



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

ISSN: 1900-5180

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

Jurado Castaño, Pedro; Ruiz Romero, Gabriel; Castaño Zapata, Daniel
“Es que todo está vivo simultáneamente”. Memoria y perdón como rearmenización del territorio entre los pueblos que conforman el Consejo Regional Indígena del Cauca, Colombia*
Revista de Estudios Sociales, núm. 86, 2023, Octubre-Diciembre, pp. 137-153
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/res86.2023.08>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81576148008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

“Es que todo está vivo simultáneamente”. Memoria y perdón como rearmonización del territorio entre los pueblos que conforman el Consejo Regional Indígena del Cauca, Colombia*

Pedro Jurado Castaño, Gabriel Ruiz Romero y Daniel Castaño Zapata

Recibido: 17 de febrero de 2023 | Aceptado: 24 de julio de 2023 | Modificado: 1.º de agosto de 2023
<https://doi.org/10.7440/res86.2023.08>

Resumen | El artículo expone la relación entre las narrativas de memoria y perdón del movimiento indígena del departamento del Cauca (Colombia) y la construcción de su identidad como sujeto afectado por la violencia. Es el resultado de un trabajo de campo multilocal realizado con miembros del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), autoridades y mayores indígenas nasas y coconucos, y con colaboradores del movimiento indígena del departamento. El texto concluye que la memoria indígena es tributaria de estructuras recursivas del tiempo y del espacio en las que lo acontecido aún está ocurriendo en el presente, pues los sujetos vulnerados, especialmente los ancestros y el territorio, siguen estando en el aquí y el ahora. Esto configura un enfoque ecológico de la ontología política que conduce a redefiniciones del conjunto de relaciones sociales que han estado involucradas con el desarrollo de la violencia armada, así como de los tipos de rituales tendientes a perdonar los daños y las violencias ocasionados por el conflicto armado. La novedad del artículo es su valoración de las nociones de memoria y perdón en la comunidad indígena del Cauca representada en el CRIC, como portadora de una propuesta ética no antropocéntrica para tratar los efectos de la violencia bajo la perspectiva normativa de la rearmonización.

Palabras clave | Colombia; memoria; movimiento indígena; perdón; violencia

“It’s That Everything Is Alive Simultaneously.” Memory and Forgiveness as Reharmonization of the Territory Among the Peoples That Make up the Regional Indigenous Council of Cauca, Colombia

Abstract | This article exposes the relationship between the narratives of memory and forgiveness within the indigenous movement in the department of Cauca (Colombia) along with the construction of their identity as subjects affected by violence. The article

* El artículo es producto del “Proyecto de desarrollo económico local del Cauca: una aproximación desde el modelo Triple-Hélice+ hacia un desarrollo inclusivo y sensible al conflicto en el departamento del Cauca (Colombia), vinculando instituciones del Estado, empresarios y ecosistemas locales de conocimiento”. Este proyecto ha tenido lugar en el marco de The Orange Knowledge Programme, financiado por el Ministerio de Asuntos Exteriores de los Países Bajos y gestionado por la Organización Holandesa para la Internacionalización de la Educación (Nuffic). Los tres autores contribuyeron por partes iguales en la concepción, el diseño y la ejecución de este artículo, así como en el trabajo de campo que constituye su base.

Todas las personas entrevistadas durante el trabajo de campo que sustenta este artículo dieron su consentimiento para el empleo de la información suministrada, una vez informadas del objetivo académico del trabajo. Así mismo, el proyecto de investigación y sus productos pasaron por el proceso de aprobación interna de la Universidad de Medellín (Colombia), a la que están vinculados los autores.

stems from multilocal fieldwork conducted with members of the Regional Indigenous Council of Cauca (CRIC), indigenous Nasa and Coconuco authorities and elders, and collaborators from the department's indigenous movement. The text concludes that indigenous memory is influenced by recursive structures of time and space, where past events are still occurring in the present, as the violated subjects, especially the ancestors and the territory, remain in the here and now. This configures an ecological approach to political ontology, prompting a redefinition of the web of social interactions entangled in the genesis of armed violence, and the kinds of rituals geared towards forgiveness for the harms and violence inflicted by the armed conflict. The novelty of the article lies in its assessment of the notions of memory and forgiveness within the indigenous community of Cauca, represented by the CRIC, as a bearer of a non-anthropocentric ethical proposition to address the effects of violence from the normative perspective of reharmonization.

Keywords | Colombia; forgiveness; indigenous movement; memory; violence

“É que tudo está vivo simultaneamente”. Memória e perdão como rearmarização do território entre os povos que compõem o Conselho Regional Indígena de Cauca, Colômbia

Resumo | Neste artigo, é explorada a relação entre as narrativas de memória e perdão do movimento indígena em Cauca (Colômbia) e a construção de sua identidade como um sujeito afetado pela violência. É o resultado de um trabalho de campo multilocal realizado com membros do Conselho Regional Indígena de Cauca (CRIC), autoridades e anciãos indígenas Nasas e Coconucos, e com colaboradores do movimento indígena da região. No texto, conclui-se que a memória indígena é tributária de estruturas recursivas de tempo e espaço, nas quais o que aconteceu ainda está acontecendo no presente, pois os sujeitos violados, especialmente os ancestrais e o território, continuam no aqui e agora. Isso configura uma abordagem ecológica da ontologia política que leva a redefinições do conjunto de relações sociais que estiveram envolvidas no desenvolvimento da violência armada, bem como dos tipos de rituais que tendem a perdoar os danos e a violência causados pelo conflito armado. A novidade do artigo é sua avaliação das noções de memória e perdão na comunidade indígena do Cauca representada no CRIC, como portadora de uma proposta ética não antropocêntrica para lidar com os efeitos da violência sob a perspectiva normativa da rearmarização.

Palavras-chave | Colômbia; memória; movimento indígena; perdão; violência

[...] no solo se están representando, sino que efectivamente crean sus culturas, permiten la emergencia y la continuidad de sus formas de vida.

Rojas (2015, 15)

“Porque nosotros inicialmente no sabíamos nada”: una introducción a la memoria y al perdón indígena en el Cauca

Formado en Colombia en 1971, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) no tenía el ejercicio de memoria ni como uno de sus fundamentos ni como uno de sus impulsores. Según nos comentó el profesor Diego Jaramillo, colaborador de esta organización indígena: “en ese primer momento [en los años de formación del CRIC] no se trata de la memoria histórica indígena, no se trata de la memoria cultural, se trata de un problema más inmediato que tenía que ver con el terraje” (entrevista personal, 26 de octubre de 2022, Popayán). Uno de los fundadores del Consejo, Pablo Tatay, quien además llegó a ser parte de la dirección política del Movimiento Armado Quintín Lame, lo expresa así: “[por ejemplo], lo de [Manuel]

Quintín Lame fue sorpresivo, porque cuando se formó el CRIC no se sabía de Quintín Lame [...] Vinimos a saber de él después [...] porque nosotros inicialmente no sabíamos nada” (entrevista personal, 17 de junio de 2021, Popayán)¹.

Entonces, la introducción del ejercicio de memoria provino “más desde el mundo antropológico, cuando nos habían tocado colaboradores y solidarios”, como nos mencionó el coordinador del informe sobre las afectaciones del conflicto armado a los pueblos que conforman el CRIC, José Domingo Caldón (entrevista personal, 26 de octubre de 2022, Popayán). En efecto, un elemento diferencial de esta organización indígena del Cauca es que siempre ha estado abierta a la participación activa (incluso en posiciones de liderazgo) de colaboradores y solidarios no indígenas, lo que le ha permitido incorporar ideas, conceptos e instrumentos que no son propios de la tradición indígena, como lo es el concepto de *memoria histórica*. Se trata de un ejercicio de ecología de saberes, pero, en cierta medida, uno que va en dirección contraria a la conceptualización de Boaventura de Sousa Santos (2017, 229), quien señala que la ecología de saberes resulta de la apertura de la epistemología moderna a “otros saberes y criterios de rigor y validez que operan de forma creíble en prácticas sociales que la razón metonímica declara no existentes”. En el movimiento indígena caucano, en cambio, son esas prácticas sociales declaradas no existentes por la razón metonímica las que se abren a que esta última alimente el ecosistema local de saberes ancestrales. En particular, el trabajo de la memoria llega al discurso y a las prácticas del CRIC desde un afuera que se ha incorporado paulatinamente en la identidad propia del movimiento, como estrategia de resistencia, lucha y forma de pervivir. Es el resultado de esa incorporación lo que constituye un conocimiento propio de una ecología de saberes, donde lo ancestral le abre lugar al saber metonímico moderno.

