

TEXTURAS 01

Rutas Atlánticas
Redes narrativas
entre América Latina y Europa

Simone Ferrari y Emanuele Leonardi (eds.)



Milano University Press

Rutas Atlánticas
Redes narrativas
entre América Latina y Europa

Simone Ferrari y Emanuele Leonardi (eds.)

TEXTURAS 01



Milano University Press

Rutas Atlánticas. Redes narrativas entre América Latina y Europa
a cura di Simone Ferrari e Emanuele Leonardi. Milano, University Press, 2021 (Texturas, 1)

ISBN: 979-12-80325-30-3 (PDF)

DOI: 10.13130/texturas.59

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0
- CC-BY-SA, il cui testo integrale è disponibile all'URL:
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.



Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:
<https://libri.unimi.it/index.php/texturas>

In copertina
Marco Petrus
Shade Abstractions 4
Olio su tela, 2019

Realizzazione editoriale
Nexo, Milano

© 2021 Simone Ferrari, Emanuele Leonardi
© 2021 Milano University Press

Pubblicato da:
Milano University Press
Via Festa del Perdono 7 – 20122 Milano

Sito web: <https://milanoup.unimi.it>
e-mail: redazione.milanoup@unimi.it

La collana "Texturas", edita dalla Milano University Press, intende offrire uno spazio di ricerca sui rapporti tra il mondo italiano, l'Europa e l'America latina, intrecciati dai fili di molteplici trame di scambio culturale e di esperienza storica dal respiro plurisecolare.

Si intende dar conto di queste tessiture, che hanno costruito immaginari, accolto diaspore e viaggi, consentito specchi per un reciproco guardarsi, a volte solidale, a volte critico e problematico. Laboratorio di una cultura transemisferica, la relazione fra Italia, Europa e America Latina ha generato nel tempo pratiche e pensieri che hanno precocemente superato frontiere e ne hanno mostrato la porosità.

Gli scenari che "Texturas" si propone di indagare sono quelli dei patrimoni culturali condivisi e in contatto, elaborati grazie alle interazioni fra individui e collettività in movimento. In tali patrimoni si depositano memorie in comune che costantemente inducono a riflettere sulle forme, di ieri come di oggi, di abitare il mondo.

La collana "Texturas" è diretta da
Emilia Perassi, Maria Matilde Benzoni e Maria Canella

Comitato scientifico

Gabriele Bizzarri, *Università degli Studi di Padova*

Camilla Cattarulla, *Università di Roma 3*

Miguel Rocha Vivas, *Universidad Javeriana, Bogotá*

Eduardo Huarag Álvarez, *Pontificia Universidad Católica de Perú*

Jorge Francisco Liermur, *Escuela de Arquitectura y Estudios Urbanos - Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires*

Comitato editoriale

Allegra Ferrante, Simone Ferrari, Emanuele Leonardi, Alice Nagini

Il volume è stato pubblicato con il contributo di



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI MILANO**

DIPARTIMENTO DI LINGUE
E LETTERATURE STRANIERE

Con il patrocinio di

Università degli Studi di Padova

Pontificia Universidad Católica del Perú

Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca

Université de Reims, Champagne-Ardenne



**PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ**



A Claudia,
al suo sguardo ironico, ai suoi sorrisi;
le chiacchierate con lei erano traversate.

INDICE

10

INTRODUCCIÓN

Simone Ferrari, *Texturas de ida y vuelta. El desafío de recorrer mundos.*

Emanuele Leonardi, *Un archivo de travesías atlánticas.*

35

ENSAYOS

36

I. Primera edad moderna entre historia y literatura

Louise Bénat-Tachot, *Conexiones y prácticas historiográficas: Italia y «el arte de historiar» en las Crónicas de Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo (1535-1547) y Francisco López de Gómara (1552).*

Blythe Alice Raviola, «Alterazioni». Una prospettiva globale nelle Relazioni universali di Giovanni Botero.

Ofelia Huamanchumo de la Cuba, *Las 'Indias de por acá' en el discurso italiano de la época de la Contrarreforma.*

Leonardo García Pabón, *Humanismo renacentista en ciudades coloniales del virreinato del Perú.*

93

II. Espacio y ciudad

Fernanda Haydeé Pavié Santana *Formas generativas de habitar el espacio urbano. Un análisis de los mecanismos de apropiación de la ciudad en Italia caminada por Gabriela Mistral.*

Geishel Curiel Martínez, *Venecia en la literatura latinoamericana.*

Maria Amalia Barchiesi, *Del imaginario turístico al espíritu del lugar. Julio Cortázar, alguien que anduvo por Italia.*

Eduardo Huarag Álvarez, *Influencia del cine neorrealista italiano en la narrativa neorrealista de los 50' en el Perú.*

Nelly Rajaonarivelo, *La Habana cinecittà: la ciudad neorrealista de Fernando Pérez.*

Maria Canella, *Architettura e rivoluzione. Le Scuole nazionali d'arte di Cuba.*

171

III. Teatro, música y artes plásticas: experiencias intercontinentales

María Fernanda Martino Ávila, «*Esa mezcla rara de Griseta y de Mimí*»: las relaciones ocultas entre el tango canción y la ópera verista en la formación del identitario cultural rioplatense.

Almudena Mejías Alonso, *El sainete y su llegada a Hispanoamérica: de la 'corrala' al 'conventillo'.*

Yolanda Clemente San Román e Isabel Díez Ménguez. *El Sainete Criollo en las bibliotecas de Madrid: aproximación a un catálogo bibliográfico descriptivo*.

