsabilidades por los trámites tan complicados exigidos por las entidades encargadas de otorgarlos (Caja Agraria, Incora).

La máxima autoridad en cada Resguardo es el Cabildo y en los Centros Urbanos como Toribío, el Alcalde y algunas Inspecciones de Policía.

A partir de 1.971 los indígenas empezaron a organizarse con el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC. Las comunidades comenzaron a recuperar sus tierras, Así: En 1.983 el Instituto de

Arquidiócesis de Popayán

Parroquia de San Juan Bautista

Toribio - Cauca

==

la Reforma Agraria (INCORA) entidad del Gobierno, les entregó legalmente más de la mitad de las tierras; aproximadamente unas 30.000 hectáreas donde el Cabildo a organizado unas 300 familias indígenas que trabajan en empresas - comunitarias agrícolas y ganaderas.

Estas luchas por la tierra se han caracterizado en Toribio por algunas características especiales:

- Por un conflicto entre los intereses políticos y económicos de las comunidades indígenas de los resguardos, con los terratenientes quienes se han apoderado ilegalmente de una gran parte de la tierra. En estas luchas han perdido la vida un gran número de indígenas. Y
- Por la intervención de grupos políticos de diferentes orientaciones ideológicas que han llevado a los indígenas a enfrentamientos y luchas internas que han degenerado en violencia.
- La presencia de grupos guerrilleros que mantienen un ambiente de terrorismo en todos los habitantes.
- La presencia del ejército y la policía con enfrentamientos entre ellos creando pánico entre los habitantes especialmente en el sector urbano.

El aspecto salud es totalmente descuidado; el botiquín que atienden las Hermanas es el más frecuentado por la comunidad indígena.

3. DESCRIPCIÓN DEL GRUPO BENEFICIARIO:

PARROQUIA SAN JUAN BAUTISTA DE TORIBIO CAUCA.

La Iglesia ha estado presente en estas parroquias desde el tiempo de la Colonia por medio de la labor abnegada.

Parroquia de San Juan Bautista

Toribío - Cauca

de muchos Sacerdotes entre ellos el Pbro. Gregorio Collazos quién administró la parroquia en el año de 1.741, Mon señor Marín y el Padre Jesús Villegas quienes intervinieron, ante la Madre Laura para que fuera posible la presencia de las Hermanas Misioneras a partir del año de 1.928. Al llegar las Hermanas, se dedicaron al apostolado y a la Educación y por dos ocasiones se retiraron de la misión por intrigas de politiqueros de la región, siendo nuevamente solicitadas por el Cabildo Indígena.

Con las frecuentes solicitudes y sugerencias llegadas al capítulo Provincial de las Hermanas Misioneras, de parte de las comunidades Indígenas de Toribío para que las hermanas se dedicarían más a visitar las veredas; se dió una respuesta positiva organizando un Equipo Misionero a partir del año de 1.979. Para este trabajo fueron enviadas las Hnas. Amparo Alvarez y Ana Bertilde Flóez-V. que de común acuerdo con el Párroco Padre Alvaro Ulcué, iniciaron haciendo un censo parroquial en diferentes aspectos y se programaron otras actividades que motivaran a los habitantes para entrar en ambiente de evangelización, formando agentes que impulsen la tarea evangelizadora. En el año de 1.981 se logró organizar un Seminario Taller, con participación de un gran número de Indígenas de los tres Resguardos, se buscó que las necesidades y problemas se convirtieran en programas concretos orientados hacia un desarrollo integral de los indígenas: Evangelización Educación Bilingüe, Salud, Tecnificación agrícola, Mejoramiento de la Vivienda y Trabajos Comunitarios. etc.

Como el detectar necesidades y problemas y elaborar programas que respondan a soluciones concretas es un proceso continuado, se han creado diversos mecanismos como reuniones periódicas con animadores indígenas (Delegados de la Palabra) Covivencias con maestros, reuniones con El Cabildo etc.