En la actualidad, la memoria ocupa un lugar central en la “reflexión sobre los efectos de la guerra en el proyecto político indígena” (CRIC 2022, 19). Indicador de ello es la elaboración de un informe de memoria propio sobre las afectaciones de la violencia a la organización. El informe nace de la idea del movimiento indígena de “participar en el sistema integral de verdad, justicia y reparación” (CRIC 2022, 19), contribuyendo con insumos para lo que sería el informe general de la Comisión de la Verdad (CEV) colombiana. Pero la Consejería y el equipo político del CRIC determinaron que no serían solo suministradores de información, sino que precisaban una publicación propia de las afectaciones sufridas, como parte del ejercicio de *caminar la palabra*, es decir, de promover el proyecto político del movimiento por fuera del propio territorio indígena del Cauca.

La memoria, como todas las herramientas que hacen parte de las estrategias de lucha y resistencia, se vincula al proyecto organizativo del CRIC a partir de cuatro principios: unidad, tierra, cultura y autonomía. El proyecto está fundado en la idea de unidad e identificación con el territorio: los pueblos indígenas que conforman el CRIC se consideran identitariamente indisolubles de su territorio ancestral, ellos son también ese territorio. Por lo tanto, la memoria lo es no solo de lo que ha acontecido en el territorio, sino *del* territorio. En esta aproximación puede entenderse el lugar emergente del perdón en las políticas de memoria del movimiento indígena, que se concibe como una necesidad de *rearmonización del territorio*, esto es, de acciones encaminadas al restablecimiento del equilibrio de las fuerzas (humanas y no-humanas) que habitan allí, el cual se rompió a causa de la violencia armada.

1 Manuel Quintín Lame fue un líder indígena caucano quien, en las primeras décadas del siglo XX, encabezó un proceso de lucha por la autonomía y ampliación de los resguardos, así como una fuerte oposición al terraje, un sistema que obligaba a los indígenas a pagar con días de trabajo por el uso de la tierra en parcelas de hacendados, la cual les había sido arrebatada a los propios indígenas en el pasado. Hoy en día la figura de Quintín Lame es quizá la más reconocida entre los referentes históricos de resistencia indígena en Colombia. Por su parte, el Movimiento Armado Quintín Lame se formó en la década de 1980 como un medio de defensa armada indígena de los dirigentes y los territorios donde ejercía su trabajo el CRIC.

Hablar de memoria y perdón en los pueblos indígenas que conforman el CRIC es, por tanto, hablar de la relación con el territorio ancestral, o de los *ensamblajes* (DeLanda 2021) que existen entre los pueblos indígenas del Cauca y el espacio donde está anclada su vida². El territorio no es solo el espacio geográfico, sino también el entramado de relaciones donde participan agencias/entidades no-humanas (Ruiz 2017), y debe entenderse, además, como un lugar del que emanan prácticas de conocimiento y pervivencia. En este sentido, la violencia armada que se despliega en el territorio indígena es una victimización a las formas territorializadas de conocimiento y de resistencia. Es por esto que las prácticas de memoria y de perdón que se producen en los pueblos agrupados en el CRIC están encaminadas a restablecer la armonía con el territorio y a recuperar el flujo de conocimiento ancestral fracturado por la violencia.

De esta manera, la relación entre memoria y perdón es problemática en este contexto, cuando se le mira desde el paradigma de la justicia restaurativa, ya que la incorporación del ejercicio de memoria al repertorio de acciones del movimiento indígena no se ha hecho con el fin de transitar hacia la idea de perdón —ofrecido o recibido— con los diversos actores de la violencia colombiana. Pensar que se puede llegar a una reconciliación con el Estado, con los grupos armados o con las élites terratenientes del departamento (como lo busca en último término el ejercicio de memoria hecho por la CEV) es “debatible”, en palabras de José Domingo Caldón (entrevista personal, 27 de octubre de 2022, Popayán). Por ello, no es extraño que el concepto de perdón no sea analizado en ningún momento en el informe del CRIC; de hecho, la palabra *perdón* no aparece en el tomo analítico del texto, y en su lugar se presenta una discusión sobre la idea de *armonización del territorio*.

Tampoco es extraña la presencia prominente de una gran pancarta durante la celebración de los cincuenta años del CRIC en El Pital, Cauca, en febrero de 2021 (imagen 1). La pancarta ilustra a la cacica Gaitana, legendaria líder de la resistencia contra la conquista española, en el momento de cortar la cabeza del conquistador Pedro de Añazco, que antes había asesinado al hijo de la cacica; a continuación, aparece el indio Manuel Quintín Lame, figura central de las luchas indígenas en el sur del país durante la primera mitad del siglo XX. La pancarta tiene también imágenes alusivas a la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) y al Frente Social Agrario (Fresagro), dos de las principales organizaciones de las que provienen algunos de los fundadores del CRIC. Por último, a la derecha se encuentran el logo de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) y la bandera y el logo del CRIC. La pancarta, así como las intervenciones que se oyeron durante la celebración, no eran ejercicios de memoria en clave de reconciliación con los enemigos históricos del movimiento, sino ejemplos de una memoria combativa que busca actualizar el sentido de la lucha de resistencia. El objetivo de este artículo es tratar de entender las características de esa memoria que vimos aquel día representada en el aniversario del movimiento.

En este sentido, ¿cuál es la relación entre la memoria histórica del CRIC y la construcción de una identidad como sujeto colectivo afectado por la violencia? ¿Cuáles son las formas en que el movimiento interpreta la noción de perdón? En este trabajo se argumenta que la respuesta a estas dos preguntas está en directa relación con la diferencia constitutiva de la identidad del movimiento indígena: el reclamo de la unidad con el territorio. En este sentido, nuestro punto de partida es la concepción de esa diferencia dentro de una ontología de un mundo-otro en el que la memoria y el perdón se resignifican de un modo específico debido a la ontología política del territorio (Escobar 2014), en la que existe interrelación e interdependencia entre lo natural y lo cultural, lo humano y lo no-humano, lo biológico y lo social (Blaser 2019; Latour 2019), y a partir de la cual se lucha por la defensa del territorio.

2 Esta teoría de Manuel DeLanda (2021) propone analizar los sistemas sociales como ensamblajes heterogéneos y no como totalidades homogéneas. Esto supone separarse de cualquier esencialismo y lectura jerárquica de las entidades sociales, y en su lugar, comprenderlas como estructuras contingentes y no lineales, esto es, en constante devenir.

Imagen 1. Pancarta de la celebración de los cincuenta años del CRIC, El Pital, Caldono, Cauca



Fuente: fotografía de los autores, febrero de 2021.

Este texto es producto del “Proyecto de desarrollo económico local del Cauca: una aproximación desde el modelo Triple-Hélice+ hacia un desarrollo inclusivo y sensible al conflicto en el departamento del Cauca (Colombia), vinculando instituciones del Estado, empresarios y ecosistemas locales de conocimiento”, que ha tenido lugar dentro de The Orange Knowledge Programme, financiado por el Ministerio de Asuntos Exteriores de los Países Bajos y gestionado por la Organización Holandesa para la Internacionalización de la Educación (Nuffic). En ese marco, entre noviembre de 2018 y diciembre de 2022, se realizó un trabajo de campo orientado a comprender las lógicas sociopolíticas imperantes en la zona, a partir de los enfoques de la etnografía conmutante (Werner y Shoenberger 1993) y la etnografía multilocal (Marcus 1995); es decir, que más que estar presentes de forma continua en un solo lugar, hemos seguido el hilo del tema concreto que estudiamos, las relaciones y las personas que constituyen nuestro objeto de estudio, mediante visitas regulares a la zona de trabajo (la ciudad de Popayán, los municipios de Caldono, Totoró y Silvia, y los resguardos indígenas de Mosoco y de Puracé).