Karín Chirinos Bravo, *Sátira, sincretismos y nuevas performatividades musicales: el uso del violín en la danza-drama La Tunantada*.

Laura Scarabelli, *Tramar la identidad femenina: las máquinas de coser de Bianca Pitzorno y Eugenia Predo Bassi*.

Mauro Novelli, «Una ilusión temeraria». Gli elisir sudamericani di Paolo Conte.

243 IV. Vivencias, pensamientos, memorias: trayectorias biográficas y miradas históricas

Maria Gabriella Dionisi, *Risiedere ad Asunción del Paraguay: un destino, un'opportunità reciproca*.

Federico Sesia, *La Cristiada vista da Lovanio*.

Jacopo Turconi, *Ambasciatore, intellettuale e giornalista: Juan Ignacio Luca de Tena dalla Spagna al Cile (1939-1943)*.

Giovanna Scocozza, *Dalla 'nonviolenza' di Aldo Capitini alla 'paz del hombre' di Eugen Relgis: umanitarismo e pacifismo tra Italia e Uruguay*.

Laura Fotia, *Circolazione di idee e di intellettuali tra Argentina, Europa e Stati Uniti nel Novecento: il ruolo degli istituti culturali argentini fino agli anni Quaranta*.

Claudia Borri, *Alpinisti italiani in Patagonia. La spedizione di Guido Monzino alle Torres del Paine (1957-1958)*.

Simone Ferrari, *De Álvaro Ulcué a Ezio Roattino: 'identidades de ida y regreso' en la lucha indígena colombiana*.

341 V. Texturas literarias: escribir entre dos mundos

Simone Trecca, *Fenomenología del tránsito: texturas biográficas y literarias en Una hora en la vida de Stefan Zweig, de Antonio Tabares*.

Susanna Nanni, *Texturas ajedrecísticas entre Europa y Argentina: El que mueve las piezas de Ariel Magnus (2017)*.

Luca Bernardini, *Il più argentino tra i polacchi, il più polacco degli argentini. Witold Gombrowicz scrittore argentino nello sguardo dei polacchi*.

Alessandra Ghezzani, *Simulacro e banalizzazione della cultura: la presenza di Witold Gombrowicz nei racconti dell'esilio di Virgilio Piñera*

Danilo Manera, *José Manuel Castañón: una balandra entre dos mundos*.

Flavio Fiorani, *Caminando entre confines inciertos: Mis dos mundos de Sergio Chejfec*.

404

VI. Texturas literarias: recepciones, circulaciones, reescrituras

Emanuele Leonardi, *El infinito de la reescritura: Carlos Liscano, Dino Buzzati y Jorge Luis Borges*.

Sandro Gerbi, *Sulle orme di mio padre. L'editing della Disputa del Nuovo Mondo*.

Valeria Ravera, *Italia-Argentina y vuelta: trayectorias del fumetto y de la historieta*.

Felipe Joannon, *La copia de yeso de Adolfo Couve. Una novela epistolar como réplica latinoamericana*.

Audrey Louyer, *De Argentina a Italia: circulación de la literatura fantástica, el ejemplo de Juan Rodolfo Wilcock*.

Jesús Cano Reyes, *Tornaviaje de la lengua literaria de Jorge Baron Biza*.

459

VII. Migración e identidad: representar el tránsito

Rosa Maria Grillo, *Sagarana in Italia, una rivista e un mondo*.

Françoise Aubes, *Peruanas, escritoras y transcontinentales: nuevos imaginarios migratorios*.

Allegra Ferrante, *Cruces lingüísticos identitarios: el paradigma nómada en La gelosia delle lingue de Adrián Bravi*.

Valeria Stabile, *Entre letra y letra. La sobrevivencia de los espectros en Fuga en Mí menor de Sandra Lorenzano*.

Mariana Rodríguez Barreno, *La costa de la modernidad: el Paisaje infinito de la costa del Perú de J.E.Eielson*.

Emilia Perassi, *Lasciate ogni speranza. Note alla citazione dantesca nella narrativa latinoamericana. Miguel Bonasso, Alejandro Hernández, Emiliano Monge*.

536

HISTORIA E HISTORIADORES

Maria Matilde Benzoni, *Italia-America latina: contesti storici e prospettive di ricerca (secoli XVI-XXI)*.

576

I. Perspectivas de investigación

Paolo Broglio, Luigi Guarnieri Calò Carducci e Manfredi Merluzzi, *Europa e America allo specchio. Studi per Francesca Cantù, 2017* (scheda di Maria Matilde Benzoni)

Chiara Vangelista, *Scatti sugli Indios. Ricerche di storia visiva, 2018* (scheda di Massimo De Giuseppe)

Graziano Palamara, *L'Italia e l'America Latina agli inizi della Guerra Fredda (1948-1958), 2017* (scheda di Benedetta Calandra)

587

II. Trayectorias historiográficas

Chiara Vangelista, *La qualità del pensiero, la capacità di dis-orientarmi* (intervista a cura di Maria Matilde Benzoni)

Manfredi Merluzzi, *Cadere lì, oltre l'angolo del mondo, dove finisce il mare*

Graziano Palamara, *América Latina. De encuentro personal a unidad de análisis histórica*

618

ENTREVISTAS

Alonso Cueto: narrar las relaciones humanas (por Elisa Poli)

Gunter Silva: literatura y ciudad (por Simone Ferrari)

Adrián Bravi: l'idioma in transito (di Allegra Ferrante)

Giorgio Oldrini: storie di ordinaria maravilla (di Elena Gazzarri)

