

TEJIENDO LA PIRKA

JOSÉ LUIS GROSSO

Muyu, Qenqo y Kuti.
Más acá del modelo
civilizatorio dominante (...)

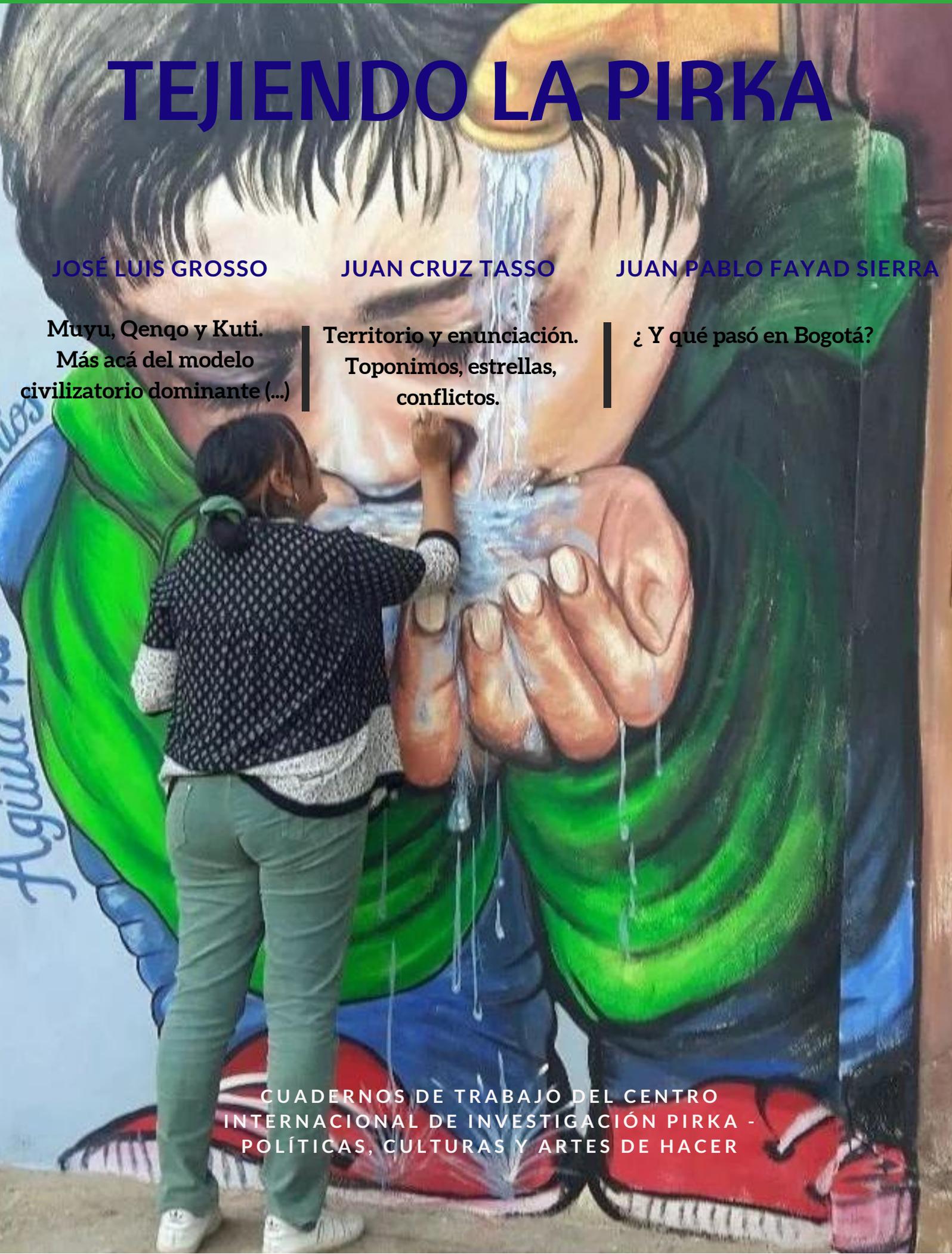
JUAN CRUZ TASSO

Territorio y enunciación.
Toponimos, estrellas,
conflictos.

JUAN PABLO FAYAD SIERRA

¿ Y qué pasó en Bogotá?

CUADERNOS DE TRABAJO DEL CENTRO
INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN PIRKA -
POLÍTICAS, CULTURAS Y ARTES DE HACER



CENTRO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN PIRKA

EDICIÓN: CALI, COLOMBIA

ISSN 2357-6510

DISEÑO Y EDICIÓN Eliana Ivet Toro Carmona
César Ricardo Almaraz

FOTOGRAFÍAS / IMÁGENES Eliana Guerrero -Artivista Andalgala
(murales portada, editorial y
contraportada)
Angélica Luna (imágenes protesta
social)
CINESPINA (Imágenes Obra Bororó)

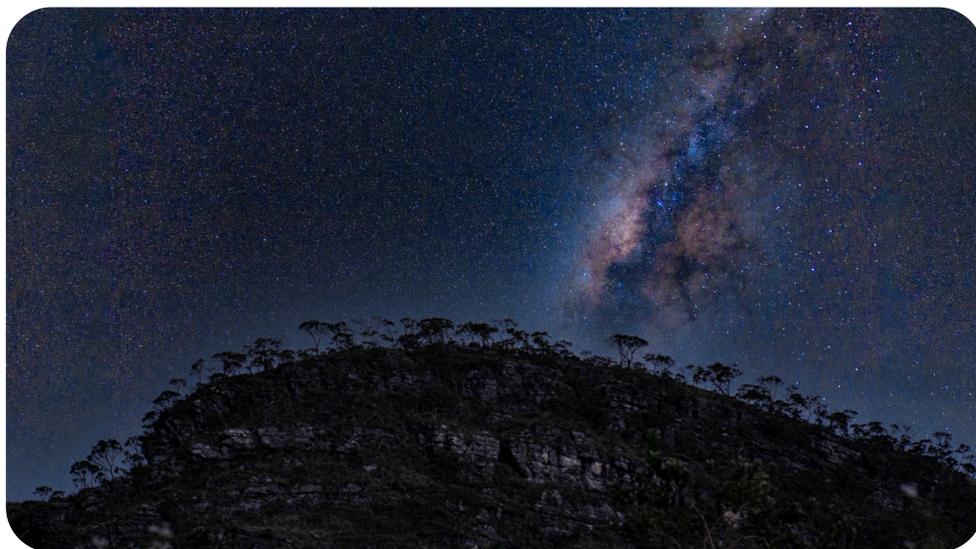
Volumen 18/19 Diciembre 2021 - JULIO 2022

CONTRIBUYEN EN ESTA EDICIÓN

José Luis Grosso, César Ricardo Almaraz, Anghie Prado
Mejía, Juan Cruz Tasso, Jesús Darío González Bolaños,
Juan Pablo Fayad Sierra, Eliana Ivet Toro Carmona

**Las ideas, juicios, conceptos y opiniones de los artículos son de
exclusiva responsabilidad de cada autor.**

Las fibras y sus hilos



07

Muyu, Qenqo y Kuti.
Más acá del modelo
civilizatorio dominante (...)

José Luis Grosso

25

Hospitalidades ético-
políticas geo-matrices del
habitar. La crítica baja del
Manchao.

César Ricardo Almaraz

41

La Línea Negra: la vida
que se teje entre ezuamas,
piedras y aguas

Anghie Prado Mejía

53

Territorio y enunciación.
Toponimos, estrellas,
conflictos.

Juan Cruz Tasso

SEPARATA

60

POSTALES desde cali

Jesús Darío González Bolaños

65

¿Y qué pasó en Bogotá?

Juan Pablo Fyad Sierra

69

BORORÓ: cuerpo(s) y
conversación.

Eliana Ivet Toro Carmona

DE LO QUE SE TEJE EN ESTA EDICIÓN

Desde distintos ángulos y espacios geográficos, esta edición se pregunta por las maneras del habitar, por la corporalidad de las relaciones que tejen vínculos y tramas que hacen sentidos en el domicilio de nuestras formaciones culturales. Es una pregunta que se ha tramitado durante un año de diálogos y reflexiones a través de la virtualidad, y que se presenta como edición recogiendo el volumen 18 (diciembre 2021) y el volumen 19 (julio de 2022) del Cuaderno Tejiendo La Pirka.

Se presentan dos grupos de textos. El primer grupo contiene 4 artículos y de forma general, está relacionado con las reflexiones que surgen del proyecto de investigación “Sentidos del habitar y territorios emergentes en Catamarca y Santiago del Estero, noroeste argentino”. Disertaciones que tienen como núcleo común la pregunta por la emergencia de otras territorialidades que se hacen escritura de cuerpos, sobre cuerpos, fisurando la narrativa identitaria y territorial construida bajo las lógicas del estado-nación, proponiendo una conversación cosmológica ampliada.

El primer artículo de este bloque es escrito por José Luis Grosso, presentado en el III Seminario Internacional “Ciencia Sabiduría Andina”, Red de Epistemología Andina para un Conocimiento Propio – EPA, Universidad Ricardo Palma - Lima, Perú, entre los días 21 y 23 de julio de 2021, de manera virtual. En él, José Luis se pregunta sobre la crisis del modelo civilizatorio dominante, desde la potencia del Muyu, Qenqo y Kuti como señales de la pacha en sus morfogramas rituales que se abren paso en comunidades territoriales andinas. “Así, los morfogramas ancestrales del muyu, el qenqo y el kuti nos abren un punku (puerta) en el elemento de una ritualidad cotidiana, resultando (en su mismo movimiento) la más arcaica innovación del saber. Es el don hospitalario de nuestras comunidades andinas en sus ‘costumbres’”. Es precisamente en las ‘costumbres’ de las comunidades que nos dan señales de la crisis del modelo civilizatorio dominante, “lo hacen desde el territorio: desde las piedras, ruinas, cantos rodados, rocas tocadas por el rayo; desde las maneras de la crianza; desde escrituras en tierra, tejidos, papeles y constelaciones en el cielo; desde la trama de cantos, de danzas, de pequeños gestos rituales que ofrendan, consultan, que siembran, que dan de comer, hacen los hijos, y entierran”. Hay allí un saber habitar, nos dice José Luis, en la intemperie de las comunidades territoriales que empujan desde abajo y desde el estar-afuera.

El segundo texto, autoría de César Ricardo Almaraz, hace parte de su tesis doctoral y fue presentado en el marco del Fórum I, del Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca. El texto es una excritura, como plantea César, que se encuentra fuertemente



interpelada por sus viajes a Mutquín y las relaciones in-humanas que allí se tejen entre los habitantes del pueblo y el cerro Manchao. En un primer apartado el autor nos comparte diferentes alteraciones ético-políticas y epistémico-existenciales que franquean su caminar la investigación, en relación al habitar y las relaciones que hospedan en una sensibilidad ético-políticas geo-matrices del estar. Dice César “al caminar, al escuchar y estar en conversa con Mutquín, aprendo que esas relaciones de hospitalidad ancestral hacen parte, no ya de una relación de reciprocidad, sino de cuidado en la exterioridad y diferencia radical que las habita, desbordando toda ética de la alteridad, con su éthos, que es una-manera-de-habitar-en-el-mundo, en tanto sensibilidad ético-política material geo-matricial del estar, en comunidades de otro habitar”. Otro aprendizaje que encuentra estando en Mutquín es que la teoría crítica baja del Manchao por sus acequias e inunda a Mutquín, a sus habitantes, a los nogales, a sus frutos, sus hierbas, en hospitalidades climáticas excesivas del tocar, del salir-afuera, del estar-afuera.

El tercer texto de Anghie Prado Mejía nos invita a sentir las relaciones que se tejen en la costa Caribe colombiana, donde se encuentran ezuamas que son “lugares hídricos y terrestres”, que a su vez traman una red de relaciones con otros seres humanos y no-humanos. “(...) pensar en relación con-los-ezuamas implica un proceso simultáneo de des-aprendizaje de las representaciones purificadas de la antropología, que señalan que estas rocas son sitios sagrados, despojando al lugar de su relación de relaciones; después del des-aprendizaje se daría el proceso de entrada en esa red rizomática de relaciones”. La autora nos propone “una antropología con las rocas, las piedras; las rocas de la Sierra llamadas ezuamas, pero también las piedras que anidan en el litoral costero de Santa Marta”.

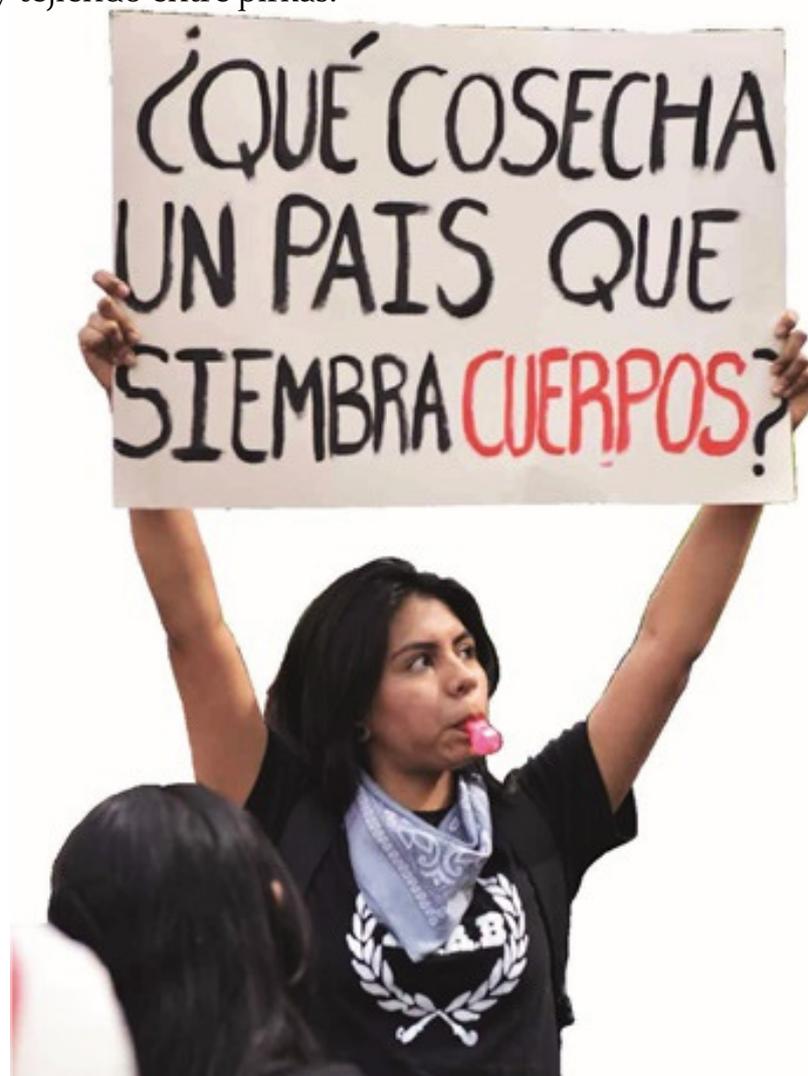
El último texto del primer bloque es escrito por Juan Cruz Tasso, quien nos hace viajar a las tierras de Santiago del Estero, a lo que nombran los topónimos de sus lugares y lo que queda sin nombrar, la potencia política que excede al topónimo por debajo de lo impuesto por el Estado-nación. Dice Juan Cruz “los siguientes años configuran el mapa de provincia de 1973 de donde tomo los topónimos de este texto, en donde de sólo mirar en él, por la costumbre de tratar de interpretar la deíctica presencia del agua en el monte, encuentro en la comunidad de topónimos-hablantes además de -pujio, ampa, yacu, isla, paso, pozo, bajo, hondo-, un espacio con presencias y atributos que, aun mirando, leyendo, diciendo, me cuesta oír profundamente”. Hay territorios emergentes



en los topónimos que afloran otros sentidos del habitar, como plantea Juan Cruz “los topónimos hacen conmigo un ejercicio de deconstrucción, para dimensionar la emergencia territorial de los nuevos topónimos-nacimientos”.

Posteriormente, se presenta un segundo grupo de textos que hacen parte de nuestra separata literaria, dos de ellos rememoran lo vivido en el estallido social en Santiago de Cali y Bogotá, a un año de su conmemoración, escritos por Jesús González y Juan Pablo Fayad. Ambos textos recuerdan el acontecer de una movilización que se gestó exponiendo el cuerpo, re-significando lo político, re-creando el esfuerzo solidario y colectivo que ha sido cimiento en las periferias populares, ampliando los repertorios de la movilización política. Y finalmente, el último texto que cierra la edición es escrito por Eliana Ivet Toro Carmona. Se trata de una reseña /narración de la Obra "BORORÓ. Afilando memoria", una puesta de danza teatro del colectivo CINESPINA, que desde la ritualidad y la conversación con los muertos nos invita a escuchar los ecos de los cuerpos que nos constituyen y sus ausencias; interroga a los asistentes frente a su identidad y las maneras de habitar múltiples territorialidades.

Esperamos que los textos que se comparten puedan seguir sumando nuevos diálogos e intercambios de “conocimientos otros”. Allí nos encontramos, en conversación con los territorios y los sentidos del habitar que nos permiten seguir caminando y tejiendo entre pirkas.



MUYU, QENQO Y KUTI MÁS ACÁ DEL MODELO CIVILIZATORIO DOMINANTE. MORFOGRAMAS RITUALES EN COMUNIDADES TERRITORIALES ANDINAS (1)

JOSÉ LUIS GROSSO (2)

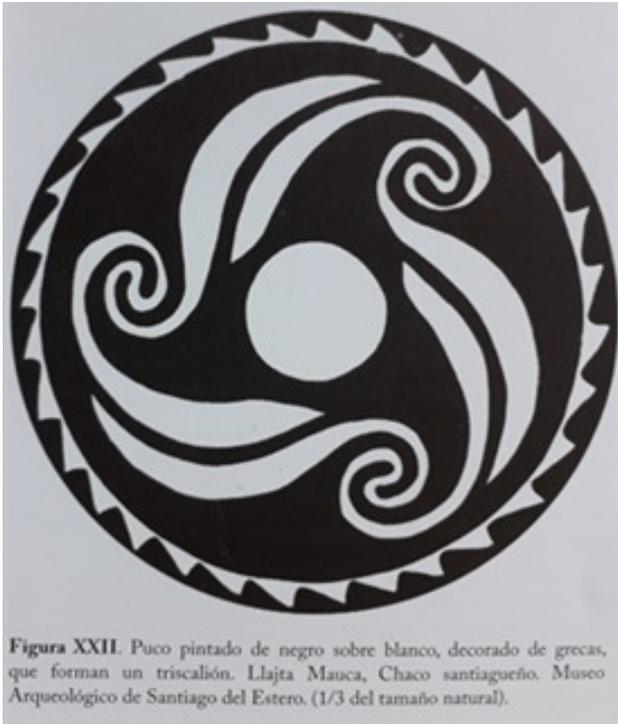


Figura XXII. Pucos pintados de negro sobre blanco, decorados de grecas, que forman un triscalión. Llajta Mauca, Chaco santiagueño. Museo Arqueológico de Santiago del Estero. (1/3 del tamaño natural).

Resumen

Al hablar de crisis del modelo civilizatorio dominante resulta crucial cuál es la lectura que hacemos de las señas de esa crisis. Porque podemos seguir en el mismo modelo civilizatorio incorporando el discurso de la crisis. Tenemos larga experiencia de ello. Las señas críticas (en varios sentidos) nos llegan de un medium intercultural en el que no se trata ya de erigir un saber intelectual, sino de un saber habitar. Entonces, algo se mueve bajo nuestros pies y altera el elemento, el ambiente en el que hemos sido acostumbrados a pensar. La pertenencia a una comunidad territorial en la que somos acogidos con hospitalidad excesiva nos implica en aprendizajes que llevan el conocimiento a la salud (en sentido amplio) y en el vivir que se va haciendo pleno (sumajyata kawsay, decimos en el quichua surandino de los llanos santiagueños). Es

en la larga experiencia cotidiana de las comunidades andinas, sus así llamadas “costumbres”, donde el encuentro de saberes entre los pueblos vuelve por debajo y de abajo del modelo civilizatorio dominante. Tal vez siempre ha sido así: un palimpsesto cultural es el cíclico suelo de nuestra sabiduría andina. Pero no se trata de una mera hermenéutica de coleccionista, de un malabarismo intelectual, sino de la alteración del elemento del pensar: pensar-en-pacha (espacio-tiempo) es un pensar/sentir/caminar/entrar en relaciones. Desde aquí y hacia aquí nos preguntamos por la crisis del modelo civilizatorio dominante y leemos sus señas en las del pacha: espacio-tiempo multidimensional, arquitectónico, curvo y morfogramático. Así, los morfogramas ancestrales del muyu, el qenqo y el kuti nos abren un punku (puerta) en el elemento de una ritualidad cotidiana, resultando (en su mismo movimiento) la más arcaica innovación del saber. Es el don hospitalario de nuestras comunidades andinas en sus “costumbres”.

PALABRAS-CLAVE

CRISIS DEL MODELO CIVILIZATORIO
DOMINANTE – PACHA – COMUNIDAD
TERRITORIAL – HOSPITALIDAD EXCESIVA –
“COSTUMBRES”

Para el capitalismo no parece haber materia que no pueda subirse a la góndola y volverla acumulación y desigualdad. Asistimos al peligro de la digestión intelectual de todo pensamiento en la medida que todo se lo lleva a la enunciación conceptual argumentativa que conduce a un diálogo sin *encuentro de saberes*. Un diálogo que pone las reglas y el suelo. Así, tenemos conferencias, seminarios, congresos, clases, talleres... “*Universidad*”, hoy –no digo todas las así llamadas “*Universidades*”, no digo que lo sean–... “*Universidad*”, hoy, es *encuentro de saberes*. Donde este ocurra.

La crisis del modelo civilizatorio dominante.

Al hablar de *crisis del modelo civilizatorio dominante*, resulta crucial cuál es la lectura que hacemos de las señas de esa crisis. Porque podemos seguir en el mismo modelo civilizatorio incorporando el discurso de la crisis. Tenemos larga experiencia de ello. *Las señas críticas (en varios sentidos) nos llegan de un medio intercultural* en el que no se trata ya de erigir un saber intelectual, sino de un *saber habitar*. Entonces, *algo se mueve bajo nuestros pies y altera el elemento, el ambiente en el que hemos sido acostumbrados u obligados a pensar*. La *pertenencia a una comunidad territorial en la que somos acogidos con hospitalidad excesiva nos implica en aprendizajes que llevan el conocimiento a la salud* (en sentido amplio), a la comida, al convivir, en un *vivir que se va haciendo pleno –sumajyata kawsay*, decimos en el quichua surandino de los llanos santiagueños: *el ciclo del vivir que se va embelleciendo*. Es en la *larga experiencia cotidiana de las comunidades andinas, sus así llamadas “costumbres”, donde el encuentro de saberes entre los pueblos vuelve (kutin), por debajo y de abajo del modelo civilizatorio dominante*.

Las “*costumbres*” van siempre por debajo, sedimentando, como lo que deja un río, un glaciar o un volcán: viejos saberes pegados al suelo, a las ropas, a la *suerte del cotidiano*. *Un palimpsesto es el suelo de nuestra sabiduría andina*. Pero el saber de las “*costumbres*” no es el saber intelectual: no trata de erigir una mera hermenéutica de coleccionista, un malabarismo de conceptos, sino de conmovir el *elemento del pensar*. Porque las “*costumbres*” *piensan, son el elemento, el medio, el ambiente del pensar* que nos da las *señales* de la crisis del *modelo civilizatorio dominante*. Y lo hacen desde el *territorio*: desde las *pedras*, ruinas, cantos rodados, rocas tocadas por el rayo; desde las maneras de la *crianza*; desde *escrituras* en tierra, tejidos, papeles y constelaciones en el cielo; desde la trama de *cantos*, de *danzas*, de pequeños *gestos rituales que ofrendan, consultan, que siembran, que dan de comer, hacen los hijos, y entierran*. Las “*costumbres*” *piensan* y nos dan las *señales* de la crisis.

Es grande ese *pensar* de las “*costumbres*”, porque en él han cabido cataclismos, invasiones, migraciones, el desastre de la Conquista, la imposición de la Colonia con su fe y su policía, el arrasamiento de las *comunidades territoriales* por el único estado de civilización que se ha reconocido a sí mismo como tal y considerado deseable, y las soberbias políticas del desarrollo...

Las “costumbres” digieren (“fagocitan”, decía Rodolfo Kusch, 1986): se “dicen” en nuevas lenguas, o vuelven, calladitas, en las prácticas, *resisten siendo hospitalarias. Así piensan*. Nos engañamos si creemos que debemos pensar desde otro lugar para ser críticos, para marcar las *señas de la crisis del modelo civilizatorio dominante, para aprender a vivir, a habitar y a morir de otra manera*. Las “costumbres” son *viejas, tan viejas en nuestro pacha / espacio-tiempo multidimensional, curvo, arquitectural y mofogramático*, que, de tan tan *viejas*, tocan los *antiguos*, y son lo más *innovador*: *la mayor innovación, porque han sido olvidadas por el modelo civilizatorio imperante*. Lo más *innovador* es aquello que *vuelve una y otra vez y no cesa* de invitarnos a las *matemáticas* supremas que *dibujan lo sedimentado* en ellas, cuerpo bajo cuerpo, piedra bajo piedra, bajo la tierra y en la inmensidad del cielo.

Pensar-en-pacha (espacio-tiempo) es un pensar/sentir/caminar/entrar... en relaciones. Comunidades territoriales son tejido de relaciones: el “Yanantin” andino que todo lo atraviesa, y que, según el aprendizaje de Javier Lajo, es alternativo al “Ser” greco-europeo-occidental. “Pacha Yachachic” es una de las “unanchakuna” (señales) de las creencias antiguas que indica Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua en la Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú, en torno a 1613: Pacha Yachachic, “que hace saber el pacha” (Széminski 1987). Es decir, hace pensar/sentir/caminar/entrar... en relaciones. Hay en el pacha un saber amañar (yachay). Allí nacen, crecen y se guardan las “costumbres”. Notar la inmensa hospitalidad, sus alcances siempre desbordados, excesivos, cuando, para hablar del corazón mismo del saber andino, de lo

más sentido y comunitaria y territorialmente guardado y entregado en cada gesto, se dice: “costumbres”, en español, en la lengua impuesta del vencedor y que, en buena parte, con su modelo civilizatorio, “no ha dejado de vencer”, dijera Walter Benjamin (Benjamin 2010). Lo mismo pasa cuando los santos y vírgenes y cruceles nombran ventrílocuamente las antiguas fuerzas andinas investidas de los poderes más determinantes. O cuando, en el centro-norte argentino, en los llanos de la llamada “mesopotamia santiagueña” entre el Mishkimayu (río Dulce) y el Cachimayu (río Salado), al dolor crónico e incontenible por volver: ese kuti entrañable que tira desde el territorio, que hace volver en el cumplimiento de sus ciclos y voltea el ñawpaj-pacha (espacio-tiempo viejo, antiguo), revolviendo y renovando las cuentas de suertes y desgracias... a ese dolor que sólo se cura volviendo a estar, se le llama, en español (aunque teniendo a mano “la quichua”), “añoranza”. Y encuentra en la música su lengua, su sentir y su pensar más ritualmente exacto.