Esas personas, en este caso, son líderes históricos del CRIC, dinamizadores políticos del movimiento, miembros de la Guardia Indígena, médicos tradicionales de los resguardos de Mosoco (nasa) y de Puracé (coconuco), integrantes de la Comisión de Paz del CRIC, representantes del equipo político del movimiento, reconocidos colaboradores de la organización y académicos del departamento del Cauca. Se trata, por tanto, de autoridades dentro del movimiento y, aunque sus planteamientos aquí analizados no pueden ser tomados como pronunciamientos oficiales del CRIC (para ello, la organización tiene su propio equipo de comunicación, así como canales también propios de divulgación), sí son voces que hablan desde la legitimidad que les confiere su posición dentro de la organización o el respeto del que gozan por parte de esta, debido a sus muchos años de contribución a la lucha de los pueblos representados en ella.

La trama, por su parte, fue seguida no solo a partir de los testimonios recogidos directamente, sino a través de las lecturas de textos de cosmogonía indígena caucana (consultados en el centro de documentación de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural), del informe de memoria de las afectaciones del conflicto armado al movimiento (CRIC 2022) y del seguimiento a las intervenciones durante la celebración de los cincuenta años del

CRIC, que tuvo lugar el 24 de febrero de 2021 en zona rural de Caldon (Cauca), y del XVI Congreso de este movimiento indígena, llevado a cabo en Mosoco (Cauca) entre el 17 y el 22 de agosto de 2021. Esto significa que el análisis aquí presentado se circunscribe a las líneas de argumentación de todos aquellos que constituyeron la trama analítica, y en ningún caso pretende ser un estudio de la concepción de la memoria de todos los pueblos indígenas del Cauca ni de la memoria indígena en general.

En el artículo procuramos enfatizar que estamos hablando de esta memoria particular. En todo caso, siempre que el lector lea expresiones tales como la *memoria indígena* o similares, debe entender que nos estamos refiriendo exclusivamente a la memoria de los pueblos indígenas del Cauca que pertenecen al CRIC. Esta organización agrupa a más del 90% de las comunidades indígenas del Cauca y en 2023 representaba a 139 cabildos, divididos en nueve zonas estratégicas de once pueblos indígenas: ampiuille, kishu, polindara, nasa, misak, epedara-siapidara, yanakuna, ingas, coconucos, toloroéz y embera chami. Su esquema de representación y participación parte del CRIC y de la Junta Directiva Regional de Cabildos, organismos representativos de todos los pueblos y cabildos que constituyen el movimiento; de allí se desprenden las asociaciones zonales de los territorios indígenas, los consejos territoriales y el cabildo mayor. Por último, están los consejeros mayores, quienes constituyen la delegación de las nueve zonas estratégicas y cada cuatro años realizan un congreso general, del cual salen los mandatos que guían el accionar del movimiento.

“La lucha por la tierra camina para atrás”: la memoria por (el) territorio en (el) conflicto

Los pueblos indígenas organizados en el CRIC han basado su lucha de resistencia política y cultural de más de cincuenta años en la recuperación del territorio ancestral del que se consideran despojados. En respuesta a las afectaciones sufridas desde el arribo del poder colonial a sus tierras, su programa de lucha busca el fortalecimiento de la unidad de los pueblos que habitan el territorio, la consolidación de sus formas de persistencia cultural como comunidades indígenas en el espacio habitado y el aseguramiento de un gobierno propio que permita un desarrollo autónomo en armonía con la naturaleza (CRIC s. f.). La lucha por la unidad, la defensa de las tradiciones y el reclamo de su autonomía alrededor del territorio son las características de un movimiento social que posee un gran impacto e incidencia en la política nacional y regional (Archila 2009; Jaramillo 2018).

El programa de lucha se basa en una representación de la historia de las afectaciones de la violencia y el daño a la vida misma de los pueblos y al territorio (Peñaranda 2015; Archila 2009; Rappaport 1998). Es por esto que, en palabras de un mayor del CRIC, el programa de acción política y cultural tiene lugar *frente* a la sociedad colombiana y el reclamo de la diferencia constitutiva de su identidad puede verse reflejado en una narrativa sobre su pasado que se “adapta a las estrategias particulares de lucha” (José Domingo Caldón, entrevista personal, 9 de agosto de 2021, Mosoco, Cauca). En efecto, el relato sobre el origen de su lucha, en conexión con las afectaciones a sus formas de vida provocadas por el dominio colonial y las violencias desencadenadas hasta el presente, es una parte esencial de la organización indígena como movimiento social y político (Bonilla 2012) y un presupuesto clave para la efectividad de los actos de resistencia desarrollados en las cinco décadas de organización (Laurent 2022).

Las violencias asociadas al conflicto armado colombiano han afectado e impactado a los pueblos indígenas del Cauca de distintas maneras. En particular, el conflicto ha amenazado el proyecto político y social que busca la defensa de la unidad *con* su territorio. Desde su visión, la “dinámica de territorialización del conflicto” (CRIC 2022, 461) ha estado vinculada a la exclusión y a la discriminación inherente a la construcción de la sociedad colombiana,

en particular, aquella que representan las élites políticas y económicas del Cauca, las cuales incluso han obstaculizado intentos progresistas del Estado central.

La lucha nuestra [en la ANUC] y la del CRIC no empezó en contra del Estado; empezó aprovechando las políticas del Gobierno en ese momento [a través del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria [Incora]], donde nosotros tenemos partidarios del Gobierno de [Carlos] Lleras en cuanto a la reforma agraria. Con los que estábamos en contra, totalmente, era contra el gobierno regional del Cauca; el gobierno era la clase dominante del Cauca, esa fue siempre enemiga nuestra. (Pablo Tatay, entrevista personal, 17 de junio de 2021, Popayán)

Por esto, las violencias que han atravesado al movimiento indígena durante el contexto del conflicto armado están proyectadas en un horizonte histórico de afectaciones mucho más amplio y complejo que el periodo en el que habitualmente se circunscribe el conflicto armado colombiano, sea que se considere que este inicia en la década de 1960 con la formación de las guerrillas o que sus orígenes se remontan a la violencia bipartidista de mitad del siglo XX. Para entender este horizonte, se acude a la figura de la *espiral del tiempo*, propia particularmente del pueblo misak, según la cual el tiempo constantemente va y vuelve, pasa y vuelve (Rappaport 1998). En la lógica de esta representación, la violencia del conflicto produciría afectaciones en un presente que se arquea hacia el pasado y que se podría proyectar hasta el entorpecimiento del futuro.

Por lo anterior, el movimiento indígena ha reivindicado que las violencias producidas en el contexto del conflicto armado han afectado la matriz de sus principios de vida colectiva, que es la unidad con la tierra (CRIC 2022). En ese sentido, el conflicto armado colombiano es visto como un episodio más en la espiral de violencia a la que los pueblos indígenas han hecho frente desde la llegada de los colonizadores españoles, al defender la tierra a través del proceso organizativo de las comunidades: “haciendo referencia a la experiencia circular del tiempo nasa, se podría decir que la lucha por la tierra camina para atrás y tiende a revertir el proceso de des-posesión que dio origen al capitalismo” (CRIC 2017).

Elizabeth Jelin afirma que “la idea de que a medida que pasa el tiempo el pasado está más lejos y menos presente no siempre se aplica, ya que el pasado puede ser renuente a pasar, y puede volver y actualizarse” (2018, 58). De esta manera, la memoria indígena del CRIC es una memoria de un tiempo ido que persiste en el presente: “el ancestro vive también porque se cuestiona tanto lo que está pasando hoy, o sea, él está incluso más vivo que nosotros ahora y es el que maneja en todo momento lo que hacemos” (Rosendo Quirá, *thé' wala* o médico tradicional del resguardo Coconuco-Puracé, entrevista personal, 27 de octubre de 2022, Popayán). Esta memoria del tiempo que persiste se inscribe en un conjunto de relatos particulares dentro de un campo de narrativas emergentes, de memorias heterogéneas y plurales (Wills 2022).