636

APÉNDICES

Biografías

Resúmenes

SIMONE FERRARI

Università degli Studi di Milano
Pontificia Universidad Javeriana

De Álvaro Ulcué a Ezio Roattino: 'identidades de ida y regreso' en la lucha indígena colombiana

La resistencia nasa en el Cauca: el papel de las identidades fronterizas

En 1984, los conflictos con la élite se intensificaron después de una reforma agraria defectuosa e ineficaz. Había unas once mil hectáreas en disputa en todo el departamento, y en particular en el norte, en donde el movimiento indígena había comenzado a ocupar las tierras de producción de caña de azúcar en el Valle del Cauca. La lucha más grande y prolongada se dio por el territorio de López Adentro, dos mil hectáreas de cañaverales que fueron recuperadas por los activistas indígenas durante 1984, en una tentativa finalmente exitosa por legitimar el extinto cabildo de Corinto, que había perdido su estatus oficial y sus tierras a comienzo del siglo XX. El 9 de noviembre de 1984, los ocupantes indígenas fueron expulsados por los militares. El 10 de noviembre, en lo que al parecer fue una acción relacionada, el padre Álvaro Ulcué fue baleado por un policía fuera de servicio cuando caminaba por una calle en la cercana ciudad de Santander de Quilichao. (Rappaport, 2008: 243)

El relato de la antropóloga Joanne Rappaport acerca del violento asesinato de Álvaro Ulcué Chocué se localiza en un tiempo-espacio cumbre¹ de la lucha indígena para la liberación de tierras ancestrales en el suroccidente colombiano. A lo largo de los años Setenta del Siglo XX, las represiones sistemáticas de los brotes de resistencia de la población nasa dieron muestra de un radicado sistema de control de cuerpos manejado por las élites terratenientes payaneses y vallunas. Paralelamente, los grupos paramilitares, guerrilleros y narcotraficantes que se contendían el monopolio de la violencia en la región del Nororiente del Cauca alimentaron el fenómeno de los desplazamientos forzados y las prácticas bélicas en contra de la población civil.

¹ La noción de 'tiempo-espacio cumbre' es planteada por la pensadora nasa-misak Vilma Almendra (2017) para señalar los momentos cargados de particular valor simbólico y político en el contexto de los procesos de resistencia en la historia nasa.

Ante una condición social de opresión y marginación generalizada, el párroco nasa *Pal*² Álvaro Ulcué Chocué (1943-1984), primer sacerdote católico de etnia indígena en Colombia, asumió un papel central en los procesos de lucha para el reconocimiento de los derechos a la vida, a la tierra y a la paz de las comunidades caucanas. Asimismo, su palabra y su acción en el territorio resultarían determinantes para el impulso de proyectos dirigidos a revitalizar lengua, espiritualidades y culturas propias. Tras treinta y cinco años de la muerte de Ulcué, el misionero Ezio Roattino –colaborador y heredero espiritual de Padre Álvaro– recuerda de esta forma el 10 de noviembre de 1984, día de su asesinato:

Las últimas palabras que pronunció, hablando por teléfono con la comadre Luz Marina, fueron: “Tengo hambre... Y estoy cansado”. Me parece que en aquellas palabras, sin quererlo, dijo que todo ya estaba cumplido. Pero no quería que la muerte lo encontrara inmóvil. Quería seguir caminando, para él la casa del misionero era la Cordillera. Y el 10 de noviembre lo asesinaron en Santander de Quilichao, en la Vía Panamericana. Un lugar simbólico para la resistencia nasa. (Roattino en Ferrari, 2019: 94)³

La lúcida crónica del párrafo de Rappaport, de un lado, y la memoria personal de Padre Roattino, de otro, revelan dos niveles distintos del impacto dejado por Ulcué en los montes del Cauca: la huella en la historia y el legado espiritual. La labor política de Ulcué resultó determinante en los procesos de recuperación de tierras de las comunidades nasa. Su atenta lectura de los antiguos documentos que reconocían los límites de los resguardos nasa permitió obtener un respaldo legal para el proceso de liberación de territorios ancestrales. Al mismo tiempo, sus reflexiones escritas han sido de los aportes más relevantes en las actuales cosmovisiones indígenas del suroccidente colombiano. Pensamiento y acción de Ulcué se han entrelazado de forma constante en su aporte a las luchas indígenas caucanas, caracterizadas históricamente por un constante proceso de renovación de los imaginarios de resistencia, es decir, del patrón fundamental del carácter étnico-identitario del pueblo nasa: «Nuestra vida ha sido nuestra lucha» dice el título de uno de los estudios más tajantes acerca de las dinámicas organizativas de la resistencia caucana (Peñaranda Supelano, 2012); asimismo, el himno comunitario *Hijo del Cauca* se compone de las siguientes palabras: «Vivimos porque peleamos contra el poder invasor/y seguiremos peleando mientras no se apague el sol» (Enríquez, 2016).

Ahora bien, es necesario aclarar que al referirnos a la noción de resistencia en el contexto de las actuales movilizaciones nasa no aludimos a una genérica lucha para la defensa del derecho a la tierra. En lengua nasa yuwe el concepto se indica con la expresión *Txiwe nwe'uyá*, traducible como ‘clamor por la tierra’ (Sanabria Monroy, 2016: 115), o ‘grito contra lo que hace daño’ (Wilches-Chaux, 2005: 79). La resistencia se imagina como un conjunto de palabras y actos en defensa del territorio, y se concreta en múltiples niveles de protección del espacio propio. De un lado, como lo señala Jorge Hernández Lara, la resistencia se concibe como amparo de la independencia social y política en contra de «los proyectos de sociedad propuestos y representados tanto por el Gobierno Nacional como por la guerrilla de las FARC» (Hernández Lara, 2012: 333), y

² ‘Sacerdote’ en lengua nasa yuwe.

