

Luis Fernando Restrepo, Universidad de Arkansas\*

## *Tengo los pies en la cabeza,* de Berichá, los u'wa y los retos de la cultura del reconocimiento

### Resumen

Se examinan tres aspectos de la obra *Tengo los pies en la cabeza*, de Berichá: primero, se analiza su hibridación genérica entre biografía, memoria, autoetnografía y testimonio, cuyos quiebres discursivos evidencian la contradictoria interpelación de los intelectuales indígenas a la cultura letrada; segundo, se la estudia como una parte de los procesos interculturales que caracterizan los nuevos movimientos indígenas latinoamericanos, que entablan coaliciones nacionales e internacionales; tercero, se miden las distancias entre este texto nativo y otros que apelan al discurso de los derechos humanos.

**Palabras clave:** U'wa, tunebo, testimonio, subalternidad, derechos humanos, intelectuales nativos, movimientos indígenas.

---

\* Profesor titular de Estudios Latinoamericanos y director del programa de Literatura Comparada y Estudios Culturales en la Universidad de Arkansas. Ha publicado *Antología crítica de Juan de Castellanos* (2004) y *Un nuevo reino imaginado: las elegías de varones ilustres de Indias* (1999) además de artículos en *Cuadernos de Literatura*; *Estudios de Literatura Colombiana*; *Revista Iberoamericana*, y *Thesaurus*. Becario Fulbright; profesor visitante en la Pontificia Universidad Javeriana y la Universidad de Antioquia. Actualmente está terminando un libro sobre la memoria muisca y el Estado nacional. Correo electrónico: lrestr@uark.edu

## Abstract

### *Tengo los pies en la cabeza by Berichá, the u'wa and the challenges of the culture of the recognition*

Three aspects related to this text are examined. First, its formal hybridity makes a text that cannot be classified under biography, memoir, autoethnography or *testimonio*. Its discursive fissures represent the contradictory efforts by native intellectuals to interpellate the hegemonic culture. Second, this text is viewed in the context of the new indigenous movements in Latin America, with are establish national and international alliances. Third, the article examines the difference between this text and other native texts that appeal to the Human Rights discourse.

**Key words:** U'wa, Tunebo, *testimonio*, subalternity, Human Rights, Native Intellectuals, indigenous movements.

Este trabajo examina un texto que ha sido considerado como una autoetnografía o *testimonio* de una mujer indígena u'wa o tunebo, llamada Esperanza Aguablanca, o Berichá, en su lengua. *Tengo los pies en la cabeza* fue publicado en 1992 en el contexto de transformaciones significativas en las culturas políticas nacionales e internacionales respecto de las culturas indígenas<sup>1</sup>. Por ejemplo, mediante una nueva Constitución (1991), traducida a siete idiomas indígenas, Colombia reconoció ser un país multilingüe y pluricultural (i.e. artículos 7 y 10 del Preámbulo), y en el ámbito internacional, el reconocimiento internacional de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, sancionado por el Convenio 109 de la Organización Internacional del Trabajo en 1989, además de otros reconocimientos de gran valor simbólico, como el otorgamiento del premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, en 1992, y la posterior declaración de la Década de los Pueblos Indígenas, de Naciones Unidas (1994-2004). Es precisamente en esta nueva coyuntura histórica que cobra renovado interés la literatura testimonial indígena y la llamada etnoliteratura. Pero, ¿cuál es el lugar del testimonio y la etnoliteratura en este nuevo contexto? ¿Es esta producción cultural un fenómeno aparte de la ciudad letrada? ¿En qué medida el testimonio y la etnoliteratura contribuyen a la consolidación de alianzas políticas y relaciones de solidaridad en el ámbito nacional e internacional?

*Tengo los pies en la cabeza* es un texto que permite examinar la contradictoria relación de intelectuales indígenas con la cultura letrada hegemónica. La interpelación

---

<sup>1</sup> Este proceso está también relacionado con el reconocimiento de las diferentes minorías y la diversidad étnica de los Estados nacionales. Véase Gutmann (1994), en particular el ensayo de Charles Taylor sobre la política del reconocimiento y la respuesta a Taylor de Jürgen Habermas. El caso de los u'was y los límites del multiculturalismo es examinado con gran rigor por Ángela Uribe Botero (2005).

de los intelectuales indígenas a la cultura letrada es un proceso bastante contradictorio en el que se busca la validación de la cultura oral y las formas de saber nativas a través de la cultura que los ha negado, la cultura letrada. Asimismo, los textos indígenas entran en el mercado editorial en condiciones no menos contradictorias. En el caso de *Tengo los pies en la cabeza*, su publicación fue auspiciada por la Asociación Cravo Norte, que estaba financiada por Ecopetrol y la Occidental de Colombia (Oxy), contra quienes se enfocaría la lucha u'wa por la defensa de su territorio. Las contradicciones de esa inserción en los circuitos de la cultura letrada quedan plasmadas formalmente en el texto mismo. El resultado es un texto híbrido y fragmentado. Primero examinaremos las fisuras que presenta el texto mismo, dividido en tres secciones que parecen moverse en tres registros diferentes. Estas fisuras son bastante ilustrativas del espacio contradictorio que tratan de negociar los intelectuales nativos y de los tipos de saberes que se entrecruzan y confrontan allí mismo, además de los diferentes lugares que el saber ocupa en la sociedad hegemónica y en las sociedades tradicionales. Quizás por esto, *Tengo los pies en la cabeza* es un texto que no se deja ubicar fácilmente en ningún género y que, ambigüamente, parece ser testimonio, autoetnografía, biografía y memoria<sup>2</sup>.