Se trata de memorias que poseen un gran poder simbólico, pues tienen la capacidad de revelar circunstancias de afectación con trayectorias más amplias y, en particular, con características que desafían presupuestos y aspiraciones occidentales de comprensión de la realidad, con los que se adelantan ejercicios de memoria y, también, se gestionan procesos políticos de paz o reconciliación (Wills 2022). En este sentido, la memoria indígena puede apreciarse como un ejercicio activo de pervivencia y resistencia que impacta el desarrollo de su forma de vida, y alcanza las estrategias, posicionamientos y acciones de las comunidades. Por ejemplo, a partir de la concepción de memoria del pueblo nasa, Rappaport (1998) señala que las narrativas de memoria y los relatos históricos de los pueblos indígenas deben ser vistos como el producto de un saber puesto en práctica contra las prolongadas condiciones de subordinación.

La estructura narrativa de los ejercicios de memoria indígena supone un cuestionamiento fundamental de la dimensión de la *temporalidad histórica* (Koselleck 1993) que soporta la ordenación de lo narrable en los ejercicios de reconstrucción de acontecimientos pasados. Lo cuestionado en esta temporalidad resulta ser la base lineal del tiempo y la sincronidad de los lapsos relatados o rememorados. En este caso, la memoria indígena supone un ejercicio de reconstrucción alternativa de situaciones en el que se cuentan acontecimientos que sustentan un sentido práctico no directamente condicionado por esos presupuestos. Los ancestros, por ejemplo, aún habitan el presente, y los espíritus y agentes no-humanos que viven hoy en el territorio son los mismos que han sido testigos —y víctimas— de las afectaciones que ocurrieron en otro momento aparentemente distante de este. Así, el sentido aplicable a una situación actual, inserto en una lógica espiralada y recursiva, también se encuentra vinculado a una proyección al futuro, puesto que dentro de esta concepción indígena del tiempo se entiende que lo acontecido se ubica precisamente allí, en el futuro, frente a nosotros. Ese acontecimiento que dota de sentido la actualidad puede verse, e incluso definirse, como ya ocurrido (por eso está frente a nosotros, donde lo vemos); mientras que lo que está por definir una situación actual, como el caso de las generaciones por existir y sus necesidades, está atrás, pues aún no llega o está todavía por llegar.

La voz que narra la memoria indígena presenta así un *continuum* entre las luchas del pasado y las del presente. En este sentido, grandes caciques o cacas del pasado, como Juan Tama o la cacica Gaitana, no son seres legendarios que inspiran al movimiento, sino líderes activos que continúan expresándose en el presente. Y es el territorio el que encarna esas fuerzas ancestrales. No se trata de que una laguna o una montaña representen a algún líder del pasado, sino que esa laguna o esa montaña *son* ese ancestro. Como lo expresa Sebastián Levalle (2018) al analizar la restauración de la memoria indígena en el pueblo nasa de Tierradentro (Cauca), la memoria de los pueblos indígenas del CRIC que analizamos aquí sintetiza una comunicación ontológica con el territorio, el cual constituye el entorno vital de estos pueblos al despertar ese pasado y poder establecer comunicación en el presente.

La memoria se despliega, así, en estructuras recursivas del tiempo y del espacio en las que lo acontecido hace varios años atrás aún está ocurriendo, porque un agravio no solo es algo que sucedió, sino que sigue manifiesto en quien lo recibió —los ancestros y, de forma quizá más relevante, el propio territorio—, que está aquí presente. Por ello, poner un punto de inicio y un punto final a la secuencia histórica que explica el presente es incluso inconsistente con el objetivo mismo del ejercicio de memoria indígena, que es el de dotar de sentido sus luchas de resistencia y pervivencia en el territorio. Por ello es importante una narrativa que permita combinar tiempos, superponer acontecimientos y articular causas.

La narración indígena está anclada, por tanto, a la fuente de necesidades prácticas que constituyen sus luchas sociopolíticas. En este sentido, el pasado “es revivido a través del trabajo de las luchas presentes” (Farthing y Kohl 2013, 365); por ello la memoria indígena está fuertemente marcada por lo que Fraser (1991) nombra como una *política de interpretación de las necesidades*, desde la cual se entiende que no solo las estrategias que ponen en práctica los grupos sociales marginados para subsistir están condicionadas por su conciencia de las necesidades políticas, económicas y culturales, sino que la estructura misma de sus elaboraciones discursivas está construida por la identificación y priorización de las necesidades que motivan las luchas sociales.

La memoria de los pueblos indígenas del CRIC se corresponde, así, con la manera en que Arturo Escobar indica que la “ontología o visión del mundo crea una forma particular de ver y hacer política” (2014, 98). Eso significa que las narraciones indígenas sobre el pasado motivan y justifican los proyectos económicos de producción en equilibrio con la naturaleza, las prácticas culturales de pervivencia de sus tradiciones y las actividades político-organizativas del gobierno propio. Las narraciones indígenas que tratan sobre un conjunto de afectaciones a su forma de vida son un ejercicio de la perspectiva ontológica

que vincula fuertemente al territorio y a la que podemos sumar un enfoque ecológico. En efecto, toda una serie de conflictos sociales que involucran a pueblos étnicos y movimientos sociales en América Latina está relacionada con el ascenso de concepciones ecológicas alternativas en las que se asume que el territorio es *condición de vida* de los pueblos (Rodríguez *et al.* 2019).

“La respuesta de la tierra”: territorializar la vida

En las narraciones y prácticas de los pueblos indígenas del Cauca representados en el CRIC se presentan redescubrimientos y reinscripciones de “historias acalladas, que parecían haber perdido su memoria y sus tradiciones, [que] se están resignificando por nuevos propósitos, orientando una política del ser y del tiempo, y reconstruyendo eventos históricos pasados a través de la actualización de significados oprimidos y reprimidos” (Leff 2004, 87). Siguiendo esta interpretación, la memoria indígena busca establecer reposicionamientos del ser en territorios de vida que se pueden abordar con un enfoque ecológico de la ontología política. Según este enfoque, “los seres culturales pasados no solo son recordados a través de su memoria histórica, sino que son recodificados, reconfigurando aquello que alguna vez fue depositado en su imaginario cultural, reanudando las madejas del tiempo y forjando nuevos tejidos de vida en la biosfera, en los vínculos entre el pasado y el futuro” (Leff 2019, 290).

De ese modo, la diferencia ontológica que constituye la perspectiva de los pueblos indígenas, en relación con la memoria, involucra una proyección ético-política, en la que se incluye un objetivo más amplio de *territorializar la vida* (Leff 2014). El horizonte que se abre al apreciar la memoria indígena del CRIC es la posibilidad de inscribir nuevas formas de relacionamiento reflexivo y ético frente a los daños que, como específicamente lo ha considerado André Gorz (2013), destruyen las *bases naturales de la vida* y provocan desequilibrios de la biosfera. El territorio se perfila como un espacio de *redefiniciones* relacionadas con la manera en la que se habita y se reproducen las formas de vida en la memoria indígena aquí analizada (Leff 2014), lo que significa que conduce a redefiniciones en el plano material de todo el conjunto de relaciones sociales que han estado involucradas con el desarrollo de la violencia armada.

Cuando nos hacemos la pregunta por la memoria del pasado violento estamos intentado encontrarle inteligibilidad a un hecho traumático, a las formas de construcción y transmisión de esa narrativa sobre la violencia acontecida. Y si lo que se narra es un trauma, entendido como un acontecimiento que rompió la armonía de las relaciones entre los seres que componen el mundo, entonces la memoria es la forma de acercarse y narrar aquel tiempo en el que se resquebrajaron, de manera violenta, los vínculos que componían el mundo. Hacer memoria es una cuestión ontológico-política porque implica una posición respecto del tipo de ensamblajes y de los seres que componen el mundo social: como era (antes del trauma), como es (cuando se habita el trauma) y como será (cuando el trauma no habite el presente).