³ Traducción del autor.

por otras guerrillas y grupos paramilitares que llevan más de cinco décadas transitando en la región. De otro lado, la resistencia se elabora en el marco de una defensa cultural del «territorio del imaginario» (Almendra, 2017: 60), es decir, de la autonomía de los saberes indígenas, liberados de las cadenas simbólicas del «indio permitido» (Hale y Millamán, 2004: 16).

En la actualidad, dichos procesos de defensa de la autonomía de palabras y espacios no se conforman en una relación de exclusividad étnica: las cosmovisiones nasa se integran de posturas pertenecientes a otras epistemologías, y las organizaciones locales como el CRIC⁴ construyen su comunicación y sus proyectos sociales a partir de un espacio intercultural con mestizos, afrocolombianos y eurodescendientes, en un proceso que Rappaport define como «diálogo pluralista» (Rappaport, 2003: 257). Esta tendencia inclusiva caracteriza muchos de los movimientos indígenas continentales en la contemporaneidad, tal y como lo plantea José Bengoa en su análisis de los rasgos identificativos de la segunda etapa de la emergencia indígena en América Latina (Bengoa, 2009). En este marco, impulsos clave en la negociación de imaginarios y derroteros de resistencia se alimentan por parte de figuras que Bengoa define como «identidades de ida y regreso» (2009: 18): personas que actúan en un ámbito multicultural, en donde la cosmovisión indígena se ubica en un territorio dialógico de intercambio con otros espacios del saber.

Los lugares enunciativos de las dos citas presentadas al principio del ensayo dan cuenta de esta trayectoria fronteriza. Tanto Joanne Rappaport como Ezio Roattino comparten un posicionamiento intercultural activo en la negociación de las epistemologías nasa, configurando en su actividad en el Nororiente del Cauca una huella viva del legado cultural de Álvaro Ulcué. Ambos los autores no son indígenas nasa: Joanne Rappaport es antropóloga estadounidense, autora del texto *Utopías interculturales* (2008) –trabajo de referencia en los estudios antropológicos andinos colombianos–, activa hace décadas en los procesos assemblearios nasa de dinamización de lengua y cultura propia. Ezio Roattino, cura italiano, llegó a Colombia a finales de los años Setenta como misionero de la Consolata, convirtiéndose progresivamente en líder social y espiritual de las comunidades nasa del Nororiente del Cauca. Ambos llevan décadas recorriendo el Departamento, posicionándose, por medio de derroteros y espacios culturales distintos, en el mismo proceso de construcción y disputa de la memoria y de los imaginarios nasa.

La aparente conflictualidad entre la perspectiva étnica tradicional de la lucha nasa y el papel de los actores no-indígenas encuentra su giro epistemológico en la apertura a las ‘identidades de ida y regreso’ endógenas y exógenas, como en el caso de Roattino y Rappaport. Este proceso de interculturización de los imaginarios ha sido dinamizado por la figura de Álvaro Ulcué Chocué, quizás el personaje más relevante en los procesos de revitalización cultural y social del pueblo nasa de las últimas cinco décadas.

Sin embargo, y a pesar de las perspectivas más difidentes hacia espacios espirituales otros de algunas secciones del CRIC, es necesario considerar que esta tendencia a la inclusión cultural tiene raíces en las entrañas espirituales de los montes caucanos. El antropólogo Henao Delgado señala la tendencia del pueblo nasa a reconocer la centralidad del «contacto con otras etnias» y de «su situación mestiza» (1987: 126) en el marco de una renovación constante de las espiritualidades propias. Esta perspectiva se coloca en una propensión a la incorporación dialógica típicamente andina, tal y como lo apunta el teólogo suizo Josef Estermann: por lo general, el

⁴ Consejo Regional Indígena del Cauca, primera organización indígena de Colombia.

pensamiento indígena en los espacios de la Cordillera se fundamenta en el principio de complementariedad, en su acepción de «inclusividad o *tertium datur*, o sea del ‘tercero incluido’», en tanto «la religiosidad andina [...] no se caracterizaba en absoluto por la presunción de exclusividad y pureza dogmática [...] Hasta hoy día [...] es inclusiva y abierta a un enriquecimiento mutuo» (Estermann, 2014: 15). En las periferias septentrionales de las dimensiones espirituales andinas se posicionan las cosmovisiones nasa, nutridas de esta modalidad incluyente que en la época contemporánea se manifiesta en manera inequívocable en la palabra, el camino y el legado de Álvaro Ulcué Chocué.

Los espacios de reflexión de *Pal* Álvaro Ulcué: guía espiritual, intelectual nasa, líder social

La trayectoria biográfica de Álvaro Ulcué Chocué permite un primer acercamiento a los matices fronterizos de su posicionamiento cultural. Ulcué nace el 6 de julio de 1943 en el resguardo de Pueblo Nuevo (Cauca). De familia nasa y campesina, crece en una casa «hecha de paredes de caña, techo de paja y piso de tierra» (ACIN, 2018). Después de obtener varias becas que le permitirían completar los estudios universitarios en Filosofía y Teología, el 10 de junio de 1973 es ordenado como sacerdote en Popayán. A los 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.