Las señas y el elemento del pensar.



Figura XX. Urna fuseraría, decorada de grecas de una admirable regularidad (río Salado). Museo Arqueológico de Santiago del Estero. (1/5 del tamaño natural).

Al pensar desde y en medio de las “costumbres”, aprendemos que el pensamiento andino es un *saber habitar*, es decir, un *amañarse (yachakuy)* en un territorio, en una *comunidad territorial*. Un *saber amañarse y saber amañar* a otros. Es lo que mi querido amigo Alejandro Haber (2011; 2018), y desde la *semiopraxis* del aymara “*wywaña*” –como ayer mismo nos lo decía también Elvira Espejo–, Alejandro ha aprendido la “*crianza*”, desplazándose del término, tan abusivamente usado en las Ciencias Humanas, “domesticación”, con su ensimismado antropocentrismo. *Wywaña*, “*crianza*”, es una “*teoría local de la relación*”, dice Alejandro, en la que todos los seres, humanos y no-humanos, *hacen así, en una conversación e interacción amplia y mutua, territorio*. Ciertamente no es una “*teoría*” intelectual. Sino una “*teoría*” inscrita en las “*costumbres*”. Por eso no comprendemos cuando volvemos al saber andino un saber hecho de conceptos. Las “*costumbres*” *tejen la crianza*, el saber intelectual teje conceptos. ¡Vaya diferencia! Porque la “*crianza*” no es un concepto, aún cuando podríamos reducirlo a tal. Y no lo son, no por carencia o defecto, sino porque son el *medio en el que se sabe: este hacer comunitario es semiopraxis*. Sin necesidad de traducción, o de transposición conceptual. Quien no lo sabe, bien haría, para comprender sin rapiñar, en *mudarse a pensar en este otro elemento*, que abre nada menos que *otro ambiente del pensar*. No puede haber mayor *crítica* ni mayor *borde* frente a la *crisis del modelo civilizatorio dominante*. No puede sustituirse ni traducirse, sino saberse, como si dijéramos: “*en su tinta*” tan inmensurable *don intercultural*.

A veces pensamos lo “*ambiental*” como algo allí afuera, en frente, en torno. Es el precio de nuestro antropocentrismo crónico, de nuestra herencia de ajenidad platónico-cristiana: como si no perteneció-

ramos al mundo, como si todo estuviera a mi alrededor, y “yo”, como la perla de la ostra. Y ese esquema eurocentrado lo trasladamos a todos los territorios y comunidades, como en una empresa aún no acabada ni removida de colonización epistémica, política, afectiva, sensible, existencial. No podemos entrar a un *encuentro de saberes* si seguimos en ese “entorno ambiental” con la *escafandra puesta*. Las “*costumbres*”, con su *lengua de amañamiento* y su *hospitalidad excesiva*, nos hacen comprender que *ambiente* es el *medio* en el que *estamos y pensamos*: aquí, donde nada nos separa el privilegio de ser “humanos” por aparte y por encima, donde el pensar siempre está *entre los cuerpos otros que nos constituyen*. Esa *comunidad* de peligros y refugios, de *suertes y desgracias*, es no sólo (ni privilegiadamente) “humana”: es *humana/no-humana*, aquello que prefiero pensar felizmente como “*inhumano*”. Algo difícil, si no congénitamente imposible de entender por la “Socio-logía”, la “Antropología”, esas ciencias herederas del ptolomeísmo adánico y la metafísica “social”: la tan académicamente enquistada y elitistamente rancia tradición “humanística”. Adheridas resistencias perduran en esas rocas del pensamiento, en esas creencias petrificadas en el sentido común dominante, ese que domina sin discutir y que embiste en la inercia del orden que encalla y desembarca cada día, desde hace siglos, en nuestras costas.

No es que no haya “*humanos*”, sino que no tiene ya la marca indeleble de su diferencia que separa y eleva. En ese sentido, deberíamos ser precavidos cuando traducimos “*runa*” por “*humano*”. Un *pensar en comunidad territorial inhumana* es el elemento cotidiano de las “*costumbres*”, más común en su *semiopraxis* que todo “sentido común”, y, al contrario que este, muy avisado. Allí, críticamente, el *elemento del pensamiento lógico* y el *elemento del pensar ritual* parten sus aguas como en una cordillera andina. Mucho está en juego allí, y apenas dejo en el aire algunas señas: por detrás del ampuloso “Sujeto”, una *comunidad territorial inhumana piensa*.

“*Costumbres*”, estamos inclinados –por el antropocentrismo que pesa en las Ciencias Humanas– a reducirlo a “prácticas sociales”, cuyo registro parece entregarse todo de una, como en una fotografía o una filmación. No digo sus “sentidos”, sino su consistencia total antropomorfa. Pero, las “*costumbres*” no son cosa de humanos-entre-humanos. En las “*costumbres*” *sedimentan relaciones* cuya *conversación e interacción vuelven y emergen* desde la piedra, desde el cerro, desde las fuerzas de abajo y de arriba (las más viejas y las recién llegadas), desde los inmensos trazos estelares, desde los variados *cuerpos* y sus *afectos*, sus *miedos*, sus *maneras de habitar*, desde los insoslayables avatares del *clima*. Por eso, en sus *lenguas* –que no son ni unívocas ni representativas del mundo ni domesticables a la estructura lógica–, la *semiopraxis de las “costumbres”* va empujando *sentidos* como un río o un volcán las rocas, a veces en el teatro de grandes relatos, a veces murmurando en cabildeo, a veces sin pronunciar una palabra siquiera. No es que sean mudas, sino que su *lengua* es más vasta que cualquier Lógos. Y mas “basta” también para la percepción occidental: siempre “sucias” de restos y

roces, amigas de lo antiguo, saben caminar entre ruinas y leer textos deshilachados. Una *comunidad territorial inhumana* mantiene, en el *olvido del habitar y del hacer* (un *olvido que guarda oscuramente*), los *saberes* que en su *extenso y viejo devenir* han venido *sedimentando*. Por eso *vuelven*, porque nunca se han ido. Tapados, sepultados, “borrados del mapa”, siempre *emergen*. *Escritura sobre escritura, tejen un palimpsesto*. Porque su *sedimentación* en el viento (y todas sus palabras), en la piedra (y todos sus escritos), en el agua, en las silenciosas plantas y los retirados animales intuitivos no está entregada a la frágil memoria que atesora mezquinamente la pretensión mimética del recuerdo.

No entendemos esto cuando pensamos que debemos “reconstruir” lo que, tal vez, en su voz antigua, se ha ido *desmoronando* y haciendo *sedimento*. Lo que desde fuera –como se nos presenta en el “objeto”– nos parecen fragmentos a nuestra disposición, tal vez *resuena* de un *saber estar en el mundo buscando armonizar, entre suerte y desgracia*, del cual, de tanta hermeneútica y concepto (muchas veces minuociosos y de extremo cuidado, con un rigor de relojero), hemos perdido la “cuerda”. Y, en la “cuerda”, en su *tejido* y en su *música*, en las que intervienen tantos *seres no-humanos* y los “*humanos*” (en sentido de “*runa*”) *entre inhumanos, está la “puerta” que nos abren las “costumbres”*. Hay vetas que

van por dentro entre las ruinas y las fiestas y rituales que nos abrazan. Un *pacha curvo* nos esquivo en el “objeto”: tuerce, amaga y gambetea y hace *qenqo*. Es el riesgo y el desvío de una “epistemología” y sus métodos: la reducción de “lo andino” a enunciados intelectuales. Es el precio de considerar, desde el primer momento, que nos la vemos con fragmentos de todo tipo, y que la “obra” (de su restauración, de su análisis e interpretación, de su traducción a Lógos) es nuestra. Y sin duda lo será, si es así, en cada caso: “nuestro” artículo, “nuestro” libro, “nuestra” conferencia. “Nuestro” nombre y apellido por delante: “nuestra” triste sumatoria de un curriculum. Pero se nos habrá perdido el corazón de las “costumbres”. Algo a conversar, en un *encuentro de saberes*, como es al que hemos sido invitados. Algo a discutir con las Ciencias Humanas (y todas las Ciencias)... aunque pudiera serles epistémicamente indigerible.

No estoy diciendo que los estudios de la Ciencias Humanas, y de las otras Ciencias, ya muy numerosos en amplios volúmenes, y que supondrían el tiempo de una vida o más para establecer sus correspondencias, no deban ser leídos, escuchados, discutidos... aquí lo estamos haciendo. Pero también hay que leer lo no escuchado, lo no atendido, aquel esquivo fenomenal epistémico. También hay que leer el *salto en el elemento del pensar*. Digo que las “costumbres” nos dan *señas* que las Ciencias desconocen como *camino* y, porque lo desconocen, las sumergen a las “costumbres” en su propio *elemento del pensar lógico*, como si no hubiera otro “proceso de conocimiento” –y tomo la palabra de Arthur Posnanky: “*Gedankengang*”, quien le da en alemán un sentido inquietante, liminal, para él intraducible, de “encadenamiento discursivo de las ideas” (Posnansky 1945: Tomo II, 22 y nota 23), pero que no llega, diría

Rodolfo Kusch, al *borde* del “vacío intercultural” (1978).

Tal vez las sociedades al modo occidental han ido encerrando progresivamente al conocimiento en las ciudades, al resguardo de la intemperie, enfocándolo en una vista aislada, mediada por sus lentes, puesto en el interior del experimento, del libro y en la cámara de la mirada; en cambio, las comunidades antiguas y contemporáneas “en *territorio*” han *sabido y saben* más en la *intemperie*, bajo las luces diurnas y nocturnas, con su arquitectura cuidadosa y rigurosamente expuesta a las *lenguas del clima* y las estaciones y, por ello, han sabido leer, acompañar y dejarse guiar por/en las dimensiones del *pacha*, por la marcha del agua y de las semillas en la tierra y de los astros en el cielo. Este *giro* de la mirada y del cuerpo, relevante, hacia aquello que en las (al menos) *ocho dimensiones del pacha (espacio-tiempo)* guarda permanente relación con los ciclos siderales, constituye un *cambio de elemento* en el *pensar territorial del “espacio simbólico andino” desde las maneras de habitar y de estar en el mundo de nuestras comunidades a través de sus “costumbres”*.

La encrucijada epistemológica en que suele ponernos hoy la ciencia occidental entre *narración y matemáticas*, y sus equivalentes discursivos: lenguaje / mito / interpretación / hermenéutica / semiología, por el lado “narrativo”, y física / geometría / formalismo matemático /

estructuralismo / semiótica, por el lado “matemático”, a cuyo combate hemos asistido desde hace más de un siglo, *no altera*, ni en ambos en conjunto ni en ninguno de los dos casos, el *medio del pensar*. Se bambolean, entre los dos extremos, en el *esquema subjetivo/objetivo*. Cree ese pensar (por desconocimiento), que habla con los pies en el aire, o sólo en el ámbito ideal de formas puras o del texto en-sí, cuando su “suelo”, duro y bien amurallado, está en la *institución académica* que libera un territorio sin más coacciones ni jurisdicciones que el de la “lógica”, pero también sin más validez que la que ella admite en sus (j)aulas o consensos de la “comunidad científica”. En esa encrucijada de fierro y aparente límite del pensamiento, Lyotard ha insistido, en los inicios de lo que sería el síntoma “posmoderno”, en la *discursividad narrativa de todo saber*, incluso aquel que la ciencia enuncia en términos cuantitativos y en fórmulas ecuacionales, porque, al ser comunicados, no tienen otro modo de hacerlo que “narrarlos” en el marco de la ñanexperiencia en que han tenido lugar (Lyotard 1979). Más recientemente, Quentin Meillassoux ha renovado la apuesta por el absoluto matemático en los llamados “enunciados ancestrales” o “enunciados diacrónicos” de la Ciencia: aquellos que afirman estructuras formales del mundo por fuera de la temporalidad “humana”, dando a la *discursividad científica especulativa* el privilegio en el conocimiento de lo real (Meillassoux 2018). De este modo, la disputa continúa. Pero *ni narración ni matemáticas constituyen los polos o intercambios en que pueda pensarse el saber andino*. Porque en él, *narración y matemáticas se piensan en el medium ritual*: la “gestualidad ritual”, como dijera Kusch (1976; 1978), es el *elemento de su pensar*. El *saber andino procura “suerte”, refugio, juego, salud, armonización, entrar en el movimiento del pacha*.

Tiene *sentido territorial en un saber habitar*. Claro que en él hay *figuraciones genqas (chuecas, torcidas, zigzagueantes) de narrativa y matemáticas*, y por eso la ciencia occidental ha sostenido verlas (y verse) ya en las “culturas antiguas”, pero ellas ocurren *más acá* –por decirlo de un modo no-dialéctico ni idealista y más que fenomenológico– del (naturalizado por Occidente) *conocimiento en-sí*. Y, asimismo, además, como si fuera poco, con la intervención de *seres no-humanos*, y por tanto excediendo cualquier encierro “*correlacional*” entre *ser* del mundo y *conciencia* humana, según la crítica de Meillassoux a la larga tradición occidental. Pero este “fuera” es, *todavía, y más, relacional: es más completamente relacional que cualquier jaula “correlacional” de sujeto y objeto*.

Esta *inhumanidad radical del conocimiento científico de las matemáticas absolutas* con que Meillassoux pretende estar en la cresta de ola más alta de la crítica no tiene nada que decir (a pesar de su compromiso congénito con ello) sobre la *crisis del modelo civilizatorio occidental*. Esa “crítica” se encuentra desbordada hasta el más craso positivismo por la *crisis del modelo civilizatorio, integrando todo aquello que la Ciencia moderna ha producido, dentro y fuera de la “correlación”, meramente invirtiendo sus enunciados*. Si bien en una *semiopraxis* muy diferente de la de las comunidades territoriales andinas de las “costumbres”,

la trampa y el obstáculo también están aquí focalizados, por el “realismo especulativo”, no sólo en el antropocentrismo (una de cuyos megalómanos exabruptos es el llamado “Antropoceno”), sino en lo Humano, sin más, en su privilegio y circunscripción, y en aquello que pareciera ser la gran reserva ética de Occidente: su “Humanismo”. Lo que calla este “realismo especulativo” es lo que denuncia y altera la comunidad territorial inhumana en su semiopraxis crítica. Es otro el diseño de las matemáticas de los morfogramas rituales de la comunidad territorial inhumana; es otra su inserción o “empropiación” (dice mi querido amigo Enrique Leff) con respecto a la de la Física galileana.[3] Porque, en todos los casos de estas hospitalarias acogidas del pensamiento occidental (también de la Ciencia), en lo que pareciera ser un mero traslado se interpone una fagocitación que opera en el elemento, en el medium. Porque las matemáticas, en nuestras comunidades territoriales inhumanas, piensan hallando los pasos de una danza universal en la curvatura de su clinamen, piensan en medio de las “costumbres”, para ir armonizando. Hallar un punku, para entrar al gerundio circular del universo.

La crítica intercultural del eurocentrismo viene de los otros, rompiendo el ensimismamiento crítico. Y afecta todos los fundamentos del pensamiento, además de sus protocolos epistemológicos (metodológicos, de validez teórica, metafísicos, lógicos). Es otro “inhumano” el que acontece allí. Pero un inhumano que no conserva la lengua matemática de la Ciencia. Y no es un problema de las matemáticas, sino de (la lengua de) la Ciencia, del elemento/medium/ambiente lógico de esa lengua. Las de las comunidades territoriales inhumanas no son unas matemáticas indiferentes especulativas, sino unas matemáticas sensibles y afectivas gerúndicas inter-corporales. Es matemáticas, porque mensura la grafía del movimien-

to. Dibuja la suerte en su radical contingencia comunitariamente gestionada y confiada. Todos los cálculos y medidas derivan de ello y a ello derivan. El punku contingente del inconsciente inhumano del universo/pluriverso baila la cifra. Es un paso de baile. Por eso la danza está siempre implicada en la fiesta y el ritual andino. Se lo siente en el corazón, sin necesitar la impostura voluntarista de la conciencia. No diseña “estructura”, sino morfograma; no es un elemento puramente formal, sino ambiente semioprático; no es enunciado, sino conversación/interacción en redondo; no es ideación, sino habitar. A mitad, o en “medio”, de matemáticas y poética. Unas sonqop-matemáticas: del corazón o de las entrañas, sus matemáticas, unas matemáticas del corazón.

Desde aquí y hacia aquí nos preguntamos por la crisis del modelo civilizatorio dominante y leemos sus señas en las del pacha: espacio-tiempo multidimensional, arquitectónico, curvo y morfogramático.

Pacha y sus señas.



Figura XXI. Paco con asas chatas, pintado de negro sobre blanco, decorado de grecas de doble filete. Las Represas de los Indios, Chaco santiagués, Museo Arqueológico de Santiago del Estero. (1/3 del tamaño natural).

Son al menos 8 (integrando una discusión en curso en nuestra Red de Epistemología Andina) las *dimensiones o ángulos pachas*:

Kay-pacha: el espacio-tiempo de aquí-ahora, donde pisamos, en la superficie terrestre; *Manqha/Ukhu-Pacha*: el espacio-tiempo de abajo/adentro, bajo tierra y bajo las aguas; *Hanan-pacha*: espacio-tiempo de arriba, la atmósfera y la bóveda celeste; Y (esta es la discusión,) un cuarto *pacha*:

Awa-pacha: espacio-tiempo invisible-intocable
(Lozano 2021, quien cita a Pachakuteq Niwanturmanya)[4];

o lo que llamo: *hanan-pachap manqha/ukhu-pacha* (espacio-tiempo de abajo/adentro del espacio-tiempo de arriba): fondo de oscuro (del universo) que sostiene;

y que tal vez ambos estén en un entramado con *Ñawpaj-pacha*: espacio-tiempo viejo, de los antiguos, el fondo de donde estamos viniendo en espiral.

Tal vez *awa-pacha*: espacio-tiempo invisible-intangible; el fondo de abajo/adentro de *hanan-pacha*, el espacio-tiempo de arriba; y *ñawpaj-pacha*: espacio-tiempo viejo, fondo de donde venimos; *pacha oscuro* que no vemos ni tocamos ni pisamos ni nos sumerjimos en él, pero sin embargo todo lo envuelve en su giro, pueda constituir un cuarto *pacha*. Si es así, sería un gran *muyu* el universo/pluriverso, siempre en curso y en movimiento, porque no termina y no ha empezado, gerundio y sin fines.

Y los 4 *suyus* con sus nombres. [5] Los 4 *suyus* y los 4 *pachas* conforman las 8 *dimensiones o ángulos del pacha*.

Es aquí que las *matemáticas*, ese *tawa*: 4, y sus composiciones, tan impregnado en la episteme ritual andina, son del corazón: *pachas curvos, inconcluyentes, de círculos incoincidentes, espiralados, haciendo muyus, kutis y qenqos*, diseñando las señas de estos morfogramas y con un volumen “*arquitectónico*” singular con respecto a la arquitectura de lo cerrado en Occidente. Por lo siguiente:

“*Pachaponanchac / astrologo delos mouímientos*”, dice el dialecto quechua recogido por Domingo de Santo Tomás en su *Léxico o Vocabulario de la lengua general del Perú*, publicado en Valladolid en 1560 (Domingo de Santo Tomás 1560: 158). Y también:

“*Onancha / blanco, o hito Donde tiran / armas, de insignias / señal generalmente / estandarte, o vandera, generalmente*”;

“*Onanchani/gui / assignar, o señalar generalmente*” (157).

González Holguín, en su *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua, o del Inca*, publicado en Lima en 1608, registra:

“*Señalar / Unanchaycuni;*

Señal / Unancha;

Lo sellado, o herrado, o señalado / Unanchasca;

Señas / Vnancha (Unancha) (González Holguín 1608: 407); y también:

*Pachacta unaochani / Señalar tiempo para hazer algo;
Unanchasca pacha / El tiempo señalado” (184).*

Las “unanchas” a que se refiere Joan de Santa Cruz Pachakuti Salcamaygua en la Relación de Antigüedades del Antiguo Reyno del Pirú, fechado en 1613 (Zséminsky 1987), son señas/nombres/invocaciones.

De ahí, entonces, “Pachaponanchac”: “astrólogo de los movimientos”, que señala en el espacio-tiempo (“pacha-pi-unancha-j”), que hace convenir las señas de los cambios, lo que se mueve, lo que se disloca, y, lo que haciendo, a su vez, dislocar y mover, conjuntamente (porque la acción es implicante en el flujo: es del pacha, y no de un sujeto, y menos, humano), que señala lo que en el pacha va amañando, “acostumbrando”, siguiendo las señales a través de las “costumbres”. Lo pachaponanchac distingue e invoca, en el movimiento y en los cambios, las señas del pacha en las “costumbres”.

Las señas se diseñan, así, en una “arquitectónica” a cielo abierto, en la comunicación de los pachas. Tal vez mejor que una “arquitectónica” (que toma su figuración, en el griego antiguo, de las capas superpuestas de la corteza terrestre, y de una construcción de carpintería, y que, como marca Alfredo Lozano (2021), piensa, al modo occidental, la construcción de lo cerrado)... no se trataría por tanto de “arquitectónica”, sino de una *pachap kicharisqa wasin: del pacha, su casa renovadamente (o una y otra vez, cada vez) abierta; la casa del pacha en lo nuevamente abierto cada vez*. O tal vez mejor (ya que *wasi, casa*, no deja de nombrar un espacio techado, a veces muy reducido, mínimo), se trataría de un *pachap kicharisqa tianan: del pacha, su asiento abierto en cada ocasión al raso*. Digo “asiento”,

porque (como asimismo parece estar nombrando “Tiwanakw” como topónimo muy posiblemente anterior a sus grandes construcciones: “asiento de la constelación del wanakw”, “¡tiay, wanakw!”, “¡siéntate, guanaco!”) o, tal vez, “tianan wanakwp”, “su asiento, del guanaco”), en este asiento el pacha dibuja sus señas para armonizar. Asiento que vuelve a abrirse al movimiento cíclico del pacha exactamente cada vez, cada momento del ciclo, desde un punku (puerta o abra). Ciertamente, *wasi, casa*, que refugia y abriga adentro, también está en una conversación e interacción en todo su diseño y su vida con lo abierto. No en vano su *taypi/chawpi, centro*, está en medio del patio.

Frente al énfasis en los interiores volumétricos del espacio arquitectónico occidental, señala Alfredo Lozano:

“...el espacio en la arquitectura andina, a juzgar por la configuración de los centros poblados, no se reduce únicamente al espacio interno, aquel que delimitamos cubrimos y nos rodea; sino que principalmente atiende a su envolvente, es decir, al espacio circundante descubierta, grandes patas o plazas, terrazas o plataformas, que resulta indispensable para la idiosincrasia de las naciones originarias y la necesidad de estos grandes espacios para sus prácticas rituales, festivas, y comunitarias ...” (Lozano 2021: 249)

Macizos piramidales y plazas extensas, ambos de base *cuadrada o rectangular*, con su *usnu*, templete o “*mesa*” en la cima de la pirámide, orientado al este o hacia el cerro principal de la región, de donde se observaba con detenimiento y precisión el movimiento de los astros. En Occidente, en cambio, lo sagrado y sus instituciones fue siendo recubierto, como una caja reservada a la intemperie.

Esta *intemperie “arquitectónica” o del asiento en lo abierto* debe relacionarse también –sobrevvenida la invasión civilizatoria y evangelizadora con su “extirpación de idolatrías” e imposición de cruces y santos– con la *operación ritual de “andinización”* que vincula las imágenes católicas con los *elementos cósmicos*, tal como destaca Luis Millones (2005: 15), en una *“desantropomorfización”* que nos devuelve (y lo devuelve al santo o la virgen) a la *comunidad territorial inhumana*. Tata Bombori, en este sentido, es la *andinización ritual de Santiago*, derribado de su caballo por el rayo (Grosso, 1994; 2017; 2021). Parece que lo *andino expande cósmicamente sus cabildos y danzas en el movimiento universal/pluriversal*, mientras el *cristianismo (y los monoteísmos) encierra lo sagrado en interiores (templos, sagrarios, e interiores subjetivos, morales)*. Eso exterior, en su *extensión de pachas, seguía y sigue allí de otro modo, emergiendo por detrás de la fe cristiana, volviendo (kutispa)*, aun cuando se destruyeron *wakas* y se las sepultara bajo cruces e iglesias. La colonización española, a través de la fundación de ciudades, ha *tapado con sus trazos los palimpsestos territoriales andinos* bajo el propósito evangelizador y civilizatorio de *“ocupar todo lo existente, en beneficio de los nuevos propietarios administradores y vecinos”* (Lozano 2021: 305) y del buen culto al único Dios (307).

Las señas diseñan morfogramas en el pacha. Qenqos, kutis, muyus: morfogramas en que circulan y hacen sentido las comunidades territoriales inhumanas.

Muyu: movimiento redondo que dibuja un círculo, un espiral, las volutas de un caracol.

Qenqo: movimiento zigzagueante, serpenteante, sinuoso, lo que no va recto, sino torcido, chueco, hacia un lado y a otro.

Kuti: movimiento de vuelta, voltear, dar la vuelta, volver, el lado inverso, normalmente de abajo, lo que se enrosca y va haciendo un rulo.