La ontología-política refleja la existencia de un mundo-otro en el que aquello que nos hacemos entre los seres humanos (la violencia armada, en este caso) tiene consecuencias directas en el campo primario de inscripción de nuestra existencia: el territorio. Desde esa mirada, “los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. [...] son los espacios-tiempos de interrelación con el mundo natural que circundan y es parte constitutivo de este” (Escobar 2014, 103). Así, las prácticas que se derivan de concepciones que asumen la territorialización de la vida, como las que ejerce el programa del CRIC, constituyen una ontología-otra que, según señala Mario Blaser (2013 y 2019), puede definirse como *cosmopolítica* porque busca “captar lo que está más allá de la política racional” (2019, 64), y no puede ser juzgado en su forma, contenido e implicaciones

precisamente por estar por fuera de los marcos institucionales y simbólicos con que se asume la memoria racional.

Por ejemplo, al preguntar al *thé' wala* Rosendo Quirá sobre la posibilidad de considerar el territorio como víctima del conflicto armado, él nos explicaba que, desde la perspectiva indígena, el conflicto armado —con sus implicaciones y consecuencias— no era un problema que resultara aprehensible solamente a partir de las subjetividades humanas en acción, sino que, además, había que tener en cuenta a los agentes no-humanos que también constituyen la madre naturaleza (notas de campo, 27 de octubre de 2022, Popayán). En este sentido, en sus apreciaciones existía un conjunto más amplio de desequilibrios (o *desarmonías*) que afectan no solo las formas de vida en los territorios, sino a la *madre tierra* misma: “la tierra está muy enojada por lo que se ha hecho y eso lo estamos viendo. Se ve en el clima, en las cosechas. El trueno, la lluvia, [la tierra] están bravos” (Rosendo Quirá, entrevista personal, 27 de octubre de 2022, Popayán).

En diciembre de 2022 fuimos invitados a participar en uno de los rituales de memoria y armonización del territorio, realizado en un paraje en el páramo de Puracé, donde las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP) asesinaron a siete excursionistas y otras dos personas el 7 de febrero de 2001. El ritual, o *el trabajo*, como el propio *thé' wala* lo llama, fue oficiado por él y participaron también un representante de la Guardia Indígena y cabildantes del resguardo de Puracé. En un momento, luego de que todos los participantes dejáramos las ofrendas en el páramo, Rosendo nos dijo que debíamos estar atentos a “la respuesta de la tierra” (notas de campo, 5 de diciembre de 2022, páramo de Puracé, Cauca). Atender a esa respuesta, que es parte central del ejercicio de memoria y armonización que estaba teniendo lugar, no solo constituía un auténtico esfuerzo por interactuar en un mismo plano con el territorio, sino que se establecía una conexión para asumir nuevas prácticas de conocimiento y reflexión sobre las formas de reconocer los daños ocasionados por el conflicto armado y las posibilidades de hacer justicia a esos hechos.

Encaminar las *respuestas* que da la tierra —o *encaminarlas* como habla Rosendo— nos lleva a un campo de redefiniciones y reensamblajes materiales, es decir, un campo de conexiones directas y profundas con el territorio, cuyo vehículo de instrucción es la labor misma que tiene el *thé' wala* en las comunidades indígenas: estar en permanente comunicación con el territorio y con todos los espíritus y fuerzas que en él habitan, para escuchar lo que ellos tienen para decir e incorporar esa voz a la vida presente de las comunidades. Lo sobrenatural de esa labor “no es lo imaginario, no es lo que sucede en otro mundo. Lo sobrenatural es aquello que casi-sucede en nuestro mundo, o mejor: a nuestro mundo, transformándolo en un casi-otro-mundo. Casi-suceder es un modo específico de suceder, ni calidad ni cantidad, sino intensidad” (Viveiros de Castro 2013, 171).

Siguiendo el análisis de Daniel Ruiz (2017) sobre las implicaciones de asumir al territorio como víctima, podemos entonces decir que los ejercicios narrativos aquí analizados no se establecen *sobre* lo que ha acontecido en el territorio, sino que son una memoria *del* territorio. Y como la unidad con el territorio es lo que define al movimiento indígena, los perjuicios producidos por la violencia armada son, al tiempo, territoriales y políticas: “la afectación fue a los sueños o a la plataforma política, que es: ¿cómo afectó la guerra, el conflicto armado a los principios orientadores? ¿Cómo afectó la guerra a la unidad, a la cultura y a la tierra?” (José Domingo Caldón, entrevista personal, 27 de octubre de 2022, Popayán).

La memoria, entonces, también emerge en un *conflicto ontológico* (Blaser 2013) asimétrico entre formas opuestas de saber y de poder. En efecto, esto se origina en que “los proyectos de memoria dominantes con demasiada frecuencia no tienen en cuenta las formas indígenas de ser, conocer y relacionarse con la memoria” (Chazan y Cole 2022, 966). Por ello, la memoria indígena es una memoria-otra, una que no persigue su incorporación a

un informe como acto de reconocimiento moldeado por los dispositivos del archivo y del testimonio (Ruiz Romero, Jurado Castaño y Castaño Zapata 2020). Lo que esta memoria busca es reincorporar la forma de vida de los pueblos indígenas a la materialidad de la relación social que tienen con el territorio, y al restablecimiento y sostenimiento de un equilibrio en ella, que es lo que en este contexto se nombra como rearmonización.

Además, la memoria que analizamos compone un campo de afirmación de sus luchas sociales en las que se entrecruzan conocimientos que soportan sus reclamos y reconstruyen sus formas de vida. En esa doble perspectiva se despliegan, en primer lugar, una crítica y resistencia mediante saberes étnicos y cosmovisiones a la colonialidad del saber (Mignolo 2003). En segundo lugar, se presentan actos de reapropiación de elementos socioculturales que Leff (2019) entiende como una relación de poder con la naturaleza, en la que la unión de las identidades culturales con el patrimonio biodiverso permite la territorialización de la vida, a través de la búsqueda de equilibrios socioambientales.

El horizonte de redefinición de las formas de vida que abre este ejercicio de memoria involucra, por una parte, una crítica a las funciones de lo que se narra de un pasado violento, y, además, proporciona una aproximación ética para tratar los efectos mismos de la violencia y los daños, bajo la perspectiva normativa del equilibrio o la reamornización de las relaciones. Por ello, el paradigma de la diferencia ontológica con un enfoque ecopolítico nos permite observar que el ejercicio de memoria indígena explorado problematiza también algunas de las nociones y prácticas del perdón social que guían los procesos de reconciliación en un (pos)conflicto.

“Un remedio para armonizar la situación”: intercesiones para el perdón en nombre de todo(s)

Como se señaló en la introducción, para el CRIC es debatible la idea de que el ejercicio de memoria deba conducir a un perdón-reconciliación con sus enemigos u opositores históricos. Esto se debe a que la propia idea de perdón es ajena al movimiento, por lo menos en la concepción imperante dentro de los actuales parámetros de justicia transicional. Apenas en los últimos años, en el contexto del intento de implementación del acuerdo de paz, el perdón ha empezado a ser empleado en el territorio indígena, pero no por los propios indígenas o por los solidarios o colaboradores del CRIC, sino por el *sistema experto de la memoria* (Ruiz Romero, Jurado Castaño y Castaño Zapata 2020), es decir, por el andamiaje institucional que produce y gestiona el campo de producción de conocimiento científico de la memoria, así como las políticas nacionales de memoria y reconciliación: “eso [el discurso del perdón] es lenguaje que es institucional, [pero no hace parte de] un mundo interno de las comunidades [indígenas], de cómo se sienten. Eso no, incluso lo ven peligroso” (José Domingo Caldón, entrevista personal, 27 de octubre de 2022, Popayán).