Fue vicario cooperador de Popayán y Bolívar (Cauca) hasta 1977, cuando trasladó su actividad pastoral a las parroquias de los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, donde se estableció como el primer sacerdote indígena de Colombia. En los años siguientes *Pal* Álvaro se distinguirá por la constancia de su acción espiritual y social en defensa de los derechos de su pueblo. Ulcué instituyó planes de vida todavía vigentes e inspiradores para la actividad de los cabildos del Nororiente del Cauca. Paralelamente, el sacerdote se dedicó al estudio académico: cursó clases y produjo investigaciones sobre la cultura nasa y la lengua nasa yuwe para el Instituto Misionero de Antropología. Su colaboración en los procesos de revitalización del idioma y de las tradiciones propias se acompañó de una progresiva asunción del liderazgo de nuevos discursos de resistencia: Ulcué impulsó la centralización del carácter colectivo y desarmado de la defensa territorial y de la valoración de la palabra en tanto herramienta central para el alcance de los horizontes comunitarios de autonomía. Su valentía social y su sentido de justicia en la Colombia de aquella época se pagaban con la muerte, la cual llegó puntual, en el año 1984, por mano de sicarios al sueldo de los terratenientes.

Entre los limitados estudios acerca del papel de Ulcué en los montes del Cauca es posible identificar categorías que arrojan luz sobre su colocación cultural: Henao Delgado define el rol de Ulcué en tanto puente de conexión, o «aglutinante étnico» (1987: 127), capaz de sintetizar los elementos exógenos en la cultura propia, mientras que el historiador Largo Vargas señala su valor de mediador intercultural y de intelectual indígena (2018). Las múltiples facetas del papel de Ulcué se repercuten en dinámicas de conflictos culturales dentro de los mismos territorios del Cauca. Tal y como lo revela Joanne Rappaport, la herencia espiritual del párroco nasa es ‘contendida’ entre los misioneros italianos que operan en la zona nororiental del Departamento y las organizaciones culturales nasa más tradicionales y menos inclusivas:

En una batalla alegórica entre los padres italianos de izquierda y los puristas culturales del PEB [Programa de Educación Bilingüe], el martirizado sacerdote nasa de Toribío, el padre Álvaro Ulcué, se ha convertido en un potente símbolo para ambos bandos. Para los Consolatas, 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. (Rappaport, 2008: 218-219)

Este choque cultural en la recepción de la palabra de Ulcué se debe a la perspectiva heterogénea de sus reflexiones y de sus actividades políticas y sociales. En las peculiaridades de su posicionamiento fronterizo, *Pal* Álvaro Ulcué «no hizo descuentos a su identidad india, ni a su identidad cristiana» (Salazar et al., 2011: 122): de ahí que las reflexiones del párroco nasa se han convertido en una semilla recogida desde distintos espacios culturales, en el fortalecimiento de las trayectorias de lucha caucanas. Si, de un lado, la multiplicidad dialéctica de la perspectiva de Ulcué se posiciona en el marco de un principio de inclusividad típicamente andino, de otro, atañe a la perspectiva dialógica de la inculturación católica. Este desdoblamiento emerge con claridad en el limitado corpus de documentos escritos producido por el párroco, consultable en la Biblioteca de la Casa Parroquial de Toribío, y parcialmente publicado en el *iuca* (399): un líder capaz de caminar largamente con su pueblo para lograr su liberación.

En su profundización de la historia propia, Ulcué hace referencia a elementos bíblicos, en un intento de dialéctica interreligiosa que no pretende sustituir o borrar las referencias espirituales caucanas: al contrario, los símbolos católicos se utilizan en la perspectiva del párroco y pensador nasa en un proceso de profundización endógena de la complejidad de los valores epistemológicos de los mitos propios. Un mecanismo exegético que dialoga con la propuesta católica de la inculturación, es decir, la práctica misionera que se funda en la valoración de la alteridad, según la cual no son «la religión y la cultura autóctonas que deben de adaptarse al cristianismo occidental, sino éste debe acercarse a las distintas culturas (no-occidentales) y ‘encarnarse’ en ellas» (Estermann, 2014: 31).

Ahora bien, sería incorrecto definir la ideología de la inculturación como un proceso horizontal y biúnicivo. Sin embargo, Ulcué absorbe la perspectiva de la inculturación para desarrollar una operación más estructurada. Sus reflexiones se movilizan desde un espacio espiritual para activar dinámicas sociales de autonomización comunitaria: «despertar y dinamizar las fuerzas vivas existentes» (Ulcué, 1983) es el objetivo central de un nuevo amanecer cultural nasa. Esta forma de proceder atañe a la dimensión de la Teología de la Liberación, considerada por Ulcué la modalidad más oportuna de pensar la acción eclesial, «la reflexión desde acá, lo que es nuestro, de América Latina» (Ulcué, 1984). La apropiación de dicho discurso de liberación espiritual, concretado en actos de defensa y acompañamiento de los pueblos marginados, integra en la mirada de Ulcué una caracterización comunitaria de las formas epistemológicas de su pueblo. La liberación de las tierras tiene que acompañarse de una consciencia cultural de lo propio y de prácticas cotidianas de dignificación de la indigeneidad ante los sistemas de explotación.

La inclusividad fronteriza de este proceso liberatorio no puede prescindir de las luchas emancipatorias de los pueblos aledaños: las comunidades campesinas y afrocolombianas del Departamento del Cauca, si bien no se posicionen como referentes primarios del discurso del sacerdote,

se consideran como interlocutores imprescindibles para la constitución de una liberación de los pueblos capaz de ir más allá de los límites estructurales de la búsqueda de una autonomía local:

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, religiosas, médicos, maestros que amen la comunidad y se comprometan de verdad para luchar por sus intereses. [...] Aprendí mucho de los negros de Santa Rosa. 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 para que se solidaricen con otros grupos que buscan salida a sus problemas. (Ulcué, s. f.)

