

MINGA INDÍGENA: MOVIMIENTO ANTISISTÉMICO Y MITOLOGÍA DE LA MEMORIA.

GUSTAVO ADOLFO BEJARANO AGUADO¹⁹

La minga indígena y campesina, que inició el pasado 10 de marzo (2019) en el Cauca y Huila, se ha convertido en la minga nacional por la vida, el territorio, la democracia, la justicia y la paz. La minga ha puesto en el centro del debate político nacional el problema de los reiterados incumplimientos a los acuerdos pactados por los pueblos indígenas con el Estado colombiano.

Profesores Universidad de los Andes-Bogotá DC-Colombia

Recuperado de: <https://uniandes.edu.co/noticias/antropologia/la-minga-ha-puesto-en-el-debate-nacional-los-incumplimientos-a-los-pueblos-indigenas>

INTRODUCCIÓN

Colombia no ha sido territorio fértil para los movimientos sociales. Entre las explicaciones, surgidas desde el contexto académico, se esgrime que el país ha preferido las soluciones institucionales, regladas y conservadoras a las posturas alternativas, nubladas de incertidumbre pero tal vez con una fuerza instituyente que no se ha vivido en la época republicana; además no se ha contado con un sindicalismo que represente al conjunto de asalariados en sus demandas sociales, en su lugar se ha cooptado la acción por instituciones paraestatales financiadas con rentas de destinación específica aportadas por el sector empleador.

Otra de las explicaciones, la más compleja, se deriva de la costumbre política de solucionar los grandes temas nacionales a “medias”. El factor de la tenencia de la tierra, por ejemplo, se ha tratado a través de concesiones parciales: Ley de restitución de tierras (con muy bajo cubrimiento a nivel nacional) y la Reforma Agraria Integral como

¹⁹ Universidad Católica de Colombia.

componente de los Acuerdos de La Habana que no ha tenido la mínima discusión en el Congreso, tras más de tres años de firmado el documento, ni que decir de su implementación. Igual se puede afirmar del problema indígena. Quinientos años de opresión han generado demandas al Estado que se han agotado en pactos de gobierno, incumplidos tras cada cambio de poder en el cronograma electoral. La democracia en este país además de su debilidad tiene crisis de representación y de participación.

Para urdir la trama de explicaciones al fenómeno de la aparente esterilidad colombiana en generar movimientos sociales enlazados con la revuelta, se añade el imaginario de las “instituciones fuertes”; imaginario, en tanto se trata de una representación de la democracia nacional plagada de lugares comunes y con una vinculación directa al conflicto armado. En medio de la confrontación asirse a una imagen de democracia consolidada aporta un componente psicosocial de tener en control, útil para promover una estructura subjetiva que detenta una capacidad de afrontamiento, pero conformista y escapista que funge como postura colectiva que incide en la participación y el cambio.

En el presente ensayo de reflexión, se aborda de manera teórica y a partir de autores comprometidos desde sus niveles de enunciación, que surgen en escenarios académicos, con el fenómeno de la Minga indígena, concebida como el transitar de la palabra para llegar a acuerdos, es una resistencia²⁰ anti sistémica de los pueblos andinos como los Nasa en el departamento colombiano del Cauca -suroccidente del país-, para catalizar transformaciones sociales, étnicas o de territorio. En su polisemia la minga es también un movimiento antisistémico que tiene en el Mito y la revuelta su fundamentación sociohistórica-ontológica en la perspectiva de sus actores.

De otra parte, y en el horizonte trazado en *Spartakus* de Furio Jesi (2014), el documento reliva los riesgos del Mito indígena y la revuelta armada como forma radical de la Minga y de sus resignificaciones en una constante resignificación e invención de la tradición en un trazado histórico de larga duración y sus comprensiones no occidentales (las lógicas paraconsistentes como clave de actualización del Mito)

La obra de Furio Jesi actúa como episteme que articula el Mito, la Minga y la revuelta como elementos constituyentes de una historia de larga duración que en el último tercio del siglo XX enlaza con la experiencia insurgente radical del pueblo Nasa, aspecto que este capítulo interpreta a la luz de *Spartakus*.

20 El término resistencia remite en este ensayo a la continuidad de las luchas de los pueblos originarios en los órdenes simbólico, territorial y participativo. El movimiento antisistémico se ha constituido de resistencia y es su lugar de enunciación. (nota del autor).

Finalmente, el documento enlaza con las tensiones identitarias del pueblo originario Nasa con la violencia simbólica de las imposturas estatales, las tecnicizaciones y la propaganda que distorsionan el Mito para la consolidación de un modelo neoliberal expoliador del territorio, la identidad y diluyente de la vida comunitaria.

El objetivo de este ensayo es aproximar la Minga en tanto expresión, lenguaje, apropiación territorial, productora de espacio y solidaridad como movimiento social anti sistémico que se entrelaza en el Mito en su invención histórica y su comprensión gno-seológica desde las lógicas paraconsistentes. La metodología desarrollada es la revisión documental en la perspectiva histórica planteada por Ferdinand Braudel (1970) de larga duración.