Son *morfogramas* –no “*morfologías*”– porque *andan al ras y en el movimiento mismo: son grafos, escrituras de cuerpos-entre-cuerpos*. Los encontramos formándose y dibujados en todas partes:

Muyus (circulares y cuadrangulares)[6]:

- Remolinos en las aguas, en las nubes, *wayramuyus* (vientos-redondos: remolinos)
- Vuelos de aves (cóndor) y bandadas
- *Wayratawakuna* (los cuatro vientos)
- Relaciones rituales entre los cerros a la redonda (“*kawiltu*”)
- Figuras de las danzas, circularidad de la música y los cantos
- Gestos rituales de movimientos en círculo: *vivas* en las fiestas de los Santos y Vírgenes de la Costa del Dulce en Santiago del Estero; rodeo de *apachetas* o de árboles (en torno

en aquella misma región mencionada); procesiones que giran de Vírgenes y Santos

- *Intiwatanas* (atadura o asiento del Sol que dibuja su curso diario, anual, precesional)
- Giros de los astros en sus órbitas, de galaxias, de constelaciones
- Anillo de la serpiente mordiendo o comiendo su cola
- Caracoles
- Colas de monos
- Los círculos de troncos talados
- Laberinto del pabellón de las orejas
- Maneras de caer algunas semillas y las plumas
- Formas de entierro (como la de los Misak y los *hipogeos* en el suroccidente de Colombia)
- Calendarios, los cuatro *raymis* (fiestas: *Inti Raymi*; *Qolla Raymi*; *Qapaq Raymi*; y *Pawkar Raymi*) y los cuatro *suyus*
- Innumerables diseños en geoglifos, petroglifos, urnas funerarias, *paqchas* (rituales del agua), *manqas* (ollas), *qeros* (vasos)...
- Formación de cristales en las rocas

Qenqos:

- El llamado por Posnanky “*signo escalonado*” (y que encuentra, con un sentido relevante, en los podios o estrados en que asientan los soles en la Puerta del Sol)
- Los andenes de cultivo de perfil
- Diseños de *paqchas*, tallados en la roca o en recipientes de piedra, cerámica o madera, por los que circula el agua serpenteando
- Andar de serpientes, diseños en sus pieles, diseños de serpientes en geoglifos, vasijas y tejidos

Rayos y relámpagos, y sus diseños en textiles, cerámicas y piedras

- Vetas de los metales
- El *qenqo* del curso del sol, de solsticio en solsticio entre los trópicos, si unimos imaginariamente la puesta con la salida del sol día a día
- El gran *qenqo* de los Andes acompañando el baile del eje de rotación de la tierra, por el que van los trazados del *qapaq ñan*, *camino principal*, de *fiar* y *dejarse guiar*, de que nos habla Javier Lajo, y que reúne en sus líneas *narración* y *matemáticas en el corazón*.

Kutis:

- Las olas del mar y las mareas
- La *añoranza*, el *volver al pago*
- Las *paqarinas*, manantiales
- Secuencia de los ecos
- Surcos del arado
- El torcimiento del hilo en la rueca
- Vueltas del sol, de la luna, de las constelaciones en el cielo, de las estaciones
- El movimiento de nutación en el desplazamiento del eje terrestre
- “Caminos” que forman las hojas de coca al caer de la mano del *yatiri* en los rituales de adivinación.

Desconcertados, Emilio y Duncan Wagner (2015: 60), contemporáneos de Ponansky, no cesaban de hallar diversos diseños de estas *señales* en incalculable cantidad (aún hoy incalculable) de cerá-

micas, túmulos y bordos en la mesopotamia santiagueña. (Lo cual, entre los restos y el sedimento de las “costumbres”, y a pesar de la ausencia de la piedra, vincula estos extensos llanos y lo andino.)

Muyus-quenqos-kutis son inhumanos y, si bien “localizan”, siempre lo hacen en *espacio-tiempos curvos* que no respetan ni la temporalidad lineal de nuestro *habitus* cristiano-moderno (pasado-presente-futuro), ni la espacialidad “geométrica” abstracta de las matemáticas “frías”, ni la reducción a un “punto” de una mirada olímpica que posa un dedo sobre el mapa, según la cartografía occidental. *Los morfogramas andinos nunca se desprenden en ninguna formalización pura de los seres y elementos que intervienen e interactúan relacionamente. Son matemáticas del afecto.*[7] Tal vez esto es lo que hace de este saber algo inconmensurable con el conocimiento científico (y cualquier “enunciado ancestral”, *sensu* Meillassoux, 2018): con su protocolo de objetivización/enunciación lógico-lingüística/formalización/absolutización matemática.

Porque el objeto ciega de un modo positivo: sólo ve lo que se le presenta como si todo se tratara de un único uni-verso; y, en su ceguera, no cabe el afecto. El *medium*, el *elemento del saber andino*, como destacara tan insistentemente (aunque desoído por muchos “kuschianos”) Rodolfo Kusch, es la *gestualidad ritual* (Kusch 1976); y de *extensión inhumana*, agregó. Es por eso un *saber en otra parte, en otro medio, de/en otro espacio-tiempo. Un saber-pacha: pacha yachachic.*

¿Cómo leer los morfogramas? ¿Cómo habitarlos? ¿Cómo estar en los ritmos y voluciones de las señas? La piedra sigue el movimiento. Los cristales en las rocas, como los astros en el cielo y la misma tierra en sus *muyus* (traslación, rotación, precesión e inversión) y *kutis* (nutación). En *kay-pacha* asientan esos movimientos escribiendo una “arquitectónica” o *pachap pakarisqa tianan, el asiento del pacha / espacio-tiempo al raso*, que baila los ciclos. *Hallar el punku, la puerta, al chawpi, el centro, de la chakana, en las 8 dimensiones del pacha, es el sentido de esa semiopraxis.*

Hace años, en mi travesía andina desde el sur, que inició cuando en 1986 llegué por primera vez a Santiago del Estero poco antes de mis 30 años, estaba conversando con don Florindo Acuña, trompetero de San Esteban, santo farristo del partido de los indios, de cabeza reluciente, en el patio de su casa en Silípica, una tarde de diciembre, cuando, formando un arco las ramas de los árboles que bordean el camino, se abrió un punku raramente iluminado, señalando hacia Sumamao, adonde siempre vuelve el San Esteban con sus festejantes, entre bombos, arcos, cintas y alegría, cada año ... En 1990, mis pies desconcertados pisaron Tiwanakw, su piedra tallada al raso, y en 1993, en la calle posterior de la Iglesia de San Francisco en La Paz, recibí por unos po-

cos pesos, de manos de un médico tradicional kalawaya, una piedra blanda tallada que recibí como “Pachamama” y que lleva grabados en ella el yanantin del Tunupa antiguo: warmi y qari, mujer y varón, mirando a lados opuestos, rodeados y envueltos por cóndor, serpiente, tortuga y sapo, fuerzas de arriba y de abajo, de rayos y truenos, y de rugidos y fuego de volcanes, y junto a ellos, sembradas, las señas del pacha. Ese mismo año, recibí el don y la deuda incontable de Tata Bombori, su turri-mallku (la torre-cerro de su iglesia) y el relato de la gran roca partida por el rayo. Y en un kawiltw, reunión en que hablan los cerros, en casa de un yatiri de la comunidad, Tata Bombori me ha hecho decir por el Kuntur Mallku, mensajero del cerro, que va y viene, enviando y trayendo al kawiltw: “el estudio debes hacerlo con respeto”. Esa expresión, ese momento quedó grabado en mi corazón como una piedra.

Es mucho que aprender, y no acumular como conocimiento. Aprendiendo vamos a saber, acumulando conocimientos vamos a perdernos, a creernos más de lo que comunitariamente somos y estamos invitados a pertenecer. “Respeto” es entrar en esa relación mutua de cariño, donde hay caricia y hay golpe, hay empujón y abrazo, hay error y hay vuelta. Las señas son para el largo camino, que nadie lo ha concluido, y sin embargo no es lo mismo recorrerlo que no. Es un don que recibimos, no un objeto de nuestra propiedad ni una mercadería para distinguirnos. Porque lo propio del don es nada: el don no es “propiedad”, nadie lo posee. El don es adelantarse, y en ese sentido excede cualquier “intercambio”, cualquier “reciprocidad” bajo cálculo y obligada en una moralidad sociológica (Mauss 2012). El don no es humano. Nos llega y nos pone a caminar, no nos deja quietos, siempre adelantando, como toda hospitalidad excesiva. Y como aquel “philosopho/astro-

logo/puerta” de Guaman Poma, siempre afuera (Almaraz 2019), así sabremos si seguimos las señas del camino.

De este modo, la respuesta a la crisis del modelo civilizatorio dominante, diría Marx, es una revolución, y se trata de hallar, decía Francisco René Santucho (1956) en las décadas del '50, '60 y '70, desde Santiago del Estero, la “exacta dimensión revolucionaria”. Resuena también la voz de José Carlos Mariátegui (2010)... Se dice en el “Vocabulario” de González de Holguín: “ticcimuyuntinpacha” (414), *tiqsi muyuntin pacha, el espacio-tiempo en su giro conjunto sostenido en las costumbres antiguas; “ticci muyop chaupin” (294)[8], tiqsi muyup chaupin, del giro, su centro que sostiene, o el centro del espiral en el pedestal de piedra. El pensamiento andino no es algo ideal, sino territorial, no es del “civilizar”, sino del habitar, no es del pasado, sino del pacha que está siempre volviendo. Para que la respuesta sea revolucionaria, debemos aprender:*

¿Cómo andar por sus señas en el eje y la curvatura del espacio-tiempo? ¿Dónde y cómo hallar el punku, la entrada, a su pachap kicharisqa tianan, al asiento del pacha tendido al raso? Porque debemos volver a entrar a los morfogramas de ese asiento, hallarnos en él en comunidad territorial pluriversa. ¿Dónde y cómo hallar esa, su exacta medida?

“Es el *qapak ñan*”, dice Javier Lajo.

Gracias, a los amawtas que nos guían.

NOTAS:

(1) Ponencia presentada en III SEMINARIO INTERNACIONAL “CIENCIA SABIDURÍA ANDINA” RED DE EPISTEMOLOGÍA ANDINA PARA UN CONOCIMIENTO PROPIO - EPA. Universidad Ricardo Palma. Lima, Perú, 21-23 de julio de 2021

(2) Director Centro Internacional de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Docente Facultad de Humanidades Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Director Proyecto de Investigación “Sentidos del habitar y territorios emergentes en Catamarca y Santiago del Estero, noroeste argentino”.

(3) Ver Leff 2021.

(4) Pachakuteq Niwanturmanya, La Raíz Sagrada Wa y los Ciclos Cósmicos en la Cosmovisión Andina Quechwa, 2009.

(5) Porque Anti-suyu (la franja hacia el este); Kunti-suyu (la franja hacia el oeste); Chinchay-suyu (la franja hacia el norte, hacia el Ecuador); y Kolla-suyu (la franja hacia el sur, hacia Tiwanakw y los kollas), que son determinados por la sombra del curso del sol sobre el círculo que así se forma al interior de la base cuadrada del intiwatana (amarre del sol, o asiento del sol, el gnomon solar), con un perímetro que contiene la tangente del círculo, y que, con esos nombres, están centrados en el Cosqo, extendiendo hacia afuera como barriendo los lados del cuadrado, y corresponden por tanto al Tawantinsuyu (los cuatro lados y franjas en su conjunto) incaico. Ciertamente el intiwatana no es invención incaica; ya aparece en otras comunidades antiguas, por ejemplo, la comunidad puquina, y, por lo tanto, fuera del Incario, las franjas de los suyus se trazarían desde otro centro (tal vez, para esta región surandina, el Lago Titicaca, en la isla de Amantani, como explica Javier Lajo; y tal vez hubiera otros), incluso, quizás, con otros nombres.

(6) Tal vez la “reunión” del círculo con el cuadrado en el muyu cuadrangular encuentre su imbricación en el asiento del sol en el intiwatana y en la chakana.

(7) Tal vez la “reunión” del círculo con el cuadrado en el muyu cuadrangular encuentre su imbricación en el asiento del sol en el intiwatana y en la chakana.

(8) González Holguín traduce, con el sesgo geográfico de su episteme: “Centro del hemisferio”.

BIBLIOGRAFÍA

ALMARAZ, César Ricardo

2019 Ética y política de la hospitalidad. Deconstrucción y semiopraxis. San Fernando del Valle de Catamarca: El Trébol Ediciones.

BENJAMIN, Walter

2010 Sobre el concepto de historia. (1939-1940) Bogotá: Desde Abajo.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

1608 Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua, o del Inca. Lima.

GROSSO, José Luis

1995 La suerte de lo andino, sus saberes y poderes. Adivinación y mestizaje en el norte de Potosí, Bolivia. Tesis de Maestría en Historia Andina, FLACSO-Universidad del Valle, Santiago de Cali.

2008 Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo

Editor - Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

2011 “Añoranza y revolución. Lo indio, lo negro y lo cholo en lo “santiagueño” en el Norte Argentino.” La Biblioteca – Revista de la Biblioteca Nacional de la República Argentina, N° 11: 432-447, Buenos Aires 2011.

2014a “Excess of Hospitality. Critical semiopraxis and theoretical risks in postcolonial justice.” In A. HABER & N. SHEPHERD (eds.) After Ethics. Ancestral voices and post-disciplinary worlds in archaeology. New York; Springer.

2014b Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial. Coleção A Mão de Respigar N° 60, Lisboa: Apenas Livros.

2016a “La comunidad ‘alterada’: Cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad. Tejiendo la Pirka – Documentos de Trabajo N° 8: 18-28, Fundación Ciudad Abierta – Centro Internacional de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali.

2016b “Añoranza y descolonización. Contra-narrativas populares de un pensar sintiendo crítico.” Tejiendo la Pirka – Documentos de Trabajo N° 8: 29-35, Fundación Ciudad Abierta – Centro Internacional de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali.

2017a “Fagocitación y hospitalidad. Políticas interculturales.” Tejiendo la Pirka – Documentos de Trabajo N° 7: 29-39, Fundación Ciudad Abierta – Grupo de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali.

2017b En otras lenguas. Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica. Azogues (Ecuador): Universidad Nacional de Educación UNAE.

2017c Reverse hospitality in the outskirts of culture: ritual matrices of creation in a local community of beings, human and non-human, living and dead, gods and elements. Ms. Cuenca.

2019a “Los entramados territoriales y las “costumbres”. Estar y habitar en las lenguas de la pacha.” Tejiendo la Pirka – Documentos de Trabajo, N° 14: 38-41, Fundación Ciudad Abierta – Centro Internacional de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali.

2019b Allegar la suerte en la comunidad local de seres. Matrices rituales de creación y hospitalidad excesiva como semiopraxis crítica en relaciones interculturales. Tata Bombori, Norte de Potosí, Bolivia. Ms. Cuenca – San Fernando del Valle de Catamarca.

2019c “La descolonización de los Derechos Humanos.” En M.R. BADANO (coord.) Educación Superior y Derechos Humanos: reflexiones, apuestas y desafíos. Paraná: Red Interuniversitaria de Derechos Humanos RIDDHH – Universidad Autónoma de Entre Ríos.

2019d “Más acá de los Derechos Humanos, derecho a la comunidad nomás.” En G. LOYS (comp.) Derechos Humanos, Buen Vivir y Educación Superior. Santiago del Estero y Azogues (Ecuador): EDUNSE y UNAE.

2020a “Derechos inhumanos.” Taypi / Chaupin – Revista Digital de la Red de Epistemología Andina, N° 7, marzo 2020, Red de Epistemología Andina para un

Conocimiento Propio, Quito, Ecuador.

<https://www.redepistemologiaandina.com/>

2020b “Genocidio y racismo.” Taypi / Chaupin – Revista Digital de la Red de Epistemología Andina, N° 8, junio 2020, Red de Epistemología Andina para un Conocimiento Propio, Quito, Ecuador.

<https://www.redepistemologiaandina.com/>

HABER, Alejandro

2011 La casa, las cosas y los dioses. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

2018 Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada. Popayán: Ediciones del Signo – JAS – Universidad del Cauca.

KUSCH, Rodolfo

1986 América profunda. Buenos Aires: Bonum (1960).

1976 Geocultura del hombre americano. Buenos Aires: García Cambeiro.

1978 Esbozo de una antropología filosófica americana. San Antonio de Padua (Buenos Aires): Castañeda.

LOZANO, Alfredo

2021 Concepto del espacio simbólico andino. De la waka a la urbe. Epistemología del espacio simbólico. Quito: Universidad Central del Ecuador.

LYOTARD, François

1987 La condición posmoderna. Informe sobre el saber. Madrid: Cátedra (1979).

MARIÁTEGUI, José Carlos

2010 Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Buenos Aires: Prometeo (1928).

MAUSS, Marcel

2012 Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Buenos Aires: Katz.

MEILLASSOUX, Quentin

2018 Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. Buenos Aires: Caja Negra (2006).

MILLONES, Luis

2005 “Presentación.” En Rebeca CARRIÓN CACHOT. El culto al agua en el antiguo Perú. La paccha, elemento cultural panandino (1955) Lima: Instituto Nacional de Cultura del Perú.

POSNANSKY, Arthur

1945 Tihuanacu, la cuna del hombre americano. Tomo II. Edición bilingüe inglés/español. New York: J.J. Augustin.

SANTUCHO, Francisco René

1956 “La búsqueda de la exacta dimensión.” Dimensión – Revista Bimestral de Cultura y Crítica, Año I N° 1: 1, Editorial, Santiago del Estero, Enero de 1956.

SZEMÍNSKI, Jan

1987 Un kuraca, un dios y una historia. “Relación de antigüedades de este reyno del Pirú”, por don Juan de Santa Cruz Pachacutic Yamqui (de/y) Salca Maygua. San Salvador de Jujuy: Facultad de Filosofía y Letras UBA, Instituto de Ciencias Antropológicas en Tilcara.

WAGNER, Emilio y Duncan

2015 La civilización chaco-santiagueña y sus correlaciones
con las del viejo y el nuevo mundo. Santiago del Estero:
Fundación Cultural Santiago del Estero (1934).

San Fernando del Valle de Katamarqa, julio de 2021.-



HOSPITALIDADES ÉTICO-POLÍTICAS GEO-MATRICIALES DEL HABITAR. LA CRÍTICA BAJA DEL MANCHAO (1)

CÉSAR RICARDO ALMARAZ (2)



Foto del archivo del autor: Finca de nogales en Mutquín, en época invernal.

A José Luis Grosso, en gratitud.

Alteraciones epistémico-existenciales del habitar

La primera vez que visité Mutquín[3] fue durante los carnavales del año 2015, que coincidía con la fiesta provincial del cosechero. Fui atraído, por una parte, por esas otras maneras de festejar los carnavales y de recibir a los visitantes, en palabras de compañeros que me hablaban de Mutquín apenas les comentaba que estaba trabajando en torno a la noción de hospitalidad, y lo transmitido por Alejandro Morra y Luis Torres en la Cantata que hicieron en homenaje a Mutquín y los pueblos del interior de Catamarca (2013); por otra parte, por mi intención de situar o contextualizar mi tema de estudio para realizar el ‘trabajo de campo’, que consistía por aquel entonces en un análisis cultural, en torno a la noción de hospitalidad.

En Mutquín me encontré con otra manera de festejar el carnaval, diferente al preestablecido en el calendario oficial, como era de anticipar, a partir de

los conocimientos previos con los que llegué al pueblo. No obstante, una vez alojado con mi familia en casa de doña Mari Chasampi, que nos recibió en el patio de su acogedora casa, conversando con ella me cuenta que, no sólo no hay un lugar y horario establecido para celebrar el carnaval, sino que el carnaval comienza mucho antes, con la preparación, antes del mes de enero, y termina mucho después de febrero, dándome a entender que prácticamente está presente gran parte del tiempo en lo cotidiano, haciendo parte de las artes de hacer como “táctica” en el sentido de Michel De Certau, a diferencia de una “estrategia”[4]. Mi mayor sorpresa fue cuando doña Mari me advierte que esté preparado porque las comparsas vienen en cualquier momento por las casas, ya que, en ese tiempo, están caminando por las calles del pueblo, visitando a los vecinos.

No sólo hay una manera diferente de festejar el carnaval, en cuanto a no fijar tiempo y espacio como estipula el Estado en el calendario oficial, sino que también hay otra manera de estar, de vivir el carnaval, ya que las comparsas invitan a quienes están en las casas que visitan a ser parte de la celebración, de su ritual de baile y canto en gratitud a la *pachamama*.

En aquel primer viaje, Mutquín me permitió conocer otras maneras de vivir el carnaval, siendo parte de esa experiencia, que a su vez, hace parte de otras maneras de habitar.

Mutquín me permitió pensar de otra manera las relaciones de hospitalidad que allí habitan y desbordan, no sólo la *hospitalidad incondicional*[5], sino que dan cuenta de hospitalidades excesivas del tocar, al ser tocados por los cuerpos en movimiento, los tonos agrestes, incomprensibles si no estamos dispuestos a escuchar, a despojarnos de nuestros propios conocimientos, a *salir-afuera* de nosotros mismos, para encontrarnos en la exterioridad, en un afuera radical. Esa hospitalidad que se me dificulta nombrar aún, la sentí y la viví en Mutquín.

Cada vez que vuelvo a Mutquín, a pernoctar y conversar con sus habitantes, que desde aquel primer viaje hacen parte de mí vida y la de mí familia, en una fuerte experiencia de *hospitalidad excesiva*[6], afecta mi manera de sentir la hospitalidad, puesto que no podemos comprender las maneras otras de estar, las costumbres de sus habitantes desligadas de sus celebraciones, sus rituales, sus coplas, sus bailes, el respeto a la pacha, el aroma que baja del cerro, sus hierbas, el agua, los nogales, si no es en relación con el Manchao[7], el agua que baja por el río, los chorros, y las acequias que alimentan los nogales, el clima, las nueces, los dulces. Sospecho que hay allí una *hospitalidad excesiva material geo-matricial*, de relaciones humanxs y no-humanxs, que desborda las relaciones *ético-políticas, antro-po-lógicas y socio-lógicas*, en las que estamos. Todo ello lo aprendo en mí relación con Mutquín, allí encuentro la mayor potencia teórica en el estar-nomás, en relación a lo que afirma Kusch, como noción que refiere a la característica propia del pensar andino, de nuestra América, en tanto horizonte vivencial, compartiendo y conversando en esa *comunidad local de seres*.

Hay habitantes en Mutquín que afirman sentirse “*hijos del Manchao*”, denotando un fuerte sentir

material de cuidado en las relaciones, en las que se sostienen desde las diferencias constitutivas que habitan esas relaciones. Hay allí una teoría[8] situada en la praxis, que transforma mi manera, no sólo de comprender la hospitalidad, sino sobre todo de otra manera de habitar las relaciones, no ya desde un sujeto que piensa a otro como objeto, o que se relaciona con los otros desde su diferencia intercultural, sino que es interpelado por ese otro habitar que no conceptualiza a la hospitalidad, puesto que hay otra hospitalidad en el hacer cotidiano, en el sentir y las relaciones entre los seres que habitan el pueblo.

En Mutquín, una *hospitalidad excesiva del tocar*[9]-*sintiendo* brota del cerro, habita los nogales, los carnavales, las ofrendas, los cantos agrestes, las coplas, la comida, el patio, los habitantes que, con sus maneras de sentir, viven en relaciones de hospitalidad, hacen parte de ella en sus maneras de estar. Es su propio *éthos*, que se transforma y nos vuelve otrxs en/desde las prácticas, en el *estar-siendo* de las relaciones en las que estamos, lo que deconstruye la alteridad poscolonial, en la que, si bien hay apertura hacia los otros en su diferencia, se continúa construyendo una teoría en torno a esa diferencia cultural, desde concepciones ensimismadas, en la propia manera de comprender. No son ajenas a esta perspectiva las *éticas de la alteridad*[10], donde si bien el otro ocupa un lugar primario, habiendo apertura hacia la otredad, se sostiene la mismidad; es decir,

la alteridad se nombra desde un sí mismo y por lo tanto hay un otro, desde lo mismo. En este sentido, la crítica continúa sosteniendo un dualismo, en el que, si bien el acento está en la *alteridad*, lo es en referencia a una *mismidad* que la enuncia/percibe/aprecia a la distancia.

Es otro habitar en otras sensibilidades las que encuentro en Mutquín, las que me habitan, porque des-aprendo allí mi propia manera de estar en el mundo, en una hospitalidad que no es otra manera de enunciarla, de pensarla, de teorizarla, sino de *habitarla*, en el hospedar las relaciones, de abrirnos al contacto y escucha de esos sentidos que deconstruyen nuestras propias teorías y concepciones de habitar. Ante ello, siento otra hospitalidad en la *hostilidad climática*, en las relaciones asimétricas entre seres que habitan una diferencia radical.

Caminar por Mutquín es surcar mi manera de estar, es permanecer a la intemperie, es sentirme despojado de la seguridad teórica con la que pretendo estudiar la hospitalidad. Caminar por Mutquín es des-andar mis propios caminos teóricos para situarme en los sentidos que vienen hacia mí en cada paso, en cada conversación. Mutquín me brinda la posibilidad de caminar a contrapelo de mis propios objetivos de investigación, porque, ante la pregunta que me moviliza a investigar la hospitalidad, en primer lugar era encontrar en Mutquín ese otro diferente que corrobore los supuestos teóricos de una alteridad que, en sus costumbres, maneras diferentes de hacer sentidos, altere la visión hegemónica de hospitalidad incondicional de los marcos regulatorios por el Estado, para fortalecer un pensamiento crítico sobre las relaciones interculturales; mientras que, en las maneras de habitar de los habitantes, que excede a lo humano y de las que hice parte, la crítica nos viene del Manchao y transforma las relaciones en un habi-

tar otras hospitalidades en el pueblo y de las que me toca ir des-aprendiendo en mí manera de relacionarme en cada paso.

Al *caminar*, al *escuchar* y *estar* en *conversa* con Mutquín, aprendo que esas relaciones de hospitalidad ancestral hacen parte, no ya de una relación de reciprocidad, sino de cuidado en la exterioridad y diferencia radical que las habita, desbordando toda ética de la alteridad, con su *éthos*, que es *una-manera-de-habitar-en-el-mundo*, en tanto *sensibilidad ético-política*[11] *material geo-matricial del estar*, en *comunidades de otro habitar*. Ahora bien, en lo que sigue intentaré responder la siguiente pregunta: ¿cómo se presenta una relación *ético-política*, que alberga una comunidad territorial local de seres humanxs y no humanxs?

En los últimos tiempos, al volver a Mutquín como un investigador que tiene un objeto de estudio, con el presupuesto de que allí encontraría más sustento teórico para corroborar mis hipótesis iniciales, en torno a cierta hospitalidad que la deconstrucción y la semiopraxis, como horizonte epistémico, me permitían pensar. No obstante, no sólo me encontré con otras maneras de vivir las relaciones de hospitalidad, sino que, en el habitar situado de otras hospitalidades, me quedé sin el objeto de estudio inicial, porque no se trataba ya de algo separado de las propias relaciones que comenzaba a cultivar estando allí.

Se trataba, quizás, de cómo esas maneras otras de habitar transformaban mi propia vida, en las relaciones con lxs otrxs.

Fui a Mutquín a realizar trabajo de campo, al mejor estilo de la etnografía que no quiere dejar detalles sin observar para luego escribir. Toda mi intención estaba puesta en corroborar lo ya pensado de antemano y el estar allí no sólo me dejó sin lo ya pensado, sino que quedé a la intemperie, sin poder seguir pensando como pensaba. Además de cómo la gente vive los carnavales a contrapelo de la hospitalidad condicionada, notaba que se dejan habitar por una hospitalidad excesiva entre humanxs y entre humanxs y no humanxs, cuando hacen lugar, en sus vidas cotidianas y en sus coplas, a sus ancestros, a los árboles, al cerro...