Además la Parroquia cuenta con otros grupos: Consejo Parroquial

Arquidiócesis de Popayán
Parroquia de San Juan Bautista
Toribío - Cauca
==

Movimiento Familiar Cristiano, Pre-Juvenil, Catequistas, Maestros Bilingües, Alfabetizadores, Educadores municipales y Departamentales, promotoras de salud encargados de motivar a la comunidad en sus propias veredas, para que las actividades programadas se realicen dentro de la máxima organización y llegue a todos los miembros de la comunidad.

III- DESCRIPCIÓN DE LA PROPUESTA = PROYECTO =

La presente propuesta se propone, siguiendo las doctrinas de la Iglesia, buscar una vez más el apoyo, los recursos humanos y económicos, para que la Parroquia de San Juan Bautista pueda seguir desarrollando sus programas de formación de animadores indígenas, a través de una serie de actividades y de un equipo coordinador de cinco evangelizadores: el Párroco, y 4 Hermanas Misioneras. Como se ha dicho anteriormente ésta propuesta es la propuesta concreta planteada por los Indígenas en varios seminarios talleres y reuniones y después de un trabajo llevado a cabo por sacerdotes y Misioneras en esta parroquia.

En otras palabras ésta propuesta pretende la continuidad de los programas de Evangelización, Educación, Salud, Mejoramiento de la vivienda, tecnificación agrícola y trabajos comunitarios, iniciados en 1.981.

1.OBJETIVO GENERAL DE LA PROPUESTA:

Continuar el trabajo de formación integral de los habitantes de 50 Veredas correspondientes a los Resguardos de Toribío, San Francisco, Tacueyó y la Mina Jambaló.

Parroquia de San Juan Bautista

Toribío - Cauca

==

2.OBJETIVOS ESPECIFICOS:

-Lograr mantener el Equipo coordinador estable en Toribío, con hermanas que en el trabajo puedan integrarse con otros grupos que trabajan en la parroquia, que estén dispuestas a aprender el Páez y adquirir conocimientos antropológicos que las lleve a dar un mensaje evangélico de acuerdo a las exigencias actuales de la Iglesia y de la comunidad parroquial.

- Lograr el desarrollo integral de la comunidad, planeando y evaluando la pastoral Social Rural que tenga en cuenta los aspectos de vida cristiana, Educación, Salud, Organización comunitaria y tecnificación agrícola.

Formar un grupo de 100 animadores Indígenas dos por cada Vereda, para fortalecer el grupo de animadores existente.

-Lograr que los animadores indígenas, celebren con sus comunidades las reuniones dominicales y establezcan relaciones con entidades que les presten asesorías, pero siempre y cuando las comunidades conserven su propia identidad y sus costumbres.

-Que los animadores indígenas logren analizar críticamente con su comunidad, los problemas y planteen sus propias soluciones, orientando las diversas actividades que las comunidades desean emprender.

- Que los animadores promuevan otros grupos para fortalecer los existentes con asesorías continuas.

-Que los animadores puedan relacionarse con otras entidades, generar, administrar y organizar los recursos económicos necesarios para los diferentes proyectos que se suscitan en las comunidades indígenas.

