

De la lucha por la tierra a la lucha por la Tierra: “Esperar el alud” de Laura Ortiz Gómez

From the Struggle for the Land to the Struggle for the Earth: “Esperar el alud” de Laura Ortiz Gómez

Catalina Arango Correa¹ 
Princeton University

ACCESO  ABIERTO

Para citaciones: Arango Correa, C. (2025). De la lucha por la tierra a la lucha por la Tierra: “Esperar el alud” de Laura Ortiz Gómez. *Visitas al Patio*, 19(1), 103-121. <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.19-num.1-2025-5091>

Recibido: 1 de octubre de 2024

Aprobado: 1 de diciembre de 2024

Editora: Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2025. Arango Correa, C. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el original, el autor y la fuente sean acreditados.

RESUMEN

En este artículo nuestro cómo el cuento “Esperar el alud” de Laura Ortiz Gómez, publicado en su libro *Sofoco* (2020), y que narra la historia de un hombre nasa, excombatiente del grupo guerrillero Movimiento Armado Quintín, que decide sacrificar su vida y hacerse uno con el río Cauca para liberarlo de la mega represa de Hidroituango, hace eco de la ontología relacional, la cosmología y la historia de la lucha política del pueblo nasa en Colombia y su Proceso de Liberación de la Madre Tierra. Esto para imaginar un proceso de transformación que amplíe la lucha por la tierra, como morada y sustento, y abrace una lucha por la Tierra, como origen y agencia de todo lo viviente, en un contexto de duelo por la lucha guerrillera y el conflicto armado, en el cual la memoria proviene de la vida no humana y exige una “respons-habilidad” (Haraway, 2016) hacia el “territorio” (Escobar, 2014).

Palabras clave: conflicto armado interno colombiano; memoria; posacuerdo; extractivismo hidráulico; lucha por la Tierra.

ABSTRACT

In this article, I show how the story “Esperar el alud” by Laura Ortiz Gómez, published in her book *Sofoco* (2020), which tells the story of a Nasa man, ex combatant in the guerrilla Quintín Lame Armed Movement, who decides to sacrifice his life and become one with the Cauca River to liberate it from Hidroituango mega dam, echoes the relational ontology, cosmology, and history of the political struggle of the Nasa people in Colombia, including their Process of Liberation of Mother Earth, to imagine a process of transformation that broadens the struggle for land, as a dwelling and sustenance, to embrace a struggle for the Earth, as origin and agency of all living things, in a context of mourning for the guerrilla struggle and the armed conflict, in which the memory comes from the non-human life and demands a ‘respons-habilitiy’ (Haraway) towards the “territory” (Escobar, 2014).

Keywords: Colombian internal armed conflict; memory; post-Peace Accords; hydraulic extractivism; struggle for the Earth.

¹ PhD, Universidad de Nueva York (NYU). Lectora en el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Princeton. catalina.arango@princeton.edu

Dentro de la literatura colombiana emergente, que explora las relaciones entre la memoria del conflicto armado y el extractivismo desde una perspectiva más que humana, se encuentra el libro de cuentos *Sofoco* (2020), ópera prima de la autora bogotana, nacida en 1986, Laura Ortiz Gómez, así como su cuento “Esperar el alud” que analizo en este ensayo. *Sofoco* recoge una serie de relatos sobre sujetos, comunidades y ecosistemas de las zonas rurales y boscosas de Colombia que han sufrido los impactos tanto del conflicto armado interno como del extractivismo. En estos relatos, los seres humanos tienen protagonismo junto a animales, ríos e incluso seres sobrenaturales, interactúan entre sí de manera horizontal y complementaria².

En ese sentido, *Sofoco* continúa el proyecto de la producción cultural latinoamericana que, desde comienzos del siglo XX —especialmente, con el regionalismo hispanoamericano de Horacio Quiroga y José Eustasio Rivera o la obra de João Guimarães Rosa o Juan Rulfo—, pone en crisis nociones modernas y representacionales de “naturaleza” y “paisaje”, y da cuenta de “ensambles postnaturales” humanos y no humanos en zonas de capitalismo de frontera en Latinoamérica (Andermann, 2018).

El cuento “Esperar el alud”, en particular, narra la historia de Flower Jair Trompeta, un hombre indígena nasa que, después de dejar las armas de la guerrilla Movimiento Armado Quintín Lame, rehizo su vida solo como barequero o minero artesanal de oro en el río Cauca en el municipio de Ituango, departamento de Antioquia, muy lejos de su territorio originario. Un día, Flower Jair despierta en su rancho desorientado en medio de la noche, seguro de que se aproxima una avalancha del río Cauca que, no obstante, no puede comprobar cuando sale de su rancho a observar el río desde la orilla. Y, sin embargo, a partir de ese momento, el personaje no sólo no dejará de oír al río Cauca crecido, sino que será visitado por una serie de seres naturales y sobrenaturales, como un cóndor, el hombre-caimán y el fantasma de Quintín Lame, que evocan en él la memoria de los horrores de la guerra así como los fracasos de la lucha armada, y apuntan a un estado de caos y desarreglo existencial en el territorio donde vive.

Flower Jair, en principio, teme y rechaza los mensajes de estos seres más que humanos porque le recuerdan su pasado en la guerrilla. Sin embargo, a partir del momento en que conoce la hidroeléctrica de Hidroitungo —el megaproyecto hidráulico más grande de Colombia—, y decide luchar en contra ella, su identidad como guerrillero se resignifica en una nueva forma de lucha guiada por la Tierra y sus seres. Al final, Flower Jair, en la tradición de los grandes caciques nasa, como Juan Tama —quien apareció flotando en las aguas de un río y desapareció en una laguna—, terminará quitándose la vida introduciéndose en el río Cauca, deviniendo uno con sus aguas, y haciendo parte de una gran avalancha que corre hasta inundar y destruir “casas, pedazos de niños, carros... fosas. Seis siglos de mierda” (Ortiz Gómez, 2020: 62), incluyendo parte de la hidroeléctrica de Hidroitungo.

Teniendo en cuenta la perspectiva más que humana sobre la memoria del conflicto armado y los impactos del extractivismo en el cuento, en este artículo me pregunto: ¿de qué manera “Esperar el alud” representa la memoria del conflicto armado, el momento del posacuerdo, y el fenómeno del extractivismo, así como la relación entre estos tres fenómenos? Más aún, ¿qué papel tienen en su estética los “mundos relacionales” o las “ontologías relacionales” de los pueblos indígenas; es decir, el hecho de que, para estos pueblos, “el concepto de comunidad se extiende para incluir a los no humanos (que pueden ir de animales a montañas pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos)” (Escobar, 2014: 103-104)? Asimismo, ¿qué papel juega en el cuento la historia de lucha del pueblo nasa del Movimiento Armado Quintín Lame hasta el presente

² Según Laura Ortiz Gómez, *Sofoco* —libro que además ganó el Premio Nacional de Narrativa Elisa Mujica en el año 2020, en Colombia— está basado en los universos existenciales que la autora conoció de cerca como promotora de lectura en diversas partes de Colombia, un trabajo donde, según ha dicho en diversas entrevistas, aprendió a escuchar las historias de la gente a la que se dirigía, y a crear puentes entre la cultura local y la literatura que promovía.

y, específicamente, su lucha antiextractivista y planetaria actual, llamada El Proceso de Liberación de la Madre Tierra?

Como nuestro a continuación, “Esperar el alud”, apuntando a las ontologías relacionales de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos de Colombia, incluyendo el pueblo nasa, y coincidiendo con los testimonios de las víctimas del conflicto armado, recogidos por la Comisión de la Verdad, representa a la memoria del conflicto armado como un fenómeno más que humano, que habita en el “territorio”, como lugar que comprende tanto la Tierra y sus ecosistemas como procesos de arraigo, identidades y “proyectos de vida” (Escobar, 2014). En el cuento, como nuestro, esta memoria del territorio se expresa como un “mensaje” de desarreglo ontológico en el mundo que está íntimamente relacionada con los impactos de las violencias armadas y extractivistas.

Por otra parte, nuestro cómo el cuento, haciéndose eco de la historia de lucha política nasa en la guerrilla del Quintín Lame y la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, figura el “posacuerdo” como un momento de duelo inacabado por luchas que articularon las guerrillas, como fue la lucha por la distribución y el acceso a la tierra, así como un momento de desbalance en las relaciones de poder entre los ex combatientes y sus comunidades, y el Estado colombiano que, además, está asediado por los impactos del extractivismo.