Una fuerte *alteración y mudanza epistémica*[12] en cuanto a la manera de pensar la hospitalidad inició cuando escuché decir a algunos habitantes “*soy hijo del Manchao*”. Lo primero que hice fue querer traer ese sentir a mi manera de pensar, es decir, traer a una interpretación por el sentido. Entonces quise comprender a partir de preguntas venidas de la ontología y/o de la hermenéutica, propias de mi formación académica, como: ¿qué es sentirse hijos del Manchao?, o en todo caso ¿qué *significa* ser hijos del Manchao? Lo que, ahora advierto, me hacía alejarme de ese sentir situado en la manera de habitar esas relaciones, porque las preguntas así planteadas ponen en el centro *el sentido*, por lo que mis respuestas estaban encaminadas a desentrañar el sentido y/o significado, desde la matriz de pensamiento teórica de mi formación filosófica, que culminaban en la separación, en la distancia ontológica por comprender el sentido o significado de ese *sentir* que surca y abraza la relación, en su estar ahí.

Entonces, la primera mudanza epistémica de mí investigación comienza en el trabajo de campo, sobre todo en mí caminar por Mutquín, conversando con sus habitantes, quienes me comparten su manera de estar en esas relaciones de otro habitar, al seguir las huellas y no pretender corroborar lo ya pensado de antemano. La pregunta que empieza a surcar mi caminar en la investigación es cómo comprender esa hospitalidad, no ya desde mí horizonte teórico, sino desde el sentir situado en sus maneras de habitar.

Una segunda alteración de la propia investigación se da en consonancia con una investigación que problematiza el lugar de enunciación de quien investiga, puesto que, en la investigación hegemónica de las ciencias sociales y humanas, investigar se presenta como una traducción de los saberes y sentires que habitan en las comunidades locales hacia la matriz teórica dominante, aun cuando nos preguntamos hasta dónde estamos dispuestos a comprometernos con esos saberes, sin hacer lugar hasta dónde nos permiten esos sentires/saberes continuar caminando con ellos.

Otra alteración viene del estar-afuera o salir-afuera y encontrarme con esas otras hospitalidades, que me hicieron sentir que la crítica a la concepción de hospitalidad dominante no implica generar una teoría crítica de la teoría, sino que la teoría está en esas relaciones situadas entre quienes sienten una relación vital con un cerro que les da vida en su manera climática de tocar, sentir y de cultivar las relaciones.

La teoría crítica baja del cerro



Foto del archivo del autor: El Manchao desde la casa de Daniel Chasampi.

Entonces aprendí que la teoría crítica baja del cerro, del Manchao, por las acequias, hacia sus hijxs, que a su vez son lxs seres humanxs, pero también los nogales, las hierbas, los aromas, que están inscriptos en su topónimo, porque Mutquín nombra en su voz quechua-cacana “lugar de aromas”, o aroma del cerro, de las hierbas que la gente utiliza para curar resfríos y diversos malestares, haciendo parte de prácticas ancestrales de salud.

Por otra parte, caminar en la investigación deconstruye el marco teórico en lo que Haber denomina “*situación de la investigación*” (2011: 23), en esos “*sentidos que se gestan en la acción*”, diría Grosso (2012b:10), puesto que fue en la conversación con Daniel Chasampi[13], en el patio de su casa, en uno de los últimos viajes antes de la pandemia que realicé a Mutquín, quien, ante mi pregunta: “qué piensa con respecto a que hay habitantes de Mutquín que dicen sentirse hijos del Manchao”, me responde: “*yo vivo gracias al Manchao, al agua que viene de ahí, que baja por las acequias, que los dueños de las fincas cuidamos y que hace crecer los nogales*”[14].

En cada palabra de Daniel puedo sentir que no se trata de una relación de separación ontológica y mucho menos metafórica, sino pareciera ser una relación material y matricial con el cerro, con esta tierra que brinda el agua para que los nogales den su fruto, además de ser una cuestión fuertemente climática. En la conversación con Daniel advierto que mis preguntas y respuestas en torno al sentir de los habitantes con respecto a vivir siendo “hijos del Manchao”, hacen parte de una hospitalidad de irreductible exterioridad y de *teorías locales de relación*. Pienso que el sentir profundo de ser “hijos del Manchao” no es una cuestión ontológica ni hermenéutica, porque eso sería traer esas relaciones que se dan ahí hacia mí sí mismo, mi manera de interpretar. Comprendí que ese sentir profundo de ser hijos del Manchao me hace salir-afuera, porque requiere de un doble movimiento, que no es solamente salir de mí Sí Mismo hacia los otrxs, sino hacer parte de esa exterioridad situada, que no requiere un desplazamiento corporal únicamente, sino también un mudar existencial, hacia otra manera de habitar las relaciones de hospitalidad, en una exterioridad constitutiva, y, sobre todo, pensar ese sentir (desde lo sensible del aroma: “Mutquín”), es decir, por afuera de la relación de filiación y paternidad, que es hegemónica en la matriz de pensamiento occidental, puesto que hay otrx hijx que viene de una relación *seminal*[15] con el Manchao, y esto se

aprecia en una de sus referencias: como *Tata Manchao*, en alusión a los antepasados que habitan el lugar. Entonces, ese sentir profundo que toca mi piel y me vuelve otrx entre otrxs, “soy hijo del Manchao”, es un decir/sentir que, desencarnado, deslindado del suelo, de esa relación seminal, del agua, las acequias, los nogales, las hierbas, los dulces, de los frutos, los antepasadxs, pareciera reeditar una relación ontológica de semejanza y reciprocidad; mientras que en el sentir de Daniel, en su manera de estar, como dice Kusch, un *estar-siendo*, un *estar-nomás*, en su relación de cuidado, de gratitud, hay una relación que desborda el plano ético, o que es ética en tanto la entendamos como *manera-de-habitar-en-el-mundo-en-relación-con-otrxs*, *no-humanxs*, y donde creo que hay más bien una relación *ético-material-geomatrical*, de crianza y cuidado, que, en su diferencia radical, dan apertura a maneras otras de ser, estar, sentir y vivir-morir, y que a su vez da cuenta de “teorías locales de la relacionalidad” (Haber, 2011a: 15), en una “comunidad alterada”, que refiere a “comunidades abiertas, comunidades extensas, comunidades que no solamente son comunidades humanas”, sino también “comunidades territoriales in-humanas” (Grosso, 2016: 20; 2021).

Pisar el suelo de Mutquín es aprender junto a Daniel, de un pensamiento otro, un *pensar y sentir seminal*, es un vivir otro, es volver a nacer en el pensar de esa cultura, que es cultivo[16], para pensar en/desde el suelo, como dice Kusch: “No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva” (1975:110). El suelo es constitutivo de todo sentir y pensar, aún cuando cualquier pensamiento se precie de culto y universal.

Mirar al Manchao, sentirlo, tocarlo debajo del nogal,

es sentir el abrazo del cerro, la vida que brota de sus entrañas y que habita todas las relaciones que hacen parte del lugar, las acequias, los nogales, las nueces, los dulces, mi conversación con Daniel, el clima, el aroma que baja del cerro y esta ex-critura[17].

Una excritura alterada diría, puesto que es excesiva en su decir, en su tocar y en “su aroma y que, por lo tanto, no puede ser agotada por mí, sino sólo habitada por la relación que nos hace otrxs entre otrxs. Es habitar otra *hospitalidad excesiva del tocar* siempre exterior, en una exterioridad irreductible del *salir-afuera*, que, en sus relaciones de *don* no recíprocas (en discusión con el planteo que realiza Mauss en su *Ensayo sobre el don*, 2012); sino *seminales* en la participación de crianza, donde hay ritmos no morales de vida-muerte, sino ciclos espiralados (ya que no cierran) de suerte y desgracia en comunidades locales, puesto que el “común” de la *comunidad* se torna diferencia constitutiva de cada ser-en-la-relación.

No se trata ya de la *communitas*[18], en el sentido que recupera del latín Espósito, sino de la comunalidad extensa, donde lo común constitutivo de la comunidad es la exterioridad, la diferencia y hospitalidades otras de otro habitar en relación con el cerro, la pachamama y todas las relaciones humanxs y no-humanxs de las que hacemos parte. Lo común es el *estar* en relaciones ~~ético-políticas~~ otras, geomatriciales en las *comunidades locales de*

seres. Grosso afirma al respecto que:

“Descolonizar lo común desde la “costumbre” de otra hospitalidad: esa es la semiopraxis crítica andina (amazónica, pampeana, caribeña, de los así llamados “desiertos”...). Podríamos decir, con un sentido menos “continental” cartográfico y más territorial de comunidad local de seres: esa es la semiopraxis crítica de Abya-Yala” (2019)[19].

Lo mencionado anteriormente permite deconstruir y descolonizar, en otro andar ético-político, los *entramados territoriales*[20] del Estado-nación -de manera local, siempre local-, puesto que, ante la imposición de una relación de producción, en la que prima el intercambio recíproco, haciendo prevalecer una manera de comprender la comunidad desde una concepción onto-lógica, antro-po-lógica y socio-lógica, que reduce las relaciones a una semiosis social de seres humanxs, se desoye e invisibiliza a los seres no humanxs, siendo esto último negado, en general, por las ciencias sociales y humanas.

Ante ese reduccionismo antro-po-lógico y socio-lógico y de una ética de la alteridad recíproca, y de semejanza, impuesta por políticas del sí mismo, con el ropaje del multiculturalismo, que sigue operando en el seno de la formación hegemónica, e incluso en la humanización crítica del neo-extractivismo del occidente capitalista; urge volver a *relaciones interculturales*[21], donde las relaciones habitan otras hospitalidades, que, desde su exterioridad constitutiva, y en su manera de habitar en el mundo, se abre camino a lo que considero una *ética-material-geo-matrical*, donde el Manchao, en su fuerza, en la relación de crianza de quienes hacemos parte de esas relaciones, siento que abraza una *deconstrucción semiopráctica de la alteridad poscolonial*.

En un momento de la conversación le pregunto a

Daniel: “¿por qué son tan grandes y ricas las nueces, con sabores y aromas únicos?” Luego de un silencio breve y tocando y mirando a los nogales y a la acequia que pasa por el patio de su casa, me contesta: *“cuidamos mucho a los nogales durante todo el año, pero el clima frío, la altura del cerro en la que estamos tiene mucho que ver, por ejemplo: te puedo dar una planta y enseñarte cómo cuidarla allá en tu casa (en la ciudad de Catamarca), y seguro crecerá, pero no dará el mismo fruto, porque le faltará el clima, la altura y la suficiente agua”. El clima, la altura y el agua hacen parte de la crianza, del cuidado, de “uywaña”, como plantea Haber, ya que el término “refiere a una teoría de la relacionalidad que enfatiza la práctica mucho más que el discurso”, siendo siempre una práctica local relacionada a la crianza, el cuidado y el amor (2011, 168-169).*

Hospitalidades ético-políticas geo-matriciales



Foto del archivo del autor: Acequias que bajan del Manchao a las fincas de nogales en Mutquín.

Hay toda una potencialidad ~~ético-política~~ otra, que va a contrapelo de los entramados territoriales, en las relaciones materiales

entre el Manchao, el agua que baja por las acequias, los nogales, las nueces, los dulces y el cuidado de Daniel; toda una ética en la manera de estar en medio de las relaciones, volviéndonos otrxs en una *exterioridad irreductible*, por la fuerza de la diferencia, en no negarla; otra ética y política[22] material geo-matricial, de *hospitalidades excesivas del tocar en-un-afuera-radical*, del dejarnos tocar, de volver-nos otrxs entre otrxs; otra comunidad, más cercana a la noción de “*comunidad de afinidad*”[23] que propone Silvia Rivera Cusicanqui cuando refiere que “se trata de afinidades, digamos... no políticas, propiamente... sino afinidades de gesto” (2018: 151); puesto que, “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (2010: 62).

Esa relación ~~ética~~ política-material-geo-matricial, que me surge decir-sintiendo, y estando en Mutquín, en la conversa y escucha con Daniel, sintiendo al Manchao, no pretende ser algo meramente conceptual, sino que, en *semiopraxis*, hace parte de relaciones alteradas, des-conocidas, incomprensibles por la formación hegemónica de las ciencias sociales, en general, y de la filosofía en particular, en la medida que continúe haciéndolas meramente objeto de sus estudios, desde un sujeto que piensa[24]. Hay una “*comunidad local de seres humanos y no-humanos*”, por su fuerza en una territorialidad inhumana, que es una manera de decir, ya que excede cualquier significación venida desde nuestra racionalidad, y refiere a una materialidad que tiene todo su sentido en las relaciones allí sentidas, que devienen, como dice Grosso: en una “*comunidad alterada reconstelada*” (2019), donde considero que lo común radica en la diferencia constitutiva de cada ser que habita la relación y desborda toda manera de pensar nuestras relaciones con esos otrxs, ya que se re-

constela cada vez.

Aprendí también, en el sentir de Mutquín, que la *mudanza epistémica* está en las *teorías locales*, donde las relaciones de hospitalidad que estudio se encuentran encarnadas en relaciones materiales geo-matriciales entre el Manchao y sus habitantes, y no puede ser anticipada por un marco teórico, puesto que es exponiéndome a esas relaciones que tiene lugar la investigación. Por ello, la táctica está puesta en la conversación, en ir tras las huellas, dejándome afectar por esas maneras otras de habitar, de ser afectados por el cerro, donde lo común de la comunidad local es el sentir, el tocar, lo climático, y el habitar que se gesta en el estar-haciendo-sentidos, y no en el pensamiento lógico, donde la teoría social se reduce a lo enunciado por el lenguaje del investigador que interpreta en su logos, y la teoría crítica, en el mejor de los casos, deviene de dar voz y poner en la escritura esos sentires, siendo reducidas esas relaciones de las comunidades locales a relaciones sociales, pensadas en la semiosis lingüística, donde priman los afectos y emociones de solidaridades entre humanxs. Quienes propugnan la “*política de los comunes*”[25] afirman que “los *afectos y emociones* forman la substancia y el suelo en el que se producen las relaciones comunitarias” [(Federici: 2019), cursiva mía]; mientras que, en la relación de los habitantes de Mutquín con el Manchao, en tanto un otrx que lxs/nxs habita e interpela en/desde su diferencia no humana, hay una relación de hospitalidad excesiva del tocar,

del cuidar, del estar, alterando las relaciones comunitarias, puesto que el cerro da vida, y donde la vida y la muerte hacen parte de esas relaciones. Allí se gesta la teoría, no sólo en las prácticas, en el hacer cotidiano de la gente, sino en el cerro que da vida, que potencia otras maneras de habitar. La crítica al capitalismo neoextractivista y cognitivo, que impone sus relaciones de hospitalidad expandiendo su *sí mismo* en la acumulación del capital, baja del cerro, por las acequias, en sus aromas, las hierbas, el clima y los nogales que dan su fruto y da vida a la gente que existe resistiendo (entre otras cosas, al riego por aspersión, por ejemplo).

Las relaciones de existencia locales que habitan el Manchao hacen mudar mi manera de pensar, sentir y de existir, precisamente en su habitar otra hospitalidad, que deconstruye en semio-praxis, en sus sentires y prácticas cotidianas, a la alteridad poscolonial. Una deconstrucción de la objetualización o representación lingüística de la hospitalidad hegemónica. Allí está su mayor potencia de otras éticas y políticas en/desde exterioridades y diferencias, puesto que, como dice Haber: “esta es una de las principales virtudes de las teorías locales de la relacionalidad en las situaciones coloniales: son objeto de violencia y represión, pero permanecen en la práctica local aún sin representación” (2015:154). Precisamente, lo que no es objeto de representación es esa hospitalidad excesiva del tocar y del criar, que baja del cerro.

Las teorías locales de seres humanxs y no-humanxs, no sólo hacen parte de una “*ecología del saber*” que, como sabemos, Boaventura de Sousa Santos contrapone a la “*monocultura del saber*” (2006, 2010); sino que refieren a una conversación de saberes situados en su suelo, desde donde brotan sus maneras de habitar, en el cotidiano estar en las relaciones, con sus gestos, sus maneras de decir, sentir, pensar, vivir y morir.

Las teorías locales, en su “*violentación simbólica*” (Grosso: 2012), re-existen contra lo que Spivak denomina “*violencia epistémica*”, ya que “se trata de ofrecer un aporte en torno a la idea de cómo una explicación y narración de la realidad fue establecida como la norma” y, en ese mismo texto, anteriormente había recuperado una parte de la conversación entre Foucault y Deleuze, donde el primero afirma con respecto a la *episteme* moderna que se asienta sobre

“un conjunto de conocimientos que han sido descalificados como inadecuados para con su tarea, o elaborados de forma insuficiente: conocimientos ingenuos, colocados en la base de la jerarquía, por debajo del nivel requerido para adquirir dignidad cognoscitiva o científicidad” (2011).

Por tanto, la inquietud de Spivak está situada en cómo la ‘palabra autorizada’, por así decir, de unos pocos frente a los “*subalternos*” ha sido establecida como la norma, como la única posible narrativa, silenciando otras maneras de decir, lo que constituye una fuerte violencia epistémica sobre quienes no encajan en los parámetros de la lengua o el decir oficial. De ahí la importancia, para la presente investigación, de llevar a cabo una *alteración o mudanza epistémica*, que altera no sólo el objeto de estudio, sino también el lugar de enunciación de quien investiga, como, por ejemplo, el cerro, que hace pensar

de otra manera las relaciones de hospitalidad, o, en otra investigación en curso[26], cuando el *rancho* la recibe de otra manera a Cecilia, puesto que es parida en otra relación con Raquel Soria[27].

Estas investigaciones dan cuenta de otro sentir, pensar y habitar las teorías; son alteraciones epistémico-políticas que abren hacia otras maneras de relacionarnos con los otrxs y con sus saberes, en una red de relaciones alteradas, más acá de lo antro-po-lógico y de lo socio-lógico, en fin, de un logos que se presenta como único modelo de pensamiento y conocimiento en la ciencia hegemónica.

En las teorías locales, el conocimiento se gesta a partir del estar, escuchar y conversar en una investigación que no es traer hacia mí, en tanto sujeto que piensa a un objeto que se construye a la distancia; sino que se da en una hospitalidad de la exterioridad y de la diferencia constitutiva e irreductible, entre seres concretos, que habitan relaciones *ético-políticas geométricas*, que descolonizan, por su potencia local, la investigación, la teoría, el lenguaje, la escritura y nuestra manera de sentir y estar caminando tras la huella de otras hospitalidades.

San Fernando del Valle de Catamarca, Julio de 2021.-

NOTAS

(1) Una primera versión del texto fue presentada y defendida en el Fórum I del Doctorado en Ciencias Humanas, Mención Estudios Culturales (Facultad de Humanidades - UNCA), en el mes de Agosto del 2021.

(2) Licenciado en Filosofía (Facultad de Humanidades - UNCA). Doctorando en Ciencias Humanas, Mención Estudios Culturales (Facultad de Humanidades - UNCA). Profesor Adjunto de Ética y Deontología Docente (Facultad de Humanidades - UNCA). Miembro del Centro Internacional PIRKA - Políticas, Culturas y Artes de Hacer.

Integrante del Proyecto de Investigación: “Sentidos del habitar y territorios emergentes en Catamarca y Santiago del Estero, noroeste argentino”. calmaraz@huma.unca.edu.ar

(3) “Topónimo: En el dpto. Pomán, prov. de Catamarca. Voz compuesta con mutki o mutqui que signif: olfato y el suf. de posesión de tercera pers. sing. n. Que olfatea o huele él o ella” (Diccionario Alero Quichua Santiagueño). En:

<http://www.aleroquichua.org.ar> . Por su parte, Gonçález Holguín nos aproxima a diferentes raíces del término “Mutqqicuni mutqquni: Oler con el olfato, el bueno o mal olor. Mutqqicuna: El fétido del olfato que siente los olores. Mutqqichini: Hacer a otro que huele, dar a oler. Mutqqichacuni: Oler muchos juntos algo” (1608: 175).

(4) Cf. La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer.

(5) En referencia a los planteos realizados por Derrida, en torno a la hospitalidad, ya que él diferencia una manera de comprender la hospitalidad condicionada por los dispositivos jurídicos, de la hospitalidad incondicional, que “es heterogénea a la política y al derecho” (Derrida: 1997; Derrida & Safaa Fathy: 1999) y sobre todo en los planteos realizados en el seminario que dicta Derrida y que es publicado luego junto a Dufourmantelle, Anne (2006), titulado La hospitalidad. Recientemente, Ana Paula Penchaszadeh, en su tesis doctoral, afirma que: “la hospitalidad incondicional, como aquella que responde a cualquier radicalmente otro, tiende a despolitizarse en la medida en que sólo piensa en cómo responder a éste/ésta/aquello, descuidando los procesos, mecanismos y represiones que llevan a esos otros, extranjeros, fuera-de-la-ley, a una sumisión absoluta a la voluntad y a

la respuesta del anfitrión” (2010: 247). Evidentemente, la autora plantea los límites propios de la hospitalidad incondicional derrideana en la medida que sólo atiende a las figuras que llevan a cabo el sacrificio, como Abraham soslayando la figura de Isaac, y de su madre, que se encuentra ausente del relato.

[6] Hay hospitalidad excesiva en el don: “El sacrificio festivo que despilfarra/gasta el ‘capital’ es semiopraxis crítica en manos de la comunidad local de seres” y sobre todo hay hospitalidad excesiva en las matrices de creación que reconstelan otras relaciones que, aunque muchas veces cuesta romper con el sí-mismo, nos sitúa en otro espacio tiempo, en la exterioridad, como insiste Grosso: “Tendemos naturalmente a pensar que la hospitalidad consiste en recibir en un Sí-Mismo, en traer hacia mí, en acoger, en recibir en mi casa. Cuando, sin embargo, tenemos la experiencia masiva, contundente, fuertemente rural, de todos aquellos que nos reciben afuera, que salen al encuentro, en quienes la política de hospitalidad no es traer hacia dentro de mí, sino salir al encuentro, un reconstelar el mundo habitado en la red de relaciones, un reconstelar permanentemente, sumando en ella, abriendo en ella, otros lugares de enunciación, otros lugares de relación y que invierten a la hospitalidad: no es una hospitalidad hacia adentro, es una hospitalidad que para recibir y para acoger sale al encuentro, y considera al otro en su diversidad y en su novedad”[(Grosso, 2014a: 18; 2019: 239; 2016), énfasis en cursiva en el original].

[7] En el diccionario de González Holguín encontramos “Manchaypak cak manchaypak camanchecamanta, o sullulmanta manchana o manchay manchay. Cosa espantable terrible temerosa, o huañuymanchay” (1608: 161). “Voz Quechua: Lugar del miedo. Máxima elevación, 4560 msnm, del cordón montañoso del Ambato, Provincia de Catamarca” (Morra y Torres; 2013:73).

(8) No refiero al sentido hegemónico objetivista de la ciencia occidental, sino más bien a una táctica teórica situada o estrategia teórica, como afirma Raquel Gutiérrez “la estrategia teórica que propongo se inserta entonces, no en la tradición que privilegia la producción de conocimiento objetivo, sino en la que auspicia la comprensión práctica del acontecimiento social de quiebre, resistencia e impugnación al orden social por

aquellos que lo producen en la tradición que privilegia la producción de conocimiento objetivo, sino en la que auspicia la comprensión práctica del acontecimiento social de quiebre, resistencia e impugnación al orden social por aquellos que lo producen” (2008: 16).

[9] Cf. Almaraz 2020, 2014.

(10) Refiero a los planteos que inicia Lévinas, con la afirmación que realiza en Totalidad e infinito: ensayos sobre la exterioridad: “el plano de la ética precede al plano de la ontología” (1985: 214), plasmando un giro hacia la ética. Asimismo recupero las derivas de su pensamiento, tanto en Derrida, como en Dussel, en sus planteos de una ética de la hospitalidad y ética de la liberación, respectivamente, que serán discutidas in extenso en el trayecto de la presente Tesis.

(11) Donde lo ético-político está tachado porque las relaciones que hospedan exceden lo ético-político, por su potencia inhumana en hospitalidades de otro habitar.

(12) Implica dar apertura a otras maneras de conocer, maneras de sentir, pensar, vivir y morir en la alteración epistémica señalada por Kusch en Geocultura del hombre americano (1975). Cfr. Haber en Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada (2011b) y Grosso en Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial (2014b).

(13) Productor de Nuez, oriundo de Mutquín.

(14) Conversación realizada el día 20 de febrero de 2020, en Mutquín.

[15] Recupero el sentido que le da Kusch, a lo que él denomina pensamiento seminal, que opera en las prácticas rituales que se dan en el espacio andino, indígena y popular, escapando a la concepción binaria del pensamiento occidental. Por su parte, Mario Vilca refiere al espacio andino no como “paisaje”, sino como “comensal”. Este

espacio se encuentra habitado por seres que “interpelan cotidianamente al hombre andino” como “la pachamama, los apus o cerros también llamados achachilas, wamanis, los willkapuquios u ojos de agua (los manantiales), los sajras, ñanqhas, anchanchus, chullpas (moradas de antiguos ‘gentiles’) ... dentro y fuera de la casa, los santitos y las vírgenes” (Vilca, 2011: 68); donde la relación con estos seres andinos es “darles de comer” (Fernández Juárez, 1997; citado por Vilca, 2011: 68).

(16) El término “cultura” en sus orígenes estuvo ligado al cultivo de la tierra, muy alejada de la concepción que finalmente domina en plena modernidad, hasta nuestros días, en tanto mente cultivada, es decir, en referencia a un sujeto culto, aquel que se aleja de la tierra, del suelo desde el cual piensa y en el que habita. Cf. al análisis que realiza en torno al concepto cultura Raymond Williams en su ensayo *Marxismo y Literatura* (1977).

[17] Enfatizo el sentido de Nancy de escribir los cuerpos, de ontologizar los cuerpos, sobre todo en la ex-critura que viene de allí, de cuerpos entre cuerpos, y que aquí lo sitúo en la ex-critura de cuerpos humanxs y no humanxs, que escriben en su relación de crianza, donde la ex-critura misma está o participa en esas relaciones. En su libro *Corpus* dice que “la ontología no está pensada aún, en tanto que fundamentalmente es ontología del cuerpo = del lugar de existencia o de la existencia local (2010, 17)”; por lo que, si bien ya no habría un ser como esencia originaria, sino tacto del pensamiento en la ex-critura de los cuerpos, la propuesta podría interpretarse como una nueva ontología del cuerpo (por lo que una pregunta interesante sería qué logos permanece en esa onto-logía), o como una des-ontologización. No obstante, considero importante que esa ex-critura de los cuerpos habita la intercorporalidad en la interculturalidad de las comunidades locales de seres humanxs y no-humanxs, es decir una ex-critura que baja del cerro, en este caso del Manchao, por las acequias, y que alimentan los nogales.