Arquidiócesis de Popayán
Parroquia de San Juan Bautista
Coribío - Cauca
===

3. ACTIVIDADES QUE SE REALIZAN:
- 3.1. Cursos de formación para animadores (Delegados de la Palabra)
 - 3.2. Reuniones mensuales y quincenales con animadores y otros grupos de la parroquia.
 - 3.3. Encuentros y convivencias de estudio con maestros.
 - 3.4. Cursos de formación cristiana para maestros Bilingües.
 - 3.5. Cursos de primeros auxilios.
 - 3.6. Cursos de promoción de la mujer.
 - 3.7. Reuniones de evaluación y programación con animadores y miembros de los cabildos.
 - 3.8. Cursos-Pre-Sacramentales cada ocho días. (Sábado)
 - 3.9. Visitas a las Veredas y a los Centros donde están los Delegados de la Palabra, en los meses de Mayo, Junio, Noviembre y por las festividades de Semana Santa y Navidad.
 - 3.1.1. Animación y preparación de la Liturgia.
 - 3.1.2. Catequesis parroquial para niños todos los Sabados.
 - 3.1.3. Programas Marianos en el mes de Mayo y Diciembre ; rezo del rosario todos los días.
 - 3.1.4. Celebración de la Palabra y distribución de la Eucaristía, el día domingo, cuando no hay la Celebración Eucarística.
 - 3.1.5. Oración Eucarística por las vocaciones todos los jueves con exposición menor del Santísimo
 - 3.1.6. Atención permanente a los enfermos en el botiquín y atención en el despacho parroquial todos los miércoles y sabados.
 - 3.1.7. Encuentros de Música Autóctona cada año.

Arquidiócesis de Popayán
Parroquia de San Juan Bautista
Coribío - Cauca
==

4. OTRAS ACTIVIDADES QUE SE LLEVARAN A CABO:

Dentro de la parroquia se han venido desarrollando otras actividades que asesoran y ayudan a mantener el interés por el servicio a la comunidad.

- 4.1. Conseguir y mantener relaciones con las personas que ayudan económicamente para la dotación y pasajes para los jóvenes que estudian en el Seminario de Yarumal.
- 4.2. Realizar una reunión con los padres y los jóvenes que estudian en el Seminario de Yarumal y el Seminario menor de Popayán, durante las vacaciones.
- 4.3. Cursos de orientación pedagógica y cristiana para los alfabetizadores.
- 4.4. Programas de salud mediante el proyecto de Nutrición Escolar.
- 4.5. Visitas a las Escuelas por lo menos una vez a la semana, para celebrar la catequesis y los cantos de animación cristiana.
- 4.6. Realizar campañas sobre la lectura en Páez, aprovechando la cartilla Kuesh Iuwe (Nuestro Idioma) O Nuestra Lengua).
- 4.7. Visitar las empresas comunitarias y dar orientación administrativa como lo piden los socios de las mismas.
- 4.8. Continuar las visitas al Cabildo, comunicarles las actividades y programar los trabajos comunitarios (Mingas).
- 4.9. Programar cada mes las actividades teniendo cuenta, los ejercicios espirituales anuales, el retiro mensual de la Hnas y el día de descanso.

Arquidiócesis de Popayán
Parroquia de San Juan Bautista
Toribío - Cauca
==

5. RECURSOS:

Para el desarrollo de la presente propuesta, la Parroquia de San Juan Bautista de Toribío, cuenta con recursos humanos, económicos, locativos, institucionales, pero se hace necesario, algunos recursos humanos, entre ellos la Hna. Enfermera, y la búsqueda de otros recursos económicos que aseguren la estabilidad del trabajo por tres a seis años más.

5.1. RECURSOS EXISTENTES:

- Humanos: 1 Sacerdote
- 3 Hermanas Misioneras
- 5 Asesoras Indígenas encargados de cada programa.

- Económicos, los enunciados en la primera página de este proyecto.

- Institucionales: Curia Arzobispal de Popayán
Instituto Catequístico de Popayán
Hermanas Misioneras de la Madre Laura
Instituto Mayor Campesino de Buga (IMCA)
Instituto de la Reforma Agraria (INCORA)
El Sena
Colegios y Escuelas
El Cabildo de los tres Resguardos
Otras Instituciones Religiosas de
Hombres y Mujeres que en distintas épocas del año prestan su colaboración.

Arquidiócesis de Popayán
Parroquia de San Juan Bautista
 Coribío - Cauca
 ==

5.2. RECURSOS SOLICITADOS:

- 1 Hermana enfermera
- Estabilidad del personal
- La búsqueda de otros recursos económicos por parte de la Curia y de las Hermanas del Consejo provincial de las Hnas. Misioneras, que asegure la continuidad del presente trabajo, de pastoral Profética.