Sin embargo, los impactos del extractivismo están lejos de presentarse, en el cuento, como una capitulación de las luchas por la tierra. Al contrario, al revelarse como un proyecto de “esclavización”, muerte y olvido, en este caso, del río Cauca y, en general, de la Tierra como origen y agencia sagrado de todo lo viviente, tienen la capacidad de despertar una “respons-habilidad” (Haraway, 2016) hacia lo más que humano, en función de una memoria asumida y apropiada del vínculo sinérgico y complementario entre las comunidades y sus territorios. De ese modo, los impactos del extractivismo se presentan con el potencial de contribuir a cerrar el duelo de la lucha guerrillera por la tierra, y a ser el punto de partida de una nueva lucha por la Tierra que, resonando con el Proceso de Liberación de la Madre Tierra del pueblo nasa, está inspirada y orientada por la Tierra misma y el devenir con ella.

Memoria más que humana, conflicto armado y extractivismo

Aunque “Esperar el alud” narra la historia de un hombre indígena nasa, ex combatiente de la guerrilla del Quintín Lame, el relato no sucede en el tiempo histórico de desmovilización de esta guerrilla, es decir, 1991, pues, en ese año, no se había construido todavía la hidroeléctrica de Hidroitango. En ese sentido, se pensaría que la historia sucede en el 2009, año en que se construye esta hidroeléctrica, o en los años inmediatamente posteriores, es decir, durante la última década del conflicto armado colombiano. Y, sin embargo, el conflicto armado y especialmente los paramilitares son un hecho del pasado del personaje principal. Por lo tanto, la historia de “Esperar el alud” sucede en un tiempo que conjuga tanto el Acuerdo de Paz entre el gobierno colombiano y la guerrilla del Quintín Lame, firmado en 1991,³ como aquel firmado entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC, en 2016, y que puso fin a un conflicto armado de seis décadas. Incluso, la avalancha de final del cuento evoca el desastre que sucedió en Hidroitango en 2018, cuando, debido a un error de ingeniería, uno de los túneles que desviaba al Cauca de su cauce se rompió, produciendo una avalancha que destruyó la infraestructura de unas 2,000 personas en el municipio de Puerto Valdivia, Antioquia.

³ Este proceso de paz, sumado al que el gobierno colombiano firmó con el Ejército Popular de Liberación (EPL) y el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), y un año antes, con el M-19, llevó a la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, y a la redacción de la Constitución Política de 1991.

En el cuento, esta confluencia de temporalidades es personificada en el personaje de Flower Jair, como hombre indígena nasa y ex guerrillero del Quintín Lame, y esto le permite a la narración dar cuenta, de manera verosímil, tanto de una interpretación específica de la historia de conflicto armado colombiano que el pueblo nasa ha vivido no sólo como víctima sino también como actor en el Movimiento Armado Quintín Lame (1985-1991); del mundo relacional indígena que, además, ha informado la idea, avanzada por los testimonios de la Comisión de la Verdad y las investigaciones del Centro Nacional de Memoria Histórica en Colombia, de que la naturaleza fue un “sujeto de dolor” y un “testigo” del conflicto armado colombiano (CEVa, 2022); y, finalmente, del “giro ecoterritorial” (Svampa, 2019)⁴ de los movimientos indígenas, campesinos y feministas en contra del extractivismo y que, en la historia del pueblo nasa, específicamente, se ha concretado en el Proceso de Liberación de la Madre Tierra.

Ahora bien, como decía, el cuento comienza dando cuenta de la indigeneidad nasa del personaje, que conjuga todo lo anterior, como un “mundo relacional”. Lo anterior puede comprobarse desde el comienzo del relato, cuando al despertar en medio de la noche, sintiendo que se aproxima una avalancha del río Cauca, Flower Jair sale de su rancho para observar el río, y siente que “alguien” lo está mirando, que no es nada más y nada menos que un cóndor: “[...] alguien te mira de atrás fijo. Te mira la nuca. Alguna vez alguien te dijo: cuide la nuca Flower Jair, siempre cuide la nuca. Entonces te das vuelta y ves en la rama del tamarindo a un cóndor” (Ortiz Gómez, 2020: 50).

El anterior pasaje está narrado en una segunda persona que se dirige al personaje, y que, a pesar de estar focalizada en él, es decir, en lo que Flower Jair sabe y recuerda, no deja de insistir en su exterioridad: “vas a morir, Flower Jair, desde que comenzó esta historia lo sabemos. No te llorará nadie, gran libertador del río. Ni siquiera yo. Voy a cerrar los ojos” (61). La narración de este modo se ubica en un lugar “éxtimo” (Lacan, 2014) es decir, interior-exterior⁵, con respecto al personaje y a la historia. Este procedimiento radicaliza las dinámicas memorialistas y testimoniales del posacuerdo colombiano en tanto da cuenta, al mismo tiempo, de la “interioridad” de la experiencia del “testigo” directo del conflicto armado, como de la “exterioridad” de quien lo escucha o lo lee.

Esta narración éxtima, que también podríamos llamar relacional, pues cuenta de la relación entre el/la narrador/a, el personaje y el/la lector/a, además figurar el mundo relacional del personaje, mostrando al cóndor como “alguien”, es decir, otorgándole personitud, hace del cóndor un agente de la memoria de Flower Jair sobre el conflicto armado y, específicamente, sobre sus adversarios en la guerrilla del Quintín Lame, los paramilitares: “Te sorprende que los paramilitares se tomen siempre el nombre de aves; los pájaros, el cóndor y las águilas negras [...]. Te preocupa que el cóndor te haya visitado como un augurio de viejos adversarios” (Ortiz Gómez, 2020: 51). Más adelante, incluso, y después de que Flower Jair le sople el pico al cóndor para que se vaya, sabremos que Flower Jair no quiere recordar el pasado que evoca el ave: “Tú sabes que has hecho algo olvidado. Que corres peligro. [...] Sabes que el hilo de la recriminación también te va a llevar al recuerdo y el recuerdo destruye lo único real: dormir, comer y cagar” (51).

Pero ¿qué es la memoria y cómo, además de dar cuenta de ella como parte del mundo relacional del personaje, el cuento representa este fenómeno y lo pone en relación con el conflicto armado colombiano? Para el historiador francés Pierre Nora, la “memoria” no puede entenderse sin su opuesto, la “historia”. En su célebre

⁴ Maristella Svampa llama “giro ecoterritorial” a la ambientalización explícita de los movimientos sociales indígenas, campesinos, feministas y otros, durante el auge del neo-extractivismo en el siglo XXI en América Latina. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta “ambientalización” ha sido una forma de explicitar los “mundos relacionales” en los que, sobre todo, los pueblos indígenas y muchos pueblos afrodescendientes en América Latina han vivido, y donde no hay una separación dualista y jerárquica entre “cultura” y “naturaleza”, como en la onto-epistemología moderna occidental.

⁵ El concepto de “extimidad” aparece en el Seminario VI de Jacques Lacan *El deseo y su interpretación* (1995), específicamente, en el capítulo sobre el amor cortés en la anamorfosis. En este, Lacan habla de la “extimidad” como una “exterioridad íntima”.

texto de 1989, “Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*”, Nora establece que la memoria es “vida” que “Permanece en permanente evolución, abierta a la dialéctica del recuerdo y el olvido, inconsciente de sus sucesivas deformaciones, vulnerable a la manipulación y la apropiación, susceptible de permanecer latente durante mucho tiempo y revivir periódicamente”. En ese sentido, la memoria es, sobre todo, “un fenómeno perpetuamente actual, un vínculo que nos ata al eterno presente [que] alimenta recuerdos desenfocados o telescópicos, globales o distanciados, particulares o simbólicos, que responden a cada vía de transmisión o pantalla fenoménica, a cada censura o proyección”, y que es esencialmente “ciego a todo salvo al grupo al que se vincula... hay tantas memorias como grupos”. La historia, en cambio, es “la reconstrucción siempre problemática e incompleta de lo que ya no es”, “una representación del pasado” y “una producción intelectual y secular que exige análisis y crítica”, y que tiene “pretensión de autoridad universal” (Nora, 1989: 8-9, mi traducción).

Para Pierre Nora, la verdadera memoria, y no aquella que la historia moderna busca representar, monumentalizar y archivar, es un fenómeno espontáneo que “se arraiga en lo concreto, en los espacios, los gestos, las imágenes y los objetos” (9), así como “en gestos y hábitos, en habilidades transmitidas por tradiciones tácitas, en el autoconocimiento inherente al cuerpo, en reflejos no estudiados y recuerdos arraigados” (13).

Siguiendo la línea de Nora, Eelco Runia ha dicho que el tiempo pasado tiene la característica de aparecer en los lugares, las personas, las relaciones, las sensaciones corporales, los objetos de una manera inesperada que, antes que proveer una representación y significado sobre el pasado, lo tornan puramente “presente” (Runia, 2006: 10, mi traducción).