El segundo aspecto que trataré es la manera como la obra *Tengo los pies* constituye una memoria del surgimiento del movimiento indígena u'wa, que precede en más de una década a la nueva Constitución de 1991, un hecho que es importante tener en cuenta para reconocer la agencia histórica de los pueblos indígenas, los cuales no han estado pasivos esperando que se les otorguen derechos. Se trata de movimientos sociales que abarcan una amplia red social que no puede desconocerse, pero en la cual los académicos, especialmente los literatos, son una minoría que brilla por su ausencia (nuestra ausencia). Los nuevos colaboradores serán antropólogos, asesores jurídicos, defensores de derechos humanos, ambientalistas y feministas, etc.

La ausencia de los estudios literarios en este cambiante escenario es el tercer punto que trataremos en este ensayo. Es diciente que *Tengo los pies en la cabeza* haya quedado prácticamente en el olvido mientras que en la última década los u'wa han

<sup>2</sup> Históricamente, el testimonio registra la voz de sujetos al margen de la cultura letrada. El texto es generalmente editado y escrito por un mediador letrado, escritor, periodista o antropólogo. La autoetnografía, en contraste, es el texto escrito por un escritor nativo que se representa a sí mismo y a su cultura en sus propios términos y a veces apropiándose de los paradigmas y las herramientas conceptuales hegemónicos para la representación del Otro. *Nueva corónica* de Guamán Poma ha sido considerado como un ejemplo de la autoetnografía. En cuanto a la autobiografía y la memoria, la primera está asociada generalmente con la historia individual (burguesa) y la segunda, la memoria, con un recuento de la vivencias individuales en un marco social e institucional más amplio. Por ejemplo, en *La nieta de los mayas*, Rigoberta Menchú narra la historia de su participación en organizaciones como Naciones Unidas y pone énfasis a su trayectoria en la vida pública como activista. Por lo tanto, es más una memoria que una autoetnografía o testimonio.

logrado llevar sus reclamos al ámbito nacional e internacional por caminos diferentes al de la cultura editorial, por la vía jurídica, mediante marchas políticas, comunicados internacionales o incluso la amenaza pública del suicidio colectivo<sup>3</sup>. Se trata de ver entonces cómo este texto revive los debates sobre el lugar del saber académico en los proyectos de justicia social y sobre nuestra relación con el sufrimiento de los demás. En particular, nos interesa considerar la mediación literaria o textual del dolor. El hecho es que el texto de Berichá, aunque sí tiene algunas descripciones y reclamos por abusos generales y por la violencia de la colonización, no apela a la cultura de los derechos humanos con detalladas historias de torturas y sufrimiento, como lo hacen otros testimonios con su retórica de la urgencia. ¿Cómo leerlo entonces?

### El *Pharmakon* americano: escritura y memoria u'wa en *Tengo los pies en la cabeza*

La escritura es ambigualmente un remedio y un veneno que permite la recolección del pasado, pero conlleva el olvido o una preocupante sustitución de la memoria viva. Esta reflexión sobre los efectos de la escritura se encuentra en la historia occidental desde el *Fedro* de Platón (Derridá)<sup>4</sup>. Desde este punto de vista, puede decirse que el texto de Berichá sólo nos ofrece las trazas sin vida de los cantos de los *Uejená* y *Mansená* (los chamanes), en los cuales el vuelo de las *simutas* (tijeretas) recrea el territorio ancestral u'wa y *ruira* (el petróleo) es la sangre sagrada de la tierra que sostiene el equilibrio del mundo<sup>5</sup>. Por lo anterior, *Tengo los pies en la cabeza* es un texto que pone en un mismo libro las distancias abismales entre el mundo de los cantos y el mundo occidental.

En general, el texto trata sobre la vida de Berichá, comenta los efectos del capitalismo y la sociedad occidental en los u'wa, recuenta la organización política de las comunidades y hace una descripción etnográfica de la cosmovisión y la vida social de

<sup>3</sup> Desde que el gobierno colombiano concedió licencia de exploración y explotación petrolera en territorio sagrado de los u'was, en 1992, estos han hecho múltiples esfuerzos por bloquearla, incluso recurrieron a la amenaza de un suicidio colectivo, en 1995. La batalla legal de los u'was es bastante complicada y ha generado una amplia bibliografía. Lo lento y complejo del proceso jurídico tiene como efecto desarticular o desacelerar la solidaridad de la comunidad nacional e internacional, fenómeno que se comentará más adelante en este ensayo. Véase Garavito y Arenas (2005, 241-266).

<sup>4</sup> En *Dissemination*, Derridá señala que más que una postura antisofista, lo que le preocupa a Platón es que la escritura introduce la ambigua presencia y ausencia de la memoria (y, por lo tanto, del saber), creando la imposibilidad de separar entre la verdad y su simulacro (109). Si la memoria como tal es constituida por lo ausente, es en últimas un sustituto o suplemento de lo ausente. La escritura de la memoria sería entonces un sustituto de un sustituto en la cual la verdad queda fundada sobre una doble y problemática condición suplementaria. Esta reflexión sobre la verdad en Occidente es preciso replantearla en relación con el choque epistemológico de la colonización y de la apropiación de los saberes nativos.