[18] Cfr. “Communitas: origen y destino de la comunidad” de Roberto Espósito.

(19) Palabras compartidas el día 28 de Junio de 2019, en el marco del Seminario de Investigación dictado por Grosso y titulado: *Descolonizar lo común: lo ordinario, lo compartido, el medio, las creencias*. El mismo fue parte de

nuestro Proyecto de Investigación: *Entramados territoriales y Comunidades locales de seres*.

[20] En alusión no sólo a la concepción homogénea y hegemónica que comprende los territorios y lo territorial por parte del Estado-nación, sino también a las luchas y resistencias de las comunidades locales.

(21) Recupero el sentido de “interculturalidad” que nos invita a pensar José Luis Grosso como aquel que reconoce “las diferencias entramadas en esas relaciones de significación y poder (ambivalencia irreductible), más acá de todo sueño de igualdad democrática o de totalidad autónoma de lo ‘propio’” (2017a: 57).

(22) Lo político, no sólo en el sentido que le dan Laclau y Mouffe, como aquella “dimensión constitutiva de lo social” (2014; 2011), donde el énfasis está en lo antagónico; sino como aquella fuerza o potencia (diría en sentido espinosista) “popular-intercultural” que se gesta en la inter-corporalidad de relaciones otras de hospitalidad, en las que “hay una corporalidad popular operante de lo ‘bajo’ y lo ‘femenino’, y que es la razón por la que, tanto epistémica como antropológica, como social, como políticamente, la idealidad eurocéntrica de una ‘paz’ y una ‘igualdad’, de ‘acuerdos’, ‘pactos’ y ‘consensos’, es abruptamente confrontada desde las discursividades poscoloniales. Las emociones, lejos de ser efectos u obstáculos, son la radicación semiopráctica popular-intercultural de lo político” [(Grosso 2012a: 155), cursivas y comillas en original].

(23) Éste planteo lo realiza Silvia en el marco de su propuesta de episteme ch’ixi, para descolonizar el mestizaje, puesto que lo ch’ixi habita las contradicciones y pretende superar los dualismos, enfatizando las dife-

rencias. Cfr. Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina (2015).

(24) Tampoco la alteridad del sujeto puesta allí, afuera; sino la exterioridad irreductible del salir-afuera, de encontrar sentidos en el sentir allí, en la escucha de otros tonos del tocar y ser tocados por esos seres y saberes que hacen parte del lugar, y que nos enseñan a sentir de otra manera; no ya para traerlos o transformarlos conforme a nuestra mismidad; sino para volvernos otros allí, en la exterioridad abrupta del sentir-sintiendo.

(25) Cfr. Gutiérrez Aguilar, Raquel (2017; 2008).

(26) En referencia a la investigación doctoral de Cecilia Mensa, con quien compartimos el mismo equipo de investigación.

[27] Cf. Revista, Cuadernos de Trabajo Tejiendo la Pirka (2014, vol. 4, segunda edición).

BIBLIOGRAFÍA

ALMARAZ, César Ricardo (2020) Ética y política de la hospitalidad. Deconstrucción y semiopraxis. San Fernando del Valle de Catamarca: El Trébol Ediciones.

----- (2014) Deconstrucción semiopráctica de política y hospitalidad: hospitalidades excesivas del tocar. Cali, Colombia: Cuadernos de Trabajo, Tejiendo la Pirka - Vol. 4. Ed. Grupo PIRKA.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010) Descolonizar el saber, reinventar el poder.- Extensión universitaria. Universidad de la República: Ediciones Trilce.

----- (2009) Inmunitas. Protección y negación de la vida. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

----- (2006) Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Buenos Aires: Ediciones CLACSO.

DE CERTAU, Michel (2000) La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer. México: Universidad Iberoamericana.

DERRIDA, Jacques (2012a) El tocar. Jean-Luc Nancy. Buenos Aires: Amorrortu.

----- (2006) Aprender por fin a vivir.

Entrevista con Jean Birnbaum. Buenos Aires: Amorrortu.

----- (1998) Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger. Madrid: Trotta.

----- (1997a) Sobre la hospitalidad. Entrevista en Staccato, programa televisivo de France Culturel, producido por Antoine Spire. Edición digital en www.jacquesderrida.com.ar.

----- (1997b) Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabras de acogida. Madrid: Trotta.

----- (1996) Le monolingüisme de l' autre. París: Galilée.

----- (1995a) El monolingüismo del otro o la prótesis de origen. Buenos Aires: Manantial.

----- (1995b) Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional. Madrid: Trotta.

----- (1993) Spectres de Marx. Paris: Galilée.

DERRIDA, Jacques y DUFOURMANTELLE, Anne (2006) La hospitalidad. Buenos Aires, Ediciones: La Flor.

DERRIDA, Jacques et alia (2003) Deconstrucción y crítica. México: Siglo XXI.

DUSSEL, Enrique (2016) 14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico. Madrid, España: Ed. Trotta.

DUSSEL, Enrique (1998) Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. Madrid: Editorial Trotta.

- ESPÓSITO, Roberto (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- (2009) *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- FEDERICI, Silvia (2020) *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Madrid, España: Ed. Traficantes de sueños.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego (1608) *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Imprenta de Francisco del Canto.
- GROSSO, José Luis (2019) *La comunidad alterada: cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad*. En: *Diversidad epistémica y pensamiento crítico. Sumak – Kawsay, ontología política e interculturalidad*. Compilación y edición Javier Tobar. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- GROSSO, José Luis (2017a) *En otras “lenguas”. Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica*. Azogues-Ecuador: Fondo editorial UNAE (Universidad Nacional de Educación).
- (2017b) “Fagocitación y hospitalidad. Políticas interculturales.” *Tejiendo la Pirka – Documentos de Trabajo N° 7*: 29-39. Santiago de Cali: Fundación Ciudad Abierta – Grupo de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer.
- (2016) “La comunidad ‘alterada’: Cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad. *Tejiendo la Pirka – Documentos de Trabajo N° 8*: 18-28. Santiago de Cali: Fundación Ciudad Abierta – Grupo de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer.
- (2014a) “Excess of Hospitality. Critical semiopraxis and theoretical risks in postcolonial justice.” In Alejandro Haber & Nick Shepherd (eds.) *After Ethics. Ancestral voices and post-disciplinary worlds in archaeology*. Springer Press: New York.
- (2014b) *Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial*. Coleção A Mão de Respigar N° 60, Lisboa: Apenas Livros.
- (2012a) *No se sabe con qué pié se desmarcará otra vez: discursos de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- (2012b) *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contra-narrativas en la telaraña global*. Popayán: Universidad del Cauca.
- (2008) *Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna*. *Espacio Abierto*, Vol.17 N° 2: 231-245, Dossier “Estudios Sociales del Cuerpo y de las emociones”, Maracaibo: Universidad del Zulia. Disponible en: <http://redalyuc.uaemex.mx/redalyc>.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel (2017) *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid España: Ed. Traficantes de Sueños.
- (2008) *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón.
- HABER, Alejandro (2018) *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Popayán: Edi-

- ciones del Signo – JAS – Universidad del Cauca.
 ----- (2011a) La casa, las cosas y los dioses. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
 ----- (2011b) Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada. Revista Chilena de Antropología, N° 23: 9-49. Chile: Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
 KUSCH, Rodolfo (2000a) Geocultura del hombre americano. Rosario: Editorial Fundación Ross (1975).
 ----- (2000b) América Profunda. Rosario: Editorial Fundación Ross (1962).
 ----- (2000c) El pensamiento indígena y popular en América. Rosario: Editorial Fundación Ross (1970).
 ----- (2000d) Esbozo de una antropología filosófica americana. Rosario: Editorial Fundación Ross (1978).
 LACLAU, Ernesto; Mouffe, Chantal (2011). Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. 3° ed. 1° reimp.- Bs. As. Argentina: Ed. FCE.
 LÉVINAS, Emmanuel (2000) La huella del otro. México: Editorial Taurus.
 ----- (1991) Ética e infinito. España: Ed. Epub Titivillus. Traducción: Jesús María Ayuso Díez.
 ----- (1993) El tiempo y el otro. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. Traducción de José Luis Pardo Torlo.
 ----- (1985) Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Valencia: Sígueme.
 MAUSS, Marcel (2012) Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Buenos Aires: Katz.
 MENSA, Cecilia (2014) Amistad, amor y rancho: Mercedes y Raquel Soria. En: Cuadernos de Trabajo, Tejiendo la Pirka - Vol. 4. Cali, Colombia: Ed. Grupo PIRKA.
 MORRA, R. TORRES, L. (2013) Cantata a Mutquín: homenaje a los pueblos del interior. 1° ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: De Los Cuatro Vientos.
 MOUFFE, Chantal (2014) Agonística: Pensar el mundo políticamente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
 ----- (2011) En torno a lo político. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
 ----- (1999) El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona: Paidós.
 NANCY, Jean-Luc (2013) Archivada. Del sintiente y del sentido. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
 ----- (2010a) Corpus. Madrid: Arena Libros.
 ----- (2010b) 58 indicios sobre el cuerpo, Extensión del alma. Adrogué: Ediciones La Cebra.
 PENCHASZADEH, A. (2010) Política y hospitalidad. (Más allá de) la figura del extranjero como dispositivo político fundamental para la construcción de identidad vía la diferencia. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Buenos Aires.
 RAYMOND, W (1977) Marxism and literature. Oxford University Press.
 RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2018) Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ed. Tinta limón.
 ----- (2015) Sociología

de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ed. Tinta Limón.

----- (2010) Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón.

SAFAA FATHY (1999) Por otra parte, Derrida. En formato película/documental.

SPINOZA, Baruj (2000) Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid: Editorial Trotta. Edición y traducción de Atílano Domínguez.

SPIVAK, Gayatri (2011) ¿Puede hablar el subalterno? Buenos Aires: El Cuenco de Plata (1988; 1994).

VILCA, Mario (2011) Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un "otro" que interpela. Una reflexión filosófica. En: Biografías de paisajes y seres: visiones desde la arqueología sudamericana. Coordinado por Darío Herms y Laura Miotti. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

San Fernando del Valle de Catamarca, Julio de 2021.-



LA LÍNEA NEGRA: LA VIDA QUE SE TEJE ENTRE EZUAMAS, PIEDRAS Y AGUAS (I)

ANGHIE PRADO MEJÍA (2)

Resumen

El texto que presento a continuación narra mi acercamiento con los *ezuamas* y parte de mi recorrido con los Kogui entre el 2018 y 2020, lo cual me ha mostrado que los *ezuamas* han devenido en una suerte de paisaje prístino construido como atractivo turístico a ser explotado por el mercado y el estado colombiano. Esto sin importar que algunas áreas han sido redefinidas y protegidas, como es el caso de la Línea Negra; dicho espacio es considerado un demarcación del territorio ancestral tanto para los cuatro pueblos serranos: Kogui, Wiwa, Arhuaco, Kankuamo, como para el pueblo taganguero. La Línea es análoga a un anillo dado que comprende 348 *ezuamas*, que al juntarse adquieren forma circular. Estos *ezuamas* están ubicados en diferentes ciudades de la costa Caribe colombiana.

Palabras claves: naturaleza, *ezuama*, piedras, mar, turismo y conflicto.

Introducción

Muchas veces oí decir que algo o alguien es la piedra en el zapato de alguien más. Las piedras están bastante desprestigiadas en nuestra forma de pensar. De hecho, en la escuela nos enseñan que hay tres órdenes: el de las piedras, el de las plantas, y el de los animales donde reinamos los humanos. La antropología se ha encargado de estudiar ese tercer piso, el de los animales con

cultura, así que estudiar antropología es alejarse de las piedras; lo digo pues mi formación es en antropología. De hecho, hace poco mientras revisaba un libro de antropología clásica vi nuevamente como se reproduce una narrativa inocente de que las piedras “son seres inanimados”.

Las piedras me persiguen. En mis zapatos, en los caminos que recorro a diario. Es más, mi barrio se llama Las Piedras, y queda cerca de una junta de aguas que los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta denominan Katoriwam (Conversación personal con Daisy Bohórquez[3], 2021). Yans, el chico que toca la guitarra en el pueblo de Minca, mi lugar de residencia, me ha contado que *mamos* Wiwas y Kogui vienen hacer pagamento a Katoriwam. Solo hasta hace poco, conversando con la gente del pueblo, pude saber la ubicación del *ezuama*[4]; es una piedra de unos cinco metros en forma de laja acostada y está en un predio cercano a mi casa. Esta cercanía con las piedras en mi vida no había sido tan evidente hasta hace unos pocos meses en los que tuve que cuestionar mi residencia en el piso de la cultura.

De hecho, pude apreciar cómo los antropólogos y las antropólogas juegan (*o jugamos*) a purificar las narrativas que cuentan una historia, no de edificios de tres pisos, sino que me refiero a las conexiones y relaciones entre seres humanos y no humanos. Entonces,

en este espacio de reflexión deseo contar esa experiencia de andar al revés para hacer una antropología con las rocas, las piedras; las rocas de la Sierra llamadas ezuamas, pero también las piedras que anidan en el litoral costero de Santa Marta. Y que incluso, los tagangueros denominan Los Caminos del Mar. Los Caminos del Mar es una suerte de cartografía que viene adelantando el pueblo taganguero en el proceso de recuperación de la memoria oral. Esto último lo supe por una conversación con el cabildo, Ariel Daniels, quien me habló de sitios de la línea costera. Él no me habló ni de piedras ni de rocas, pero cuando hicimos el recorrido de Los Caminos del Mar pude darme cuenta que una piedra es La Mesa, un sitio que los pescadores y buzos utilizan para triangular el territorio marítimo y ubicarse en altamar. Pero también una piedra es El Cagadero, lugar para evacuar ubicado al lado del ancón Casa Camargo.

Entonces, las líneas que presento a continuación son parte de un proceso de interpelación y aproximación a la cuestión de los *ezuamas*, denominados por académicos, expertos, antropólogos, e incluso por el estado colombiano como *sitios sagrados* de los indígenas. Sin embargo, en este escrito usaré la palabra *ezuama* para evitar la práctica de la traducción/traición/reducción/imposición/purificación. A fin de cuentas, el lenguaje disciplinario suspende el lenguaje natural al introducir un término especialista, creando una ruptura lingüística y social (Haber, 2011). En todo caso, “[...] la denominación científica- en sí misma es violenta. Este mecanismo es el mismísimo bisturí que secciona las relaciones” (Haber, 2011:12). Precisamente, lo que quiero narrar acá es cómo los ezuamas están enmarcados en una trama de relaciones, que involucran la montaña, las cuencas hidrográficas, los *mamos*[5], el mar, los pescadores, la línea costera, las piedras, las conchas, los caracoles, las canoas, y diversos seres encadena-

dos en relaciones de relaciones o en relaciones rizomáticas (Haber, 2011). En consecuencia, no es posible pensar estos lugares de manera taxonómica (o podría pensar como han sido tipologizados por la antropología), sino que estos devienen en una suerte de relaciones dentro de otras relaciones (Haber, 2011). El *ezuama*, podría decirse es parte de una comunidad local heterogénea, que no se remite únicamente a un punto geográfico, sino que hace parte de una comunidad de relaciones abiertas, entre humanos y no-humanos, ritualmente agenciada y re-constelada (Grosso, 2019). Así que, al pensar en relación con-los-ezuamas implica un proceso simultáneo de des-aprendizaje de las representaciones purificadas de la antropología, que señalan que estas rocas son sitios sagrados, despojando al lugar de su relación de relaciones; después del des-aprendizaje se daría el proceso de entrada en esa red rizomática de relaciones. También creo que los *ezuamas* se recorren, transitan y se sudan en el pensamiento, se pueden encontrar sensorialmente, y eso a su vez, conduce a otros lugares de la experiencia.

Por lo general, cuando una foránea desea entrar en esa red de relaciones es ubicada por medio de un ritual de pagamento en el que se nos dice cuáles son nuestras coordenadas dentro de los procesos internos. Debo advertir, que este decir no es una manifestación verbal, sino que es un cúmulo de gestos silenciosos en los que la modernidad es puesta en lugar, localmente, o como lo expresa Rodolfo Kush, se da la fagocitación, pues en el pen-

samiento de América Profunda predomina -el estar- más allá de la imposición del -ser- occidental (Grosso, 2021). En Kush (2007) -el ser- se liga a servir, valorar, poseer, dominar, es como una suerte de un andamio de cosas. Un armarse la vida, ese sacrificio, eso que fingimos cuando nos encontramos con un amigo, que decimos que somos, [y yo agregaría cuando queremos *chamuyar*]. Una vida de -ser- es una vida sin diversiones, con el trabajo de todos los días, tratando de no enredarnos en cosas que nos hagan perder el tiempo (Kush, 2007). Mejor dicho, es como querer ser el 10 del salón de clase, como si la vida se tratara solo de cumplir, “cuando el verdadero sentido de la vida no es solo cumplir con el deber, sino asumir siempre un acto creativo del mundo” (Kush, 2007, Tomo I: 568). Mientras que -el estar- está ligado a una ubicación, un lugar, una condición o modo, o sea, una *falta de estar armado*, una referencia haber nacido, sin saber para qué, pero sintiendo una extraña solidez en eso mismo (Kush, 2007).

Con este telón de fondo, aclaro que en la primera parte del texto narré mi encuentro con otras ontologías u otros modos de interacción; lo que en antropología se conoce como el clásico animismo (Descola, 2011; Grosso, 2019). Esto, en parte, por mi relación cercana a la Sierra Nevada de Santa Marta, al mar, y el trabajo de campo con los Kogui. En la segunda parte del texto explico qué me han dado los *ezuamas* y cómo me han afectado. Por último, describo cómo los *ezuamas* a pesar de haber sido reconocidos por el estado colombiano mediante el Decreto 1500 de 2018, más conocido como el Decreto de la Línea Negra, en el que se reconoce una cartografía 348 *ezuamas* en calidad de áreas sagradas de protección y conservación de los cuatro pueblos serranos: Kogui, Arhuaco, Kankuamo y Wiwa, siguen siendo presentado y percibidos como

“sitios” y no como lo que son desde la teoría local: centros de convergencia de la red de relaciones.

Escuchar un ezuama: Itaka, las Cañitas y Makutama

“Aún no he desprendido el lavado de cerebro, la mierda esotérica y el seudointelectualismo que la escuela ha forjado en mi escritura”
(Anzaldúa, 1988: 219)

Arturo Escobar (1991) narra en el *Final del Salvaje* que hay una tendencia en antropología que entiende el conocer como una actividad práctica y situada. Así desde Bourdieu hasta Giddens hay una tendencia cercana en el aspecto del conocimiento *embodied*, corporizado y encarnado. Me ha tomado mucho tiempo tomar conciencia de eso, quizá porque como buena antropóloga, provinciana, disciplinada en el *ethos* vigilante del régimen de la modernidad/colonial (ese orden que instauró la división binaria naturaleza/cultura), fui educada de tal modo que lo académico, aunque parezca paradójico, me impedía ver y describir lo personal, lo emocional como algo digno de ser escrito o reflexionado. Estaba atrapada en esa colonialidad instalada en la formación académica, esa objetivación epistémica con la que estamos acostumbrados a pensar el mundo (Grosso, 2014). Ahora, estoy botando, tratando de vomitar ese aprendizaje académico, tirando lo abstracto, las reglas, el compás y el mapa. Buscando la voz que se encuentra enterrada debajo de mí (Anzaldúa, 1988).

Este proceso me ha sacado la piedra, algunas lágrimas y disgustos. Espero que todo me conduzca hacia una re-localización epistémica.

¿Por qué digo esto acá? Hace unos días, mi compañero me indagó mientras cenábamos; me dijo: “¿Cómo pasaste de un restaurante de comida árabe, en Las Cañitas, Buenos Aires al ezuama mayor de los kogui- el ezuama Makutama?, ¿cómo terminaste allí?, ¿por qué fuiste a ese lugar?, ¿a través de quién te conectaste con ese cerro?” (Conversación personal con Wilhelm Londoño, 2021). Me quedé callada. Una constelación de imágenes vinieron a mi mente. Estaba ante una escena en que los cuerpos en co-presencia conversan; después de todo, pensar no es otra cosa que contestar (Segato, 2018). Es claro que mi interlocutor me conducía hacia una pregunta por mi posición en el mundo (Haber, 2011). O, mejor aun, mi respuesta daría cuenta de mi lugar en el mundo, pero mi respuesta se encuentra tejiéndose, en un mover, en una suerte de desplazamiento tras otro, en una mudanza epistémica (Haber, 2011). Y las mudanzas..., como sabemos *hacen doler el corazón*. En todo caso, a pesar del disciplinamiento antropológico que dice que las cosas de la cultura están en otro piso, la verdad es que hoy día es más fácil para mí, tratar de entender los últimos años de mi vida como un acercamiento a una red presidida por rocas magníficas con su propia hermenéutica.

Llegué al asunto de los *ezuamas*, sin saberlo, cuando entre el 2013 y 2014 viví en el resguardo Wayúu de Itaka, en la media Guajira. Aunque en ese periodo de mi vida fui contratada por la Fundación Canaima Minga para la construcción del Plan Salvaguarda[6] con la población Wayúu de Albania, fue allí donde surgió mi interés por otros modos de relacionamiento, territorialidad, ancestralidad, otros mundos, y por supuesto, la dimensión ontoló-

gica(Escobar, 2015). Fue en esa misma época donde conocí el aspecto jurídico que sustentan dichos planes en Colombia; es decir, tuve que documentarme sobre diversas sentencias y autos dirigidos a grupos étnicos, conflicto armado y políticas multiculturales.

Un multiculturalismo en el que, debo advertir que “las diferencias son un muestrario “democrático” de colores *a la Benetton*: blanco-negro-amarillo-cobrizo, ocultando las desigualdades” (Grosso, 2007: 33). Ese parece ser el ethos del multiculturalismo, la lógica del estado que le dice a la diferencia que se visibilice; diga quiénes son, identifíquense, clasifíquense, o sea, si son negros, indios o mujeres (Segato, 2018). El caso colombiano no es ajeno a esta lógica. De hecho, lo indígenas han aprendido a jugar en este campo de disputa. Así que, si el estado entró en los indígenas, los indígenas también entraron en el estado (Pelegrino, 2017).

En esta primera fase, pensé en hacer un aporte pensando los Planes Salvaguarda desde la gestión estatal. Por eso hice una maestría en políticas públicas, y allí evalué los problemas que tenían la formulación de estos planes, solo desde la óptica estatal multicultural.

Más tarde en el 2015 y 2016 viví en Buenos Aires, allí, en medio del posgrado en políticas públicas en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO-, fue donde terminé de adquirir una visión burocrática, estatal y política del

asunto. Fui alumna en Buenos Aires, tal como se titula uno de los relatos de Rodolfo Kush en sus Obras completas, y justamente mi preocupación hasta hace poco fue la nota por el 10. El conocer y no el comprender. Es más, fui educada para -ser alguien en la vida- armarse la vida- (Kush, 2007). Quizás, los castigos que recibí de niña por calificaciones Sobresalientes en vez de Excelentes sean la raíz del disciplinamiento con el que ahora lucho. Y es que como dice Rodolfo Kush: “Toda esa vida anterior, la que uno arrastra consigo pesa tanto...” (Kush, 2007, Tomo I, p.567).

Debo confesar que diversos sucesos, entre ellos mi cambio de residencia epistémica de Santa Marta a Popayán, han hecho que deba desinstalar esa mirada disciplinada de las cosas y de la vida porque ha sido un sesgo para la comprensión de los *ezuamas*. Ahora, intento desaprender sin perder de vista el aprender como algo continuo a lo largo de la existencia, y dejar de tragar supuestos (Grosso, 2019). Acercarme “al saber tenebroso, ese que duda de todo y ante pone la negación” (Kush, 2007, 574). Por eso, seguramente, el proceso de Escuchar y ser Afectada por los *ezuamas* ha sido gradual, lento y triste; implica dejarse afectar por no-humanos. La mudanza epistémica ha implicado estar en otra relación, donde es necesario alterar la economía del conocimiento en mi formación epistémica (Grosso, 2019).

Seguir un ezuama

“La angustia, el amor, el odio tornan al saber lúcido en algo tenebroso. Y he aquí el problema: de este saber tenebroso nadie nos habló” (Kush, Tomo I: 572).

Entre el 2017 y 2018, fui varias veces a Casa Indígena en Santa Marta. La primera vez que fui, había recibido una invitación vía telefónica. Yo le

había hablado de mi propuesta de tesis de maestría a un colega, Jorge Giraldo, asesor del Resguardo Kogui Malayo Arhuaco. Jorge me llamó y me comentó que iba a subir a Pueblo Viejo, el asentamiento kogui más numeroso ubicado en el departamento de la Guajira. Esta era una oportunidad importante para acercarme a los Kogui y así poder evaluar cómo se construían los planes de vida.

Para llegar a Pueblo Viejo se toma un bus de Santa Marta hasta Palomino, La Guajira; al llegar allí se compran las provisiones y vituallas en un granero visible en la vía Troncal del Caribe. En ese granero se suelen encontrar los indígenas que suben o bajan de la Sierra. De allí se puede llegar en carro o en moto a Domingueka, comunidad kogui. Domingueka está a una hora en vehículo. Es conocido porque ahí se suelen hacer las reuniones con funcionarios de diversas instituciones y líderes kogui. Puede afirmarse que este el primer punto de llegada y el más cercano de la vía. Es más, en este espacio se cargan las mulas con los equipajes y víveres antes de iniciar el ascenso. No hay muchas viviendas en esta zona. En cambio, hay una tienda pequeña y una enramada. Ahí empieza el trayecto tortuoso a la montaña. Los indígenas jóvenes suelen llevar en parlantico cruzado en su torso con música de Diomedes Díaz, mientras van poporeando jayo, hoja de coca. Cuando una va subiendo lo primero que le miran son sus pies. Una ve como entre los mismos indígenas se miran: si llevan calzado, o no. Me explicaron los viejos que el conocimiento se mide por el caminar, por

lo recorrido en la vida. Y los zapatos son inventos del Hermanito Menor.