Tanto Pierre Nora como Eelco Runia fundamentan sus reflexiones sobre la memoria y la historia en una epistemología en la cual el “sujeto” está ontológicamente separado del “objeto”, la “cultura” de la “naturaleza”, como es la epistemología occidental. Y, sin embargo, en la conceptualización de Nora y de Runia existe también, de manera implícita, una conceptualización sobre la memoria en la cual esta no se comporta de manera puramente “objetual”; es decir, pasiva y carente de agencia. El propio Nora señala que la memoria “se arraiga” en lo concreto, en los espacios, los gestos, las imágenes, los objetos, y que desde allí actualiza o hace presente el pasado. Runia, por su parte, usando una construcción gramatical en la cual los humanos somos el objeto directo de una acción realizada por la memoria, dice que la memoria “nos sorprende” y que, aunque no lo deseemos, “entra en contacto con nosotros” (Runia, 2006: 28, mi traducción).⁶ Estas definiciones convierten en “agente” no sólo a la “memoria”, sino también a aquellos otros humanos y no humanos que tornan el pasado “presente”.

En el cuento “Esperar el alud”, la memoria, a través del cóndor, también “sorprende” a Flower Jair y torna su pasado puramente “presente”, es decir, como un puro afecto que, al recordarle a los adversarios de su época como guerrillero, le provoca miedo y rechazo. Sin embargo, en la narración, las proposiciones de Nora y Runia sobre la memoria se radicalizan, en tanto la memoria no sólo se arraiga en gestos, palabras, objetos, sino también en “personas” no humanas, lo cual implica una capacidad autónoma de actuar y, en este caso, de alterar o perturbar el ordenamiento del mundo.

Lo anterior puede verse claramente en el hecho de que la presencia del cóndor como ave de los páramos de los Andes, en Ituango, Antioquia, a la vera del río Cauca, revela para Flower Jair un desequilibrio o desarreglo en el

⁶ “...the past *does* spring surprises on us, that though we may not be able to get in contact with historical reality as intensively as we would like, historical reality is, so to speak, very able to get in contact *with us*.” (Runia 28, énfasis en el original).

funcionamiento del mundo, sus seres y sus relaciones. De este modo, cuando el personaje ve al ave, además de recordar su pasado en la guerrilla, piensa: "Cuando los grandes depredadores se mueven monte abajo, algo está mal. Eso decía la abuela Lidia que también decía que los animales que dan miedo son los más débiles" (Ortiz Gómez, 2020: 50). De algún modo, la idea anterior, de que la presencia del cóndor en la vera del Cauca, muy lejos de su hábitat en los páramos de los Andes, implica un desarreglo en el mundo, convierte a la memoria en un fenómeno más que individual, psicológico y humano; es decir, un fenómeno ontológico, propio de la existencia misma del mundo, sus seres y sus relaciones que, además, aparece compuesto de "signos": "Cuando los grandes depredadores se mueven monte abajo, algo está mal".

La idea de que la memoria es un fenómeno ontológico, efectivamente, es desarrollada en lo que sigue en la narración. Por ejemplo, cuando al día siguiente de la visita del cóndor, Flower Jair sale a barequear o a extraer oro artesanalmente del río Cauca, junto a un grupo de mujeres, nota que algunas de ellas sueltan un grito y salen hacia la orilla. Según dice la narración: "Hace días que dicen que alguien las toca, en sus partes, debajo del agua. También dicen que alguien las espía cuando se bañan a la madrugada" (Ortiz Gómez, 2020: 51). Incluso Nataí, una de las mujeres barequeras, llega a decir que se trata del "hombre-caimán que está rondando el Cauca y puede embarazarlas" (52). En ese momento, Flower Jair, recordando la visita del cóndor la noche anterior, piensa que "tal vez se trata de una alteración del monte más profunda de lo que sospechabas, están bajando predadores de tierras más altas a mirar lascivamente a las mujeres. Caudales de desorden" (51), una expresión que revela, precisamente, un desequilibrio en el mundo que se expresa en una serie de signos, como es la presencia del hombre-caimán en el río Cauca. Más aún, momentos después de lo anterior, cuando las mujeres salen del río, y Flower Jair se queda solo a la orilla del río, este experimenta lo siguiente:

El monte te mira con millones de ojos. Te ha rodeado la oscuridad de la manigua. Algo muy antiguo dice tu nombre en reversa, ves cómo el río se recoge, y en la otra orilla un hombre mitad caimán engulle yuca y ron. Una mujer con dos pares de tetas que cuelgan acaricia la cola del caimán con una metralleta. (52-53)

La visión que tiene el personaje del hombre-caimán, es, de nuevo, y como diría Runia, la manera en que el pasado tiene de "sorprenderlo", en la medida en que este ser sobrenatural, al estar acompañado de una mujer con una metralleta, torna presente de nuevo el conflicto armado interno colombiano, así como una geografía de Colombia diferente a la geografía donde se encuentran Flower Jair y las mujeres, como lo expresa la narración más adelante: "[...] el hombre caimán es un ser del (río) Magdalena. El Cauca es otra cosa. Otro caudal, otros nombres del sufrimiento" (53).

Es decir, en el cuento, la presencia del hombre-caimán, un ser propio de la cosmologías de las comunidades ribereñas y pescadoras del río Magdalena, y no del río Cauca, al evocar otra geografía del conflicto armado interno, por un lado, le trae de vuelta a Flower Jair los lugares por donde luchó en la guerrilla, así como las dinámicas patriarcales y coloniales sobre cuerpos femeninos y territorios que regían esos lugares, y que, al parecer, se han impuesto ahora en el río Cauca y afectan a Flower Jair: "Te sabes en parte mujer, en parte guerrillero desertado" (53). Por otro lado, la presencia de este ser sobrenatural da cuenta de la memoria del conflicto armado no sólo como un fenómeno individual y psicológico, que le sucede a Flower Jair, sino también como un fenómeno ontológico, es decir, que le sucede al mundo.

Aunque el volumen testimonial de la Comisión de la Verdad en Colombia saldrá publicado en 2022, dos años después de *Sofoco* de Laura Ortiz Gómez, la idea de que la memoria es un fenómeno ontológico, relacional, humano y no humano, compuesto de signos, ha sido también expresada por las víctimas indígenas y

afrodescendientes del conflicto armado colombiano. Así, por ejemplo, Diego, un hombre afrodescendiente, que habla en el testimonio siguiente, aparecido en *Cuando los pájaros no cantaban*, expresa:

El monte tiene secretos de dolor. El bosque, el territorio, también conoce una verdad. ¿Y cómo cuenta esa verdad? Su vegetación no es la misma cuando nos cuenta el dolor. ¿Cómo le explico? Con el color, con la forma del bosque, un cazador sabe que pasó algo anormal, que hay algo que no... que no encaja. Ese es el mensaje que nos da el monte. [...]. Y ustedes dirán: ‘Diego, pero eso es el cambio climático’. Quienes hemos aportado al mundo, somos los negros, los indígenas. Esto es un pulmón que hemos cuidado, nuestro legado. Nosotros sabemos cómo es la cosa, cómo funciona ese legado. O sea, el territorio está adolorido y lo está manifestando. Esto es como un mutualismo. Nosotros le dábamos al territorio y él nos daba. Cuando llega la violencia al territorio, se extraña nuestra presencia. (CEVa, 2022: 151)⁷

Los editores del volumen *Cuando los pájaros no cantaban* amplifican las palabras de Diego, cuando afirman que la naturaleza fue un “sujeto de dolor” del conflicto armado interno, y cuando dicen que, en el trabajo de la Comisión de la Verdad, caben “los testimonios de los seres sintientes de esa experiencia” (2022: 13). Todas estas son expresiones que se alejan de las perspectivas modernas sobre la memoria histórica que la entienden como una representación del pasado, imbuida sobre todo en formas e instituciones culturales como leyes, archivos nacionales, monumentos, símbolos, mitos, rituales conmemorativos y grandes relatos, y abrazan conceptualizaciones que la articulan como una presencia del pasado en el presente inscrita en el cuerpo, objetos, relaciones, lugares o paisajes (Kidron, 2016) e incluso en una vida no humana agente y sintiente.

Ahora bien, la operación estética de “Esperar el alud” es más radical que estas reflexiones de los editores del volumen testimonial de la Comisión de la Verdad, pues, en él, no se trata sólo de que la naturaleza sea “sujeto” y “testigo” del horror, sino que es también un agente que expresa, a partir de seres con personitud, las transformaciones causadas por la violencia como un desarreglo en el mundo, como “caudales de desorden”. Este desarreglo es en sí mismo un “mensaje”, como dice Diego, en su testimonio, para la comunidad con la cual esta vida no humana está vinculada de manera complementaria o “mutualista”⁸. Y este mensaje apunta a la importancia de restaurar el vínculo entre la comunidad humana y el territorio sufriente.