<sup>5</sup> Véase Ann Osborn (1985, 1995).

este pueblo indígena. Se trata de un texto bastante híbrido, formal y temáticamente, cuya textura discursiva merece mayor atención crítica de la que se le ha prestado. Más que un ejercicio retórico, se trata de ver cómo en el texto mismo, en sus quiebres discursivos, están patentes las tensiones del nuevo escenario político en el cual vienen surgiendo numerosos movimientos indígenas a lo largo y ancho de las Américas, en un proceso donde se agotan los mapas, las narrativas y las categorías que den cabal cuenta de la irrupción de los nuevos actores sociales. Es un texto que suscita también una reflexión sobre la recepción académica de textos indígenas como este.

Uno de los pocos artículos críticos sobre el texto que hemos podido encontrar es el trabajo de Marcela Velazco Jaramillo, quien denomina el texto como “autobiografía” o “testimonio”, sin cuestionar estas etiquetas ni su bagaje histórico. Sin embargo, Velazco Jaramillo señala agudamente el proceso de toma de conciencia de Berichá, quien pasa de ser la “Esperancita” que usan los misioneros a ser Berichá, la activista (113). Por esto, Velazco Jaramillo concluye que “al principio este relato surge de un proyecto individual para recuperar su identidad y conocer a su gente, y luego pasa a ser más colectivo” (122). Se trata, por lo tanto, de un proyecto que trasciende el marco individual de la autobiografía. Ni en la presentación del libro ni en su carátula aparece esa terminología. Los presentadores Miguel Vázquez y Clara Mariana Riascos incluyen un fragmento del propio texto de Berichá, el cual citan como “Diario personal de Berichá”. En su texto, la propia Berichá describe su trabajo como un libro (7), “mi libro”, “mi historia” (31, 44) o como cuaderno o papeles. Según Berichá, el proyecto de escribir un libro surge de un encuentro con un par de colaboradoras, las enfermeras Josefina Perdomo y Clara Cecilia Vázquez, quienes jugaron un papel importante en la elaboración de los reclamos territoriales y la distancia del modelo tutelar de los misioneros<sup>6</sup>. Berichá comienza su trabajo con una etnografía en reversa: “[Las enfermeras] vinieron a trabajar con u'wa en salud y fueron bien recibidas por las autoridades tradicionales, pero su presencia no fue del agrado de los misioneros. Para desahogar mis sentimientos y los problemas que tenía, me dediqué a escribir sobre el trabajo de ellas; y aprovechando esta ocasión, me propuse también escribir mi historia” (31).

El proyecto individual se convierte luego en un proyecto colectivo, apoyada por Clara Mariana Riascos: “Este estímulo me sirvió para reanudar mi trabajo de escribir no solamente la historia de mi vida sino la historia u'wa” (44). Berichá expresa que “escribir toda la historia u'wa representaba un trabajo muy extenso” y que “no sabía como comenzar”, por lo cual opta por contar su historia, pero luego termina también incorporando no solamente su historia “sino la historia de un grupo que estaba a

<sup>6</sup> Las enfermeras llegaron a donde los u'wa a implementar un programa de salud del departamento de Boyacá. Según Berichá, los líderes y *Uejená* lo aceptaron con recelo “con la condición de que se les ayudara para lograr la recuperación de las tierras ancestrales u'wa” (37). De esta iniciativa surgieron los cabildos u'was, la recuperación de tierras y la unificación del resguardo u'wa.

punto de ver extinguida su cultura tradicional” (44). En esta doble labor, la historia individual y la colectiva no están escindidas completamente, aunque sí hay un quiebre discursivo palpable en las tres secciones que comprende el libro: “Así fue como empecé a vivir”, “Lo que he oído de mi mamá y los viejos” y “Algunas costumbres actuales de mi pueblo”.

La primera parte, “Así fue como empecé a vivir”, es más una memoria de su vida que una autobiografía, pues es contada primordialmente a partir de su relación con el pueblo u’wa y con misioneros, antropólogos, lingüistas, activistas, etc. La segunda parte, “Lo que he oído de mi mamá y los viejos”, es una serie de relatos “míticos” sobre la creación u’wa, un tipo de resumen o sustituto del saber de los *Uejená*, ofrecido para el recuerdo de sus cantos. Pero clasificar a estos relatos como míticos tiene como consecuencia sacarlos de la historia y también negarles su validez como saber orgánico. Por ejemplo, se incluye un relato sobre Sisama, un tipo de demonio u’wa, que en cierto momento aparece “en forma de hombre blanco uniformado y armado” (101). En esta frase tenemos un personaje mítico que irrumpe en el tiempo histórico, condensando la historia de la colonización española y la de las arremetidas del Ejército colombiano contra los u’wa. Estos relatos de la segunda parte también podrían ser clasificados como etnoliteratura, una etiqueta que sirve en cuanto llama la atención hacia los elementos narrativos y performativos de los relatos/textos, pero que es insuficiente porque no da cabida a la compleja forma de organización y circulación de los saberes nativos. En lo que parecen ser cuentos de seres fantasmagóricos, encontramos condensado el saber nativo. Un ejemplo es la historia de Konara, una niña cuya aparición es temida por los u’wa. Berichá cuenta que Konara degolló a un niño que jugaba con una calabaza con otros niños y, sin que ellos se dieran cuenta, les cambió la calabaza por la cabeza del niño (101-106). Sin duda se trata de un relato complejo que para entender hay que entrar en el universo simbólico u’wa y sus tradiciones narrativas.