Como investigadores, uno de nuestros principales retos en el trabajo de campo fue lograr una interpretación de aquello que nosotros entendemos como perdón. Ante la pregunta por el lugar del perdón en la vida comunitaria indígena y, en particular, en el proyecto político del movimiento, nuestros interlocutores vacilaban antes de contestar. Sin importar quién respondiera, bien se tratase de un mayor del CRIC, de un miembro de la Guardia Indígena o de uno de los dinamizadores *políticos* del movimiento (es decir, aquellos líderes a cargo de la orientación política), el perdón no tenía sentido más allá del ámbito familiar, ya que “para resolver conflictos internos [...] se hace una especie de encuentro de armonización entre la familia [...], pero no se llama así, no se le llama perdón” (mayor coconuco, 6 de diciembre de 2022, resguardo Coconuco-Puracé, Cauca). Aquello que nosotros entendemos cuando hablamos de *perdón*, desde la perspectiva indígena se concibe como *armonización*.

En los encuentros a los que fuimos invitados para hablar de reamornización, intentamos comprender cómo esta podía tener lugar en un territorio afectado por la violencia del conflicto armado. Rosendo nos contaba:

En todos los resguardos ha habido enfrentamientos, ha habido muertes causadas por los grupos armados, [...], aunque nosotros no hemos cometido nada malo, pero sí los grupos armados, entonces, si nos tocaría [...] a nosotros hacer como la parte de los grupos armados. Si hubiera una conversación, de pronto, para nosotros pedirle perdón en nombre de ellos [una conversación] con los espíritus, con la madre naturaleza, tenemos esa posibilidad de ir [...] a los sitios sagrados, les llevamos ofrendas [...], eso lo hacemos. Aquí nos tocaría tratar de que, con algún grupo se pueda hacer un trabajo amplio para poder interceder por ellos, aunque no somos nosotros los que hacemos esos daños, pero sí podemos hablar por todos. (Rosendo Quirá, entrevista personal, 27 de octubre de 2022, Popayán)³

De forma análoga a lo que Gerardo Reichel Dolmatoff (1976) observó en comunidades indígenas amazónicas, el ciclo continuo de desequilibrio y el restablecimiento del equilibrio no es solo una forma de sanar a sujetos heridos, sino que se precisa para garantizar la supervivencia del propio conjunto de la vida social. A partir de este supuesto, el perdón debe comprenderse en un nivel supraindividual. La afectación de la violencia, como ya lo vimos, no es entendida hacia un sujeto particular, sino hacia un proyecto de vida, un proyecto político y un territorio común; es eso lo que ha sido desestabilizado y lo que requiere ser reparado. De ahí la importancia del *thê'wala*, ya que es él, como el chamán, quien debe “operar en ese nivel de las estructuras supraindividuales” que han sido perjudicadas (Reichel-Dolmatoff 1976, 315); él es quien debe entrar en comunicación con la comunidad y con los agentes no-humanos del territorio para buscar reestablecer el equilibrio roto por la violencia.

Rosendo nos explicó que todas las fuerzas que componen el territorio son una “gran familia”, que conforman la propia tierra, la madre tierra (notas de campo, 27 de octubre de 2022, Popayán). Es por ello que, más allá de las heridas individuales que la violencia haya producido, quien recibió el impacto directo de ese agravio fue esa *familia* y es a ella a la que hay que reparar. En esto radica la potencia de la diferencia identitaria del movimiento indígena del Cauca. Su reclamo de armonización, que es una práctica regulativa de su relación con el pasado violento e incluso de su trato con la sociedad colombiana, es portadora de una ontología-otra y, por tanto, de un perdón-otro. Ese perdón que ofrece el *thê'wala* en nombre de los que causaron el daño tiene una función sociopolítica: sirve para mantener unido al pueblo indígena y actualizar su lucha en la medida en que crea vínculos con el territorio, el cual “está bajo la jurisdicción de los antepasados” (Farthing y Kohl 2013, 365), y ofrece una ofrenda/perdón a los allegados futuros, quienes recibirían el perjuicio si no se rearmoniza el territorio, eje de la unidad del movimiento. La espiral del tiempo emerge, de esta manera, como una espiral de afectación y (re)armonización, donde la memoria y el territorio se conectan en un cuerpo político (Boyarín 1994).

La memoria y la armonización son eminentemente territoriales y apuntan al fortalecimiento de la relacionalidad. Toda forma de violencia ha afectado a un sujeto mayor que el ser humano, pues la entidad ofendida ha sido principalmente la madre tierra, y a ella debe dirigirse cualquier esfuerzo de perdón para restablecer su equilibrio: se trata de los rituales que, aunque no pueden hacerse sin mediación humana, no son antropocéntricos. De esta manera, tanto la memoria como la rearmonización son responsabilidades humanas: somos nosotros quienes construimos los dispositivos culturales para su despliegue.

3 Dada nuestra insistencia en el tema del perdón, Rosendo nos *traduce* a nuestros términos lo que acababa de decir: “pedirle perdón [a la tierra]” (entrevista personal, 7 de diciembre de 2022, Puracé, Cauca).

Desde la perspectiva de memoria y de armonización aquí analizada, aquel a quien se agravia con la violencia y a quien se le pide perdón no es solamente otra persona; el sufrimiento reconocido no es solo el humano, porque aquí las víctimas también son aquellos agentes que no pueden expresar su dolor en los términos del logos. La comunidad que refiere la práctica indígena de perdón es una *comunidad alterada*, “que no está circunscripta sociológicamente y que en ese sentido no está tampoco circunscripta antropocéntricamente, y que, por lo tanto, pone en vilo un nuevo pensamiento, porque allí intervienen, en esas socialidades comunitarias, seres no humanos, los muertos junto con los vivos, cerros, piedras, agua” (Grosso 2019, 236).

En un breve descanso durante el ritual de rearmonización al que fuimos invitados, le preguntamos a Rosendo cómo la tierra, en su condición de víctima, perdonaría a los violentos mediante nuestras ofrendas. A lo que nos respondió: “se podría nosotros como interceder por ellos, aunque nosotros no somos los que causamos ese daño, pero sí podemos hablar por todos, ¿cierto?” (entrevista personal, 5 de diciembre de 2022, páramo de Puracé, Cauca). En el contexto del ritual, ese *ellos* son las FARC-EP; el *daño* es la masacre del 7 de febrero de 2001 en el páramo de Puracé; y la *intercesión* sería el ritual mismo. Rosendo, de hecho, ya había hecho *unos trabajos* en ese lugar poco después de la masacre: “yo sí estuve en esa, en ese momento yo ya trabajaba. Yo fui y dejé un remedio como para armonizar la situación, pedirle perdón [a la tierra], decirle que nosotros no éramos los culpables de lo que estaba pasando, pedir como perdón por ellos” (Rosendo Quirá, entrevista personal, 7 de diciembre de 2022, páramo de Puracé, Cauca)⁴.

La idea de armonización puede conducir a un proceso de reensamblaje de procesos sociales de reconciliación, de una forma que resuena con la manera en que Derrida (2001) estableció una mirada crítica a las formas que adquiere el perdón en las circunstancias de las justicias transicionales posteriores a la segunda mitad del siglo XX. Derrida (2001) hace una distinción entre un tipo de perdón *incondicionado*, que solo es posible medir por la imposibilidad de ser otorgado considerando lo irreparable e inexpiable de los daños; y otro que puede ser equivalente a una *reconciliación* o *sanación* de las partes involucradas en un conflicto. Así, entiende que estas últimas formas se circunscriben a una *economía del perdón* a la que se somete todo acto susceptible de ser perdonado, bajo determinados fines que establecen, por ejemplo, el Estado, una ley de justicia transicional, un juez o un pacto entre actores de un conflicto. Las formas de perdón circunscritas a esos escenarios son producidas por un intercambio ajeno a las posibilidades de hallar un perdón verdadero y están mediadas por cálculos instrumentales que motivan su acontecimiento.

Frente a ello, Derrida presenta un razonamiento aporético del que resultan implicaciones prácticas: “el perdón solo puede ser posible en el momento en que parece imposible” (2001, 33). Siguiendo las lecturas que hacen Bernstein (2006) y Evans (2013) de esta tesis de Derrida, vemos que la contraposición radical existente entre el perdón incondicionado y las formas de perdón condicionado invita aquí a la superación de las limitaciones de posibilidad y materialidad que las gobiernan, en nombre de las decisiones y responsabilidades que deben asumirse en medio de la tensión. Y esto es así porque, en situaciones como las que nos convocan en este texto, “los polos inconmensurables son tan indisociables que tenemos que asumir la responsabilidad, difícil responsabilidad, de negociar la mejor respuesta en una situación imposible” (Derrida 2001, 58).