Ahora bien, aunque en su testimonio Diego haga énfasis en que los “secretos de dolor del monte” no son causados puramente por el extractivismo, es decir, por “la coca, la mina”, y tampoco por el “cambio climático”, sino que revelan los impactos de la “violencia”, o sea, de las armas, esta aclaración no necesariamente significa que estos efectos no están relacionados con el extractivismo o el cambio climático en absoluto, sino, más bien,

⁷ Un testimonio similar a este aparece en el volumen *Narrativas de la guerra a través del paisaje* del Centro Nacional de Memoria Histórica. En él un campesino de Montes de María, da cuenta de cómo un árbol de tamarindo que la comunidad dejó de ver cuando se vio forzada a desplazarse por la guerra y que había sido lugar de encuentro, descanso e intercambio de productos antes de que los paramilitares lo convirtieran en un sitio de tortura y masacres. “[...] quedó como una fotografía, estancado en el tiempo...solamente tenía un nudo, donde una rama se había caído [...] cuando llegué después de los diez años, el tamarindo ni creció ni floreció, ni dio frutos y de la herida esa que tenía, de ese nudo que le llamábamos nosotros, empezó a salir una cicatriz, que la van a ver ahora y cogió todo el cuerpo hasta abajo y lo dejó amorfo, o sea, esa arquitectura tan linda que tenía ese arbolito, se perdió y ahora que empezó la gente a retornar, empezó a retoñar, empezó a florecer y este año dio frutos” (CNMH, 2018: 48).

⁸ Daniel Ruíz-Serna en su libro *When Florest Go Amok* (2023) ha mostrado que, para las comunidades afrodescendientes del bajo Atrato en el Chocó, el conflicto armado causó también una suerte de desequilibrio en las prácticas, las disposiciones corporales y las materialidades que surgen de las relaciones entre los ríos y sus gentes. Este desequilibrio se manifestó, entre otras cosas, en la escasez y la casi desaparición de las “fieras” o peces gigantes y sobrenaturales que, para las comunidades ribereñas, existen en el río Atrato. La desaparición o la escasez de las fieras, dice Ruíz-Serna, no puede entenderse sólo en términos de “vulneraciones a los derechos humanos” de las comunidades o “daños ambientales” en sus lugares de vida “ya que engloba relaciones de creación de mundo entre diferentes tipos de seres sensibles, incluidos animales, espíritus, ríos y bosques dotados de cierto grado de personalidad e intención consciente” (Ruíz-Serna, 2023: 2, mi traducción). Este desequilibrio que Ruíz-Serna entiende como “violencia ecológica” y lo llamo “desarreglo ontológico” en tanto da cuenta de un desequilibrio existencial, tanto social como ecológico, de los seres de los territorios de las comunidades víctimas del conflicto armado, en el cual los impactos de la violencia y las dinámicas de la vida no humana “natural” y “sobrenatural” aparecen enmarañados.

que estas no son sus causas únicas o principales. En realidad, el fenómeno que Diego expresa, es decir, la extrañeza en los colores del monte, puede estar causado por una superposición de “violencias”, específicamente de violencias armadas y extractivistas sobre el territorio.

De hecho, en otros testimonios de las víctimas indígenas y afrodescendientes del conflicto armado, recogidas también por la Comisión de la Verdad, el extractivismo aparece explícitamente como otra forma de “violencia” que continúa e, incluso, se comporta a veces de manera más destructiva que la violencia de las armas, como lo expresa el siguiente testimonio de un líder del pueblo arhuaco:

Del hecho de que ya los actores de la violencia digan que dejaron las armas, nosotros no estamos convencidos. Nos dicen que ahora viene el ‘desarrollo’. Pero ¿el desarrollo para quién? Meten las carreteras, la explotación de minas de oro, petróleo, carbón, y la violencia nos da más duro [...]. Están llegando muchos megaproyectos. [...] Ahora viene otra forma de violencia. (CEVa, 2022: 127-128)

El pueblo nasa, por su parte, ha llegado a proponer que el extractivismo es, igual que el conflicto armado, una “guerra contra la vida”, como dice en su texto “En la palabra ‘naturaleza’ nace el conflicto”, publicado en este dossier:

La guerra contra la vida que estamos viviendo en el valle del río Cauca es muchas veces excluida de estos marcos jurídicos y discursivos. Se ha naturalizado tanto el capitalismo extractivista que la expansión de la caña es más bien asimilada [...] a un no-conflicto armado, vista como algo normal, legal y legítimo. (PLMT, 2025: 23. Énfasis mío)

En el cuento “Esperar el alud”, los “caudales de desorden” que señalan la presencia del cóndor y del hombre-caimán en Ituango, Antioquia, a la vera del río Cauca, también tienen relación con el extractivismo, pues, más adelante en la narración sabremos que el lugar en que Flower Jair y las mujeres extraen oro artesanalmente está en la zona de influencia de Hidroituango. Esta hidroeléctrica es conocida en la realidad histórica por generar toda una serie de daños ambientales que incluyen contaminación del aire y del agua, deforestación, muerte y desplazamiento de especies, y un cambio significativo en la abundancia de las especies que conforman la cuenca del río Cauca. Del mismo modo, este megaproyecto es conocido por haber creado una serie de impactos sociales que incluyen el desplazamiento involuntario (forzado) de la población y la afectación de sus condiciones de vida, la afectación de infraestructura, la afluencia de población foránea, el incremento en la demanda de servicios públicos y sociales y, de manera importante, la generación de conflictos motivados por la presencia del proyecto (Ríos Vivos, 2018).

Por otra parte, es importante resaltar que, en el Cañón del Cauca, la zona de influencia de Hidroituango, el 60% las comunidades rurales son víctimas del conflicto armado colombiano, un conflicto que causó 110 masacres y 2345 desapariciones forzadas, en 17 municipios, en un periodo de 25 años (CNMH, 2018).

De hecho, es altamente probable que Laura Ortiz Gómez haya escogido la zona de influencia de Hidroituango, como el espacio imaginario de su cuento “Esperar el alud”, justamente por ser una región paradigmática, en Colombia, de la superposición de violencias armadas y extractivistas sobre comunidades, cuerpos y territorios. En ese sentido, podría decirse que esta región –o Ituango, como aparece en el cuento, uno de los municipios centrales–, es una metonimia de los impactos del conflicto armado en Colombia y, en este caso, de la memoria de las violencias armadas y extractivistas que, como he argumentado, producen un desarreglo en la existencia del mundo, sus seres y sus relaciones, que se expresa como un mensaje susceptible de ser interpretado por las comunidades que están vinculadas existencial y espiritualmente a sus territorios.

El duelo guerrillero

“Esperar el alud”, sin embargo, no sólo nos habla sobre el impacto de la superposición de violencias armadas y extractivistas en el territorio, sino también sobre el deseo que expresa Flower Jair de olvidar todo aquello que le evoca la vida más que humana o la Tierra y que le recuerda su participación en la guerrilla. En ese sentido, el cuento apunta tanto a la experiencia inesperada orientada por la vida no humana de la memoria, como a su opuesto, el olvido o, mejor, el deseo de olvidar y, en este caso, la guerra.

Ya veíamos, con la visita del cóndor, que Flower Jair no quiere saber nada de lo que esta ave le evoca, es decir, de los paramilitares. Algo similar sucede cuando Flower Jair encuentra al hombre-caimán: “Echas a andar para tu rancho, apretando el culo. Te sudan las manos, los testículos y la cabeza. Te acuestas en tu catre y cierras los ojos. Te sube la fiebre” (Ortiz Gómez, 2020: 53). Más adelante, mientras Flower Jair recuerda a su madre Lidia, a quien nunca más volvió a ver, la narración hace explícito que recordar le produce al personaje un dolor que no puede soportar: “Te hiciste cargo antes del dolor, y sabes que el dolor es un callejón sin salida” (53).