La tercera parte del texto, “Algunas costumbres actuales de mi pueblo”, es más una etnografía, escrita en tercera persona, sobre diversos aspectos de la vida u’wa, tales como el trabajo, la cacería y varios rituales y celebraciones. Si la primera parte está marcada por el “ahora” de lucha colectiva u’wa, la segunda y tercera partes están concebidas a partir de un pasado perdido o en proceso de desaparición: “antiguamente”, “en la actualidad han desaparecido”, “todavía se encuentra”, etc. En la tercera parte hay un quiebre temporal significativo. Se pasa de un presente cargado de vitalidad a un presente marcado por el desequilibrio. Las primeras páginas recuentan en el presente los rituales del nacimiento, la iniciación de los niños a la caza y el ritual de la *kókora* que marca la pubertad de las jóvenes (109-124). Esta vitalidad del presente podemos verla en el *áta*, el ritual de la purificación de los alimentos: “En este rito le dan al niño una especie de seguro de vida cuando le colocan al cuello un caracol (a las niñas) o un diente de animal de cuatro patas (a los niños), les untan agua en el pecho y en la espalda al tiempo que dicen el nombre del niño” (111).

Ciertamente, se trata de un presente ritual que se recrea continuamente y mantiene la continuidad en el cambio. Sigue una sección que comienza con el título “Salud y enfermedad”, seguida de un recuento de las formas del trabajo, la pesca, la cacería y el derecho a la tierra. Toda esta sección está narrada en pasado, en pretérito imperfecto, en un “antiguamente” que marca una ruptura irreparable. Por ejemplo, “antiguamente la gente se enfermaba poco” (125) y “antiguamente, en el territorio u’wa la tierra era de todos” (129). Berichá nota que la enfermedad para los u’wa es un estado de desequilibrio de las fuerzas de la naturaleza que tiene que ser restituido mediante el canto de los *Eujená* (125). Por consiguiente, queda implícito en el texto que el presente es un tiempo desequilibrado.

Esta es una ruptura temporal significativa que no es igual a la melancolía de la sociedad capitalista burguesa por un mundo perdido que nos describe Roger Bartra, en cuanto es un texto que se produce para una lucha por contrarrestar la arremetida colonizadora. El dolor por la pérdida configura un nuevo sujeto que se afirma a partir de un proceso de recolección de la memoria, proyectada hacia el futuro: “Aún quedan gran cantidad de tierras por recuperar [...] Los indígenas u’wa se mantendrán en pie hasta lograr la recuperación total de sus tierras ancestrales como una necesidad primordial para la supervivencia de la generación presente y futura” (43). Pero en el texto subyace una experiencia del tiempo radicalmente diferente. La afirmación de la memoria u’wa es dislocada de la linealidad del tiempo occidental e insertada en un tiempo cósmico cíclico de destrucción y regeneración: “Cuando acabe este mundo, Sira hará otro mundo igual que el de ahora donde los u’wa podrán dialogar nuevamente con los dioses” (57).

El libro está claramente concebido dentro de un proceso de negociación cultural ante la cultura occidental, donde se entablan ciertos límites culturales, un antes y un ahora y unos espacios internos y externos, que dotan de sentido a las demandas políticas de autonomía indígena. Estos espacios son precisamente los que trata Joanne Rappaport en *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia* (2005)<sup>7</sup>. Rappaport describe cómo el territorio de Tierradentro es un espacio ambiguo. Si bien para los intelectuales nasas Tierradentro es un tipo de reserva cultural que otorga legitimidad a quienes viven allá, la realidad es que se trata de un espacio atravesado por el conflicto armado nacional y del capitalismo global que trae el narcotráfico (33).

Berichá resalta la importancia de vivir en el territorio u’wa, pero también se trata de un espacio que no está por fuera de los conflictos nacionales. El texto relata su diálogo con misioneros y misioneras, intelectuales y representantes del gobierno, pero también revela que es un intercambio que se da bajo condiciones de violencia:

<sup>7</sup> El ensayo de Joanne Rappaport en este número de *Cuadernos de Literatura* (123) es el epílogo de este libro.

en un momento dado, Berichá tiene que quemar sus papeles por las amenazas y las requisas que hace el Ejército (44).

Se trata, pues, de una intelectual orgánica situada en un espacio intersticial, un espacio que no es nada natural ni fijo, sino que ha sido históricamente labrado. Eso es precisamente lo que logra narrar el texto, una historia de choques y diálogos interculturales que comienza a los siete años cuando es llevada a vivir con las misioneras teresianas. Con una educación primaria, participa en la construcción de misiones y se convierte en maestra de la escuela de Cobaría. En 1964, aprende el dialecto u'wa de aquella región, participa en la elaboración de una gramática u'wa y colabora en la traducción de la Biblia a este idioma para el Instituto Lingüístico de Verano<sup>8</sup>. En los años 1968-1970, se convierte en la informante para la misionera María Elena Márquez, quien la lleva a Medellín. Allí les enseña u'wa a las religiosas. En 1973, trabaja con el padre Astete en la elaboración del Evangelio según San Marcos, publicación de la que Berichá nunca vio el resultado, según ella resalta. En 1974, es llevada a Bogotá para servir de informante de varios antropólogos (25). En su registro se palpan los límites que constituían aquella intervención, marcada por una doble negación: "Nuevamente nos llevaron a Bogotá, a un curso de Antropología, *no* para que yo recibiera clases, sino para que sirviera de informante. Solamente me permitieron como asistente puesto que *no* tenía sino estudios de primaria" (25; énfasis agregados). Primero, se niega la posibilidad de un diálogo que beneficiara a ella o a los u'wa; segundo, se la descalifica como una interlocutora válida, por carecer educación formal.