La Minga. En el horizonte propuesto por John Gregory Belalcázar (2011) remite a la ya referida polisemia y bosqueja su imbricación con el Mito y la revuelta, de esta manera constituye

un hecho excepcional un acto discursivo y simbólico. Un fenómeno social como el de los mandatos y la minga indígena que se plantean como acontecimientos excepcionales, rompen lo rutinario y se salen de esa marca habitual y cotidiana de lo acostumbrado -lo naturalizado-, al dinamizar un flujo relacional que inciden en el imaginario colectivo -un reconocerse a sí mismos-, y en la forma de percibir la realidad misma -la manera como se define y construye en su sentido. (Belalcázar, 2011. Pág. 82)

En otros criterios, desde las movilizaciones defensivas del territorio y de performatividad de ciudadanías emergentes, la revisión de Mora y Correa (2020), ubican la minga como *imaginario social* que “ha logrado macerar la mentalidad de grupo en las comunidades indígenas en Colombia, y desarrollar el espíritu de solidaridad fundamental para una Pedagogía de Resiliencia, en aras de lograr las luchas sociales y culturales” (Pág. 176). La derivación representacional y de la resiliencia devienen en una mirada alterna de la Minga como componente que estabiliza una situación conflictual en periodos de crisis.

La metodología de larga duración (Braudel, 1970) plantea un giro en el análisis de los hechos históricos, al pasar del evento a las persistencias de los procesos espaciales, sociales, demográficos y económicos. Entre las ciencias sociales la historia tiene un uso privilegiado de este horizonte de larga duración. El tiempo en su carácter dialéctico que transita entre el evento performativo y enfático y las continuidades que, de manera subrepticia, se instalan en la cultura y la civilización. Aún con su dispensa disciplinar, la historia incita a asumir esta episteme a las otras disciplinas colindantes. Aunque

Braudel no tuvo la intencionalidad de describir un procedimiento de la “larga duración”, es posible mencionar ciertos pasos para emprenderla (Braudel, 1970, Pág. 184):

- Tomas de contactos prudentes con los sujetos sociales de estudio a partir de una coyuntura cultural.
- Elegir periodos precisos
- Elucidar los vínculos culturales de las civilizaciones
- Considerar una perspectiva demográfica y económica
- Tener en cuenta el presente. (Braudel, 1970. Pág. 184).

En la intencionalidad de articular la Minga al Mito y su imbricación con la revuelta, este capítulo aborda en primer lugar la noción de movimiento antisistémico, enseguida se desarrolla el lugar del Mito en la Revuelta y la Minga indígena a la luz del historiador italiano Furio Jesi (2014) quien en su lúcido ensayo concibió la revuelta como “suspensión de la historia” (la analogía con la larga duración braudeliiana es sugestiva). Los acoples se tornan evidentes: la Minga en su performatividad de la protesta, el Mito en su momento fundante y la revuelta como una alternativa intemporal a la expropiación neoliberal del territorio ancestral, lo que Sergio Villalobos Ruminott (2013) denominó las “soberanía en suspenso”

MOVIMIENTOS ANTISISTÉMICOS

En la línea expositiva del presente ensayo se utilizan las categorías movimientos anti-sistémicos y movimientos sociales en su mutualidad incluyente: los movimientos anti-sistémicos son movimientos sociales que responden, de manera crítica y prospectiva, a una larga serie de determinaciones históricas que han surcado el horizonte de América Latina desde la invasión europea de 1492 hasta las coacciones de los modelos capitalistas neoliberales en las postrimerías del Siglo XX.

Esta denominación se debe al sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein (2008), para designar a los movimientos sociales que parten de una crítica a la hegemonía globalizante de una práctica, un discurso y una instrumentalización del poder del capital que se anuda la corriente positivista de la ciencia natural, la Ilustración y el dominio del capital en los albores de la modernidad. Estos movimientos visibilizan las contradicciones y crisis del capitalismo desde los ciclos de Kondratieff, matemático de origen ruso que predijo (con inusitada claridad y comprobación empírica) sus contradicciones expresadas en los ciclos de expansión y contracción. A aquella hegemonía globa-

lizante Wallerstein la denomina Sistema-mundo. El autor ubica el surgimiento de los movimientos antisistémicos en la segunda mitad del siglo XIX, pero admite que la Revolución Francesa inicia una nueva manera de construir la convivencia social y política desde sus reconocidas reivindicaciones: *Libertad, Igualdad, Fraternidad*. A partir de la segunda posguerra mundial se instaló el punto de inflexión para estos movimientos, la discusión de su pertinencia es casi un consenso en las poblaciones menos favorecidas, pero al mismo tiempo emergen dudas acerca de su alcance. Wallerstein propone volver sobre la luz orientadora de la Revolución Francesa:

“Es claro que los ideales del movimiento social no nacieron súbitamente de la Revolución Francesa: tenían ya una larga historia detrás de ellos Pero la Revolución Francesa los transformó completamente, en primer lugar porque les confirió una forma laica En segundo lugar, porque les dio una legitimidad social y finalmente los extendió en el mundo entero, convirtiéndolos en ideales generales que no estaban asociados a ningún lugar, con ningún grupo humano, o con ningún pueblo o nación en particular.” (Wallerstein, 2008. Pág. 36).

Si bien la Revolución Francesa es un inicio de los contemporáneos movimientos anti-sistema, estos adquieren su fisonomía singular a partir de las revoluciones posteriores a 1968. Los nuevos movimientos se desmarcan de los anteriores (1789-1968) y de sus formas monumentales (Revolución Rusa), de su verticalidad instituida sobre el autoritarismo y la monopolización de la capacidad de dirección, solo detenida por los cuadros elitistas.

Ahora, en el contexto de América Latina, se destacan como movimientos antisistémicos los movimientos surgidos de los procesos invisibilizadores, excluyentes y de menosprecio social inferidos a los pueblos indígenas de la región. En los últimos años se destacan las organizaciones indígenas en Ecuador, Bolivia, Colombia y México en pos del reconocimiento y el cumplimiento de los pactos con los Estados neoliberales. Estos movimientos han pasado de una modernidad de resistencia a una modernidad alternativa a aquella impuesta por Europa en la ilustración en el siglo XVIII. Para Carlos Antonio Aguirre, la existencia de estos movimientos antisistémicos en América Latina constituyen escenarios alternos a la imposición del modelo neoliberal extractivista en los que las jerarquías, las clases sociales, las dicotomías culturales y las relaciones ecológicas se ven cuestionadas y reconfiguradas en nuevas apreciaciones de la acción política (Aguirre, 2017).