Generalmente, la segunda parada para pernoctar es el poblado de Bonga. El camino de Domingueka a Bonga puede tomar tres a cuatro horas, a un buen ritmo de caminata. En Bonga hay alrededor de veinte casas kogui-*nujues*, separadas las unas de las otras a diez o quince metros de distancia. Pueblo Viejo es el asentamiento Kogui más grande, está a cinco horas de camino de Bonga, pero el tramo con mayor número de vericuetos, pendientes y bajadas es el que conduce a lo que podría denominarse un tercer punto: Machetepelao. Antes de llegar a ese lugar es necesario ingerir panela o bocadillo e hidratarse. Incluso, los indígenas suelen salir a las tres o cuatro de la mañana para evitar recorrer dicho tramo con sol. De lo contrario, sería toda un penitencia. Después de llegar a Machetepelao, el camino, puede afirmarse que es plano y cercano a Pueblo Viejo.

Llegué a Makutama porque en el momento en que me encontraba adelantando mi investigación, los koguis estaban haciendo su Plan Salvaguarda en ese lugar. El Plan Salvaguarda lo habían diseñado de acuerdo a su territorialidad, es decir, debían realizar cuatro conversatorios en los cuatro *ezuamas* mayores: Makutama, Jumukezhi, Guamaka y Surivaka (ubicados en la cara norte de la montaña). Todos los *ezuamas* habían sido caracterizados en el 2016 por Julio Barragán, Peter Rawitscher y Jorge Giraldo, asesores del resguardo Kogui Malayo Arhuaco.

“ El único ezuama que faltaba por recorrer era Makutama, el *ezuama* del fuego, el ezuama de formación política, el lugar donde se forman los mamos. Así que, se suponía que si yo aceptaba subiría a Makutama para realizar un conversatorio sobre el auto 004 de 2009; auto que es la génesis de los Planes en materia normativa. Fue así como mi metodología de tesis de maestría se tejió dentro de la metodología del Plan Salvaguarda de los Kogui. Una metodología dentro de otra metodología. Un caminar dentro de otro caminar. Una urdimbre dentro de un telar. En todo caso, yo fui a ese ezuama “con la escritura con el poder de Occidente”, porque hacía parte, al fin y al cabo, de un proceso en el que los Kogui estaban apropiándose de la escritura, para decirle al estado colombiano qué hacer como respuesta ante las afectaciones de la guerra.



Nujue, *ezuama* Makuta. Foto tomada por la autora, 2017.

Así que en algún momento, mientras yo caminaba las calles de Belgrano a las Cañitas en Buenos Aires, trabajando como mesera en un restaurante sirio libanes, en la Sierra se tejía la necesidad de que llegara alguien que ayudara con el Plan y que tuviera “el poder de la escritura”, para que ellos pudieran escribir algo necesario en ese momento. Ahora puedo estar consciente de que las relaciones que se tejieron previa a mi llegada a la Sierra, me constituyen en un hoy que está lleno de interrogantes y desafíos. Un caminar que no termina.

Después de eso, en el 2020 con la pandemia quise experimentar el ejercicio de transformar mi investigación en un libro. Yo pensaba ingenuamente que si eso sucedía, cerraría un ciclo, un capítulo de mi vida, y de paso entregaría el texto en Casa Indígena como parte de los compromisos adquiridos. Pero hoy, las rocas de Makutama se deben morir de la risa, pues parece que aún no cierro el ciclo. Ahora, vivo en Minca, poblado campesino ubicado a 15 kilómetros de Santa Marta. En este corregimiento se encuentra el *ezuama* de Katoriwam, un *ezuama* para reflexionar sobre los aspectos negativos del mundo y cómo lidiar con ellos, según el mamo Gabriel Torres[7].



Junta de aguas, Las Piedras, Minca. Foto elaboración propia de la autora, 2021.

A pesar de eso, Minca es un escenario donde extranjeros de los países del Primer Mundo han ido adquiriendo tierras para la construcción de hosteles que albergan turistas todo el año. Algunos de estos hosteles están construidos sobre piedras, caminos prehispánicos y terrazas indígenas. De hecho, Angélica, una amiga arqueóloga que vive en el pueblo, me contó hace poco que uno de los hosteles más famosos de la región, Casa Loma, va a ser reestructurado para la construcción de una zona jacuzzi cerca de sus habitaciones ecohabs. El problema del asunto reside en que gran parte del territorio de Casa Loma está montado sobre piedras, rocas ancestrales y un cementerio indígena (conversación personal con Angélica Nuñez, septiembre 2021). Vale agregar que, Minca también es conocido porque la calidad de la tierra en esta zona es fértil para el cultivo hidropónico de cannabis/marihuana (Londoño, 2021).

Lamentablemente, el *ezuama* de Katoriwam, cada día se posesiona más en las plataformas digitales como uno de los lugares mayor de consumo cultural. Es evidente, que en este escenario han confluído diversos regímenes de construcción de naturaleza: naturaleza orgánica, naturaleza capitalista y tecnonaturaleza (Escobar, 1999) como resultado de los procesos históricos acaecidos en esta zona del Caribe. Pero ello es otra historia.

La Línea Negra, la trampa de la “conservación” y el turismo

El reconocimiento de la Línea Negra es el resultado de un trabajo de largo aliento del Consejo Territorial Cabildos de la Sierra – CTC-, quienes han liderado esta lucha política desde

la década de 1970. Si una lee el decreto, puede observar que el documento presenta una serie de considerandos sobre los antecedentes en materia normativa; no en vano, se citan instrumentos jurídicos internacionales (Convenio 169 de la OIT, Ley 21 de 1921, Resolución No. 02 de 1973, Resolución 837 de 1995), esta última resolución modifica el número de *ezuamas* reconocidos en la primera resolución. La cartografía actual de los 348 *ezuamas* detalla que están ubicados en el departamento del Magdalena, Cesar y La Guajira, en zonas terrestres, costeras y marinas.

Uno de los aspectos fundamentales de la norma citada es que en él se reconoce el uso de los *ezuamas* para el ejercicio de trabajos tradicionales, como pagamentos, protección y saneamiento. No obstante, los *ezuamas* son más de los contemplados en el decreto, pero los identificados en él son vitales porque establecen una suerte de tejido, una interconexión espiritual. Algunos *ezuamas* también se encuentran dentro del mar; de ahí la conexión directa con la costa. Así, la montaña se conecta con el mar y este último con la Sierra. En términos etnográficos, es común observar a indígenas recorrer las playas de Taganga, Palomino, Rodadero, Dibulla y Ranchería en busca de materiales para el ejercicio de sus prácticas tradicionales. Y hasta hace poco, un grupo arhuaco recuperó una salida al mar por lo que deben volver a aprender a pescar.

Sobre la relación mar y montaña, agregaría que dicho vínculo trasciende el aspecto espiritual. De hecho, el cabildo taganguero, Ariel Daniels, me habló de otro tipo de relación, pero en términos de parentesco, ¿qué quiere decir esto? Cuando le pregunté al cabildo sobre la relación cercana con los Kogui, de la que tanto me hablaba, pero que yo no lograba descifrar. El cabildo me hizo saber que

desde finales del siglo XIX las mujeres del *ezuama* de Surivaka, *ezuama* mayor de la Sierra, se habían juntado con hombres tagangueros (Conversación personal con Ariel Daniels, septiembre 2021). Este tema, por supuesto, amerita una investigación. Pero la relación entre mar y montaña es más que evidente.

Retomando el tema de la Línea Negra, actualmente las áreas donde se ubican *ezuamas* cartografiados en el decreto son captados por el mercado (sector empresarial y algunos líderes políticos) como territorios “naturales” o “meros recursos naturales” cosificados y mercantilizados a explotar turísticamente (Acosta y Brand, 2018, p. 45). A decir verdad, un sector empresarial de la región del Caribe colombiano promovió una narrativa tergiversando el decreto. Los empresarios pusieron el grito en el cielo, afirmaron que el decreto se oponía al “desarrollo de la región”, dado que cualquier proyecto debería ser sometido a Consulta Previa con el CTC. Y es que en la actualidad hay un cúmulo de iniciativas con los ojos puestos tanto en la Sierra Nevada de Santa Marta (proyectos mineros). Así como hay una maraña de intereses en la Reserva Natural del Parque Nacional Tairona, donde se proyecta la construcción de hoteles para aumentar la capacidad de carga turística.



Bahía de Taganga, foto tomada por Camille Rubio, 2021.

Valga decir que la reserva del Parque Tairona es también territorio étnico. Es más, en el Decreto de la Línea Negra están registrados como hitos o ezuamas, la playa de Chengue, Playa Cristal, Pueblito Chairama, y otros sitios más. Igualmente, la Bahía de Taganga también aparece registrada en la cartografía de *ezuamas*[8]. Ahora bien, llama la atención que los *ezuamas* han sido reconocidos jurídicamente en su aspecto geográfico, como un lugar, como un sitio que puede ser localizado por medio de coordenadas geográficas, pero no se ha dado el reconocimiento en otros niveles como en el de las autonomías territoriales y políticas. El reconocimiento se da por la convergencia en la categoría de “conservación”, porque el estado colombiano parte de la premisa de que los pueblos serranos encarnan la figura del nativo ecológico (Ulloa, 2004), más no porque haya un reconocimiento a su ontología animista. Todavía el estado asume las prácticas propias de los indígenas como sinónimo de “conservación” y no como una cuestión ontológica política, donde no hay división entre naturaleza y cultura. ¡Qué claramente es distinto!

De hecho, el reconocimiento jurídico de la existencia de los ezuamas se elevó a categoría jurídica porque fue posible presentar la política de los *ezuama* como compatible con las políticas de “conservación”; de esta manera los saberes locales son aceptados siempre y cuando encajen con políticas de “conservación ecológica”, en un momento en que la naturaleza es convertida en una mercancía (Acosta y Brand, 2018). El reconocer cómo las luchas indígenas se legitiman por medio del reconocimiento del carácter ecológico de sus estructuras sociales, en un momento donde la naturaleza es una mercancía sumamente valorada, implica una toma de posición que desborda las narrativas hegemónicas

disciplinarias. Así que estas reflexiones y las investigaciones que de allí se deriven, implican un indisciplinamiento que permita dialogar con otras maneras de conocer, pensar, vivir, y morir (Grosso, 2015).

En Santa Marta es común encontrar publicidad que exhorta a los turistas a visitar las playas paradisíacas del Parque Tairona, y el litoral de la Sierra Nevada de Santa Marta. Como lo ha mostrado la antropóloga Astrid Ulloa (2004), las demandas regionales de los movimientos sociales indígenas han sido reencauzadas en una demanda de “nativos ecológicos” que son los garantes de la venta de servicios ecosistémicos. De esta suerte, hay un nativo funcional al estado que es el indígena conservacionista que, en este diseño de gestión poblacional, no reclama territorios ni el fin del colonialismo (Ulloa, 2004). Es un indígena sin política, o con una política que favorece la venta y consumo de naturaleza.

Pero en el seno del movimiento social indígena, en lugares por fuera de la órbita del turismo, como Makutama, la realidad es otra. La demanda de autonomía territorial, se alimenta de la necesidad de que se compense por siglos de colonialismo, porque si en algo hay claridad es que tanto el colonialismo del siglo XVI, como el del siglo XX con la fundación de la república, se leen como una continuidad (Londoño, 2021). Bajo la lógica de un reclamo por el fin del colonialismo, desde la teoría local que se ejercita en el *ezuama* se hace evidente que la turistificación del litoral, va en contra de la necesidad del restablecimiento de las conexiones entre *ezuamas*. Todos estos son *ezuamas* interconectados en una serie de relaciones que unen agua con tierra y pasado

con presente, obligando a los pagamentos con los cuales se establece una reciprocidad que alimenta las relaciones sociales entre clanes (Mauss, 2012). En la actualidad, entonces la lucha es por desturistificar el litoral y su conversión en naturaleza para consumo en redes de turismo transnacionales.

Lamentablemente, desde una perspectiva etnográfica, sigue siendo común apreciar como la estética del turismo se nutre cada vez más de imágenes bucólicas y prístinas que día a día cobran más fuerza; de ahí la diversidad de prácticas que se han venido impulsando en la zona; por ejemplo, se encuentran paquetes turísticos con consumo de yage en la Sierra, parapente en los *ezuamas* y lagunas en la parte alta de montaña, rituales de cacao en lengua indígena, práctica de yoga, etc. Ni hablar de la nominación de los hostels que reafirman esta idea. Solo por orear un caso: Costeño Beach, El Paraiso, Los Ángeles, Las Estrellas, Kawabonga, Jaba Nibue, Hukumeizi, entre otros.

Entonces, está claro que estamos frente a una nueva forma de extractivismo, ya no de materias primas, sino de recursos epistémicos que son empaquetados y dispuestos en mercados de alto poder adquisitivo (Acosta y Brand, 2018). Si bien los países del Tercer Mundo seguimos exportando naturaleza a los países del Primer Mundo para sostener el estilo de vida de quienes allí viven; también es cierto que ahora la gente del Primer Mundo viene a los países en vía del desarrollo o subdesarrollados a consumir “naturaleza”. Y más si esto alimenta la búsqueda o la idea del “nicho del buen salvaje acompañada de la utopía y el viaje” (Troulliot, 2003). No en vano, en la mayor parte de la publicidad de agencias de viajes aparece la imagen de un indígena Kogui o

Arhuaco. La fijación y cosificación perpetua de la alteridad instrumentalizada por la industria turística y gráfica; por eso, cada vez es más frecuente encontrar agencias que ofrecen paquetes de turismo etnográfico con recorridos a *Lost City*-Ciudad Perdida, entre otros tantos destinos.

También, hay detrás de todo esto una reificación del Caribe instrumentalizada por el turismo (Caicedo, 2015), en la cual la idea del “nativo ecológico” desvincula las prácticas locales de su red de relaciones, para presentar las comunidades dóciles ante los mercados turísticos.

En síntesis, vemos como ahora la naturaleza es un recurso procesado, no por medio de refinerías como sucede con los hidrocarburos con toda su cadena de producción, sino por medio de redes mediáticas a través de la publicidad que representa y evoca lo ancestral y lo idílico como necesario en tiempos de decadencia, pandemia y distopía. Sin embargo, estos procesos de construcción de la naturaleza lo que han venido sedimentando es un estereotipo que podríamos definir como “indio patrimonial” (Caicedo, 2015). Entonces, es importante comprender cómo esas imágenes son conjuradas localmente, generando redes que intentan desmontar/mediar/fagocitar/ las maquinarias de construcción contemporánea de la alteridad.

Por último, en estos momentos, observamos que los procesos locales de generación de redes permiten hacer un recorrido por las formas en que la modernidad es localizada dentro de las comunidades que unen diversos

seres; y en este transitar las piedras no son las que cimientan el edificio de varios pisos que Descola (2011) mostró también en el Museo de La Plata en la Argentina, sino que son esos síntomas, esas hendiduras que demarca un tránsito, un tránsito por lugares llenos de rocas.

NOTAS:

(1) Trabajo final presentado en el marco del Seminario Economía Política y Cambio Social del Doctorado en Antropología de la Universidad del Cauca (2021)

(2) Doctoranda en Antropología de la Universidad del Cauca.

[3] Daisy Bohórquez es mi amiga y colega, quien ha trabajado durante los últimos años de su vida profesional en procesos de patrimonialización en el departamento del Magdalena, Colombia.

[4] Los ezuamas son lugares hídricos y terrestres. Un ezuama puede ser una desembocadura de un río, por ejemplo, la desembocadura del río Gaira, un cerro como el ezuama de Makutama, un ojo de agua, un río, o incluso la Plaza Alfonso Lopez, en Valledupar, Cesar, Colombia.

(5) Los mamos son autoridades tradicionales que tienen a su cargo armonizar las relaciones entre humanos y no humanos; son considerados filósofos o sabios al interior de su grupo social.

(6) Los Planes Salvaguardas son un política pública dirigida a atender, proteger y salvaguardar a población étnica en riesgo de desaparecer física y culturalmente a causa del conflicto colombiano. La Corte Constitucional colombiana identificó 34 pueblos en alto riesgo, entre esos están los koguis. Los Planes son coordinados por el Ministerio del Interior colombiano, en especial desde la oficina de Dirección de Asuntos Indígenas, ROM y minorías.

(7) El mamo Gabriel participó en el recorrido para la identificación de ezuamas en el distrito de Santa Marta durante el proceso del inventario patrimonial, tal como me lo confirmaron David Elias y Daisy Bohórques, antropólogos/a que participaron en la construcción del documento del inventario (Conversación personal con Daisy Bohórques, 2021).

(8) Para conocer el total de ezuamas registrados el instrumento jurídico, consultar el Decreto 1500 de 2018.

BIBLIOGRAFÍA

Anzaldúa, Gloria. (1988). "Hablar en lenguas carta a escritoras tercermundistas". En: Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. Pp.219-227. San Francisco: Ism Prees.

Acosta, Alberto y Ulrich Brand. (2018). Salidas del laberinto capitalista Decrecimiento y postextractivismo. Ecuador: Fundación Rosa Luxemburgo.

Caicedo, Alhena. (2015). La alteridad radical que cura: Neochamanismo y yajeceros en Colombia. Bogotá, Colombia: Uniandes.

Descola, Philippe. (2011). "Más allá de la naturaleza y la cultura". En: Leonardo Montenegro (ed.), Cultura y naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia en Colombia. pp. 75-96. Bogotá: Jardín Botánico.

Escobar, Arturo. (2015). "Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio", en Desarrollo e Medio Ambiente, Vol 35, pp. 89-100.

Escobar, Arturo. (1999). "El mundo post natural: elementos para una ecología política anti-esencialista". En El final del salvaje. Naturaleza cultura y política en la antropología contemporánea. ICANH, pp. 273-315.

Grosso, José, L. (2007). "El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales", en Arqueología Suramericana, Vol. 3 N° 2: 184-217, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca - Facultad de Humanidades, Popayán.

Grosso, José, L. (2014). "Barro, restos, residuos, mierda, semiopraxis." En Tejiendo la Pirka – Documentos de Trabajo N° 4: 10-25, Fundación Ciudad Abierta – Grupo de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali.

Grosso, José, L. (2019). "La comunidad 'alterada': Cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad". En J. Tovar (ed.) Diversidad epistémica y pensamiento crítico. Sumak Kawsay, ontología política e interculturalidad. Popayán: Universidad del Cauca.

Grosso, José, L. (2021). "Seminario economía (,) política y cambio social", en Doctorado en Antropología Universidad del Cauca, Popayán. 12 a 26 de febrero de 2021.

Haber, Alejandro. (2011). "Amaba aquella casa". En La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Facultad de Humanidades UNCa. pág. 11-18.

Haber, Alejandro. (2011). "Arqueología de uywaña". En La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Facultad de Humanidades UNCa. pág. 141-164.

Kush, Rodolfo. (2007a). Metodología de la negación /la formula de estar siendo. Un criollo en un ojo de agua. Ser alumno el Buenos Aires. En Obras Completas, Tomo I (pp. 641-661), T. I; Rosario, Ed. Fundación Ross.

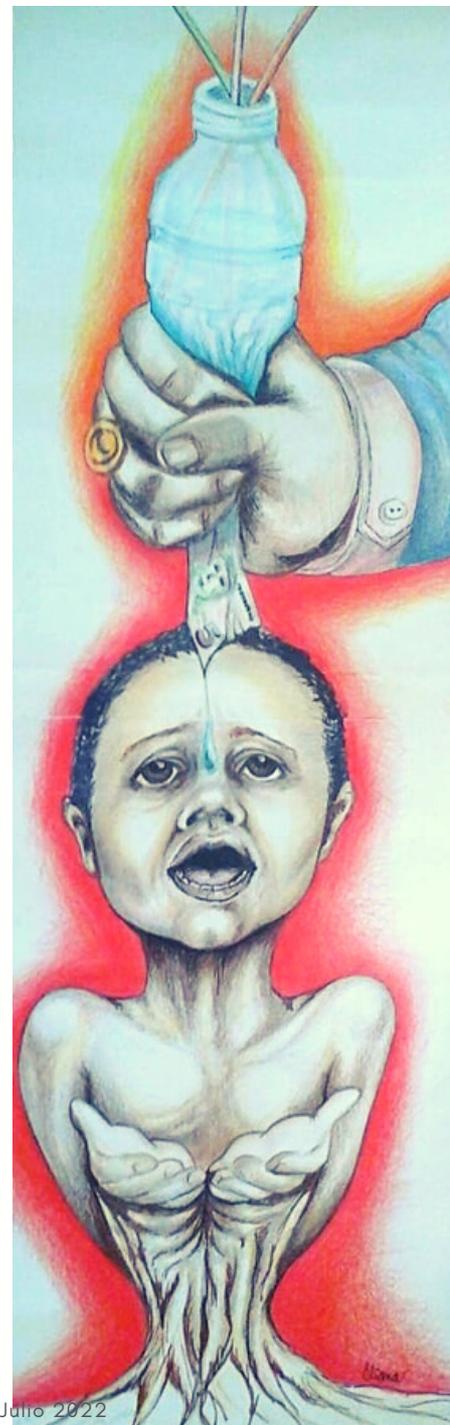
Londoño, Wilhelm. (2021). Cultural heritage management and indigenous people in the north of Colombia back to the ancestors` landscape. London and New York: Routledge.

Mauss, Marcel. (2012). Ensayos sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Buenos Aires: Katz.

Pellegrino, Silvana. (2017). Incumplir incumpliendo: una etnografía del papeleo del auto 004 (Tesis doctoral). Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

Trouillot, Michel R. (2003). Transformaciones globales la antropología y el mundo moderno. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Ulloa, Astrid. (2004). La construcción del nativo ecológico complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de antropología e historia.



TERRITORIO Y ENUNCIACIÓN TOPÓNIMOS, ESTRELLAS, CONFLICTOS (1)

JUAN CRUZ TASSO(2)

En tareas por hallar la estrellada *Llajta Mauca*[3]-estrellada digo, en la pretensión de hacer analogías físicas o estelares: ¿una enana blanca[4], o ya un pulsar[5]? (ver mapa 6)-, recurro a un poco de la vastedad toponímica de la provincia de Santiago del Estero[6] (ver mapas 1 a 5), y me ocurre esto. En más, las palabras en cursiva significan topónimos en todo el texto.

Tomando de ese tipo de mapa de provincia que traen los diarios alguna vez, básicamente políticos, agrupo en dos partes los 27 departamentos de la actual provincia de Santiago del Estero. Por el nombre, la palabra, desde cuándo, quién del homenaje, y se forma un grupo, el del mapa indo-colonial de Gancedo[7] de 1885 (ver mapa 2). Lo indo de Copo, *Guasayán, Choya, Silipica, Atamisqui, Salavina -Matará y Mailín* en esos tiempos[8]- con lo colonial de *Jiménez, Figueroa, Robles, Banda, Río Hondo, Ojo de Agua - o Sumampa-* (ver mapa 4), *Quebrachos, y Loreto.*

En el otro grupo quedan todos apellidos como el de Aguirre, el fundador colonial de la ciudad en 1553; *Belgrano, San Martín, Moreno, y Alberdi*, referentes de la revolución de mayo de 1810; *Rivadavia*, Mitre, Avellaneda, Pellegrini, y *Sarmiento*, exponentes del constructo del Estado-Nación durante el siglo XIX; y los de Juan F. Ibarra y el Gral. *Taboada*, gobernadores “santiagueños” de este mismo último período. (ver mapa 5)

La astronomía dice que las estrellas nacen en grupos, y viven un intervalo entre dos colapsos. El colapso inicial de una nube de gas interestelar oscuro para formar la estrella y un colapso final de enana blanca o

supernova[9], que dejará un pulsar o un agujero negro remanente en su centro. (ver mapa 6)

El mapa triangular de Gancedo de 1885 hace más sencillo vincular la Guerra Grande[10] de 1870 -o de la triple alianza como también la conocemos-; y las Campañas al “Desierto” de la Patagonia que comanda el Gral. Roca desde 1879; al “desierto impenetrable” del Chaco[11] que comanda el Gral. B. Victorica dos años después, en 1881. Eran tiempos de formación y consolidación del Estado-Nación Argentino.

Los siguientes años configuran el mapa de provincia de 1973 de donde tomo los topónimos de este texto, en donde de sólo mirar en él, por la costumbre de tratar de interpretar la deíctica presencia del agua en el monte, encuentro en la comunidad de topónimos-hablantes además de -pujio, ampa, yacu, isla, paso, pozo, bajo, hondo-, un espacio con presencias y atributos que, aun mirando, leyendo, diciendo, me cuesta oír profundamente.

Sitios que nombran animales y plantas como *Pirpintos, El Caburé, Urutaú, Las Iguanas, Uturungo, Surihuaya, El Guasuncho, Vacasnoij, Llama Pampa, Uritu Huasi, La Guanaca, Vizcacheral, Suriupiana, Atoj Pozo, Chuña Albardón, Añatuya, Machajuay Guanchina, Condor Huasi...; Yuchán, Taco Atum, Chañar Pujio,*

Éusca Pozo, Saucioj, Ancocha, Mollares, Sachayoj, Totorillas, Jumial Grande, Vinal Isla, Quimilioj, Palo Negro, Mistol Paso, Jume Esquina, Algarrobales, Monte Negro, Mistolito, Jumi Pozo, Simbol Bajo, Tunalito, Atamisqui, La Breíta, El Polear, Tala Yacu...

Sin atisbar orígenes fonéticos o lingüísticos de tan curiosas construcciones y acentos, pienso que, en el Chaco, como en la Pampa, la Patagonia (Mapu), y el Ande (*Tiahuanaco*), todo tiene nombre. Los Estados-Naciones topan fronteras en el corazón territorial de los pueblos nombradores. Al norte, Argentina, Bolivia y Chile se reparten los pisos ecológicos del territorio de valles, ríos y quebradas. La triple frontera descuartiza el Chaco guaraní como hicieron en el Ande con el cuerpo de Atahualpa. Y al sur, en la cordillera vegetal de hielos y lagos, divide en dos el Mapu del Pehuén. Los confines del Estado-Nación se “ennegrecen de indios” al llegar al borde cartográfico de otros mapas semejantes. Aunque en medio, siempre en medio... seguiré estando, y te haré decir mi nombre con la misma nitidez con la que intentan ocultarme.

En el reclamo del año 2017 en la provincia patagónica del Chubut, donde ocurre la desaparición de Santiago Maldonado[12], la prensa hegemónica aseguraba que no eran mapuches quienes cortaban la ruta, y en caso que lo fueran, los mapuches siempre habían sido chilenos. Y también decían que la tierra en conflicto era la Estancia *Leleque*[13], propiedad de Benetton.

¿Son evidentes las afirmaciones, me pregunto? ¿Que los Mapuches son de Chile, y que *Leleque* es un vocablo nativo? Esto último no lo decían por supuesto, pero si fueran evidentes ¿veríamos “algo” del conflicto? ¿Tendría asidero prístino su enunciación? ¿El palimpsesto es tan fuerte que

al construirse el discurso se omite la contradicción de nombrar el territorio, pues ni siquiera lo ven ellos mismos?