En cierta forma, el texto de Berichá es una autoetnografía, aunque ella misma toma distancia del saber profesionalizado:

Este trabajo es fruto de experiencias personales, charlas, conversaciones y vivencias; no digo que investigaciones sino consultas a inquietudes que me surgieron. A cualquier hora del día o de la noche podía preguntar a mi mamá las dudas que tenía. En ocasiones nos entreteníamos contando historias hasta la medianoche, esto lo hice sin tener todavía un cuaderno. Luego, tomaba apuntes, anotaba, y si algo se me olvidaba, volvía a preguntar para aclarar todo (46).

Claramente, aquí hay una forma de saber no sistemático ni completamente instrumentalizado, sino que surge de formas de vivir, y no por inquietud de un etnógrafo, sino por inquietudes propias y de la comunidad. El proyecto de libro tiene como fin el reconocimiento de la validez del saber u'wa, pero en esta cita se sugiere que la escritura no sustituye los cantos de los ancianos ni las historias de su madre y de la comunidad. Berichá dice que tras escribir sobre algún tema volvía a sus parientes a

---

<sup>8</sup> El Instituto Lingüístico de Verano llegó a Colombia en 1962, en un convenio que lo convertía en asesor de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno para realizar un trabajo científico, que no incluía ni la evangelización ni la traducción del evangelio (Friedemann 26).

preguntar para aclararlo todo (46). En este sentido, es significativo que no haya dentro del libro ninguna validación del conocimiento académico sobre los u'wa, sino que se resalta la comunidad como el principal depositario del saber tradicional, de la memoria viva, pese a que la escritura parece servir de remedio para el olvido de los cantos de los *Uejená*. Berichá percibe una ruptura entre el saber tradicional u'wa y la memoria actual. Del primero no quedan sino sus trazas: "Pero la entrada de la colonización a nuestras tierras ya estaba pronosticada por los antiguos *Uejená* más sabios antes de que murieran. Ellos anunciaron que la verdadera cultura se iba a acabar mezclándose con una nueva ciencia inventada por nuevos *Uejená*. Esta nueva ciencia sería menos fuerte, con menos capacidad para solucionar los problemas que surgieran" (33).

## Diálogos interculturales y nuevos actores sociales

*Tengo los pies en la cabeza* es un texto que surge de inquietudes de la propia Berichá, pero también como parte de un proceso de organización de las comunidades indígenas. Este punto es importante en el debate del multiculturalismo, pues la cuestión no se reduce a un proceso unidireccional donde el Estado reconoce y otorga derechos a sus minorías étnicas. Tal perspectiva invisibiliza la tortuosa y larga historia de reclamos de justicia de los pueblos indígenas y también tiende a desconocer la participación de sectores de sociedad civil a través de instituciones bastante heterogéneas (ONG, ambientalistas, organizaciones de defensa de los derechos humanos, etc.)<sup>9</sup>.

Berichá afirma que su tío, un *Uejená*, le había pedido que escribiese la historia de los u'wa, que les explicara a los *Rioa* (blancos) quiénes eran ellos. Así lo expresa: "Me pareció que el conocimiento de la historia era una necesidad: Las mismas comunidades lo estaban solicitando" (45). En efecto, el texto evidencia el surgimiento y la formulación de un movimiento indígena que data más de una década antes de la Constitución Política de 1991, cuya dinámica no se limita al ámbito del Estado nacional.

En su estudio sobre los movimientos indígenas que han surgido en las últimas décadas en Latinoamérica, Jean Jackson y Kay Warren resaltan la aparición de una conciencia intercultural bastante dinámica que se mueve en diversos niveles: locales, nacionales, regionales, globales (564). Se trata de movimientos transnacionales

<sup>9</sup> En este aspecto es clave el debate sobre qué significa participación en las democracias pluriculturales. En el caso de los u'wa, el Estado colombiano limita considerablemente lo que se entiende por la participación que ellos tienen en la asignación de licencias de explotación. Los u'wa rechazan que verdaderamente se les haya tenido en cuenta en la "consulta previa" que dicta la Ley 99 de 1993: "Se quiere mostrar que el solo hecho de participar en reuniones por parte de las comunidades indígenas con el gobierno y Ecopetrol es el cumplimiento con la Consulta Previa. Aún cuando las comunidades han expresado su desacuerdo con el proyecto de exploración petrolera, con el procedimiento mismo de la consulta y se niegan a participar de la misma, el Consejo de Estado considera que la sola participación en reuniones es la consulta" (Comunicado u'wa, 31 de diciembre, 2006).

con colaboración de grupos de derechos humanos, feministas, protectores del medio ambiente, laborales, etc. En gran medida se trata de movimientos que nacieron como fenómenos transnacionales (551). El hecho es que estos movimientos no pueden concebirse como el resultado de las acciones colectivas de sujetos fijos, sino de una profunda transformación, muy creativa y dinámica, de los pueblos indígenas para formular demandas políticas y culturales que van más allá de la soberanía del Estado nacional y los derechos establecidos por las democracias liberales.