Hemos aquí una muestra de la práctica encaminada por el sacerdote nasa en la estimulación de un tejido intercomunitario de teorías y experiencias de lucha: una reflexión que se traduce en el acto de compartir dificultades y horizontes, desde un ‘trueque cultural’ de pensamientos y experiencias vivas, una liberación de los sistemas de explotación desvinculada de las fronteras étnico-territoriales de los resguardos.

La palabra en camino de Ulcué a Roattino: el *palabrandar* y el legado comunitario.

Este giro estructural en la relación entre pensamiento y acción posiciona a Ulcué en un espacio de frontera y textura entre dos mundos: identidad de ida y regreso, en un territorio del saber compartido con otros pensadores que intervienen en la negociación de los imaginarios y de las prácticas de resistencia del territorio. Es el caso, entre otros, de Ezio Roattino (1936) y Antonio Bonanomi (1934-2018), misioneros italianos operantes en los territorios del Norte del Cauca desde el comienzo de los años Ochenta, colaboradores y herederos espirituales de Álvaro Ulcué. En el epígrafe dedicado a Padre Bonanomi ubicado en la Iglesia de Toribío –donde ejerció su actividad sacerdotal hasta su muerte en 2018– las comunidades del Norte del Cauca agradecen al párroco italiano por «habernos acompañado en todo este tiempo de camino, fe, esperanza y lucha». Una vez más, en esta breve memoria colectiva, la lucha en defensa de los derechos y de la autonomía indígena se entreteje con la espiritualidad en la imagen de un camino compartido, fundado en el principio andino de la inclusividad.

Dicho principio se convoca también en la lectura contemporánea de las urgencias políticas por parte de algunos miembros de la comunidad. Aristóbulo Secue, hijo de Cristobal –líder indígena nasa asesinado en el junio de 2001– revela que: «Desde cuando mi papá recibió amenazas siempre me decía: “Mijo, no se vaya a integrar a los grupos armados, luche por las comunidades, si a usted lo tengo estudiando es para que salga adelante y en un futuro se organice, aprenda de lo de afuera, pero no olvide lo que hay dentro de las comunidades”» (Salazar et al., 2011: 221). Esta dinámica relacional entre ‘el adentro’ y el ‘afuera’ es determinante en la interpretación de las trayectorias de lucha contemporáneas del pueblo nasa, alimentadas por intercambios fronterizos desde diferentes espacios del saber activados por medio de la palabra.

En este marco, y para complementar la aproximación a las reflexiones de Ulcué, es oportuno

tuno integrar una noción que surge desde las manifestaciones más contemporáneas de las epistemologías nasa: el *palabrandar*, es decir, la capacidad y la práctica de caminar la palabra en un derrotero colectivo para convertirla en acto transformativo para la comunidad. El planteamiento de la palabra movilizadora se estructura en el texto *Entre la emancipación y la captura* (2017) de Vilma Almendra, pensadora y activista de etnia nasa-misak. Al exponer la necesidad del *palabrandar* en tanto herramienta de exégesis de los procesos de resistencia, Almendra expone una concepción de la palabra en tanto experiencia compartida, autónoma, protectora y caminante que encuentra un antecedente fundamental en el pensamiento de Ulcué.

Ahora bien, y en esta perspectiva *palabrandante*, ¿Cuáles derroteros tendría que asumir la palabra para volverse herramienta capaz de defender a la comunidad, permitiéndole de pensarse de forma autónoma y renovada? Las respuestas de Ulcué se activan en múltiples planes. Primariamente, en un plan comunicativo, la palabra es elaborada en su valor de *pharresía*, es decir, una ética y práctica «del decir veraz, en su acto arriesgado y libre» (Foucault, 2009, p. 82). Una posibilidad de liberación activada por medio del riesgo asociado con la misma acción del decir, en un espacio donde las prácticas de dominación se fundan en el silenciamiento: «No tengan miedo de decir la verdad. No tengamos miedo, ella misma se encargará de liberarnos» (Ulcué, s. f.). De ahí que la palabra extrema su carácter de valentía, de voz capaz de identificar y manifestar hacia espacios extra-comunitarios los agentes de invasión, explotación y despojo activos en la región: terratenientes, grupos guerrilleros, paramilitares y ejército nacional. En este marco, las impetuosas cartas enviadas por Ulcué a figuras de relevancia eclesiástica y política dan cuenta de la actividad incesante del párroco en la exposición de las violencias de todo tipo en contra de la población indígena.

Segundariamente, y en una dimensión cultural y colectiva, la palabra tiene otra función central en el nuevo amanecer nasa imaginado por Ulcué: la dinamización de procesos de revitalización de los saberes propios. El impulso constante del sacerdote a la reapropiación colectiva del idioma nasa yuwe se convierte en un instrumento primario para la dignificación identitaria. Roattino recuerda como

Pal Álvaro se enfurecía cuando la gente que venía de afuera le pedía a los indígenas que pronunciaran algunas palabras en nasa yuwe. La palabra no es folclor, y el indio no es un objeto. Cuando llegaron los españoles, intentaron imponer el olvido del idioma: prohibieron enseñarlo a los hijos y hablarlo en público. Y así, junto con los mayores de la comunidad, Álvaro comenzó a trabajar en dirección opuesta: no solo conservar la lengua, sino también estar orgullosos de utilizarla: estar orgullosos de su propia identidad, de su propia fisionomía. Al llegar a la ciudad, estar orgullosos de decir: “Soy indígena. Soy nasa”. (Roattino en Ferrari, 2019: 94)