Asimilar la Minga con los movimientos antisistémicos implica ubicar la actualidad de la primera por la confluencia de los tiempos aupada por el Mito. La Minga, como espacio

social, recoge las esperas, anticipaciones, decepciones y logros de las movilizaciones indígenas, en tanto

Los movimientos antisistémicos luchan en contra de todo tipo posible de explotación económica por la destrucción y desaparición del Estado e incluso por la muerte de la actividad misma de la política, igual que en contra de toda forma de ideología y de jerarquía cultural... Por eso, y no casualmente, estos nuevos movimientos antisistémicos, además de ser, obligadamente y también, movimientos anticapitalistas, son movimientos que luchan en contra de todas las formas múltiples del racismo y de la discriminación social (Aguirre, 2017. Pág. 140).

En el panorama político de Colombia, la derecha política ha estado presente en la conformación del poder desde la independencia, a pesar de algunos periodos de liberalismo, que incorporaron a la estructura del Estado elementos propios de posturas retardatarias (disminución de garantías constitucionales a través de estados de excepción y la militarización como proceso privilegiado para la gestión del conflicto social, agrario y económico). Para el escenario del continente latinoamericano, Aguirre (2017) sugiere varias expresiones de movimientos sociales antisistémicos, en su capacidad instituyente de alternativas frente al capitalismo global:

Izquierdas antisistémicas que están igualmente presentes en América Latina, por ejemplo en ciertos sectores del movimiento indígena del Cauca colombiano, o en los indígenas bolivianos del Movimiento Pachakutik de Felipe Quispe, o en los indígenas amazónicos de la CONAIE ecuatoriana, entre otros ejemplos posibles. (Aguirre, 2017. Pág. 132).

En este sentido, los procesos de larga duración, desde las resistencias²¹ de los pueblos originarios al *proyecto civilizador* del invasor europeo hasta las demandas sociales de la Minga Nasa se inscriben en la lógica de los movimientos antisistémicos, portadores de significados y de creación conjunta de posibilidades para, al decir de Aguirre, poner el mundo de “cabeza”, la propiedad de la tierra legitimada por el Estado nacional transformada en el territorio reconstituido a partir del Mito y la revuelta.

.....

En el panorama político de Colombia, la derecha política ha estado presente en la conformación del poder desde la independencia...

21 Cf. Nota 1.

EL LUGAR DEL MITO EN LA REVUELTA Y LA MINGA INDÍGENA

Para Furio Jesi (2014), la revuelta en su singularidad, espontaneidad y simiente de una corriente de conciencia está ligada al mito como lugar comunitario del sentido de vida. El Mito establece un embeleso de la experiencia del tiempo, como una especie de solipsismo colectivo y fenomenológico. La revuelta es fugaz, un instante del consenso comunal que actúa como una chispa insurreccional. No hay disensos. La epifanía es única, todos la comparten. Un despertamiento de la comodidad del tiempo burgués, en su doble acepción de disciplinante y disciplinado. El tiempo del Mito es la perennidad y el eterno retorno, un regreso a los arquetipos de la vida social. El tiempo de la Minga, es el tiempo del Mito. No hay coincidencia con el tiempo histórico, que es lineal y teleológico. El tiempo de la Minga recurre a la ancestralidad, lugar de la muerte donde la experiencia del ser es inefable.

La Minga se comprende como un lugar social, que asume el tiempo mítico. La Minga es movilizadora por la revuelta; altera la linealidad de la historia en la confluencia temporal de significados míticos, de ahí su capacidad instituyente y antisistémica.

La vinculación del mito en la cultura popular es visibilizada por Jesi, y previene de su distorsión al traerlo al mundo contemporáneo. El historiador italiano propone la distinción entre el mito genuino y el mito *tecnicizado*: el primero, una realidad lingüística colectiva, integrada en un cosmos colectivo de vigilia; el otro, la manipulación de la tradición para la obtención de fines (Jesi, 2014).

LOS RIESGOS Y USOS DEL MITO

A partir de los años setenta del siglo pasado surge una ola de reconocimientos y auto reconocimientos de los pueblos indígenas en todo el mundo. El Convenio 169-OIT se destacó como el instrumento jurídico de más amplio alcance que ha sido ratificado por veintidós países (dato del año 2014) la mayoría de ellos, en América Latina. Aunque es innegable su importancia vinculante, también ha sido un instrumento que en algunos apartados tiene una orientación mitológica de la realidad indígena global, en especial cuando recurrió a un pasado idealizado, en un mundo primigenio sin contacto con la modernidad expansionista, capitalista y liberal. En su presentación se hace mención a “(Recordar) la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales” (OIT, 2014, pág. 17).

El Convenio OIT se adentra en las consideraciones tan inestables y sujetas a transformaciones históricas y sociales como la de identidad, además de situarla en el categórico podio de su esencialidad. Las identidades al ser construidas desde el debate, la imposición, la fuerza o la normativa no podrían ser esencializadas:

“La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio *fundamental* para *determinar* los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio” (OIT, 2014, pág. 21).

Este instrumento no escapa a la visión instrumental de la epistemología de Occidente y soslaya la cualidad ágrafa de las lenguas indígenas al proponer “Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan “ (OIT, 2014, pág. 57).