El texto de Berichá ejemplifica en parte ese proceso de emergencia de los movimientos indígenas y su radical transformación. En 1983, en un estratégico *qui pro quo*, las comunidades u'wa accedieron a la implementación de un plan de salud estatal a cambio de ayuda en la gestión de la recuperación de tierras. Para esta iniciativa los u'wa se benefician de la labor que venían adelantando las otras organizaciones indígenas del país, como el Concejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), fundado en 1971, o la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), fundada en 1982. Estos grupos venían organizándose legalmente en una institución colonial, los cabildos indígenas. Los u'wa nunca fueron organizados en cabildos, pero Berichá cuenta que de esa forma lograron el reconocimiento legal del gobierno: "A través de los cabildos era posible lograr relaciones con otras organizaciones populares e indígenas del país en el nivel local, regional, nacional e internacional; ello significaba unirse en una sola lucha con los demás indígenas" (41). Sin embargo, Berichá señala, pronto se dieron cuenta de que las comunidades no tenían experiencia en el sistema de cabildos y sus funciones. Berichá participó directamente en ese proceso al ser asignada a enseñarles a firmar a las autoridades de los recién configurados cabildos y también sirvió de asesora a los caciques de Tegría, Bócota y Rotarbaría: "Mi trabajo con estas comunidades fue de asesoramiento y colaboración; los acompañé en todos los primeros pasos de su organización, y aparte de su firma les ayudaba a pensar y hablar; les hacía las cartas, los memoriales, les colaboraba en la organización de los programas con la gente del Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora) y de Asuntos indígenas" (38-39).

Este proceso colectivo no queda escindido de la historia personal de Berichá; más bien parece ser la historia colectiva la que le da sentido a su historia individual. Y aunque Marcela Velazco Jaramillo resalta que la historia de Berichá es la de la liberación de una mujer indígena —como se señaló arriba, de cómo "Esperancita", la indígena bajo la tutela de las religiosas se convierte en Berichá—, en el texto vemos narrada esta ruptura primeramente desde un "nosotros" (113). Tras asistir a un curso de liderazgo y organización comunitaria, Berichá se preguntaba: "¿Por qué las monjitas no nos enseñaban esas cosas? Comencé a echar cabeza y se me vino a la mente que las hermanas no querían que nosotros u'wa, aprendiéramos esas cosas pues no les convenía que u'wa tuviera alitas para volar" (26).

Si bien la expresión "tener alas para volar" es común en castellano, la metáfora de volar como una toma de conciencia y de independencia cobra nuevo sentido, si se la

piensa desde el universo simbólico u'wa: el vuelo de las *Simutas*, las águilas tijeretas, representa a Mansená o mujer madre. En su canto sagrado hace un recuento de “todas las comunidades puestas bajo su cuidado, enumera los árboles que simbolizan los ancianos, es decir, hace un recuento de todo *Uejená* de las comunidades u'wa” (29). Esta conexión entre los cantos de los *Uejená* y *Mansená* y la propia toma de conciencia está implícita en el texto mismo. La sección que narra cómo deja de ser “Esperancita, la sumisa” y toma alas propias está seguida, tras tres asteriscos (\*\*\*) del episodio en el que narra que la docencia la lleva a vivir con la comunidad u'wa de Taures: “Me gustaba oír cantar a *Uejená* y hablar sobre nuestras costumbres; en especial me llamaba la atención oírlos hablar acerca de nuestra propia religión, y además escuchaba frecuentemente a mi mamá que contaba las historias de los antepasados” (31). Por consiguiente, si sabemos por la propia Berichá que su madre era una *Mansená* y mucho de lo que ella recuenta proviene de lo relatado por su tío y otros *Uejená*, ¿no puede decirse acaso que *Tengo los pies en la cabeza* es en cierto modo un texto que traduce el canto de los *Uejená* y las *Mansená*?

El último aspecto abordado en este ensayo tiene que ver con el modo de leer este texto. Más que una respuesta o un programa de lectura, lo que se quiere resaltar son los retos que plantea leer un texto de estos desde la academia.

## Historias tristes, cultura política y academia

Como se mencionó al principio de este ensayo, la licencia que el gobierno colombiano otorgó en 1992 a la Occidental de Colombia para la exploración y extracción del petróleo en el llamado bloque Samoré generó una serie de respuestas en los ámbitos nacional e internacional de las comunidades u'wa. La nueva Constitución colombiana, con sus promesas de construir una democracia pluricultural, ha resultado ineficaz para mediar en este conflicto, y tras una larga y tortuosa lucha política y jurídica, el gobierno autorizó a Ecopetrol para reanudar actividades el año 2006, y a principios de 2007 los bulldozeros comenzaron una nueva arremetida en el territorio ancestral u'wa.

Largo y complicado, el proceso político y jurídico que han seguido los u'wa lo resumimos brevemente aquí. En 1995, ganaron una demanda para detener la explotación petrolera<sup>10</sup>. En menos de un mes el fallo fue revertido por la Corte Suprema (19 de octubre, 1995). En el 3 de febrero de 1997 la Corte Constitucional revierte el fallo de la Corte Suprema basándose en la autonomía dada a los pueblos indígenas en la nueva Constitución y en el Artículo 169 de la OIT. Un mes después (4 de marzo), el Consejo de Estado se pronunció diciendo que el Estado no estaba legalmente obligado a consultar y llegar a un acuerdo con las comunidades indígenas para conceder licen-

<sup>10</sup> Fallo de la Corte Superior de Bogotá, 14 de octubre, 1995.

cia de explotación del subsuelo<sup>11</sup>. Tras esto, los u'wa empezaron una fuerte campaña en Europa, Estados Unidos y Latinoamérica. En 1997, una comisión de la OEA y el Instituto de Resolución no Violenta de Conflictos, de la Universidad de Harvard, recomendó al gobierno colombiano la suspensión de la exploración y explotación del bloque Samoré y un mayor reconocimiento de las autoridades u'wa. En 1998 los u'wa ganaron el premio Goldman al medio ambiente por la cuantía del cien mil dólares y en el año 2001 sus campañas en el exterior con Amazon Watch, Rain Forest Action Network, Amazon Alliance y otras organizaciones lograron que Fidelity Investments, una de las principales accionistas de la Oxy, presionaran a la petrolera para que se retirara de la zona u'wa<sup>12</sup>.