Este testimonio da cuenta de la importancia que Ulcué le atribuía a la lengua nasa yuwe en el proceso contra-hegemónico de superación de las subalternidades impuestas desde los centros de poder. En este elemento se condensa la necesidad de defender y alimentar las especificidades culturales propias aún desde una perspectiva fronteriza. El amparo de las epistemologías nasa se activa desde el reconocimiento de las miradas folclorizadoras, para tutelar a la comunidad de los mecanismos de encadenamiento cultural. Tanto la concepción parresiástica del

decir como la defensa de la palabra propia convertirían a Ulcué en un enemigo declarado para los centros de poder: su propuesta de paz fue descifrada como declaración de guerra por parte de los terratenientes, angustiados por su uso de la lengua nasa yuwe en la comunicación comunitaria. Aurelio Vitonás, colaborador del sacerdote, recuerda que: «Los mestizos de esa época comenzaron a tener ciertas dudas de él, a decir, “No, el padre Ulcué celebra la misa en dos idiomas, no se sabe que estará hablando de nosotros, o que estará tramando”» (Salazar et al., 2011: 308). La lengua ancestral, finalmente dignificada, se interpreta como arma de guerra, en un intento de apropiación de imaginarios, de territorios y finalmente de cuerpos: ante el temor suscitado por una palabra capaz de cruzar las fronteras comunitarias y erguirse en su denuncia, la única forma de silenciar los brotes del nuevo amanecer nasa es el asesinato.

Sin embargo, las reflexiones de Ulcué no quedan atrapadas en la violencia que acaba con su cuerpo, y esta pervivencia se relaciona con la ulterior significación que el sacerdote le había atribuido al valor del decir, o del *palabrandar*: la puesta en acto de la palabra, por medio de un proceso asambleario, dialógico y horizontal. El discurso de resistencia no puede proponerse en una modalidad impositiva y desde arriba; más bien, la palabra autónoma tiene que manifestarse de forma propia, torrencial y disruptiva, al surgir de un largo proceso de diálogos y negociaciones. Así que la acción del decir se siembra y camina recíprocamente entre el sacerdote, su pueblo y sus colaboradores, en la construcción de un discurso compartido que imagina un nuevo despertar del indígena caucano, en la visión inculturada de una «comunidad de Jesús y Juan Tama» (2011: 162). En esta perspectiva, asumen un papel fundamental sus herederos espirituales, tales como muchos líderes sociales y gobernadores de los cabildos nasa, los miembros de distintas organizaciones indígenas y juveniles del territorio y los misioneros que siguieron operando en el Norte del Cauca tras el asesinato del párroco: entre ellos, una voz de particular relevancia por la perseverancia de su palabra y acción hasta la más contemporánea actualidad es la de Ezio Roattino.

El misionero italiano, actual sacerdote de Toribío, encarna la concepción de una palabra caminada y compartida: la semilla de Ulcué es su pensamiento, y la distribución de su fruto es asumida como un encargo necesario por su colaborador. Al respecto, Roattino testimonia que «Álvaro decía que matarían su cuerpo, pero no su espíritu. Que nos acompañaría. Yo creo que me encuentro en este proceso: un proceso de lucha constante para acompañar su palabra» (Roattino en Ferrari, 2019: 97). Ahora bien, en la perspectiva del sacerdote europeo, la dinámica de una palabra acompañada en su camino no asume vida en el solo espacio espiritual de la inculturación. La herencia cultural del pensamiento de Ulcué se recoge en la multiplicidad de sus campos de acción. En este marco, la actividad de Roattino en el Nororiente del Cauca es identificable como concreción de la huella cultural dejada por la palabra oral y escrita de *Pal Álvaro*. Una incansable labor intelectual que se ha traducido en un conjunto multimodal de prácticas de defensa e impulso de las resistencias y autonomías nasa: denuncias y difusión de las problemáticas indígenas por medio de cartas y textos se han acompañado de un sinnúmero de proyectos culturales y sociales, conformados con el objetivo de recuperar, difundir y dignificar los saberes propios y de fortalecer los vínculos comunitarios.

Con todo, la herencia espiritual del mensaje de Ulcué no se limita al desarrollo de los planes de vida para la emancipación comunitaria estructurados por el párroco nasa. Roattino absorbe y revive en primera persona la concepción parresiástica que movía la palabra de Ulcué, transformando sus posibilidades comunicativas en un valiente acto de denuncia, capaz de

sobrepasar las fronteras de los resguardos. Roattino intenta conformar, con todos los medios a su disposición, un mecanismo de amparo de las poblaciones subyugadas a los terratenientes y a la violencia del conflicto armado. Sus actividades en defensa del derecho a la vida y a la paz de la población del Norte del Cauca le causarían decenas de 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. En el abril del mismo año, Roattino tuvo que desplazarse del municipio de Caldono y dirigirse a Toribío en consecuencia al descubrimiento de la planeación de su asesinato por parte de un grupo armado no identificado.