Sin embargo, y a pesar del deseo de olvido del personaje, la memoria que proviene de la vida no humana no cesa de hacer presente tanto el pasado del personaje como un mensaje sobre el estado caótico del mundo. Por ejemplo, una vez que Flower Jair regresa a su rancho, después de ver al hombre-caimán, este despierta nuevamente en medio de la noche sintiendo que se aproxima una avalancha del río Cauca, solo para darse cuenta de que el río está quieto, y que una vez más alguien lo visita:

Detrás de un matorral que hiede a muerto, alcanzas a alumbrar una cabellera. Un hombre de ojos rasgados y pelo negro se acerca a ti. [...] Te das cuenta de que este hombre es Quintín Lame, el que fue preso cien veces, al que seguían cincuenta mil indios caucanos y murió en la pobreza. (54)

Manuel Quintín Lame, el líder que le dio nombre al movimiento armado que lleva su nombre –y en el que combatió Flower Jair, en el cuento– fue un líder nasa que luchó, durante la primera parte del siglo XX, para que el campesinado indígena del Cauca, el Huila y el Tolima, que no vivía en resguardos, recuperara sus tierras, no le pagara el “terraje” (pago por el uso del terreno) a los hacendados, reivindicara su cultura y su lengua, y conformara lo que él llamó una “república chiquita”, en la cual los nasa gobernarán sus tierras sin la interferencia de los blancos (Ramos Ruiz). Asimismo, Quintín Lame fue un intelectual orgánico que sistematizó su pensamiento en su libro *Los pensamientos de un indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (1971), donde presentó diferentes argumentos sobre su aprendizaje en y con la naturaleza, incluyendo los cuatro vientos de la tierra y del cielo, el sol, el reino animal y el susurro de las quebradas del bosque (Rappaport, 2004).

Tanto las acciones de Lame como sus ideas, consolidadas en *Los pensamientos del indio*, y que han sido oralizadas por diferentes líderes del pueblo nasa desde su publicación, han sido fundamentales para el movimiento del pueblo nasa. Por ejemplo, El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que se fundó en 1971, sigue los objetivos abanderados por Lame (Rappaport, 2004). Asimismo, el Movimiento Armado Quintín Lame, y que surgió en el año 1985, tomó el nombre de este líder e intelectual, privilegiando una interpretación bélica de sus ideas y actividades políticas (Rappaport, 2004).

Sin embargo, en el cuento, el fantasma de Quintín Lame, le dice a Flower Jair que la “naturaleza es el libro de Dios”, una expresión que alude a los argumentos de su libro *Los pensamientos del indio*, en el que este dice literalmente: “¿Qué cosa es la naturaleza? La naturaleza es el libro de dios y la ciencia de dios es infinita y la ciencia del hombre es finita” (Lame, 2004: 151). Según Fernando Romero, aunque la noción de naturaleza que

empleó Lame, además de influencias amerindias tuvo inspiración cristiana y, específicamente, neotomista, su concepción del mundo natural es opuesta a las concepciones “de la biología y la educación a comienzos del siglo XX” y, en realidad, a la idea de “naturaleza” que se articuló en el mundo occidental en la Ilustración. En esta idea de “naturaleza”, “los seres humanos y la sociedad están en oposición con la naturaleza; y la categoría ‘naturaleza’ ha dado paso a la de medio ambiente y recurso natural” (Romero, 2004: 124). Para Lame, en cambio, “El hombre tiene cuerpo común con los minerales, la vida con las plantas, sensibilidad con los brutos” (Lame, 2004: 155). Por eso, dice:

La relación entre el indio y la naturaleza es una relación simétrica; no existen seres superiores ni inferiores, pues todos comparten un mismo destino, un mismo espacio y un mismo designio: “el pensamiento de la hormiga... es el mismo que tienen el cóndor... los hijos del tigre... y el hijo del hombre. (Romero, y Lame en Romero, 2004: 125)

En el cuento, el fantasma de Quintín Lame no sólo hace presentes estas ideas sobre la naturaleza o la Tierra, privilegiándolas respecto del resto de su legado político, sino que su mano “callosa” –alusión a su trabajo con la tierra–, señala “río arriba”, precisamente donde Flower Jair, más adelante, encontrará la hidroeléctrica de Hidroituango. Es decir, el fantasma del líder nasa llama la atención sobre la necesidad de que Flower Jair atienda el llamado de la naturaleza o la Tierra en estado de desarreglo y, sobre todo, recuerde su vínculo sagrado, simétrico y complementario con ella.

Sin embargo, a pesar de estos mensajes de la aparición de Quintín Lame, Flower Jair no puede descifrar y entender el mensaje del fantasma del líder. Para él, esta aparición sólo evoca su amarga experiencia en la lucha armada:

En la guerrilla te decían: Esto es una guerra de baja intensidad, como si las balas fueran de menor tamaño y no mataran. Eso de estar haciéndose el Jesús era tan inocuo como estar hablando con el mismo Quintín Lame. Le respondes, no señor, a yo no me interesa. Quintín Lame se va. (54)

Luego sabremos que Flower Jair no sólo expresa desencanto frente a los métodos violentos de la lucha armada, como lo hace en este pasaje, sino también frente a las desigualdades de tipo colonial y racista que manifestaron otros grupos guerrilleros no indígenas, de origen urbano y universitario, como la guerrilla del M-19, cuando el Quintín Lame comenzó a luchar junto a ellos, en el frente unido de guerrillas conocido como Coordinadora Simón Bolívar.⁹ Por ejemplo, la narración dice, en tono irónico: “Cuando estabas en la guerrilla los que pensaban eran los jóvenes blancos del M-19” (Ortiz Gómez, 2020: 55). Asimismo, Flower Jair recuerda cómo Jimena, una guerrillera blanca, del M-19, de la que se enamoró, creía en un socialismo que “no alcanzó para que se quedara a vivir contigo en tu rancho, alcanzó para un par de polvos detrás de un árbol. El socialismo es un verso que sólo alcanza para el sexo” (55).

Más aún, Flower Jair se muestra desilusionado frente a los resultados tanto de la lucha guerrillera como del movimiento nasa que luchó desde la institucionalidad, cuando el Quintín Lame dejó las armas, después del

⁹ La guerrilla del Quintín Lame empezó siendo una guerrilla de autodefensa indígena en contra de los sicarios contratados por los paramilitares –los llamados “pájaros”– para perseguir y asesinar a los líderes nasa. Sin embargo, en un momento dado de su lucha, se unió al conjunto de guerrillas no indígenas organizadas alrededor de la Coordinadora Simón Bolívar, donde estaba, entre otras, la guerrilla de carácter urbano del M-19. Daniel Peñaranda, historiador de la guerrilla del Quintín Lame, ha argumentado que, en este proceso de aproximación del Quintín Lame a otras organizaciones guerrilleras no indígenas, “se fue configurando lo que hemos identificado como un esfuerzo por ejercer el ‘monopolio de la fuerza’ que se pretendiera ejercer a nombre las comunidades indígenas. Así mismo se fue deslindando la ‘guerra propia’, aquella que se desarrollaba en defensa de los intereses de las comunidades, de la ‘guerra ajena’, aquella que se guiaba por los intereses de los grupos armados, casi siempre con una perspectiva nacional ajena a la realidad local” (174-175).

Proceso de Paz con el gobierno colombiano, y algunos de sus líderes hicieron parte de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. Sobre lo primero dice: “Fuimos una guerrilla pobre... ¿Y la tierra? Sólo se quedaron con la tierra que tenían en las uñas” (59) y, sobre lo segundo:

Pareció que por un segundo todo valdría la pena. Tendrían tierra, hijos desnudos y tostados, no faltaría fuego en la tulpá ni maíz en el plato. En el sueño, a otro tú, a otro Flower Jair Trompeta, le da rabia y vergüenza tu inocencia. Como si unos papeles con frases bonitas cambiaran el mundo. (58)

Es decir, el personaje está consumido por la desilusión, la rabia, la vergüenza y, en suma, por la dificultad de “asimilar una pérdida y apreciar lo que significa, cómo ha cambiado el mundo y cómo debemos cambiar y renovar nuestras relaciones para seguir adelante” (Thom van Dooren en Haraway, 2016: 38-39, mi traducción). Es decir, el personaje todavía no ha terminado su proceso de duelo por los objetivos que articularon la lucha armada e institucional del pueblo nasa, en el posacuerdo, es decir, el acceso y el reconocimiento de sus territorios, cultura y autonomía cultural y política como pueblo originario.

Sin embargo, el propio cuento presenta este “fracaso” como el resultado de la “colonialidad” de la sociedad dominante y el estado-nación colombiano, es decir, con la imposición de las jerarquías sociales y, específicamente, de la idea de “raza” como un instrumento de dominación tanto del colonialismo como de los procesos de construcción del Estado-nación latinoamericano, basados en la modernidad eurocéntrica y en el capitalismo (Quijano, 2014). Y es que esta colonialidad del posacuerdo tuvo un claro correlato en la realidad histórica, especialmente en lo que concierne al pueblo nasa, un pueblo que, después de la Constitución de 1991, no solo continuó siendo víctima de las masacres perpetradas por grupos paramilitares, sino también de los avances del neoliberalismo y, con él, de la agroindustria a sus territorios. Por eso, el pueblo nasa ha dicho:

En 1991 nos dieron la bienvenida al futuro con un pacto político [...] Ahora está claro: un pacto político con el que ganaban ellos, mientras nosotros debíamos contentarnos con el rincón al que nos habían destinado, con las migajas de un Estado que poco a poco iría siendo entregado a los amos del mundo. (PLMT, 2016).