En todo este complejo debate nacional e internacional, el texto de Berichá ha estado notablemente ausente. En parte, esto puede explicarse porque el texto sólo tuvo una edición limitada, aunque en algún momento la Biblioteca Luis Ángel Arango puso una versión en línea en su biblioteca virtual. Parte tiene que ver con lo que Oscar Rodríguez Garavito y Luis Carlos Arenas denominan la “judicialización” del caso u'wa, que tiende a disgregar el apoyo de la comunidad nacional e internacional (251). También esto evidencia que hay una disyuntiva entre las temporalidades de las luchas locales y las de la comunidad internacional. Para los u'wa hay una lucha que se remonta a la colonización, mientras que para la comunidad internacional pareciera ser más un conflicto de más reciente data (260).

El olvido de un texto como el de Berichá también tiene que ver con el rol cada vez más marginal de los estudios literarios, de una academia que no encuadra bien en las nuevas culturas políticas nacionales e internacionales, ni logra ser una voz efectiva en esa compleja red de nuevas coaliciones que acompañan los movimientos sociales emergentes. Los estudios de la subalternidad han tratado de cerrar esa brecha, con pocos resultados definitivos. Pero sí han logrado mostrar lo problemático de la representación académica del sujeto subalterno<sup>13</sup>. En parte, el reto de los estudios subalternos es poder entablar una solidaridad que vaya más allá del paternalismo humanista y la compasión cristiana, que tanto han marcado la cultura del libro<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Ángela Uribe Botero señala que la racionalidad legal occidental no logra reconocer la concepción mítica del mundo. Las políticas multiculturales no logran dirimir el conflicto de dos formas antagónicas de ver el mundo: “¿Cómo se decide sobre la verdad de la importancia económica de Gibraltar [pozo petrolero] contra la verdad del relato mítico? ¿Con qué criterio neutral se trazan los límites que separan un lugar sagrado de una fuente de riqueza y crecimiento económico?” (196), y concluye que mientras que la Corte no entienda verdaderamente el mundo u'wa, “poco o nada es lo que hay que hablar” (94).

<sup>12</sup> Véase Project Underground (1999) y Álvarez (1996).

<sup>13</sup> Véanse los capítulos “Writing in Reverse: Subalternity and the Limits of Academic Knowledge” de Beverley (1999) y “Fantasies of Cultural Exchange ...” de Williams (225-253).

<sup>14</sup> Doris Sommer (1999) resalta los silencios que marca Rigoberta en su testimonio y también cómo los informantes nativos no dejan de tener recelo ante las preguntas del intelectual letrado: “No me chingue más” es lo que contesta Jesusa Palancares a Elena Poniatowska al final de *Hasta no verte Jesús mío*.

En este aspecto de la solidaridad es significativa la respuesta que da Ángela Uribe Botero al problema del límite de las propuestas multiculturalistas para resolver el conflicto u'wa. Al resaltar que la visión de los cantos de los *Uejená* es incompatible con la racionalidad jurídica occidental, la única salida que ve al conflicto es la de la solidaridad. Siguiendo a Richard Rorty, para Uribe Botero las historias tristes pueden servir como mediadoras<sup>15</sup>. El ejemplo que ofrece es *Tengo los pies en la cabeza* de Berichá. Uribe Botero cita el memorial de agravios que presentó Berichá ante el gobernador Napoleón Peralta:

Denunciaba todas las actuaciones cometidas contra los indígenas por los colonizadores y los misioneros; hacía un recuento histórico de cómo nuestra cultura u'wa había sido atropellada, que los caciques habían sido amarrados, colgados de los pies en los árboles, torturados, les habían prohibido hablar la lengua, comer alimentos [...] y sus objetos sagrados que usan para sus rezos y cantos y celebraciones religiosas habían sido quemados o arrebatados (39).

El efecto de este discurso fue precisamente el rechazo de aquellos que hasta la fecha habían apoyado a Berichá: “Después de este discurso vinieron las consecuencias; me eché de enemigos a los misioneros, a los colonos, a algunas autoridades y a la mayor parte del pueblo” (41). Pero este rechazo es entendible, pues Berichá estaba rompiendo con el *statu quo*, lo que llevó a ella y a los u'wa a buscar solidaridad en otras partes, en las organizaciones indígenas nacionales y las ONG internacionales. Lo que queremos resaltar es que la pista no es leer el texto como una historia triste a lo “Rorty”, como propone Uribe Botero, ya que en el fragmento citado de *Tengo los pies en la cabeza* no tenemos una apelación directa al lector, sino que está narrada a un tercero (el gobernador). Esta distancia se mantiene en todo el texto y en esa medida el texto no logra “mover” al lector como lo harían los textos de derechos humanos con sus gráficas historias de tortura y desmembramiento (que sí encontramos en *Me llamo Rigoberta Menchú* 1985). Y la cuestión es darnos cuenta de que los discursos de derechos humanos tienen su propia retórica, un *pathos* muy propio, y toda una cultura política, que también pueden ser una trampa en la interpelación por la solidaridad<sup>16</sup>. La victimización es una de las trampas que crea dicha retórica. La otra es que

---

La solidaridad no logra borrar la brecha que crean los privilegios que separan al lector metropolitano o letrado de su informante.