REVUELTA ARMADA Y MINGA UNA COMPLEJA (Y DIFUSA) RELACIÓN CON EL MITO

En el departamento colombiano del Cauca, en el suroccidente del país, subsisten en primera instancia, las más retardatarias formas de tenencia de la tierra que tienen origen en el periodo colonial (con una base esclavista importante) y las primeras expresiones de lo que podría denominarse una agroindustria. En segundo orden, la minería extractivista, también ubicada en sus inicios en la Colonia, y en un tercer lugar una población indígena con una larga tradición en prácticas de resistencia y de luchas territoriales desde el contacto con europeos en el siglo XVI.

Según el Censo de año 2018 la población Nasa en el departamento alcanza 243.176 personas (DANE, 2019), de esta manera constituye la tercera nación indígena en número de habitantes en el país. De este total de personas, menos del 7% viven en cabeceras municipales, el resto en espacios rurales constituidos por Resguardos con títulos, que ascienden a 83 (Jimeno, Varela y Castillo, 2015). El Resguardo es una institución de origen colonial, surgida como una forma territorial de protección (y de control), por parte de la Corona en sus políticas de las Nuevas Leyes de Indias. Para los Nasa, la región de Tierradentro (en el mismo departamento del Cauca) es el centro político, cultural, de resistencia cuyo origen es necesario rastrearlo en la era prehispánica, también es el lugar en el que se ubica el Mito que ha pervivido desde la invasión europea.

La nación Nasa nunca ha sido fácil dominarla en los términos definidos por la gobernabilidad territorial de un Estado liberal. Entre las estrategias usadas para evadir el contacto y la aculturación occidental en la época de la conquista, estaban la dispersión

de la población y el establecerse en lugares y comunidades con alguna relación con su origen cosmogónico (Jimeno et al, 2015). La institución hispana que tuvo un relativo éxito (en el significado occidental) fue el Resguardo, por cuanto asume aspectos míticos relacionados con el carácter comunal del territorio.

La política indigenista de Colombia ha surcado el panorama social del país a partir de la coyuntura que describe las características de cada época: después de la independencia hay un discreto reconocimiento de los aportes de los indígenas a la causa liberadora, es en estos momentos en los que el Estado va a apropiarse de los elementos míticos de los pueblos originarios y a través de un uso instrumental del mito, con visos idealistas e integradores de la gran narrativa épica y fundacional de la República se instaaura un programa de impostura cultural en el que se ubica la imagen del indígena como portadora de valores políticos, culturales y sociales a favor de la consolidación de un modelo liberal de país.

En Jimeno et al (2015), se registran otros hitos de la política estatal indígena a partir de mediados del siglo XIX en el que se instala un proyecto anti-comunitarista en referencia a las tierras de los pueblos originarios. Es una escalada de expropiaciones y exacciones por parte del Estado y aupada por los terratenientes, de los territorios sujetos a la soberanía originaria. Esta orientación usurpadora continuó durante la primera mitad del siglo XX y parte de la segunda (hasta alrededor de los años setenta), en el interregno, la constitución unitaria, centralista, conservadora y clerical asignó a las misiones católicas la potestad de civilizar a los pueblos indígenas, en especial a los periféricos. Se trataba de una función paraestatal que contaba con la anuencia de los sectores sociales dominantes y partidistas. Las consecuencias de esta política fueron nefastas: supuso la desaparición de grupos étnicos y su sometimiento a valores impuestos con violencia, simbólica y física. En los años setenta del siglo XX se genera en el país un viraje social consistente en la rápida urbanización y el acceso de segmentos poblacionales de estratos medios a una formación profesional. Las reivindicaciones de los sectores populares se incrementaron, en especial de los indígenas y campesinos.

Otra serie de eventos surgidos a final de los años ochenta e inicios de los noventa del siglo XX habían de constituir puntos de inflexión respecto al reconocimiento indígena. El Acuerdo 169 de la OIT, aún con sus esencialismos étnicos, resalta en el escenario social la realidad india como una existencia cultural que reclamaba su incorporación normativa y Constitucional en positivo. Los acuerdos de desmovilización del grupo indígena guerrillero Quintín Lame (conformado por integrantes de los pueblos Misak y Nasa) en 1991, *ad-portas* de la promulgación de la Constitución Política de 1991, marca un especial rastro en las políticas étnicas. Los puntos de acuerdo reabrieron la discusión acerca de la constitucionalidad de los elementos cosmogónicos indígenas, su autonomía y singularidad territorial, económica y de conocimiento.

LA REVUELTA ARMADA INDÍGENA: ¿MÍTICA?

El grupo armado Quintín Lame²² fué un caso singular en la historia del conflicto armado colombiano. Se trató de una organización insurgente con una conciencia indígena transparente que hace uso de estrategias políticas y militares propias de guerrillas con un proceso ideológico pronunciado: alianzas con grupos armados que operaban en el mismo territorio, interacción continua con las comunidades, presión constante a los intereses del establecimiento del poder. En el estudio de Peñaranda (2015), el investigador destacó:

...entre los muchos elementos que permiten caracterizar al Quintín Lame, los siguientes: la organización interna, el perfil de sus integrantes, la importancia atribuida a tradiciones culturales profundamente arraigadas y la socialización de las deliberaciones internas a través de las “Escuelas de Formación”. (Peñaranda, 2015. Pág. 208).

En apartados anteriores se afirmó que la política indígena en Colombia, por lo menos hasta 1991, se caracterizó por su desprecio o una mal disimulada avencencia con las culturas indígenas (por ejemplo, durante la época de la apropiación cultural después de la independencia). Derivado de esta postura “blanqueadora” se ubica el abandono de las zonas con mayor presencia indígena. Los diversos grupos guerrilleros se abrogaron el derecho de representación de los pueblos originarios y justificaban su acción a favor de sus intereses. El Quintín Lame se desmarca de esta imagen. Este grupo es comunidad y combatiente a la vez. Es un anticipo a los sucesos de enero de 1994 con la irrupción política del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la región de Chiapas.