El espacio-tiempo de la teoría de la relatividad general de Einstein expone entre otras cosas, que mientras se propague la energía, la influencia gravitatoria que postulará Newton se manifestará. Me suscita entonces recordar a Herschel[14] cuando en 1802 decía que el tiempo transcurrido desde la emisión de luz desde las estrellas –energía visible- hasta nosotros en la tierra, podría significar ya, su misma inexistencia.

La luz viaja a una velocidad de 300.000 km por segundo, la distancia espacial entre la luna y nosotros, un segundo luz de tiempo. Neil de Grasse Tyson[15] recordando a Herschel, dice que

“... al amanecer, el sol que vemos no está realmente allí. No estará realmente sobre el horizonte hasta en dos minutos más. El amanecer es una ilusión. La atmósfera de la tierra curva los rayos solares que ingresan a ella, como un lente, o un vaso de agua. Así que vemos la imagen del sol, proyectada sobre el horizonte, antes de que el sol esté en realidad físicamente allí.”

“El sol que vemos es un espejismo. No es más real que una imagen reluciente que flota en la distancia sobre un camino desértico en un día cálido. La luz del sol demora ocho minutos en llegar a la tierra, así que el sol está a unos ocho minutos de distancia. Desde la tierra solo podemos ver el sol como era hace ocho minutos. Y el horizonte no está ahí realmente. No hay borde. El horizonte es sólo otra ilusión...”.

Si el aporte astrofísico aduce que todo está mediado por el espacio-tiempo y sus influencias manifiestas, ¿qué mas elementos

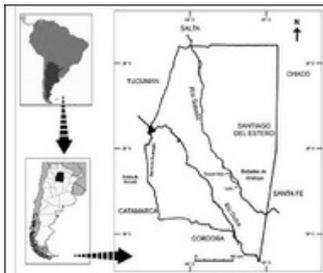
me pregunto?

Los topónimos hacen conmigo un ejercicio de deconstrucción, para dimensionar la emergencia territorial de los nuevos topónimos-nacimientos. Lo desarrolla Grosso[16] en Indios Muertos, Negros Invisibles, pero me suscita exponerlo en su nebulosa diseminación de lenguas, híbridos a la castilla, o en los propios santos, vastísimos de Santiago del Estero.

Un territorio el de Santiago del Estero, geográficamente constelado de topónimos-comunidades espaciadas de 2 a 5 km, donde de 4 a 6 sitios constituyen la grupalidad local del vivir y el morir, de cría, caza y recolección, donde los topónimos dicen *San Antonio, Santo Domingo, Santa Elena, Santa María, San Gregorio, San Félix, San Javier, San Roque, Santa Catalina o El Rosario*, por ejemplo. ¿una continuidad cultural? ¿una es-

trategia gravitacional en movimiento? ¿un haz de luz estelar que llega del pasado en el espacio-tiempo?

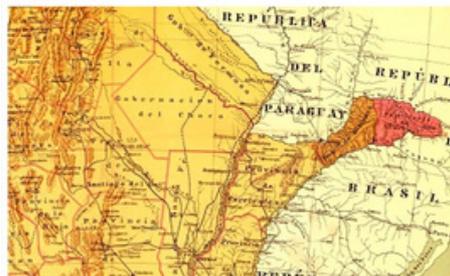
En una exégesis así, la horda colonizadora del “civilizado” Estado-Nación, en inflamación de gigante roja[17], se expande trasponiendo límites a fuego, quemante, por ley y propiedad, alterizando, hostigando, explotando, despojando, desapareciendo, nombrando fronteras de espacios inmensos: países, provincias, departamentos, “capitales”, desde donde construye cual “Reconquista” de Andalucía[18], discursivamente el tiempo... Mientras, los topónimos-estrellas siguen estando-naciendo como *Huachana[19], La Salvación, El Refugio, El Porvenir, La Fortuna, El Buen Lugar, Puede Ser, Ahí Veremos...*, comunidades todas en Santiago del Estero.



Mapa 1. América del sur, Argentina, Santiago del Estero.



Mapa 2. Santiago del Estero (Gancedo, 1885)



Mapa 3. Santiago del Estero en el norte de la República Argentina en 1893.



Mapa 4. Santiago del Estero en 1929.



Mapa 5. Departamentos de Santiago del Estero en 2022.



Mapa 6. El ciclo de vida de las estrellas

NOTAS

(1) Documento realizado en el marco del Proyecto de Investigación “Entramados Territoriales y Comunidades Locales de Seres en Catamarca y Santiago del Estero. Palimpsesto Regional bajo el Mapa del Estado-Nación en la Era del Capitalismo Neo-Extractivista” Santiago del Estero, Argentina

(2) Licenciado en Geología, INTA Santiago del Estero. juantasso@hotmail.com

(3) Del quichua llajta: pueblo y mauca: antiguo (Giménez, 1994). Si bien existe una localidad ferroviaria de principios del siglo xx en el dpto. J.F. Ibarra (Estación del F.C.N. Belgrano), el topónimo alude a la denominación campesina de los “túmulos agrupados en forma de avenida” que los Hnos. Wagner exploraron en 1927, siendo el sitio arqueológico principal que describieran al detalle en su obra La Civilización Chaco-Santiagueña y sus correlaciones con las del Viejo y Nuevo Mundo, editada en Francia en 1932.

[4] Las enanas blancas son estrellas muy pequeñas y calientes, pero de masas comparables a la del Sol. Típicamente su radio es del orden de una centésima parte del radio solar, su temperatura unos 10 000 K (por lo que se ven de color blanco) y su masa la mitad del Sol. No obstante, al ser tan pequeñas, su brillo total es también escaso y son difíciles de observar. Las enanas blancas representan la fase última de la existencia de las estrellas similares al Sol. Algún día, al agotar toda su energía nuclear, el Sol comenzará a colapsarse y brillará solo por la energía que genere al contraerse (a diferencia de su estado actual, en que brilla por la energía nuclear liberada en su centro). Conforme se contraiga, su brillo irá decreciendo. El destino de una enana blanca, pues, es ir enfriándose y apagándose lentamente, mientras su densidad aumenta. Su densidad llega a ser enorme: un pedazo de materia del centro de una enana blanca del tamaño de un terrón de azúcar pesaría fácilmente cien toneladas en la superficie terrestre. A tales densidades se producen efectos físicos muy complejos que no podemos reproducir en nuestros laboratorios, lo que convierte las enanas blancas en objetos de estudio muy

interesantes. La única forma que tiene una enana blanca de escapar a su destino consiste en incorporar materia nueva por acreción (procedente, por ejemplo, de una estrella compañera). Si ello ocurre, la enana blanca puede llegar a sufrir una explosión de nova, o incluso de supernova, lo que la destruirá por completo.

Fuente <https://www.sea-astronomia.es/glosario/enana-blanca>

[5] Los púlsares son estrellas de neutrones que emiten señales de radio a intervalos cortos y regulares. La primera fue descubierta por casualidad en 1967, y su emisión cadenciosa fue primero confundida con una señal de radio de extraterrestres. El fenómeno se debe, en cambio, a la muy rápida rotación de la estrella, que emite radiación en la dirección de su eje magnético. Si el eje de rotación y el eje magnético no coinciden, el flujo de radiación golpea la Tierra en cada vuelta, como un faro.

Fuente <https://www.sea-astronomia.es/glosario/pulsar>

[6] Localidad, fundada por el español Francisco de Aguirre en 1553, y desde 1820 nombre también de la Provincia-Estado de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Superficie actual de la Provincia: 136.351 Km², es decir 13.635.100 hectáreas.

[7] Gancedo, A. (1885). Memoria descriptiva de Santiago del Estero. Buenos Aires.

[8] Hoy ya no son departamentos, pero lo eran en tiempos del mapa de Gancedo (1885), conteniendo los homónimos lugares, limitando al norte con el departamento Figueroa, al oeste con el de Banda, Robles, Salavina, y al este con el Gran Chaco (Gobernación del Chaco).

[9] Explosión estelar de carácter cataclísmico, extremadamente energética y que hace desaparecer la estrella progenitora. Existen dos tipos principales de supernovas: las gravitatorias y las termonucleares. Las supernovas gravitatorias (técnicamente,

supernovas de tipos II, Ib, Ic) son explosiones que se producen al final de la vida de las estrellas muy masivas. Las estrellas con más de ocho masas solares culminan los ciclos de reacciones nucleares con la producción de elementos del grupo del hierro. La fusión de átomos más allá de este grupo consume energía, de modo que la estrella entra en crisis, la presión interna deja de sostener su estructura y se produce un colapso violento. Ese colapso culmina con un rebote de las capas externas en una explosión colosal bajo condiciones físicas tan extremas que se generan todos los elementos de la tabla periódica. Las supernovas termonucleares tienen lugar en sistemas estelares binarios en los que una de las componentes es una enana blanca. La enana blanca puede robar materia de las capas externas de su compañera. Si la acumulación de materia sobre la enana blanca se produce en las condiciones adecuadas, puede desembocar en la ignición termonuclear de toda la estrella. Las supernovas dejan tras de sí objetos compactos en forma de estrellas de neutrones o incluso agujeros negros, y son las responsables del enriquecimiento del medio interestelar en átomos pesados, entre ellos muchos de los necesarios para el sostenimiento de la vida.

Fuente <https://www.sea-astronomia.es/glosario/supernova>

[10] 1864-1870. Guerra del Paraguay, en que se repartieron el Chaco, los ejércitos de Brasil, Argentina y Uruguay

[11] Lois, Carla Mariana, 1999. La Invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del Estado Nación Argentino. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona [ISSN 1138-9788] N° 38, 15 de abril de 1999. Fuente <http://www.ub.edu/geocrit/sn-38.htm>

[12] Represión policial del día 1 de septiembre de 2017 contra el Pu Lof de Cushamen -comunidad del valle del río-, que exigía el derecho a habitar territorios ancestrales, sin persecuciones ni hostigamientos privados ni estatales.

[13] Del tehuelche leleque: loma, serranía.

[14] Williams Herschel (1738-1822). Astrónomo y músico germano-británico, descubridor del planeta Urano y de otros numerosos objetos celestes.

[15] Astrofísico o Cosmólogo, conductor de la serie COSMOS, Odisea del Espacio Tiempo.

[16] Grosso, José Luís. Indios Muertos, Negros Invisibles, Hegemonía, Identidad y Añoranza. 1ª ed. Córdoba. Encuentro Grupo Editor. 2008.

[17] Una gigante roja (red giant en inglés) es una estrella de masa baja o intermedia ($M < 8-9 M_{\text{Sol}}$) que, tras haber consumido el Hidrógeno en su núcleo durante su etapa de secuencia principal, comienza la fusión de ese elemento en una cáscara alrededor del núcleo de helio inerte. Esto tiene como primer efecto un aumento del volumen de la estrella y un enfriamiento de la superficie, que hace que el color de la estrella se vuelva más rojizo. En esta fase la estrella recibe el nombre de subgigante. En un momento dado, la atmósfera de la estrella alcanza un valor mínimo crítico de temperatura por debajo del cual ya no puede descender; esto obliga a que la estrella aumente mucho de volumen a temperatura superficial prácticamente constante (en otras palabras, asciende en forma casi vertical en el diagrama de Hertzsprung-Russell, subiendo por la llamada rama gigante). En este proceso la luminosidad de la estrella aumenta espectacularmente mientras se hincha hasta alcanzar radio del orden de los centenares de millones de km: la estrella se ha convertido así en una gigante roja. Se estima que dentro de unos 4-5 millardos de años el Sol llegará a esta condición y devorará a los planetas Mercurio y Venus, y tal vez a la Tierra. Fuente https://astronomia.fandom.com/wiki/Gigante_roja

[18] Las llaves de la Memoria. Un film de Jesús Armesto. Producido por Almutafilm. En Asociación con Al Jazeera Documentary Channel y la colaboración de Al-Sharq Foundation – Geneve y Fundación Cultura de Paz.

[19] Del quichua huachana: paridero (Giménez, 1994).

BIBLIOGRAFÍA

GANCEDO, Alejandro.

1885. Memoria descriptiva de la provincia de Santiago del Estero. Buenos Aires.

GIMÉNEZ, Juan B. E.

1994. Topónimos de Santiago del Estero. Editorial Herca. Santiago del Estero.

GROSSO, José Luís.

2008. Indios Muertos, Negros Invisibles, Hegemonía, Identidad y Añoranza. Encuentro Grupo Editor. Córdoba.

HAWKING, Stephen W.

2016. Brevísima historia del tiempo / Stephen W. Hawking y Leonard Mlodinow -1° ed. 3° reimp.-
Bueno Aires: Crítica. Traducido por David Jou. ISBN 978-987-9317-38-9 (2005) (1988).

LOIS, Carla Mariana.

1999. La Invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del Estado Nación Argentino. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona [ISSN 1138-9788] N° 38.

MAZA SANCHO, José María.

2018. Somos polvo de estrellas. Editorial Paidós. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

TASSO, Alberto R.

2007. Ferrocarril, quebracho y alfalfa. Un ciclo de agricultura capitalista en Santiago del Estero, 1870-1940. Alción Editora. Córdoba.

WAGNER, Emilio Roger.

2015. La Civilización Chaco-Santiagoueña y sus correlaciones con las del Viejo y Nuevo Mundo / Emilio R. Wagner y Duncan L. Wagner. Fundación Cultural Santiago del Estero. Santiago del Estero. (1932)

SEPARATA LITERARIA

JESÚS DARÍO GONZÁLEZ B.
JUAN PABLO FAYAD SIERRA
ELIANA IVET TORO

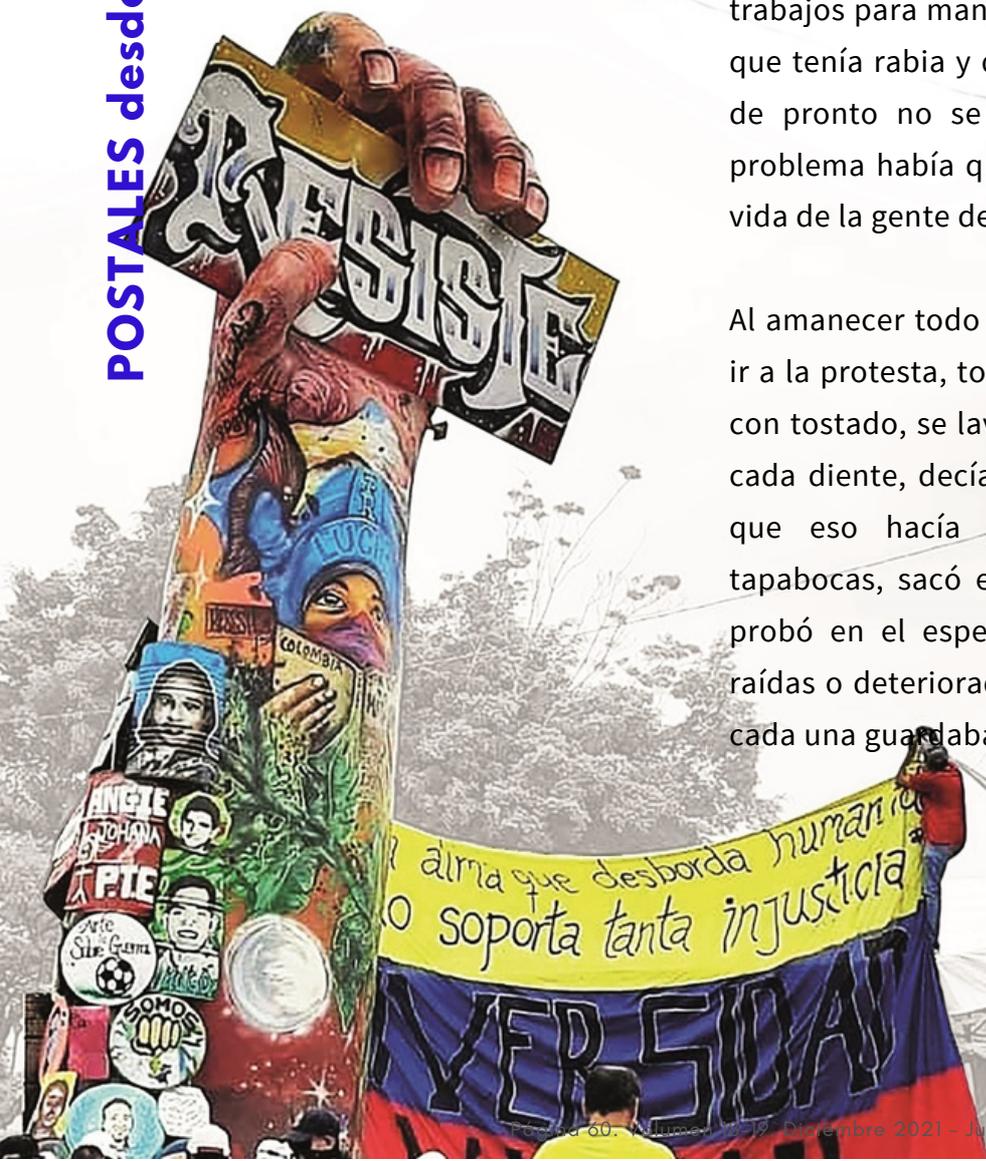
Comparto dos breves relatos, más bien fragmentos sobre el estallido urbano del 2021 en Santiago de Cali, para no olvidar lo que ha pasado y para honrar las verdades que guardan los ojos, las pieles, los brazos, las manos, los cuerpos con todo lo que han somatizado y con todos sus movimientos, trazando líneas comunes de experiencia que son parte de una narrativa resultante de múltiples conversas.

¿MATILDE POR QUÉ?

Matilde sabía por qué salía a la marcha, porque estaba mamada del aguante solitario, cansada del encierro, de las promesas falsas, de que no la vieran, de que la oyeran, pero no la escucharan; tenía la certeza de que una reforma tributaria era más sufrimiento y sabía que todo estaba caro, que en casa habían pasado de cuatro trabajos para mantener la manada a uno y medio, sabía que tenía rabia y quería protestar. Tenía la idea de que de pronto no se lograba mucho, pero sabía que el problema había que ponerlo, no se podía arrinconar la vida de la gente de esa manera.

Al amanecer todo el barrio comenzó a organizarse para ir a la protesta, total no había dónde más ir. Tomó café con tostado, se lavó la cara y se cepilló, se demoró en cada diente, decían que era lo más bonito que tenía y que eso hacía adorable su sonrisa. Se puso el tapabocas, sacó el trapo, la pañoleta, la gorra; se los probó en el espejo; casi todas las prendas estaban raídas o deterioradas; no importaba, era lo que había y cada una guardaba asoleadas y amaneceres de aguante.

De conjunto se veía bonita, esa era la imagen que le devolvía el espejo. Se amarró los cordones de las botas, se atravesó un cinturón por las caderas y silenciosamente se arrojó a la calle y después a la avenida.



guardaba asoleadas y amaneceres de aguante. De conjunto se veía bonita, esa era la imagen que le devolvía el espejo. Se amarró los cordones de las botas, se atravesó un cinturón por las caderas y silenciosamente se arrojó a la calle y después a la avenida.

La marcha del 28 de abril en Cali al comienzo fue tranquila, todo bonito, muchas familias abrazadas en la bandera con sonrisas, algarabías y corrinches. Avanzando el día oyó que mataron a un chamaco como a unos diez barrios al Oriente y que fue un policía, eso la indignó; le infló el corazón ver los ríos de gente caminando, cantando, gritando, riendo, exigiendo, eso le hacía brillar los ojos y le hinchaba los pechos; era imposible que no vieran a toda Cali en la calle exigiendo dignidad, respeto, atención; pueblo en la calle haciendo un juicio al olvido, a la irresponsabilidad, al individualismo despiadado.

Lo que no sabía Matilde muy bien es por qué se quedó si a los días la tal reforma se cayó, o mejor dicho sí lo sabía, pero no lograba expresarlo; ahora trataba de decírselo: fue un despertar de la solidaridad, fue una convicción de cambio, fue la ternura de una canción, la improvisación de un chiste o una consigna arrojada por un micrófono, idea de que ahora se tenía que ganar algo: que las vieran, que supieran que estaban ahí y que aunque dispersas eran tan poderosas para hacer la ciudad, para moverla y para pararla. La calle era lo conquistado y no había razón para entregarla a guardianes insensibles.

El aguante fue largo, hubo que pelear, muchos tiros pasaron cerca, mucha gente murió, algunos conocidos cayeron y ahora no los quieren reconocer, hubo días en que los puntos de resistencia crecieron y fueron grandes terrenos que se recorrían en libertad, con el tropel al acecho, pero libres y solidarios, con comida, con

fiesta, con encuentro, con abrazos, con expresión sincera. Después había que armar un pliego, no era solo una propuesta, eran muchas y no era fácil recoger; fue chévere eso de juntarse y hacer un solo pliego, una sola aspiración, un solo camino.

Después en los meses siguientes, recordando que se pedía en los días de paro, pensó en palabras sencillas pero difíciles de vivir en Colombia: garantías, igual dignidad,

REPORTANDO DESDE CIUDAD BALÍN

Apreciado, va el abrazo fraterno, me preguntas que cómo viví esos días de enfrentamientos habitando por acá, en Ciudad Balín, porque así comenzó a conocerse nacional e internacionalmente este lugar que habito.

Tengo que decirte que sufrí mucho, sabes que soy desde siempre barrio bajera como dicen los cubanos y que, aunque la vida me puso a vivir en esta comuna de elites, nunca me olvido de dónde vengo y dónde está la gente a la que amo y me debo; eso, sin embargo, nunca me hizo habitar mal este espacio, sabes que he disfrutado de los corredores verdes, que me gustan las tiendas y los sitios para estar de la zona, pero lo que paso entre abril y junio del año pasado me dejó unas cuantas señales en mis gestos, como unas muecas inconscientes que no se me quitan del rostro. Ahora que te escribo estas palabras las manos y los labios me tiemblan a la vez, por algo debe de ser.

Recuerdo que el cuatro de mayo tuvimos que exponer nuestras vidas, salimos a ver más de trescientos vecinos energúmenos, incluidos algunos líderes del sector que disparaban a jóvenes estudiantes universitarios que estaban haciendo un plantón inicialmente pacífico. Personas que se presentaron como reservistas, salían con casco militar y con mochilas con diferentes armas para enseñar a utilizarlas y

entregarlas a quien quisiera, pedían que todo el que tu protección a la vida, oportunidades, pare al abuso, verdad y memoria con lo que estaba pasando; se dijo a sí misma que lo que pasó fue que los barrios salieron a tomarse una foto de los dolores y los anhelos compartidos, y esa foto sigue pintándose de colores y poco a poco va revelándose. Así la vida...

viera armas las sacara y así hicieron inventarios y dispararon contra unos cientos de jóvenes parados en la avenida.

Decían que el plantón era del ELN y de las FARC, que estaban alistando toma guerrillera y así con esos mensajes llamaron a la gente a organizarse. Es tremendo ver gente usualmente muy afable y cordial, amiguis de uno a los que se les reconoce sensibilidad y buenas formas de vida, asumiendo rudezas a fuerza del temor, dispuestas a salir a disparar y a enfrentarse para defender no sé qué cosa. Lo más duro es que cuando se pudo ver los muchachos del plantón resulta que no eran pocos los que vivían en la misma comuna o que estudiaban en diversas universidades privadas de las más caras del sur, no solo eran los de Univalle que siempre son vistos como los revoltosos.

Al quince de mayo ya esto había trascendido a una situación muy peligrosa, creció la idea de que había que organizarse para defenderse y en seguida se decía en todas partes que la mejor defensa era el ataque, que no se podía esperar a que vinieran esos barbaros ¿te acuerdas de la hermosa novela Esperando a los bárbaros? Parece que por aquí nadie la había leído. Así se hizo el consenso la idea de era mejor salir a perseguir a los estudiantes y a la Minga indígena. Por eso fue por lo que estas residenciales calles quedaron en la historia marcadas por un racismo y un clasismo que lastima. No sé cómo se podrá superar ese trance, quizás tienen que pasar los años y tendrá que habitarlos un tiempo y un espíritu diferente.

POSTALES desde Cali - Jesús Darío Gozález Bolaños

También recuerdo que el veintiuno de mayo me seguían llegando convocatorias para ir a enfrentar “vándalos” en Univalle, recuerdo que, por allá por la cien, llegaban políticos y gente a asesorar el grupo que fue pasando de la defensa al ataque con mayor convicción y por esa razón hasta se vio gente de Ciudad Jardín tumbando postes para responsabilizar después a los jóvenes del plantón; fue doloroso ver videos y fotos de maltratos a estudiantes, a muchachos que hasta buscaban hablar. Pero no los dejaron; feo, feo recordar los gestos de alguna emperifollada vecina bajándose de la mega camioneta a tratar mal a muchachos para provocarlos.

Así llegamos al 28 de mayo, con una balacera tremenda, la quema de la estación del Mio Universidades y la asonada contra el CAI del sector; ve, ese día quería que me tragara la tierra; en casa nos encerramos. Se oían estallidos y disparos y hombres armados corriendo para un lado y otro; al atardecer ya fueron los sonidos de las sirenas de la policía y las ambulancias, nosotras creíamos que íbamos a morir aquí encerradas; al anochecer solo se sentía el silencio, el toque de queda y el rechinar de llantas en lo lejano de la avenida. Al otro día, leyendo noticias nos decidimos a salir, recogimos cosas y nos mudamos para donde la mamá, pal barrio de toda la vida. Por unos días, quien se habría imaginado que íbamos a salir desplazadas de Ciudad Jardín, estuvimos fuera. Tres semanas después volvimos porque había compromisos laborales y este es el lugar para sostener el empleo, en tiempos muy difíciles.

Podría seguir. Si veo las fotos que guardo y las fechas de los mensajes, podría ampliarme en el relato, pero me duele seguir contándote pendejadas; vuelvo a mí misma, a mi intimidad, no creo que se hubiera podido parar mucho de lo que pasó, la mentalidad de sector exclusivo es devastadora, ciertos “dirigentes” y “asesores de seguridad” que ahora se ven mucho en televisión azuzaron a los habitantes con miedos y señales de manada. Quiero pensar que no toda la gente es así. Yo no he vuelto a caminar por acá, ya no volví a tardear y ya no me gusta comprar en el supermercado que tan cómodamente visitaba hasta dos veces en la semana. Yo espero que el miedo se me quite, se nos quite con los meses, con los años, por ahora no sé porque estoy acá.