<sup>15</sup> Uribe Botero discute el texto de Berichá en la sección, “El lugar de las historias tristes en el debate sobre los derechos de grupo” (119-122).

<sup>16</sup> En el apéndice a su libro sobre las masacres del régimen argentino, Mark Osiel señala que hay toda una retórica en los textos de derechos humanos, marcada por una presentación esquemática de las víctimas y los victimarios, cuya única complejidad se da en la detallada descripción de las torturas y las masacres. Véase “Human Rights Reporting as a Literary Genre”, en Osiel (165-168).

la puesta en escena del dolor es bastante ambigua y alimenta de cierta manera una mirada pornográfica hacia el sufrimiento de los demás. El consumo de la violencia, uno de los signos de nuestra era, sin duda merece mayor atención crítica.

En este aspecto, la voz narradora de *Tengo los pies en la cabeza* no se presenta ni a sí misma ni a su pueblo en la condición de víctimas. Hay mención de tortura, expropiaciones, colonización, pero no es algo que marque o estructure significativamente el texto. Su estructura es otra, como lo señalamos, en un texto que abarca una serie de relatos tradicionales u'wa que no están desvinculados de la violencia actual, que también hace un recuento de la organización y la lucha colectiva del pueblo u'wa, la cual sirve a la narradora, Berichá, para contar su vida. Entonces, lo que parecen ser fisuras en el texto para nosotros quizás no lo son, si consideramos que el saber u'wa puede ser orgánicamente todo eso, y por esto ni testimonio, ni mito, ni etnoliteratura, autobiografía o autoetnografía logren ser rótulos que nos permitan dar cabal cuenta de lo que comprende este texto y del saber ancestral del cual solo logra ser una pálida traza. El texto es, entonces, el reto a un diálogo que empieza con percatarnos de que estamos no ante una víctima, sino ante una interlocutora que nos mira de frente. En este sentido, el título del texto es significativamente una afirmación en la cual Berichá se presenta simbólicamente de pie y nos interpela directamente “Y hoy, aunque me falten los pies no me falta la cabeza” (145).

## Obras citadas

- Álvarez, Jairo Hernán, edit. *La manzana de la discordia*. Bogotá: Ecofondo, 1996.
- Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*. México: Grijalbo, 1987.
- Berichá (Esperanza Aguablanca). *Tengo los pies en la cabeza*. Bogotá: Cuatro Elementos, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Tengo los pies en la cabeza*. Biblioteca Luis Ángel Arango. Documento en red (02-03-07): [www.lablaa.org/blaavirtual/modosycostumbres/tengo/indice.html](http://www.lablaa.org/blaavirtual/modosycostumbres/tengo/indice.html)
- Beverly, John. *Subalternity and Representation*. Durham: Duke UP, 1999.
- Constitución Política de Colombia*. 1991. Bogotá: Ministerio de Justicia, 1999.
- Derridá, Jacques. *Dissemination*. Chicago: U of Chicago P, 1981.
- Friedemann, Nina. “Niveles contemporáneos de indigenismo en Colombia”. *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*. Eds. Juan Friede, Nina Friedemann y Darío Fajardo. Bogotá: U Nacional, 1975.
- Gutmann, Amy, ed. *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton UP, 1994.
- Jackson, Jean y Kay Warren. “Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004” *Annual Review of Anthropology* 34 (2005): 549-73.
- Menchú, Rigoberta. *La nieta de los Mayas*. Madrid: El País-Aguilar, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Ed. Elizabeth Burgos Debray. México: Siglo XXI, 1985.

- Osborn, Ann. *Las cuatro estaciones: mitología y estructura social entre los u'wa*. Bogotá: Museo del Oro, 1995.
- \_\_\_\_\_, *El vuelo de las tijeretas*. Bogotá: Banco de la República, 1985.
- Osiel, Mark. *Mass Atrocity, Ordinary Evil, and Hannah Arendt*. New Haven: Yale UP, 2001.
- Project Underground. *Blood of Our Mother: u'wa People, Occidental Petroleum and the Colombian Oil Industry*. Berkeley: Project Underground, 1999.
- Rappaport, Joanne. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke UP, 2005.
- Rodríguez Garavito, César y Luis Carlos Arenas. "Indigenous Rights, Transnational Activism, and Legal Mobilization: The Struggle of the u'wa People in Colombia". *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Eds. Boaventura De Sousa Santos y César Rodríguez Garavito. Cambridge: Cambridge UP, 2005. 241-66.
- Sommer, Doris. *Proceed with Caution when Engaged by Minority Writing in the Americas*. Cambridge: Harvard UP, 1999.
- Uribe Botero, Ángela. *Petróleo, economía y cultura: el caso u'wa*. Bogotá: U del Rosario, 2005.
- U'wa. Página oficial (02-03-07): <http://www.U'wacolombia.org/>
- Velazco Jaramillo, Marcela. "Tengo los pies en la cabeza: autobiografía de una mujer u'wa". *Literatura y cultura: narrativa colombiana del siglo XX*. Eds. María M. Jaramillo, Betty Osorio y Ángela Robledo. T. III. Bogotá: Mincultura, 2000. 107-23.
- Williams, Gareth. "Fantasies of Cultural Exchange". *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*. Ed. George Gugelberger. Durham: Duke UP, 1996. 225-53.