6. RESULTADOS:

En el presente cuadro se quiere demostrar los resultados en la fecha y los resultados que se obtendrán al final del primero, del segundo y del tercer año del proyecto.

NOMBRE Actividades	Resultados a la fecha	Resultados al 1-Año	Resultados Al 2- Año	Rsul 3-Año	Resulta Totales
Cursos de forma ción, animadores		5	5	5	15
Animadores o Dele gados de la Palabra	42	18	22	10	92
Encuentros	10	5	5	4	24
Convivencias					
Cursos formación cristiana MaestrosB.	4	3	4	5	17
Cursos Primeros Aux Promoción, mujer	8	4	4	4	20
Reuniones de Evalua ción, programación	9	6	4	2	21

Parroquia de San Juan Bautista

Tortibío - Cauca

Con el presente cuadro y otras actividades anotadas antes , podemos establecer los parámetros cuantitativos y cualitativos para las evaluaciones.

IV- JUSTIFICACION DE LA PROPUESTA:

1. Teórica:

Son los documentos de la Iglesia los que nos dan las ideas actuales para motivarnos a llevar adelante las propuestas " La cristianización de una cultura, exige que se esmere en adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en que se inserta". (Puebla 404)

"La Evangelización de la Iglesia, no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores; una contribución al crecimiento de los "gérmenes del Verbo" presente en las culturas". (Gaudium et Spes 57)

2. METODOLOGICA:

Este proyecto se ha realizado partiendo de la investigación en todos los aspectos y por los medios más comunes y sencillos como son: las entrevistas no formales , las visitas frecuentes a las veredas, a los cabildos a los hogares, con las reuniones con los grupos existentes de la parroquia para ir logrando un conocimiento real del aspecto religioso, educativo, económico, político y cultural de toda la comunidad parroquial en la participación activa en los seminarios taller que nos ha permitido elaborar el diagnóstico que nos dió las pautas para el plan de trabajo, fijando en los programas, metas concretas que nos permitan llegar a las necesidades sentidas de los habitantes de la cordillera.

Parroquia de San Juan Bautista

Coribío - Cauca
===

3. PRACTICA:

Aprovechando las reuniones ocasionales de la comunidad para ir conociendo la importancia que estos pueblos tiene a la religiosidad popular: Fiestas patronales, Semana Santa, Navidad denominados como tiempos fuerte de evangelización, culto a los Difuntos, entierros, procesiones, recepción de los sacramentos especialmente por semana Santa, especialmente el sacramento de la reconciliación, la celebración del bautismos de los niños y las primeras comuniones y utilizar adecuadamente la Sagrada - Escritura, los Documentos de la Iglesia, el Plan Quinquenal de la Arquidiócesis; demás elementos que pueden servirnos para el trabajo evangelizador; y no olvidar que la cultura es un todo, donde Cristo está presente para darle vida y que nosotros los evangelizadores somos simplemente, portadores de un mensaje , que solamente a El pertenece.

V SUPERVISION Y EVALUACION:

1. EVALUACION:

1.1. EVALUACION INTERNA:

Esta evaluación se realizará cada tres meses con todos los miembros del Equipo Parroquial mediante las reuniones. Cada seis meses la reunión para evaluar se hará con la participación de los asesores encargados de cada programa y con representantes de los tres resguardos y los animadores de la comunidad.

1.2. PARAMETROS DE EVALUACION:

Arquidiócesis de Popayán
Parroquia de San Juan Bautista
Coribío - Cauca
===

Para la evaluación se tendrá en cuenta los parámetros cuantitativos y cualitativos que permitan demostrar los frutos o fallos del proyecto.

Dictar un total de 5 cursos de formación en el año.

Realizar un total de 5 encuentros, convivencias en el año.

Acrecentar la formación de delegados de 42 a 60 en el año.

Incrementar la formación de maestros Bilingües de 4 a 7 .

Lograr que los indígenas participen más activamente en los cursos y en las reuniones midiendo su participación en las mismas y en sus intervenciones etc.