El cuento, entonces, apunta a la manera en que los posacuerdos no son solo momentos de duelo por las pérdidas y los horrores de la guerra, incluyendo los impactos más que humanos sobre los territorios, sino también, por la pérdida o los fracasos de los objetivos que articulaban las luchas guerrilleras. Específicamente, el cuento apunta a cómo, en los momentos posteriores a los acuerdos de paz, en Colombia, la balanza tiende a inclinarse hacia el lado de las élites dominantes, diluyendo los objetivos de los movimientos armados, como fue, por ejemplo, la lucha por la distribución y el acceso a la tierra, una lucha que articuló, con variaciones importantes, tanto el Movimiento Armado Quintín Lame como las guerrillas no indígenas de inspiración socialista, incluyendo las FARC. Es importante recordar que estos grupos armados se crearon a comienzos de la década del 1960 como una respuesta ante la histórica concentración de la tierra en Colombia, y los métodos violentos con que los terratenientes y los gobiernos colombianos han marginado históricamente del acceso a la tierra a las comunidades indígenas y campesinas, y han avanzado, de este modo, hacia un capitalismo agrario (Grajales, 2021:4-5).

Extractivismo hidráulico y “respons-habilidad”

“Esperar el alud” también tematiza el duelo inacabado de Flower Jair como aquello que dificulta su capacidad de responder ante los mensajes del territorio que hacen presentes el cóndor, del hombre-caimán o el fantasma de

Quintín Lame. Es decir, el cuento también representa el duelo inacabado del personaje como aquello que bloquea lo que Donna Haraway llama la “respons-habilidad”, es decir,

el cultivo de capacidades virales de respuesta, transportando significados y materiales a través de los tipos con el fin de infectar procesos y prácticas que aún podrían encender epidemias de recuperación multiespecie y tal vez incluso el florecimiento en tierra de tiempos y lugares ordinarios. (114, mi traducción).

O, si se quiere, a la capacidad de responder ante la memoria del territorio y, particularmente, ante las violencias de las que ha sido sujeto, para recrear un vínculo sinérgico y complementario de cuidado y recuperación de la vida.

En ese sentido, a pesar de vivir en un mundo relacional más que humano, el duelo inacabado de Flower Jair por la lucha guerrillera como institucional del posacuerdo es figurado en la narración como una imposibilidad de responder y vincularse con los mensajes de desarreglo del territorio. Esta situación, sin embargo, va a cambiar, cuando Flower Jair se encuentre por primera vez con la hidroeléctrica de Hidroitungo:

La construcción más horrible que has visto en tu vida. Una gigantesca cárcel de agua [...]. Doscientos veinticinco metros de concreto que retienen millones de litros de agua amarronada. El río choca y brama.... El desgarrar de un bicho que quiere vivir. Quién hubiera pensado ver al gran Cauca esclavo. (Ortiz Gómez, 2020: 56)

Y es que, a partir del momento en que Flower Jair conoce la hidroeléctrica, este logra, por fin, darle conclusión a su duelo por la lucha guerrillera e institucional del pueblo nasa, y resignificar su pasado como guerrillero a partir de una nueva forma de lucha por el río Cauca:

no te sometes, y bramas como el río. [...]. *Te trinchas un fusil invisible y vuelves a ser otro que ya fuiste.* Un odio muy antiguo te dirá que has de volver al punto de origen del Cauca en la laguna del buey. [...]. La hidroeléctrica desenterró a tus muertos y a la ira. Son lo mismo. (56, énfasis mío)

La respons-habilidad de Flower Jair ante el río Cauca, que surge cuando este ve la hidroeléctrica, proviene de la manera en que el cuento conjuga la representación de la hidroeléctrica con la representación de la indignidad nasa del personaje. Y es que, por un lado, este megaproyecto, lejos de presentársele a Flower Jair como una “maravilla” de la modernización y la tecnología, –como Victoria Saramago (2024) ha dicho que se les presenta a quienes no conocen ni han vivido ni conocen la historia de sus impactos socioambientales– se le revela al personaje, por su indigenidad y mundo relacional y su nueva forma de vida como barequero del río, como un gran complejo carcelario, cuyo fin es extraer del río, como ser vivo, agente y sintiente – “un bicho que quiere vivir” (56)-- su energía vital, y dejarla en un estado de “muerte en vida” que evoca la esclavitud –“Doscientos veinticinco metros de concreto que retienen millones de litros de agua amarronada” (56), “Quién hubiera pensado ver al gran Cauca esclavo” (56).

La anterior visión del extractivismo como proyecto de muerte también ha sido denunciada por el pueblo nasa, quien, además de decir que este fenómeno hace parte de una “guerra contra la vida”, ha dicho explícitamente que “la Tierra está esclavizada”, específicamente, por el “Monstruo Verde” de la agroindustria de caña de azúcar en el valle del río Cauca:

Para una persona externa que pasa en carretera por el valle del río Cauca, las 330.000 hectáreas de monocultivo de caña aparecen como una gran extensión verde rebosante de vida. Pero éste es un

paisaje mentiroso. Si va para adentro, se encuentra con el “desierto verde” generado por la agroindustria cañera, que consume el 70% del agua superficial y el 90% del agua subterránea de la región (Hernández, 2021). El avance del *Monstruo Verde* es una guerra contra la vida... (PLMT, 225, énfasis mío)¹⁰

Asimismo, el pueblo nasa ha usado la metáfora de la esclavización para hablar de la tierra: “Por eso decimos que nuestra Madre está esclavizada y hay que liberarla. O mejor, hay que ponernos en sintonía para que ella misma se libere” (PLMT, 2025: 22).

Ahora bien, en el cuento, como decía, la representación del extractivismo como un proyecto de prisión, muerte y esclavitud del río Cauca, se conjuga con la representación del personaje como hombre-nasa, en tanto, para el pueblo nasa, el agua es “sagrada”, sobre todo, en la medida en que, en su cosmología, Juan Tama, el gran cacique nasa del siglo XVII –que con frecuencia es considerado como el “primer nombre nasa” por esta comunidad– nació en un río, hijo de las Aguas y la Estrella, y se fue a dormir a una laguna (Rappaport, 1985). El eco a esta cosmología del pueblo nasa puede verse en la narración cuando, después de conocer la hidroeléctrica, Flower Jair piensa que debe volver al “origen del Cauca en la laguna del buey”, un lugar sagrado para el pueblo nasa en el Parque Nacional Puracé, adonde los nasa van a renovar el vínculo sagrado de su pueblo con el agua.

En este orden de ideas, la respons-habilidad se activa en Flower Jair porque el río Cauca “esclavo” le recuerda su vínculo sagrado, simétrico, complementario con el agua y también con su comunidad humana: “La hidroeléctrica desenterró a tus muertos y a la ira. Son lo mismo” (56). Pero, además, el cuento representa la respons-habilidad como un paso necesario para hacer el duelo inacabado de Flower Jair frente a su lucha guerrillera, pues, como decía, al conocer Hidroituango, este puede por fin asumir una nueva identidad que, en vez de partir del olvido, emerja de la memoria de su pasado y lo reorienta hacia el presente y el futuro: “Despojado una vez de todo, Flower Jair, no te sometes, y bramas como el río. [...]. Te trinchas un fusil invisible y vuelves a ser otro que ya fuiste” (56). La visión de la hidroeléctrica, entonces, le permite al personaje abrazar la memoria de su vínculo sinérgico con la Tierra que el duelo inacabado por la lucha guerrillera quería relegar al olvido.

Ahora bien, el personaje, dada su indigeneidad y mundo relacional, es especialmente susceptible a experimentar el extractivismo, incluso desde la propia visualidad de sus megaproyectos, como un proyecto de muerte y “esclavización” del río Cauca, como veíamos. Sin embargo, la figuración de la memoria, en el cuento, como un fenómeno más que humano que se manifiesta como desarreglo y caos existencial, apunta a que los impactos del extractivismo tienen, en realidad, el potencial de activar la respons-habilidad no sólo en los sujetos y comunidades indígenas, sino en todos aquellos que han estado vinculados al territorio como un lugar vivo, de interrelación con la vida no humana, así como de arraigo comunitario e identitario en tanto lugar donde se desarrolla su proyecto de vida. Y es que esta respons-habilidad hacia el territorio se manifiesta no ya como una memoria que torna al pasado puramente presente y nos sorprende –como diría Runia–, sino como una memoria más que humana que, aun siendo relacional y éxtima, es asumida y elaborada como propia.