El aspecto relevante en esta comprensión de la revuelta indígena no es solo lo mítico. Son los profundos conflictos históricos sobre la tenencia de la tierra y el avasallamiento por parte de los poderes estatales, económicos y paraestatales los que demarcan las líneas de continuidad de la historia. El conflicto se desarrolla en un sustrato comunitario amplio, un movimiento de visibilización cultural y una crisis de representación de los demás grupos armados. Ningún actor armado representa al pueblo Nasa, las acciones de guerra de parte de los grupos históricos es solo la opción maniquea e instrumental de una apropiación mítica oportunista.

El levantamiento popular indígena del Quintín Lame representa la opción, sin regreso, de una comunidad de 80 personas que deciden combatir una guerra propia, de defensa territorial, pero termina inmiscuyéndose en una guerra de otros: la del Estado y su

22 Cf. Nota 3.

aparato militar, la de los terratenientes y con las guerrilleras. Este decurso de la acción lo desvió, aún más, de su mito; otro elemento que lo de-sujeta de la revuelta.

Para el pueblo Nasa el lugar del mito no está en la violencia, está en un escenario cósmico, espiritual pero conflictivo que tiene su realización en la convivencia en la madre tierra:

En un comienzo solo existía el ks´a´w wala (gran espíritu) que, por ser femenino y masculino a la vez, tenía la virtud de generar vida. De él nacieron diez espíritus hijos llamados: ekthe (sabio del espacio); t´we yase (sabio del espacio), t´we yase (nombrador de la tierra), weet´ahn (el que deja la enfermedad en el tiempo), kl´um (duende), d´aati (espíritu del control social), tay (sol), atee (luna), eeh´a (viento), s´ii (espíritu de la transformación social). Inicialmente vivían en una misma casa con el gran espíritu, pero luego, por indicación suya, se transformaron en personas y vivieron por separado. Sin embargo, vivían en constante conflicto: el sol quemaba, el agua inundaba. Entonces les orientó para que vivieran en una sola casa y así lo hicieron. De su reproducción posterior nacieron las cosas que forman el mundo y un ser especial llamado Nasa. (Equipo Nacional de Salvaguarda, Documento inédito, 2013, Pág. 14).

LA LÓGICA DE LA NARRACIÓN MÍTICA

La anterior narración no encaja en una lectura desde la lógica clásica. Para descubrir su “logicidad” (en los constructos de Occidente) se requiere de la lógica *paraconsistente*, aquella en donde las contradicciones se atenúan y no llevan a una conclusión trivial. Guillermo Páramo (1989), antropólogo colombiano, destaca las posturas que han llevado a denostar al mito en la ciencia eurocentrada.

“Si usted llama lógico a un discurso, de alguna manera lo elogia, sí lo llama ilógico, lo condena”, sostiene Strawson, desde la filosofía del lenguaje y la lógica (Op. cit, p. 1). El término ‘mito’ que por siglos se ha empleado en Occidente es peyorativo en este respecto: “Lo mítico se define... en una doble referencia de oposición, por una parte, a lo real (el mito es ficción), y por otra a lo racional (el mito es absurdo)”, escribe Vernant, un estudioso de la mitología griega (1981:195). Eliade ha hecho notar que, en el curso de este siglo, los etnólogos, sociólogos, historiadores de las religiones,

etc., se han preocupado por asumir al mito en su calidad de tradición sagrada, significativa y ejemplar, pero las expresiones ‘mito’, ‘mítico’, ‘mitificar’, etc., todavía tienen una doble acepción en los vocabularios académicos (1983: 7). Mito y lógica siguen apareciendo como antónimos. (Páramo, 1989, pág. 41).

En este Mito de la nación Nasa se devela la inoperancia de la lógica y del conocimiento de occidente en la comprensión desprejuiciada de las narrativas primigenias e indígenas. Sin elementos racionales resulta forzada la interpretación de la revuelta a la luz del mito étnico en términos de occidente. Los mitos, en la etnografía clásica se sustentan en una notación asertórica (presentan una verdad de hecho no necesaria), la ciencia de occidente tiene un carácter apodíctico (juicio demostrable y necesario). Empero quedarse en esta postura resulta un tanto improductivo en esta tarea de revelar en el mito alguna relación con la revuelta. Bronislaw Malinowski, antropólogo británico, iniciador de la metodología etnográfica en las ciencias sociales propuso una solución sobre el papel del mito:

Malinowski se propone con su obra dos principales objetivos. Uno teórico: enfrentar una nueva concepción a las teorías evolucionistas, intelectualistas y alegoristas de su época, las cuales subvaloraban el alcance sociológico y “racional” de los denominados “mitos primitivos”. Otro metodológico: demostrar que la investigación de los mitos no puede hacerse a partir de cadáveres disecados, de narraciones separadas por completo de la vida social de las gentes (1974: 182-3). Quizás por eso, en el afán de lograr esas metas, prefiere destacar las funciones realizativas más que las asertóricas. (Páramo, 1989, pág. 61).

Malinowski enfatiza que los mitos de origen sitúan la génesis de la comunidad en función de nociones fundantes como territorio, jerarquías, espíritus fundadores y que a su vez justifican, fundamentan la restitución de derechos sociales, transmutados en tales por las asignaciones primeras del creador a los humanos. Al plantear la comprensión del mito desde la lógica paraconsistente, la salida argumentativa se realiza en afirmar que:

los mitos que recoge Malinowski son “cartas de validez” social y territorial. Pero no hay duda de que también son cartas geográficas relatadas, ¿Cómo pudieran ser lo primero sin ser lo segundo? (Páramo, 1989, pág. 62).