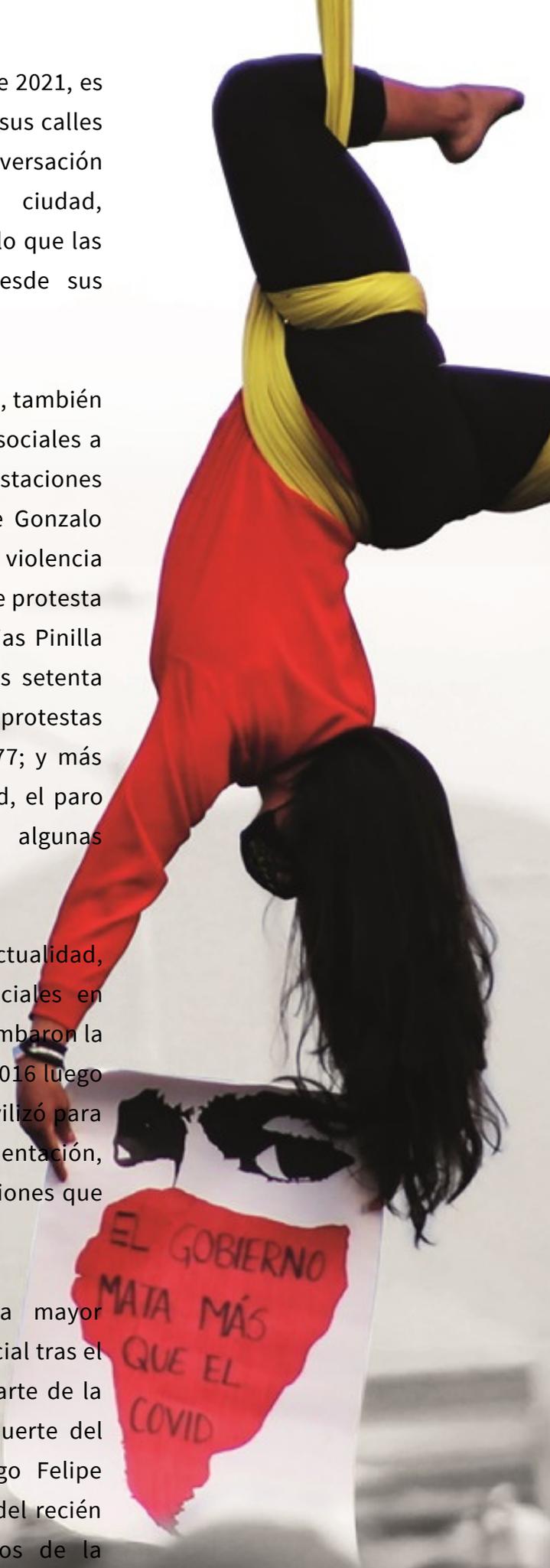
¿Y qué paso en Bogotá? Hacia una expedición del estallido urbano en Bogotá - Juan Pablo Fayad Sierra

Caminar en Bogotá, a un año del 28 de abril de 2021, es hacer un recorrido por su paisaje urbano, por sus calles y por su historia, es como entablar una conversación entre generaciones de habitantes de la ciudad, entrecruce del hoy y del pasado; es escuchar lo que las calles y paredes nos dicen y susurran desde sus memorias.

Bogotá, la capital y sede del gobierno nacional, también ha sido centro de protestas y movilizaciones sociales a lo largo de su historia. Recordamos las manifestaciones de junio de 1929 y la muerte del estudiante Gonzalo Bravo; la marcha del silencio en 1948 ante la violencia entre liberales y conservadores, las marchas de protesta de los estudiantes contra la dictadura de Rojas Pinilla en junio de 1954; luego, en la década de los setenta durante el Frente Nacional se vivieron las protestas estudiantiles de 1971 y el paro cívico de 1977; y más adelante, en medio del Estatuto de Seguridad, el paro cívico de 1981, solo para mencionar algunas movilizaciones.

En el presente siglo, desde el 2011 hasta la actualidad, se han incrementado las movilizaciones sociales en Bogotá y en el país. En 2011 los estudiantes tumbaron la reforma educativa del presidente Santos, en 2016 luego del plebiscito por la paz, la ciudadanía se movilizó para defender el Acuerdo de paz y pedir su implementación, y en 2019 comenzó este período de movilizaciones que desembocó en el estallido urbano de 2021.

Bogotá, en septiembre de 2020, vivió la mayor manifestación contra el abuso y violencia policial tras el homicidio del abogado Javier Ordoñez por parte de la policía, pero antes ya habíamos vivido la muerte del estudiante Nicolas Neira, del grafitero Diego Felipe Becerra, y en 2019, durante las protestas, la del recién graduado Dilan Cruz también por miembros de la policía.



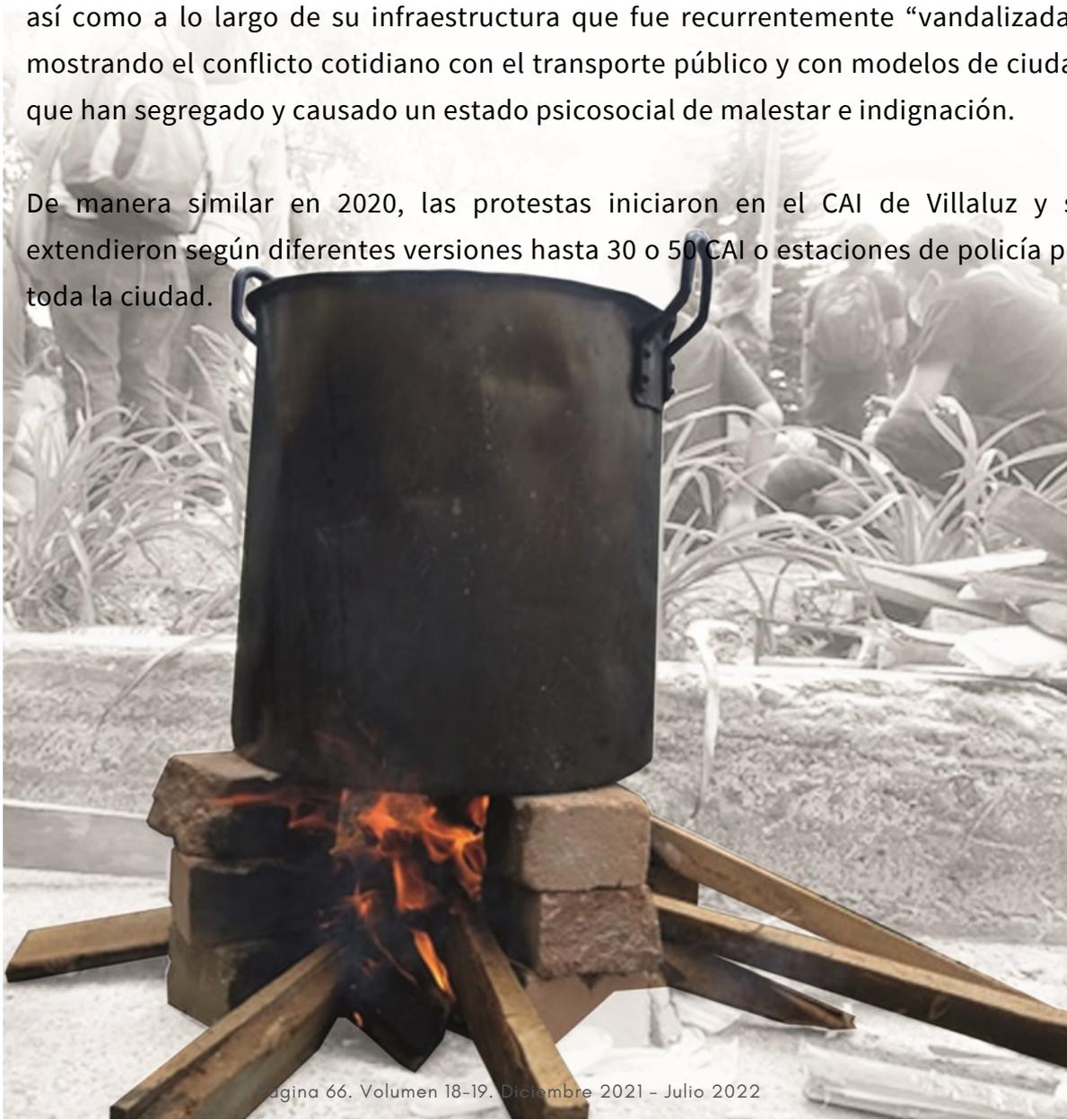
¿Y qué paso en Bogotá? Hacia una expedición del estallido urbano en Bogotá - Juan Pablo Fayad Sierra

La ciudad que recorremos hoy es otra, el paisaje urbano, la geografía y el recuerdo ha cambiado, el estallido urbano lo cambió, así como hablamos de antes y después del Bogotazo, o del Palacio de Justicia, hoy tenemos como referente histórico y geográfico de las nuevas generaciones el estallido urbano y social.

Un acercamiento, a manera de cartografía del estallido urbano y social, nos permite ver nuevas generaciones, escenarios y repertorios de protesta en Bogotá, el estallido desbordó los lugares de representación tradicionales y emergieron diferentes actores y demandas, que fueron más allá del pliego de la dirigencia del paro nacional.

Desde el 28 de abril de 2021, la ciudadanía marchó, realizó plantones, concentraciones, ollas comunitarias, desfiles artísticos y culturales, por toda la ciudad. Las manifestaciones se extendieron por Héroes (demolido recientemente), el Parque de los Híppies, el Parkway, por las localidades de Kennedy, Suba, Usaquén, Engativá, Usme, San Cristóbal, y Ciudad Bolívar; también en los portales de Transmilenio, como el Portal de Suba o el renombrado “Portal de la Resistencia”, así como a lo largo de su infraestructura que fue recurrentemente “vandalizada”, mostrando el conflicto cotidiano con el transporte público y con modelos de ciudad que han segregado y causado un estado psicosocial de malestar e indignación.

De manera similar en 2020, las protestas iniciaron en el CAI de Villaluz y se extendieron según diferentes versiones hasta 30 o 50 CAI o estaciones de policía por toda la ciudad.



¿Y qué paso en Bogotá? Hacia una expedición del estallido urbano en Bogotá - Juan Pablo Fayad Sierra

Los manifestantes eran, en su mayoría, hombres y mujeres jóvenes de clases bajas y medias, representantes de los que ni estudian, ni trabajan, también universitarios, en general actores y expresiones de las nuevas generaciones, migrantes y desplazados, que buscaban un lugar en la ciudad.

En los nuevos territorios y espacios de protesta, además de las agrupaciones y organizaciones juveniles, también participaron organizaciones comunitarias, las mamás, los vecinos, la comunidad, tejiendo redes de protección y solidaridad, frente al hambre y la violencia, en el que las ollas comunitarias se convirtieron en expresión de la solidaridad y del aguante.

Este estallido urbano y social desplegó diversos repertorios de acción y movilización, la mayoría de ellos marcados por lo festivo, lo expresivo, el grafiti, las batucadas, por acciones de carácter pacífico y con disposición al diálogo.

En estos cinco años, desde las manifestaciones por la paz hasta el estallido urbano y social, los espacios de concentración y movilización se convirtieron en lugares para el diálogo, la reflexión y la pedagogía o clase en la calle. La ciudad fue escenario de eventos artísticos masivos, y las calles, la piel de nuevas prácticas y expresiones de los y las jóvenes relacionadas con el reconocimiento y realización de sus derechos, derechos de las mujeres y de género, derecho a la libertad y a la diversidad, el derecho al cuidado del ambiente o derecho a nuevas formas de movilidad de los colectivos de bicis y a la vida en todas sus expresiones.

¿Y qué paso en Bogotá? Hacia una expedición del estallido urbano en Bogotá - Juan Pablo Fayad Sierra

Una particularidad de las protestas durante el estallido urbano y social en Bogotá, fue que se descentralizaron y migraron del centro de la ciudad a las periferias, a barrios de Kennedy, Bosa, Usme y Suba, incluso hasta las conurbaciones de la capital como Faca, Madrid, y Soacha. Estos barrios, territorios de viejas conflictividades y violencias, especialmente entre los jóvenes y la policía, antes de las protestas ya eran vistos por las autoridades como lugares de riesgo y peligrosos, por los conflictos y confrontaciones con “barras bravas” y/o con “pandillas”, pero también territorios señalados por contextos relacionados con dinámicas de ilegalidad como en Usaquén (zona de la banda los Pascuales) o el sector del Amparo (en las cercanías de Corabastos). Durante el estallido urbano y social la confrontación y uso de la violencia en estos territorios por parte de la policía fue mayor y más letal, la mayoría de las muertes relacionadas con las protestas en 2020 y 2021 se dieron en las localidades de Usaquén, Suba, Bosa, así como en el municipio vecino de Soacha. Bogotá, durante el estallido urbano y social, fue escenario de la manifestación de diferentes actores sociales, que se movilizaron por el derecho a ser reconocidos como ciudadanos, el derecho al territorio y a construir la vida, el derecho a la memoria y a recordar a sus víctimas. Ciudadanos reclamando el derecho a habitar y a narrar la ciudad con palabras e imágenes propias.

El estallido urbano todavía no ha tenido respuesta, un año después es momento para la reflexión y la comprensión de lo sucedido, se requiere hacer una expedición por el estallido en la ciudad y caminar con las nuevas expresiones ciudadanías, para concretar los deseos y esperanzas de cambio y dignidad que se expresaron hace un año.



Una obra que con-mueve

“Bororó. Afilando memoria”, es una obra de danza teatro dirigida por Eugenio Gómez Borrero e interpretada por Henry Ibargüen Murillo, bailarín e intérprete. Henry relata con movimientos y gestos, los ecos de los cuerpos que le constituyen. La conversación central

es con su madre Nobersilia Murillo, mujer negra vendedora de chontaduro que habitó Cali y crió a sus hijos, caminando la ciudad a través del pregón: ¡Mango, chontaduro, cocada!, posteriormente conversará sobre la historia negra de negación, expropiación e injusticia a través de su padre Félix Ibarguén, cortero de caña, trabajador de la construcción y Manuel Saturio Valencia, juez penal negro asesinado en fusilamiento por la justicia colombiana y posteriormente declarado inocente.



Imagen de Henry Ibargüen Murillo y de su familia materna

Se trata de una obra que es producto de un ejercicio creativo, de un diálogo intercultural entre dos artistas, Henry Ibargüen Murillo y Eugenio Gómez Borrero, quienes se preguntan por la identidad y las formas de re-existencia del pueblo negro a través del cuerpo vuelto música, danza, pero también platón, tierra y canto de ballena. Es por eso que la palabra escrita no le hace justicia a Bororó, porque ésta siempre será la marca de una imposición que guarda, oculta, lo que solo se conoce y se hace palabra en la piel.

Deteniendo la mirada. Tres personajes y un solo cuerpo

Yo soy Henry Ibargüen Murillo y al igual que ustedes yo soy todos y no soy nadie, es la expresión reiterada y quizás la marca narrativa de la obra, comienzo y final.



La obra tiene tres momentos y/o episodios, 1. Interpretación de la madre, 2. Interpretación del padre, 3. Interpretación del héroe, Manuel Saturio Valencia, referente de las injusticias a las que ha sido sometido el pueblo negro (3). También se nombran otras personas en distintos momentos: vivas y muertas, para remarcar que en la conversación de lo que somos como narrativa, están presentes otros.

Primer momento. Henry conversa con su madre, invoca su energía, la blusa naranja con la que habla y a la que abraza, recuerda el paso de la vida a la muerte, y hace presente su cuerpo (4). Se trata de un hombre negro, re-escrito por la memoria de una madre, interpelando su propia existencia y agradeciendo las luchas y gestas que se hicieron crianza y cobijo por entre el platón de chontaduro. En ese momento suena un alabao (5) que es lamento, ofrenda y despedida.

Terminado el alabao, el pregón aparece nuevamente vuelto danza a través del platón. Éste, se hace tierra, instrumento de trabajo, vientre, cuna de los hijos, el símbolo de una vida que nace de muchas maneras.

Segundo momento.

Posteriormente, llegan los Congo, Mandinga, Arará, Lucumí, parte de la descendencia de los hombres y mujeres esclavizados que recuerdan las luchas de un pueblo que se hizo escritura en el cuerpo (6).



Con los ancestros llega el padre de Henry: Félix Ibargüen. Un hombre negro, cortero de caña, con el que Henry habla a través de su machete y de un nuevo alabao que se puede tararear porque hace parte de la tradición oral del pacífico. En cada movimiento, el machete y sus manos moldean la tierra y siembran la vida en medio de la expropiación, el desplazamiento y la muerte.

Luego llega el silencio, mientras los ojos de Henry y sus gestos parecieran no estar en el espacio físico; sino más bien buscando en la memoria y en su propio cuerpo, los ecos de las voces que hacen sentido en su cuerpo. Y en esa búsqueda llegan vivos y muertos, hombres y mujeres que han sido testimonio de luchas y re-existencias, referentes de dignidad. En voz alta y fuerte Henry es: Fernando Montaña, Antonio Cervantes Reyes, Delia Zapata Olivella, Luis Eduardo Hernández,

Leider Palacios, Teresa Martínez de Varela, Jairo Varela, Francia Márquez, Diocesiano Mosquera y Manuel Saturio Valencia.

Tercer momento. A Manuel Saturio, Henry le trae al presente con su cuerpo, le refiere profundo respeto y gratitud, como lo dice en la obra se trató del “primer juez penal negro y el último fusilado por la injusticia de la justicia colombiana”. Le interpreta bailando un vals, vestido de blanco, en medio de un contexto que le niega su valor y le condena por su negritud, por las envidias y rivalidades que en el Chocó de aquella época, despertaba entre negros y blancos. Después del baile, de la algarabía, llega el fusilamiento, la injusticia que marca la historia reciente del pueblo colombiano afrodescendiente.



Cuando se observa la obra se puede percibir un hilo narrativo que está en el relato coreográfico, musical, escénico y en cada uno de los elementos que componen la obra: la imagen, la fotografía, el fuego, las luces y sombras en el escenario. Se nota que cada detalle fue revisado previamente. Una disposición escenográfica cuidada, íntima, pensada con el cariño de quien hace tributo, rinde una ofrenda o construye un altar. Frente a cada movimiento, una luz o un objeto se hace relato visual, acompañando la metamorfosis de la obra, conectando al espectador con la fuerza y la sensualidad del cuerpo que danza con y sin música.

Simultáneamente las piezas musicales presentes en cada interpretación, ponen acentos en el relato coreográfico: Alabao “Quién hizo” (Letra y composición: Rosa Emérita Moya), Canto de Boga “Oilando” (canción tradicional de comunidades indígenas y del pacífico, interpretada por Juan Sebastián Ortíz), Valse sentimental Op.51. N°6. (compositor: Piotr Ilich Tchaikovsky), Progreso (letra: Eugenio Gómez Borrero, composición: José Vente y Henena Hinestroza, interpretación: Helena Hinestroza Venté), “Alabao a Saturio” (compositora y voz prima: Helena Hinestroza Venté, segunda

voz: Luz Alicia Arrechea Alegría, Idea original: Eugenio Gómez Borrero). De fondo, entre silencios y ecos de las palabras de Henry, se perciben las aguas del pacífico, a través de cantos de ballenas.

La muerte anónima, marginal, injusta, impuesta, es la que Bororó invoca para entender lo que hemos sido y lo que vamos siendo. Tres perso-



najes claves que se hacen memoria corporal para problematizar, en los que allí estamos de espectadores, el relato unívoco de la identidad y el territorio que se porta en el cuerpo.

Así como el incienso, se percibe la emoción en la sala, los espectadores de pie y un cierre ovacionado. La obra con-mueve, toca, abraza, se nos hace espejo de nuestra propia experiencia (7).

Reflexiones frente a la obra

Se trata de una obra que excede varias fronteras: el campo artístico (8), el soporte narrativo y la lógica del espacio tiempo.

Hoy, asistimos a nuevos lenguajes artísticos que se configuran a partir de lo que se nombra como artes expandidas. La danza-teatro, sería uno de esos lenguajes. Sin embargo, la dimensión ritual presente en Bororó hace que la obra exceda también a este lenguaje artístico de la danza-teatro. Porque no se trataría solamente, apalabrando a Michel Fevre, del sentido de un relato coreográfico que se instala en la realidad y corporalidad del artista, sino más bien de una obra ritual (9) en la que está presente una conversación entre mundos: humanos y no humanos, que trasciende al individuo para tejer puentes con una memoria colectiva.



La trascendencia de la obra dentro del campo artístico y su carácter expandido se explora a través del ecosistema cultural Pacífico itinerante, “un tránsito narrativo que hace Bororó por el performance, el audiovisual, la fotografía y las plataformas digitales en diálogo con el territorio y la comunidad en general”. La obra como puesta escénica y dancística tiene lugar en la sala de teatro y su densidad desde mi experiencia como espectadora (10) tiene que ver con la metamorfosis de la narrativa escénica y dancística en distintos espacios tiempos de la ciudad, previos a la presentación de la obra, en la plasticidad de los soportes narrativos que le contienen y en el ensamblaje entre lenguajes sonoros y visuales para profundizar el argumento de la obra “al igual que ustedes yo soy todos y no soy nadie” .



iEn el marco del ecosistema cultural “Pacífico Itinerante”, Bororó caminó la calle, la esquina, la avenida, el parque, el cementerio, reconstruyendo el caminar de Nobersilia Murillo y volviendo coreografía el recordar de un recorrido. Se trató de una irrupción en espacios que son para el fluir, para producir, para no detenerse. Y allí Henry y su bororó detuvieron el tráfico, trastocaron el paisaje ins-

talado, para recordar los espectros que habitan por entre las multitudes, los cuerpos: vivos y muertos que nos constituyen (11).

Haber presenciado el performance de Bororó en el espacio público, apreciado las imágenes de sus recorridos y haber visto la obra en la sala de teatro y la reacción del público que acompañó la puesta, me afirmó en la idea de que como ciudad nos habita un ethos cultural negro y popular que los administradores de la



cultura exotizan, objetivan ponen en la pantalla televisiva de la tarima y el turbante, sin interpelar el estado de cosas en el que lo negro es sinónimo de expropiación y marginación.

Esta obra de creación colectiva entre Eugenio y Henry, producto de un diálogo intercultural entre un hombre mestizo y un hombre negro, nos muestra con maestría como desde el arte se puede hablar de lo político sin recurrir al estereotipo y/o a la instrumentalización de lo artístico, como poner al centro preguntas sobre las violencias simbólicas y la identidad, recordándonos que estamos hechos de negaciones y olvidos.

Notas:

(1) Este texto se produce/construye gracias a la conversación con Henry Ibarra Murillo y Eugenio de Jesús Gómez Borrero, creadores de la obra Bororó.

(2) Integrante Centro Internacional de Investigación de Pirka. Doctoranda en Ciencias Humanas con mención en Estudios Sociales y Culturales.

(3) “El líder afrocolombiano Manuel Saturio Valencia fue acusado de incendiario, titulado de anarquista y fusilado por la justicia militar en la ciudad de Quibdó -llamada también la Villa de Asís- el 7 de mayo de 1907. Sin embargo, un siglo después, la Ley 1042 del 26 de julio de 2006 eleva al presunto incendiario a la categoría de prócer nacional (...) Con ella se reconoce oficialmente su valía militar como capitán del Ejército Nacional durante la Guerra de los Mil Días y se destacan sus méritos intelectuales por ser el primer afrodescendiente en fungir como Juez Penal en Colombia” (Gómez, 2011: 3)

(4) La blusa se convierte en un símbolo, en un objeto ritual que posibilita una conversación con el mundo inmaterial.

(5) Al respecto dice Henry: “Los alabaos en la cultura negra son músicas que no se bailan porque son músicas hechas para despedir, para conectar el mundo de los muertos con el mundo de los vivos, el mundo inmaterial con el mundo material.”

(6) En conversación con Henry sobre lo que somos y el territorio que portamos, comenta: “Hay un territorio que se llama cuerpo. El cuerpo de mi mamá y el cuerpo de mi papá. Mi mamá fue hija de curandera. Mi papá fue hija de curandera también. Y manejaban una medicina del territorio: medicina ancestral. También mi mamá era muy de labores caseras, de agricultura y mi papá era más de labores de cortar madera, más de la agricultura que del pescar. Y esos movimientos de esas labores se llevan en el cuerpo, en los genes... Yo escucho mucha gente que dice: vamos al territorio y simplemente están considerando como territorio el espacio geográfico y no están considerando como territorio los cuerpos, porque en un cuerpo viaja toda la cultura de un país.”

(7) “Ver no es una actividad inocente. Ver no es simple. Una serie de acciones ejecutadas existe porque nosotros la recibimos y porque le damos por infraestructura el “subtexto” de nuestra vida personal. Lo que aquí se gasta de energía no es devuelto, se agota en la propia dramatización, sea cual fuere nuestra adhesión al espectáculo. En griego, “theatron” significa “lo que es posible ver”, pero ese “teatro” no es el simple sujeto de una acción sobre una pared de piedra...” (Duvignaud, 1997: 37)

(8) Los campos artísticos suelen ser lugares reglados y con disposiciones sociales particulares, tal y como lo referiría Bourdieu.

(9) “Los rituales son procesos de incorporación y escenificaciones corpóreas. Los órdenes y los valores vigentes en una comunidad se experimentan y se consolidan corporalmente. Quedan consignados en el cuerpo, se incorporan, es decir, se asimilan corporalmente. De este modo, los rituales generan un saber corporizado y una memoria corpórea, una identidad corporizada, una compenetración corporal.” (Han, 2020: 23)

(10)“Ver compromete al cuerpo. De manera más precisa, el cuerpo ve mediante la mirada. El cuerpo, la masa psíquica aumentada con todos los espectadores confinados en un sitio cerrado. En ese fragmento de espacio, la concentración, la densidad afectiva se acentúa y se orienta, hacia el acto por realizar, hacia la escena por representar (...) Aunque el espectador sea un turista, un bobo, un observador enterado o un fiel, es, sea cual fuere su pensamiento secreto, interior al espectáculo y necesario al trance. Porque el hombre que baila no apela a una sinceridad vaga o mítica, a una fe intelectualizada, sino a la vibración, al espesor psíquico que el ayuda a constituir con su cuerpo en el cuerpo de todos. Proyección indispensable en una extensión hecha dinámica.” (Duvignaud, 1997: 38)

(11)“En Bororó yo sé que la muerte está presente. Para mí es una puerta que estoy dispuesto a atravesar, así como atravesé la de la vida. En el mundo de nosotros, nosotros negamos la vida”, palabras de Henry para explicar que hay un diálogo constante entre vivos y muertos que es constitutivo de nuestra identidad, pero al que no le damos lugar.

BIBLIOGRAFÍA

Duvignaud, Jean (1997). “El Sacrificio Inútil”. México: Fondo de Cultura Económica

Gómez B. Eugenio (2011). “A la Sombra de la Ley. El caso de Saturio” (Documento). Cali.

Han, Byung-Chul (2020). “La desaparición de los rituales”. Barcelona: Editorial Herder.