¹⁰ La cita continúa: “...no solo porque arrebata toda el agua, sino también porque desplaza los cultivos de maíz, cacao, plátano, frijol y otros alimentos; porque en vez de alimentar cuerpos de carne y hueso, alimenta los mercados de bebidas azucaradas que enferman al cuerpo y agrocombustibles que enferman la Tierra; porque divide la tierra en vastas haciendas privadas explotadas por unas pocas familias, dejando a los afros, indígenas y campesinos arrinconados sin tierra para sembrar comida; porque acaba con los guatines, osos hormigueros y otras especies; porque el humo de las quemadas de caña generan enfermedades respiratorias en las personas que viven cerca de las plantaciones; porque envenenan y dañan los cultivos en nuestra parcelas con las fumigaciones aéreas a sus inmensas extensiones de caña; y porque los dueños de la caña siembran la muerte con sus guardias de seguridad privada, paramilitares y cercana relación con la fuerza pública que se pone al servicio de la empresa privada” (PLMT, 2025: 22).

La lucha por la Tierra

Cuando Flower Jair se pone un fusil invisible y vuelve a ser otro que ya fue, la narración apunta no sólo a la manera en que el personaje responde ante la memoria del territorio y la hace propia, dándole conclusión al duelo por la lucha guerrillera, sino también a la forma en que la lucha por la distribución y el acceso a la tierra, que orientó a las guerrillas colombianas, puede acoger una lucha antiextractivista por el río Cauca y, en ese sentido, por la Tierra, como origen y agencia de todo lo viviente o “madre” de la vida.

De hecho, esta filiación la ha trazado el propio pueblo nasa. Este pueblo indígena colombiano, después de décadas de lucha armada e institucional frente a una violencia aberrante, que ha incluido despojo, masacres, desplazamientos forzados, así como el avance del extractivismo en sus territorios, ha comenzado una nueva etapa llamada el “Proceso de Liberación de la Madre Tierra” que conjuga dos formas de lucha: “la lucha por la tierra y la lucha por la Madre Tierra. La primera es por tener una casa y un pedazo de tierra donde sembrar. La segunda, por tener una casa común donde convivamos todos los seres del planeta” (PLMT, 2023).

El Proceso de Liberación de la Madre Tierra, según ha dicho el pueblo nasa, “no es un nido dentro del Estado ni dentro del capitalismo. Liberamos la Tierra del capitalismo, nos liberamos nosotros mismos, para volver al tiempo en el que simplemente gozamos la vida comiendo, bebiendo, danzando, tejiendo, ofrendando al ritmo de Uma Kiwe” (PLMT, 2016: 9). Es decir, el Proceso de Liberación de la Madre Tierra es un proyecto que busca un modelo civilizatorio alternativo que, para el pueblo nasa, estaría en un pasado-futuro, que es a la vez anterior y posterior al colonialismo y al capitalismo. Asimismo, este proceso parte de la premisa de que “[A la Tierra] No pensamos que la vayamos a liberar nosotros, sino que ella misma se libera y, liberándose, nos libera también a nosotros. Para que esto suceda, hay que desalambrear el corazón y volver a ser lo que somos: juntar lo que el capitalismo separó, *hacernos Madre Tierra*” (PLMT, 2025: 31. Énfasis mío).

La praxis del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, por otra parte, se ha concretado en acciones directas de ocupación de terrenos donde se han establecido monocultivos de caña en el valle del río Cauca. De este modo, los miembros de la Guardia Indígena del pueblo nasa, retomando una tradición de recuperación de sus tierras tomadas por grandes haciendas en la década de 1970¹¹, arriesgan sus vidas todos los días frente a fuerzas militares y grupos paramilitares, para entrar a los monocultivos, y “sembrar comida, bosques y autonomía”. De ese modo, han convertido “tierras esclavizadas por el monocultivo en puntos de liberación donde hoy se encuentran bosques, cultivos de plátano, frijol y maíz, y animales que antes estaban en riesgo de desaparecer” (PLMT, 2025:22).¹²

En el cuento, Flower Jai, cuando se trinchó un fusil invisible, también está abrazando una lucha antiextractivista, en su caso, por el río Cauca, que buscará hacer justicia no sólo para el río y el pueblo nasa, sino también, y sobre todo, para las comunidades de la zona de influencia de Hidroituango que se han visto directamente afectadas por la hidroeléctrica. Lo anterior no sólo se hace evidente en el hecho de que Flower Jair ha rehecho su vida en esta parte de Colombia, y es ahora parte de una comunidad de mujeres mineras artesanales de oro, sino también, en que, en su camino hacia el origen del cauca en el macizo colombiano y la laguna del buey, este se encuentra

¹¹ El pueblo nasa, junto con otros pueblos indígenas colombianos, como el pueblo pijao, pasto, misak y kokonubo, siguiendo la tradición de Quintín Lame, y desafiando la persecución y el asesinato constante de sus líderes, ocupó y recuperó una serie de tierras convertidas en haciendas privadas en sus territorios originarios en los departamentos del Cauca, Valle del Cauca, el Tolima y el Huila entre las décadas de 1970 y 1990 (CEV, 2022b).

¹² Como ha expresado el propio pueblo nasa, durante Proceso de Liberación de la Madre Tierra, “Hemos aguantado brutales intentos de desalojo por el ESMAD, la policía nacional y el ejército. Han asesinado a 16 de nuestros compañeros, herido a 600 y metido a ocho en la cárcel. Pero no nos hemos ido de las fincas. Hoy vivimos en 27 puntos de liberación, que son 12.500 hectáreas liberadas de las 300.000 deforestadas para producir azúcar y bioetanol. Y seguimos liberando más” (PLMT, 2023).

con las “víctimas” directas de la hidroeléctrica, como es una mujer mayor que lo invita a pasar a su rancho, le sirve un plato de arroz, y le cuenta su historia con los funcionarios de Hidroituango:

Uno ya los conoce porque todos tienen el overol celeste y el dibujo ese de la empresa. Están entrenados para hacer solo cinco ofertas. A la primera le ofrecen una miseria y le llenan la casa de regalos de pocillos, de morrales, de calendario, hasta zapatos me dieron la primera vez. A la segunda le ofrecen el setenta por ciento, a la tercera la mitad, a la cuarta un tercio de miseria. Y a la quinta lo matan. Lo que es yo, ya les rechacé la cuarta visita. Mijo, míreme bien. Recuérdeme esta cara, que yo ya estoy muerta. (Ortiz Gómez, 2020: 57)

Flower Jair, gracias a esta mujer mayor que lo recibe en su casa, y que, al parecer, es otro fantasma como el de Quintín Lame –el mundo relacional de Flower Jair claramente no sigue una temporalidad lineal e histórica en el sentido moderno–, tiene conocimiento de la manera como la hidroeléctrica, a través de agentes uniformados, que tanto por su indumentaria como por su entrenamiento, son una especie de una reencarnación de los grupos armados militares o paramilitares, acude a la economía de mercado y, en este caso, a las mercancías, para despojar a las comunidades que dependen existencialmente del río. Esta experiencia, que tiene un correlato en la realidad histórica,¹³ lleva al personaje a tener otra visión epifánica sobre el tipo de mundo distópico que busca crear el extractivismo hidráulico:

Cierras los ojos y ves a la vieja acostada en un cajón de plástico. En el centro está el logo de la hidroeléctrica que ilumina con pequeñas luces de neón. El cajón flota sobre el agua muerta. El agua muerta existe y da más miedo que el diablo. Ahora lo sabes. El agua muerta es una solución de la nada, nada que olvida a la nada. (57)

A partir de esta visión, en la que la hidroeléctrica se muestra como un proyecto de muerte no sólo de la vida biológica sino también de la memoria, incluyendo la memoria de la Tierra --“nada que olvida a nada” (57)--, Flower Jair decide luchar por el río y las víctimas humanas de la hidroeléctrica: “Saqueas lo poco que encuentras en los estantes y que pueda ser de utilidad. Un par de libras de arroz, cuchillos, machete, cigarrillo, ron y botas. Antes de salir, descubres tu torso y lo untas de ceniza” (58).