A partir del marco interpretativo que ofrece una aproximación crítica a esta idea aporética del perdón, nos interesa situar en el horizonte de las implicaciones de dicha idea algunas de las experiencias que compartimos en nuestro trabajo de campo con las comunidades

4 Es importante observar que Rosendo dice que su trabajo consiste en “dejar un remedio para armonizar la situación” (entrevista personal, 7 de diciembre de 2022, Puracé, Cauca).

indígenas. Lo que encontramos evidente en la práctica de la armonización indígena, a partir de los daños causados a su forma de vida territorial, es la materialización de un acto de perdón que en su propia ejecución porta la imposibilidad misma de este, no solo porque desde una perspectiva occidental el territorio pudiera ser considerado como agente sin subjetividad, sino porque el territorio es portador de una injuria que no cesa y en muchos casos no ha sido reconocido como víctima. Como diría Derrida, “el perdón concierne siempre a un perjurio” (2022, 41), por lo tanto, si este no ha sido siquiera reconocido, no es posible ninguna forma de perdón.

Es en ese sentido que debería ser considerado el valor ético-político de la perspectiva indígena del perdón vinculada a su ontología política del territorio. El acto de interceder por otros, que en este caso involucra tanto a agentes humanos como no-humanos, supone una decisión de hacerse responsable por los perjuicios causados, lo que supera cualquier marco social regulativo de un proceso de reconciliación y de justicia transicional. De este modo, la armonización implica una alteración de las posiciones y el sentido que define cualquier ejercicio de perdón bajo el régimen de la economía e instrumentalidad comunes para el derecho, el Estado y los valores normativos de Occidente.

Por último, la posibilidad de pedir perdón en nombre de todos aquellos que hicieron el daño (incluso, de todos los seres que habitan el territorio), por medio de una ofrenda o de un remedio, los cuales buscan intervenir en las situaciones que afectan la armonía de los territorios de la vida indígena, nos permite considerar esos actos como prácticas de decisión y responsabilidad cosmopolítica. El ofrecimiento de un remedio, a partir del modo en que Derrida (2001 y 2022) comprende el *dar un don*, conduce al (re)establecimiento de una relacionalidad rota en el pasado y que se reconoce en el acto de dar u ofrecer un remedio en nombre de los causantes del daño y en función del establecimiento de ese equilibrio roto. La memoria y el perdón indígenas encuentran en esta interpretación la unidad que la idea de armonización sugiere. Se trata, en definitiva, de un acto “universal, asumible por múltiples entes humanos y no humanos, orgánicos y no orgánicos, materiales e inmateriales” (Duchesne 2019, 226).

Las prácticas de memoria y armonización analizadas acogen a todas las fuerzas que conforman un territorio de vida, incluso a nuestra perspectiva logocéntrica, al buscar integrarla a su concepción del mundo. Se trata de prácticas que amplían el campo relacional, al reconocer e incluir simultáneamente a sujetos que han causado perjuicios (como los grupos armados) y sujetos territoriales en posiciones activas, que sirven como mediadores en la reparación de dichos perjuicios (como todos los que hacen parte de este territorio). La armonización busca, específicamente, el equilibrio de una situación que ha perjudicado a distintos agentes. Este equilibrio se procura mediante procesos rituales que tienen la finalidad de renovar las relaciones que existen en el universo de la vida del territorio afectado. De esta manera, si la armonización puede entenderse en tanto perdón, solo lo es si asumimos que se trata de un perdón renovador de las relaciones que han entrado en desequilibrio o desarmonía. No es sorprendente, entonces, que el carácter eminentemente cosmogónico de la armonización indígena pueda tomar la forma de un dispositivo práctico para atender a circunstancias que, aunque no provienen del mundo indígena, lo interpelan o lo invitan a sentar una posición.

A manera de conclusión: la territorialización de la vida más allá (o más acá) del conflicto

La vida de los pueblos indígenas pertenecientes al CRIC ha estado marcada por lo que ellos han convenido en llamar “una dinámica de territorialización del conflicto” (CRIC 2022, 461). Las violencias directas, culturales y estructurales han sido el vehículo de esa inscripción del conflicto en su forma de vida unida al territorio. En el agregado de los daños infligidos

por esas violencias, desde un tiempo que supera incluso el periodo historiográfico de ubicación del conflicto armado colombiano, se ha construido una narración no lineal y, generalmente, asincrónica, para contar un pasado de afectaciones que en su concepción siguen estando presentes, y para proyectar un futuro que, por las condiciones históricas de subordinación, solo puede tener lugar en la forma de lucha por la defensa de la unidad con el territorio.

La memoria indígena es, por lo tanto, un recurso productivo derivado de las necesidades prácticas creadas por las dinámicas de inscripción y el impacto de los conflictos y la violencia en su forma de vida. En el campo de fuerzas constituido por distintos factores asociados a esos conflictos históricos, la perspectiva narrativa de los indígenas caucanos sobre las afectaciones se distingue tanto por su forma como por sus funciones. Esa narración le permite a la organización indígena disputar el campo simbólico en el que se debaten las luchas por el pasado para persistir en su identidad como pueblo indígena. También capacita al movimiento para aparecer en el campo de lucha por la materialidad de las relaciones sociales, a través del ejercicio de prácticas de resistencia que reflejan el anhelo por establecer nuevas formas de organización de la vida.

De ese modo, la diferencia del ejercicio de memoria indígena en el CRIC se manifiesta en la capacidad de mantener activo el vínculo entre su agenda de luchas sociales como movimiento político y su identidad-otra como comunidades al servicio del territorio. El tipo de configuración especial de este modo de existir en el mundo se presenta, sin que sea algo menor, por la conciencia de estar habitando territorios en los que se ubican tanto agentes humanos como no-humanos, cuya interacción es representada en un equilibrio. Por lo tanto, la ruptura o afectación de esa relación justifica, en el orden del discurso y de la acción, la búsqueda de caminos, reposicionamientos y trabajos que persiguen la armonización de la vida.

Las prácticas de memoria y armonización indígenas consideran que “todo está vivo simultáneamente” (Rosendo Quirá, entrevista personal, 7 de diciembre de 2022, páramo de Puracé, Cauca), buscan ofrecer un *remedio* para las situaciones en las que se puede hablar en nombre de todos, y *encaminan* la respuesta de la tierra desde la que se concibe la vida como unidad de los agentes humanos y no-humanos en un territorio. En este horizonte de sentidos diversos y complejos que configuran estas prácticas de memoria y perdón se destacan, principalmente, modos de comprender en los que es posible sostener visiones negativas de pasados violentos que nos hacen responsables a los humanos de nuestros presentes; además, resulta evidente la necesidad de introducir nuevas prácticas y relacionamientos que garanticen un equilibrio de las formas de vida hacia el futuro.

De allí es posible desprender, entonces, un conjunto de resignificaciones críticas y ético-políticas para los campos teóricos y prácticos de la memoria y el perdón en contextos de transición precedidos por violencias armadas. Dichas resignificaciones pueden derivarse de algunas de las prácticas indígenas que se acercan a esas dimensiones de actuación del mundo occidental y que, como nos esforzamos por mostrar aquí, permitirían ampliar nuestros marcos comprensivos y las expectativas asignadas a la memoria y el perdón. Las prácticas de memoria y armonización indígenas pueden incidir en esos procesos, y descubrir nuevas dimensiones valorativas del daño producido en contextos de conflicto armado, así como nuevos elementos para la reflexión sobre las afectaciones generadas por la violencia, para, finalmente, aportar a la posible restauración de las víctimas humanas y no-humanas.