En la ciencia social occidental el mito se desplaza desde la concepción de prelogicidad, donde impera la emoción que desdibuja sus inconsistencias hasta la perspectiva de la coherencia, de la cual Malinowski es epígono. La consistencia del mito cristiano (la creencia en su narración) convive con sus propias inconsistencias (la no consta-

tación de su presencia). Este mito dio lugar a una cosmografía que configuró al ser humano medieval (un modelo de Universo) y que va a atravesar gran parte de la Edad Moderna, hasta la eclosión de las Leyes del Universo por Kepler, Copérnico y Newton.

De allí se infiere que el lazo que comunica el mito indígena con la revuelta no es, como se representa en la sociedad hegemónica, desde la idealización sino desde la reinvencción. La consistencia del mito primigenio está en una elaboración acorde con la época.

LA MINGA, LA REVUELTA INDÍGENA ARMADA: MIRADA DESDE FURIO JESI

La acción desesperada de la revuelta indígena a partir de la sublevación armada asume una axiología acorde al momento: el sacrificio y la lealtad, maneras de enfrentar al *monstruo* (expresiones de la violencia de varias cabezas: Estado, terratenientes, guerrillas, paramilitares) imagen del poder que, en su vigor gráfico, se asume en su vocación de malignidad que convoca al exterminio. La revuelta no puede resolverse en su inutilidad o en su carácter inoportuno, es en su incorporación al decurso de la historia en que se rompe el juego normalizador de las antinomias: “monstruo/humano; vida/muerte; tiempo histórico/tiempo mítico” (Jesi, 2014, pág. 25). El mito interrumpe, pero se inserta al curso de la historia una vez la revuelta se resuelve a favor, el desencanto que confirió realidad a los *monstruos* es el inicio de un mundo nuevo. La revuelta indígena es la vigilia de la conciencia, el despertar de la justicia frente a la iniquidad del poder. La verdad ha abierto un resquicio al tiempo histórico para instalarse en la lucidez que representa su interrupción. Como suspensión del tiempo histórico la revuelta confirma su carácter egoísta, “fuera de la historia”, la suspende. Aquí irrumpe una dificultad si se pretende ajustar esta categoría occidental en el pensamiento indígena, en los siguientes párrafos se propone una reinterpretación de este aspecto.

El Mito es un encuentro comunitario y en su imbricación con la revuelta se realiza en el lugar en que esta sucede. La revuelta indígena, como lo plantea Jesi en su “inactualidad”, la expresa en su *doble Sophia*. Es la conciencia ambivalente que se sitúa en la confluencia del tiempo histórico y el tiempo del mito. Permite recorrer a ambos, los ubica en el entramado que conduce a la transformación revolucionaria. Mito e historia consustanciados en un proceso que reconduce al tiempo mítico, reinventado en la concreción de una vida humana. La conjunción de dos fuerzas, la histórica y la cosmológica que emana de la lógica paraconsistente del Mito. Jesi sitúa la *doble sophia* como un elemento inescapable de la revuelta:

“No pretendemos, a pesar de esto, proponernos resolver tal antinomia, ya que consideramos que es intrínseca (de una forma u otra, poco importa) a la voluntad humana de conmovirse y entender: una doble Sophia”. (Jesi, pág. 166).

Conmoverse y entender: Manuel Quintín Lame²³, líder histórico del pueblo Nasa, epónimo de la revuelta armada, encarna una *doble sophia*. Como terrajero (quien toma en arriendo una parcela) tenía una conexión emocional con el Mito fundacional y entendía el papel de la legislación del Estado Nacional como instrumento de sujeción y expropiación de los pueblos originarios, estaba surcado por el Mito y la historia lineal. El antropólogo Luis Guillermo Vasco lo rememora así:

...su planteamiento fue el de organizar a los indígenas para lograr que “una columna formada por indígenas se levantará el día de mañana para reivindicar sus derechos...” y el día llegará cuando el indio colombiano recuperará su trono». Con esta claridad convenció a la gente de las comunidades del Cauca para que se organizaran, porque tenían derecho a hacerlo y para recuperar las tierras que eran suyas. (Vasco, 2008, pág. 376).

PROPAGANDA Y MITO EN LA REVUELTA ARMADA INDÍGENA

La cooptación de las demandas de la revuelta indígena por parte de la izquierda radical armada presupone una manipulación del mito, los pueblos originarios se han representado como depositarios de los valores ambientales y comunitarios erigidos como formas significantes del proyecto social que devendría de la revolución. Desde la perspectiva del historiador italiano, mito y propaganda circulan por los mismos senderos en los que acecha la desconfianza. Su relativización (del mito) implica su alejamiento de la corriente de la historia. La propaganda manipula desde su horizonte, es ideológica y cristalizada.

23 Manuel Quintín Lame Chantre (1880-1967) fue un líder del pueblo originario Nasa en el Departamento colombiano del Cauca, pionero de los recientes movimientos antisistémicos indígenas en Colombia. Inició una revuelta por la recuperación de los territorios ancestrales a partir de su identidad con el Mito Nasa y con el conocimiento empírico de los dispositivos legales y discursivos del Estado nacional en su rol de homogenización y protección de los intereses de los terratenientes. Mito e historia que atraviesan su contingencia humana, la *doble sophia*. (nota del autor).