Lograr que el número de analfabetos disminuya en un 10% de la actual tasa, la cual es de un 80%.

Dictar 4 cursos de alfabetismo por año.

Lograr una participación en las celebraciones litúrgicas , midiendo los participantes en las lecturas, los cantos.

Dictar una catequesis sistemática una vez en la semana en las escuelas.

Llevar un fichero de asistencia familiar en botiquín de 5 a 10 semanal.

Realizar reuniones de una a dos horas con los grupos de la parroquia de 8 a 12 en el año.

Lograr la reunión dominical de las veredas de 8 a 15 en el año.

Lograr la mayor participación de los Indígenas en los trabajos comunitarios de 80 a 100 en cada trabajo.

Lograr las visitas a los hogares de 8 a 15 en el mes.

Lograr la mayor participación de los niños a la catequesis parroquial de 40 a 50 cada ocho días.

Parroquia de San Juan Bautista

Coribío - Cauca

Lograr la mayor participación de los habitantes del pueblo a los actos litúrgicos, midiendo por la asistencia y participación de la Eucaristía.

Lograr la mejor motivación Eucarística, midiendo por la participación y asistencia los jueves Eucarísticos Vocacionales.

Lograr la mejor preparación sacramental, midiendo la participación y asistencia a los cursos, los padres y padrinos.

2. SUPERVISION:

Se han establecido diferentes mecanismos de supervisión, que se pueden continuar para el presente proyecto. Como es las frecuentes visitas del equipo Parroquial a los centros donde se reúnen los animadores con la comunidad.

También se podría llamar supervisión a la Visita Pastoral y la visita de las Hermanas del Consejo Provincial de las Hnas. Misioneras; además los asesores encargados de cada programa estarán en frecuentes reuniones de las comunidades para que se cumpla lo programado en ellas con la participación de los miembros de la misma comunidad.

3. REPORTE:

Después de cada Evaluación semestral o antes si así lo exigieren; el Padre Alvaro y las Hermanas Lucila Mejía y Ana Bertilde Flórez, harán el informe con los detalles sobre el desarrollo del presente proyecto, para la Curia arzobispal, para la casa de las Hnas. Misioneras, también enviarán la programación y el cronograma de actividades a los animadores, con la Hoja Dominical y otros documentos de la Iglesia que les sean útiles en su trabajo pastoral y social.

Arquidiócesis de Popayán
Parroquia de San Juan Bautista

Coribío - Cauca
==

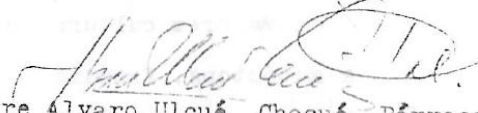
4. PROYECCION:

El Presente Proyecto pretende a largo plazo organizar un centro Indígenista donde se concreten programas de Educación Bilingüe Bicultural, programas y actividades que apoyen la recuperación de valores culturales, como la Lengua Páez, la Música autóctona, Estudio de la Legislación Indígena. Programas de salud y Otros.

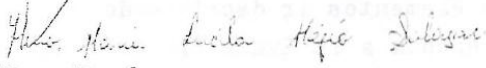
Y con todo estos elementos ir describiendo una pastoral Indígenista que reponda a la Evangelización de las culturas como lo quiere la Iglesia de hoy.

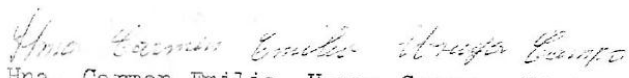
Arquidiócesis de Popayán
Parroquia de San Juan Bautista
Coribío - Cauca

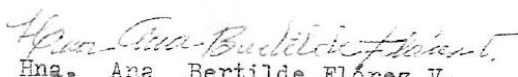
RESPONSABLES DEL PRESENTE PROYECTO:


Padre Alvaro Ulcué Chocué Párroco.




Hna. María Lucila Mejía Salazar Misionera


Hna. Carmen Emilia Usuga Campo Misionera


Hna. Ana Bertilde Flórez V. Misionera