Referencias

1. Archila, Mauricio. 2009. “Memoria e identidad en el movimiento indígena caucano”. En *Una historia inconclusa. Izquierdas políticas y sociales en Colombia*, editado por Mauricio Archila y Jorge Cote, 463-534. Bogotá: Cinep.
2. Bernstein, Richard J. 2006. “Derrida: The Aporia of Forgiveness?”. *Constellations* 13: 394-406. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2006.00400.x>

3. Blaser, Mario. 2013. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology* 54 (5): 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270>
4. Blaser, Mario. 2019. "Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales". *América Crítica* 3 (2): 63-79. <http://dx.doi.org/10.13125/americanacritica/3991>
5. Bonilla, Víctor. 2012. "Resistencia y luchas en la memoria misak". En *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca indígena*, editado por el CNMH, 121-166. Bogotá: CNMH.
6. Boyarin, Jonathan. 1994. Introducción a *Space, Time and the Politics of Memory. Remapping Memory: The Politics of Timespace*, editado por Jonathan Boyarin, VII-XIV. Minneapolis: University of Minnesota Press.
7. Chazan, May y Jenn Cole. 2022. "Making Memory Sovereign / Making Sovereign Memory". *Memory Studies* 15 (5): 963-978. <https://doi.org/10.1177/1750698019900953>
8. CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca). 2017. "Tierra, cultura y autonomía indígena. ¿Es posible revertir el capitalismo?". cric-colombia.org, 17 de noviembre. <https://www.cric-colombia.org/portal/tierra-cultura-autonomia-indigena-posible-revertir-capitalismo/>
9. CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca). 2022. *¿Entonces hablamos! Informe sobre las afectaciones del conflicto político armado a los pueblos indígenas que conforman el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—, 1971-2021*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
10. CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca). S. f. "Plataforma de lucha. Puntos de cambio en el Programa de Lucha". cric-colombia.org. <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/>
11. DeLanda, Manuel. 2021. *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. Buenos Aires: Tinta Limón.
12. Derrida, Jacques. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Traducido por Mark Dooley y Michael Hughes. Nueva York: Routledge.
13. Derrida, Jacques. 2022. *Perjury and Pardon*. Vol. 1. Traducido por David Wills. Chicago: University of Chicago Press.
14. Duchesne, Juan. 2019. "La cosmopolítica como ampliación de la ecología". En *Diversidad epistémica y pensamiento crítico*, compilado por Javier Tobar, 215-232. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
15. Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Unaula.
16. Evans, Mihail. 2013. "Derrida and Forgiveness". En *Compassion and Forgiveness: Religious and Philosophical Perspectives from Around the World*, editado por Edward Alan, 17-32. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
17. Farthing, Linda y Benjamin Kohl. 2013. "Mobilizing Memory: Bolivia's Enduring Social Movements". *Social Movement Studies* 12 (4): 361-376. <https://doi.org/10.1080/14742837.2013.807728>
18. Fraser, Nancy. 1991. "La lucha en torno a las necesidades: esbozo de una teoría crítica feminista-socialista sobre la cultura política en el capitalismo tardío". *Debate Feminista* 3: 3-40. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1991.3.1493>
19. Gorz, André. 2013. *Ecológica*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
20. 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*, compilado por Javier Tobar, 233-248. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
21. Jaramillo, Diego. 2018. *Resistencia comunitaria*. Medellín: La Carreta.
22. Jelin, Elizabeth. 2018. *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
23. Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
24. Latour, Bruno. 2019. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
25. Laurent, Virginie. 2022. "50 (y más) años de resistencia indígena desde el Cauca, Colombia. De la lucha por la tierra hacia la construcción de otro mundo". *Colombia Internacional* 111: 3-29. <https://doi.org/10.7440/colombiaint111.2022.01>
26. Leff, Enrique. 2004. *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. Ciudad de México; Buenos Aires: Siglo XXI.
27. Leff, Enrique. 2014. *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Ciudad de México: Siglo XXI.
28. Leff, Enrique. 2019. *Ecología política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI.
29. Levalle, Sebastián. 2018. "Despertar el pasado, sembrar el territorio: la restauración de la memoria indígena en el pueblo nasa de Tierradentro, Colombia, 1971-2016". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 24 (2): 555-572. <https://doi.org/10.1111/jlca.12383>
30. Marcus, George. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117. <https://www.jstor.org/stable/2155931>
31. Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
32. Peñaranda, Ricardo. 2015. *Guerra propia, guerra ajena. Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos*. Bogotá: CNMH; Universidad Nacional de Colombia.

33. Rappaport, Joanne. 1998. *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Chapel Hill: Duke University Press.
34. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1976. "Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest". *Man, New Series* 11 (3): 307-318. <https://doi.org/10.2307/2800273>
35. Rodríguez, Iokiñe, Mirna Inturias, Volker Frank, Juliana Robledo, Carlos Sarti y Rolain Borel. 2019. *Conflictividad socioambiental en Latinoamérica: aportes de la transformación de conflictos socioambientales a la transformación ecológica*. Ciudad de México: Friedrich-Ebert-Stiftung.
36. Rojas, Carlos. 2015. "Perspectivismo indígena". *Universitas* 13 (22): 15-35. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476147262002>
37. Ruiz, Daniel. 2017. "El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 53 (2): 85-113. <https://doi.org/10.22380/2539472X.118>
38. Ruiz Romero, Gabriel, Pedro Jurado Castaño y Daniel Castaño Zapata. 2020. "Distancia representacional entre la narración experta y los relatos locales: una reflexión sobre las políticas de la evidencia en el campo de la memoria en Colombia". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 41: 103-124. <https://doi.org/10.7440/antipoda41.2020.05>
39. Santos, Boaventura de Sousa. 2017. *Justicia entre saberes. Epistemologías del sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morata.
40. Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón.
41. Werner, Oswald y Mark Shoepfle. 1993. "Cuestiones epistemológicas". En *Lecturas de antropología social y cultural: la cultura y las culturas*, compilado por Honorio Velasco, 113-181. Madrid: UNED.
42. Wills, María Emma. 2022. *Memorias para la paz o memorias para la guerra. Las disyuntivas frente al pasado que seremos*. Bogotá: Crítica.

Pedro Jurado Castaño

Estudiante doctoral en Filosofía en la Justus-Liebig-Universität Gießen (Alemania) y en la Universidad de Antioquia (Colombia). Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín (Colombia). Miembro del grupo de investigación en Conflicto y Paz de la misma universidad. Últimas publicaciones: "Autonomía sin restricción: hacia una interpretación democrática del derecho a la protesta social" (en coautoría), *Brasil Publicum* 8 (1): 147-176, 2022, <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/publicum/article/view/65637>; y "El Estado viene siendo ese': ensamblaje violento del Estado local en el norte del Cauca" (en coautoría), *Revista Colombiana de Sociología* 45 (2): 199-221, 2022, <https://doi.org/10.15446/rsc.v45n2.96203>. pjurado@udemedellin.edu.co

Gabriel Ruiz Romero

Doctor en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Madrid (España). Profesor asociado de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín (Colombia). Miembro del grupo de investigación en Conflicto y Paz de la misma universidad. Últimas publicaciones: "Desde la distancia: elementos para una sociología del contacto en un contexto de pandemia" (en coautoría), *Sociologías* 24 (60): 198-224, 2022, <https://doi.org/10.1590/18070337-112451>; y "El Estado viene siendo ese': ensamblaje violento del Estado local en el norte del Cauca" (en coautoría), *Revista Colombiana de Sociología* 45 (2): 199-221, 2022, <https://doi.org/10.15446/rsc.v45n2.96203>. gruiz@udemedellin.edu.co

Daniel Castaño Zapata

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín (Colombia). Miembro del grupo de investigación en Conflicto y Paz de la misma universidad. Últimas publicaciones: "Desde la distancia: elementos para una sociología del contacto en un contexto de pandemia" (en coautoría), *Sociologías* 24 (60): 198-224, 2022, <https://doi.org/10.1590/18070337-112451>; y "El Estado viene siendo ese': ensamblaje violento del Estado local en el norte del Cauca" (en coautoría), *Revista Colombiana de Sociología* 45 (2): 199-221, 2022, <https://doi.org/10.15446/rsc.v45n2.96203> dcastano@udemedellin.edu.co