IDENTIDADES E INVENCION DE LA TRADICIÓN EN EL MITO

El mito, de forma ineludible, está atravesado de la hermenéutica de la sospecha *¿Qué trata de decir el mito al auditorio contemporáneo?* En cuanto su “i-logicidad” se inscribe en una narrativa originaria, cuyo sentido se otorga en los contextos en los que surge, por parte de sujetos inscritos en esta cultura. El mito puede estar cargado de invención.

Fueron Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983) quienes desarrollaron este concepto como categoría comprensiva de la cultura, occidental y originaria. Alude a una serie de prácticas generalizadas, pero no imprecisas que pretenden ligar las acciones actuales a un pasado histórico, de largo plazo. También denota a las tradiciones surgidas en los periodos cortos en que tiene lugar la expresión, su carácter imprevisto y en apariencia espontánea, difuminan su relación con el mito. El enlace de la invención con la tradición, en el caso de los pueblos indígenas es oficioso rastrearla en un pasado de largo plazo, se puede condensar en el aserto de los historiadores británicos “Hay respuestas a nuevas situaciones que toman la forma de referencia a viejas situaciones o que imponen su propio pasado por medio de una repetición casi obligatoria”. (Hobsbawm y Ranger, 1983. Pág. 8).

El interrogante surgido es, si la invención de la tradición *disminuye la importancia* conferida al mito como impulsor de la revuelta. Para el autor de este ensayo, no interfiere en la credibilidad del mito, lo reconstruye para asimilarlo a las condiciones sociales de la época. La invariabilidad de las prácticas no alcanza a las tradiciones, por su alto contenido simbólico. La variabilidad, afirman Hobsbawm y Ranger, es atributo de las costumbres y convenciones en su atributo pragmático. La invención no es un cambio fáctico, es una resignificación de lo simbólico. El mito circula en la dialéctica de la invención.

La invención no es un cambio fáctico, es una resignificación de lo simbólico. El mito circula en la dialéctica de la invención.

LOS MOVIMIENTOS ANTISISTÉMICOS: ENTRE LA ETNICIDAD REFUNDADA EN EL MITO Y LA REVUELTA INDÍGENA.

Los movimientos antisistémicos de los pueblos originarios han estado ligados a los reclamos por la tenencia de los territorios ancestrales, aspecto que el Estado reconoce en forma limitada, a los pueblos que detenten el diacrítico étnico. El esencialismo estratégico constituye una opción en las resignificaciones del Mito. La adscripción cultural de un sujeto está en continua tensión entre las tradiciones heredadas y las formas sociohistóricas de convivencia que han sido negociadas, negadas o impuestas. La etnicidad no es un tributo transcrito de forma intergeneracional y acrítica, está en continua relación con una serie de prácticas discursivas, tradicionales y contemporáneas. Se constituye en el mito, reconstruido e inventado, en una tensión con elementos jurídicos locales e internacionales (Constitución, Derecho Internacional Humanitario, Convenio 169-OIT, Sentencias de Corte Constitucional) que se encarnan en una expresión de largo plazo, pero de aparición contingente e inesperada.

Así, podemos hablar de la forma como se teje, en el largo plazo, una política y una narrativa en la lucha anticolonial, pero también de la emergencia contemporánea de la etnicidad y de una nueva *política cultural* que incide en la acción de ciudadanía de los que se definen como indígenas y se ancla en una narrativa de largo plazo (Jimeno et al, 2015. Pág. 46).

Empero, situar la invención de la tradición constituye una reconstrucción mítica, las narrativas del pueblo Nasa han estado en constante disputa con el Estado, el colonial, el republicano y el neoliberal. Joanne Rappaport, afirma que las narraciones Nasa son un intento de difícil realización de condensar y dar una continuidad histórica a su devenir como pueblo, “crónicas de lo imposible” las denomina. Constituyen una estrategia de comunicar en código de occidente (la escritura) a un público mestizo o indígena letrado.

Las narraciones míticas de los Nasa están inscritas en una geografía sagrada (la noción de territorio es indisociable de su existencia), en su complejidad integran elementos del pasado y del presente, en especial de las luchas y resistencias enfrentadas por las organizaciones en los últimos cuarenta y cinco años. Las resistencias han conducido a revueltas en defensa del territorio, de la revitalización de la lengua y cultura y el

empoderamiento de los Cabildos (Rappaport, 2000). En las narraciones Nasa se juxtaponen las gestas prehispánicas, el desafío al poder colonial, los procesos judiciales en defensa de los resguardos y en especial retoma la presencia en el tiempo de la figura de Manuel Quintín Lame, pionero de todas las luchas contemporáneas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La Minga Indígena es una expresión histórica de lucha y resistencia, ocurrida en un periodo de larga duración (tiempo histórico). El autor de este documento propone una interpretación a contrapelo: si la revuelta en la tradición de occidente suspende el tiempo histórico, en el pueblo Nasa este concepto entra en conflicto con su tradición, para la comunidad indígena la revuelta o Minga, en tanto movimiento antisistémico es una afirmación de la narración de la memoria, es una suspensión singular que permite la confluencia de todos los tiempos históricos, desafía la lógica del poder al interrumpir la tensión que lo ubica (al poder) como *enemigo*; y lo instala como relación.

Esto denota la dificultad de abordar los mitos indígenas y su relación con la revuelta en términos de Occidente, Joanne Rappaport expande esta comprensión desde esta afirmación

a pesar de que la historia no occidental se ocupa del pasado esto no quiere decir que lo considere habitualmente como algo separado de los intereses del presente estos relatos son imágenes *sobre el pasado* y *no del pasado* es decir reflexiones que individuos de nuestra época realizan sobre lo que ha podido suceder en épocas pasadas en muchas ocasiones los historiadores no occidentales utilizan imágenes míticas o metáforas para representar y explicar acontecimientos históricos, estos modos míticos de expresión se superponen a los acontecimientos mismos y dificultan nuestra capacidad para localizarlos en el tiempo y en el espacio (Rappaport, 2000. Pág. 39).