Años más tarde, el día 12 de julio de 2002, el misionero 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 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), en la conformación comunitaria de un acto parresiástico colectivo. 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, por medio de un mensaje católico profundamente radicado en la perspectiva de la Teología de la liberación. A pesar de los riesgos absolutos que conllevaban sus decisiones de no tomar partido con ninguno de los actores del conflicto, Roattino fue capaz de mantenerse firme en su palabra y acción parresiástica, constituida también de rechazos:

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)

Este breve recorrido biográfico da cuenta del ímpetu contundente de la palabra en camino desde el Nororiente del Cauca: un *palabrandar* constituido de complejas interconexiones comunitarias. Los imaginarios de resistencia y autonomía del pueblo nasa se convierten en vivencias cotidianas que permiten la conformación de un tejido de voces y actos no violentos a protección de sus derechos. En esta estructuración epistemológica y experiencial, el papel de las 'identidades de ida y regreso' ha impulsado la dinamización y la reactualización de los derroteros de resistencia. La vinculación entre pensamiento y acción se manifiesta en su potencia epistemológica en el legado espiritual, cultural y social de las reflexiones de Álvaro Ulcué Chocué.

Su muerte en camino dejaría la percepción, en la comunidad, del martirio de un profeta. Su asesinato en la Carretera Panamericana, espacio clave para las movilizaciones indígenas de la actualidad, asumiría las cargas simbólicas de un homicidio silenciador de una voz parresiástica: un acto incapaz de frenar el ímpetu del amanecer nasa y andino impulsado por el párroco indígena. Su palabra fue asumida como mandato por perseguir en comunidad desde un espacio

fronterizo, inclusivo y caminado junto con figuras como la de Ezio Roattino, hacia una nueva etapa de la lucha para la paz, la resistencia y la autonomía de los territorios físicos y culturales. *Pal* Álvaro Ulcué es, definitivamente, una figura de frontera, identidad de ida y regreso, por dos razones: primeramente, porque «un caminante atraviesa fronteras» (Salazar et al., 2011: 319) y su actividad social y espiritual estuvo caracterizada por la movilización y la itinerancia, hasta el mismo momento de su asesinato en la carretera panamericana. En segundo lugar, porque su palabra surge para ser caminada más allá de su pueblo, entre todos los pueblos subyugados de América: «si no queremos agonizar no nos instalemos» (2011: 322).

Bibliografía

- ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca), Tejido de comunicaciones para la verdad y la vida, 2018. *¡Nasa Pal Álvaro Ulcué Chocué, su palabra vive!*, 10 nov. 2018, <https://nasaacin.org/nasa-pal-alvaro-ulcue-chocue-su-palabra-vive/> (20 de abril de 2020).
- ALMENDRA, V., 2017. *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia*, México, Grietas Editores.
- BENGOA, J., 2009. “¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?”, *Cuadernos de Antropología Social*, 29, pp. 7–22.
- EL TIEMPO, Redacción, 2002. *Toribio salvó a sus policías*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1314638> (19 de abril de 2020).
- ENRÍQUEZ, D., 2016. *CRIC, 45 años de lucha*, 23 feb. 2016, <https://www.cric-colombia.org/portal/cric-45-anos-de-lucha/> (24 de marzo de 2020).
- ESTERMANN, J., 2014. *Cruz y Coca: hacia la descolonización de la religión y la teología*, Quito, Editorial Abya Yala.
- FERRARI, S., 2019. “La Casa Del Misionario è La Cordigliera». *Cammini Inculturati Di Resistenza Dalle Ande Colombiane*”, *Altre Modernità*, 22, pp. 89-97. <https://doi.org/10.13130/2035-7680/12459>.
- FOUCAULT, M., 2009. *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- HALE, C. y MILLAMÁN, R., 2004. “Rethinking indigenous politics in the era of the “indio permitido””, *NACLA Report on the Americas*, 38.2, pp. 16–21.
- HENAO DELGADO, H., 1987. “Imágenes culturales político-religiosas. Primera aproximación”, *Universitas Humanística*, 16.27, enero-junio, Bogotá, pp. 113-130.
- HERNÁNDEZ LARA, J., 2012. “La consolidación de un proyecto propio como forma de resistencia”, en D. R. Peñaranda Supelano (coord.), *“Nuestra vida ha sido nuestra lucha”. Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Bogotá, Centro de Memoria Histórica, pp. 309-363.
- LARGO VARGAS, J. M., 2018. “Álvaro Ulcué Chocué (1943-1984). Un mediador intercultural en la vida política colombiana”, *Revista Forum*, 13, enero-junio, pp. 133-152.
- PEÑARANDA SUPELANO, D. R. (coord.), 2012. *“Nuestra vida ha sido nuestra lucha”. Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Bogotá, Centro de Memoria Histórica.
- RAPPAPORT, J., 2003. “El espacio del diálogo pluralista: historia del Programa de Educación Bilingüe del Consejo Indígena del Cauca”, en D. Mato (coord.): *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas, FACES-UCV, pp. 257-281.
- , 2008. *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá, Universidad del Rosario.
- SANABRIA MONROY, J. D., 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, Universidad Santo Tomás, Facultad de Filosofía y Letras, Maestría en Filosofía Latinoamericana, Bogotá.

ULCUÉ CHOCUÉ, A., 1983. *Documento acerca de los objetivos generales del "Centro Indigenista Toribío Cauca" emanado por la Parroquia San Juan Bautista de Toribío (Cauca)*, 25 feb. 1983. No publicado. Biblioteca de la Casa Parroquial de Toribío.

---, 1984. *Homilía del 21 de octubre de 1984, Toribío (Cauca)*. Transcripción. No publicado. Biblioteca de la Casa Parroquial de Toribío.

---, (s. f.). *Pensamiento de Álvaro, Nasa Pal*. No publicado. Biblioteca de la Casa Parroquial de Toribío.

WILCHES-CHAUX, G., 2005. *Proyecto Nasa: la construcción del Plan de Vida de un pueblo que sueña*, PNUD, Bogotá.