Las narraciones Nasa no constituyen estructuras de continuidad, su interacción con otros elementos diacríticos (danza, territorio, lengua, Minga) son indispensables para obtener la clave de su sentido.

EL MITO *TECNICIZADO*, LAS IMPOSTURAS ESTATALES Y LA PERVERSIÓN NEOLIBERAL

La narrativa mitológica indígena se ha desplazado desde la violencia sacrificial en la conquista europea hasta la época republicana para subvertir el proyecto homogeneizador, de blanqueamiento y aniquilación gradual por la confluencia de actores armados estatales, paraestatales, contraestatales y del crimen transnacional.

El arribo a la independencia significa para el naciente Estado otra invención: el de un pasado glorioso. Se trata de competir con España sobre la herencia cultural de ambas naciones. La manera expedita la realiza el Estado cuando usurpa los Mitos indígenas a su favor asignándoles a los pueblos indígenas un decisivo aporte histórico, cultura e identitario al proyecto de Nación liberal, este proceso es lo que Luis Fernando Restrepo llama el *Estado y la memoria suplementaria* (2013) y el que Kerenyi, antiguo mentor de Jesi denominaría el *mito tecnicizado*.

No puede decirse lo mismo [en referencia al mito genuino] del mito [...] tecnicizado -según la definición de Kerényi-, es decir, evocado intencionalmente por el hombre para conseguir determinados fines. En este caso, en efecto, la realidad lingüística [...] no posee un carácter colectivo, ya que sufre las restricciones impuestas por los tecnicizadores- (Jesi, 2014, Pág.18).

El modelo neoliberal ha privilegiado los negocios agroindustriales, el extractivismo y el silenciamiento de las voces disidentes, haciendo suya la estrategia de la gobernanza fundada en los *regímenes nacionales de alteridad*, definidos por Paula López como las prácticas discursivas que definen a unos (mestizos) y a los *otros* (pueblos originarios) que se legitima en un multiculturalismo fragmentado: “El Estado nación crea retóricas historizantes - y de esta manera es creado por ellas - que terminan por hacer verdadera la distinción que funda un nosotros nacional y un ellos marginal y diferente” (López, P. 2017. pág. 45).

Impostura-tecnización-retórica de la alteridad -de una parte - de la otra, la Minga como movimiento antisistémico y espacio de ubicación del Mito reconstruido: si la primera instituye al Estado usurpador, la segunda, lo transforma. La Minga se instala en este escenario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, C. (2017). El mapa de los movimientos antisistémicos de América Latina. *Revista THEOMAI / THEOMAI Journal Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo / Critical Studies about Society and Development*, número 36 (tercer trimestre 2017). <https://www.redalyc.org/pdf/124/12453261009.pdf>

Belalcázar, J. (2011). Detrás de los mandatos y la minga indígena: entre actos y palabras *profundas razones*. Mayores propósitos un encuentro con una forma de acción colectiva. *Desbordes, revista de investigaciones Escuela de Ciencias Sociales, Artes Y Humanidades — UNAD. Vol. 2. 2001*. Disponible: <https://hemeroteca.unad.edu.co/index.php/desbordes/article/view/1197>

Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales* (Traductora: Josefina Gómez Mendoza). Alianza. Madrid.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE (2019). *Población Indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>

Equipo Nacional de Salvaguarda (2013). *Plan de Salvaguarda de la Nación Nasa*. Documento inédito, 2013. https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_nasa_version_preliminar.pdf

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983). *La Invención de la tradición*. Crítica.

Jesi, F (2014). *Spartakus, simbología de la revuelta*. Adriana Hidalgo Editores

Jimeno, M., Varela, D. y Castillo, Á. (2015) *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio* [1a. Edición]. Universidad Nacional de Colombia y Centro de Estudios Sociales -CES e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

López, P. (2017). *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. Fondo de Cultura Económica.

Mora García, JP, Correa Alfonso, J. (2020) La minga como imaginario social. Una mirada a la pedagogía de resiliencia indígena en Colombia”. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*. 22 N.o 35 (2020): 163-180. <https://doi.org/10.19053/01227238.10355>

OIT-ONU (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014, p. 130. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Páramo, G (1989). *Lógica de los mitos: Lógica paraconsistente. Una alternativa en la discusión de la lógica del Mito*. Ideas y Valores; Vol. 38, núm. 79 (1989); 27-68 Ideas y valores; Vol. 38, núm. 79 (1989); 27-68 2011-3668 0120-0062. <http://www.bdigital.unal.edu.co/24576/>

Peñaranda, D. (2015). *Guerra propia, guerra ajena: conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El Movimiento Armado Quintín Lame / Daniel Ricardo Peñaranda Supelano; prologuista Gonzalo Sánchez Gómez*. -- Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, IEPRI, Universidad Nacional de Colombia.

Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos* (Traducción José Ramón Jouvé). Popayán: Universidad del Cauca.

Restrepo, L. (2013). *El Estado impostor. Apropiaciones literarias y culturales de la memoria de los muiscas y la América Indígena*. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Vasco, L. (2008). Quintín Lame, resistencia y Liberación. *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, N.o 9: 371-383, julio-diciembre 2008 ISSN 1794-2489*. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a18.pdf>

Villalobos-Ruminott, S (2013) *Soberanías en suspenso: Imaginación y violencia en América Latina*. - 1a ed. - Lanús Ediciones La Cebra.

Wallerstein, I (2008). *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. Bogotá DC: Desde Abajo.