Esta última imagen, deja claro que el personaje se prepara para un combate en tanto evoca la manera que los pueblos indígenas han utilizado históricamente pigmentos de la tierra para pintar y tatuar el cuerpo y prepararse para la guerra. Sin embargo, el combate para el cual se prepara Flower Jair será de una naturaleza muy distinta a la confrontación armada, pues, como en el Proceso de Liberación de la Madre Tierra, quien orienta el combate es la propia Tierra y, en este caso, el río Cauca y sus seres. Lo anterior puede verse cuando, después de untarse el torso de ceniza e “internarse en la manigua” (Ortiz Gómez, 2020: 58), Flower Jair comprueba que lo siguen veinte culebras que evocan en él las lideresas del pueblo nasa, Gaitana y Angelina Güeyomús. En ese momento:

Te detienes y las miras. Para acabar con todo, con la hidroeléctrica, tal vez tengas que acabar contigo mismo. Decides entregarte, les ofreces tu muñeca. Quieres sacar tu cuerpo de niño de la guerra. Las culebras te muerden. Extraen o inoculan [...]. Si tan sólo alguien pudiera ver tu belleza, se inaugurarían religiones. Escribirían libros sobre tu gesta. El hombre contra el concreto. (6, énfasis mío)

¹³ En 2011, el colectivo Ríos Vivos, sacó un comunicado dando cuenta de cómo “entre los municipios Ituango y Briceño se han desalojado casi 200 mineros y mineras artesanales, y a la mayoría de los propietarios de predios se les ha comprado hasta por una tercera parte del valor real su tierra”. Estos desalojos también estuvieron basados en acciones intimidatorias basadas no sólo en la presencia del ejército nacional durante los desalojos sino también en “el derribo de ranchos mineros por no encontrarse presentes sus habitantes en un determinado momento, el corte de las garruchas que permiten atravesar el río a la población que habita las diferentes veredas, o la más violenta de todas las acciones llevadas a cabo hasta el momento como fue el bombardeo por parte del ejército de la zona conocida como ‘el Bombillo’”(Ríos Vivos, 2011).

Es decir, Flower Jair abraza una lucha inspirada y orientada por el río Cauca y luego por las culebras quienes, al mismo tiempo en que sacan de él “el niño de la guerra”, dándole fin a su identidad como guerrillero, lo inoculan y convierten en “el hombre contra el concreto”. Como decía antes, la narración, en este punto, vuelve a hacer eco de los enunciados del Proceso de Liberación de la Madre Tierra y, específicamente, de la premisa de que “[A la Tierra] No pensamos que la vayamos a liberar nosotros, sino que ella misma se libera y, liberándose, nos libera también a nosotros” (PLMT, 2025:21).

Más aún, a partir del momento en que Flower Jair entiende, gracias a su interacción con las culebras, que debe dar su vida por el río Cauca, el destino del personaje aparece como predeterminado, en la tradición de los grandes caciques nasa como Juan Tama, para “hacerse Tierra”:

Vas a morir, Flower Jair. Desde que comenzó este cuento lo sabemos. Te vas a arrojar dentro de la laguna. Vas a caer en ella como la estrella que fue Juan Tama. [...]. No te llorará nadie, gran libertador del río. Ni siquiera yo. Los suicidios no suelen tener testigos. Voy a cerrar los ojos por pudor.

Suena tu entrada al lago. Suena tu voluntad matando tu instinto de vida. Suena el agua entrando a los pulmones. Suena el peso de tu cuerpo contra el lecho del agua. Suena la lluvia. Suena el Cauca enfurecido. Suena el espesor genealógico de los indios del Cauca. [...]. Juan Tama sacó el mundo de una laguna, metía la mano y sacaba alimento, libro y voz. Flower Jair, mírate, eres el Cauca. Puedes decir, por ejemplo, yo río. (Ortiz Gómez, 2020: 61-62)

En este pasaje, la voz éxtima que ha caracterizado toda la narración, por un momento, se torna plenamente exterior, y adquiere el pronombre en primera persona: “No te llorará nadie, gran libertador del río. Ni siquiera yo” (62, énfasis mío), enfatizando de ese modo la paradoja del destino de Flower Jair: por un lado es un suicidio y, por otro, es una gesta heroica que no tiene testigos, excepto, por supuesto, la narradora y los lectores quienes, a partir de la supuesta negación de nuestra presencia, somos implícitamente interpelados a asumir nuestro carácter de testigos de la gesta del personaje.

Por otro lado, el carácter paradójico del suicidio/devenir río del personaje se matiza al final del pasaje anterior, cuando la narración dice: “Flower Jair, mírate, eres el Cauca. Puedes decir, por ejemplo, yo río”, haciendo del sustantivo “río” un verbo, y apuntando a la acción alegre y libre de “reír”, que es, además, una cita intertextual al poema del León de Greiff sobre el río Cauca que sirve de epígrafe al cuento:

Yo río / de tus cóleras inútiles, oh Río
oh tú, Bredunco, oh Cauca, de fragoso
peregrinar por chorreras y rocales
–atormentado, indómito, bravío–
y de perezas infinitesimales
en los remansos de abisintias aguas quietas, y de lento girar
/ en espirales,
y de cauce limoso!
Oh Cauca, oh Cauca río!
(León de Greiff en Ortiz Gómez 2020: 49)

Este poema del poeta colombiano León de Greiff (1895-1976) es un tributo a la vitalidad y libertad con la que fluía el Cauca por su cauce, “indómito y bravío” “por chorreras y rocales”, y perezoso en “remansos de abisintias aguas quietas”, décadas antes de que fuera construida Hidroituango. En ese sentido, el “yo río” del cuento le

hace un guiño al poema de León de Greiff, apuntando al deseo de que el río Cauca que “fue”, en ese poema, sea también el que “será”, a partir del devenir con el río de Flower Jair. Lo anterior aparece confirmado en la narración enseguida, cuando se forma la gran avalancha del Cauca que Flower Jair viene presintiendo y de la que él ahora hace parte:

Corre Flower Jair, inúndalos a todos. [...] Inunda fosas. Haz que las vacas floten, rompe cultivos, hazte sentir ahora que no existes. Corre Flower Jair y llévate contigo cosas putrefactas, gritos, miserias. [...] Inunda seis siglos de mierda. Llévate a Jesús, a los violadores, a los políticos. [...]. Chocas Hidroituango con la fuerza del mil diablos, entras a las máquinas, fundes, incendias. Destruyes cinco mil millones de dólares en tres minutos. El Capital llora. Está de luto. (62)

El devenir río y avalancha de Flower Jair, o su “yo río”, como vemos, no sólo figura el deseo que el río sea que el que fue, libre por fin de la hidroeléctrica, sino también un deseo profundo de transformación y purificación de todo un orden civilizatorio patriarcal – “Llévate a los violadores”--, colonial –“Llévate a Jesús” “inunda seis siglos de mierda”--, bélico –Llévate contigo cosas putrefactas... fosas comunes”--, nacional – “Llévate... a los políticos” -- y capitalista –“ Destruyes cinco mil millones de dólares en tres minutos. El Capital llora. Está de luto”.

Incluso, podríamos decir, que el devenir río y avalancha del Cauca de Flower Jair apunta hacia el deseo de que la lucha contra el extractivismo, sea una lucha contra el modelo civilizatorio dominante que le dé muerte a lo que Arturo Escobar, llama la “forma-Hombre” de la onto-epistemología de la modernidad occidental, para que nazca definitivamente la “forma-Tierra” de ser y estar en el mundo, una forma donde “el universo no es un espacio a ser ocupado, sino un todo vivo donde habitar” (Escobar, 2020 p. 13) y donde existe una interdependencia y relacionalidad radical entre todo lo viviente.

Y sin embargo, en el cuento, esta lucha o, por lo menos, la liberación del río Cauca de la Hidroituango, se revela como ilusoria, pues la narración, expresando una pérdida de fe ante la sofisticación y omnipotencia del modelo civilizatorio dominante, dice:

Fundiste las máquinas, Flower Jair, pero no dudes de que ellos las reconstruirán. Cerrarán las compuertas y matarán, de un solo golpe seco, diez mil especies de río y cientos de miles de años de evolución. Los pescadores llorarán por días. ¿Para qué tanto, Flower Jair? ¿Para qué nada? ¿Por qué nunca? (62-63)

Es decir, el cuento apunta a que las nuevas luchas antiextractivistas, como son la gesta de Flower Jair y el Proceso de Liberación de la Madre Tierra del pueblo nasa, a pesar de sus principios y sus praxis revolucionarias, orientadas por la Tierra para su propia liberación, están asediadas por el fracaso ante la capacidad de reconstituirse y multiplicarse del modelo civilizatorio dominante y sus megaproyectos extractivos – “Fundiste las máquinas, Flower Jair, pero no dudes de que ellos las reconstruirán”--, así como por una historia de derrotas históricas de las luchas indígenas y campesinas— “¿Para qué tanto, Flower Jair? ¿Para qué nada? ¿Por qué nunca? (63)”.

No obstante, y a pesar de lo anterior, como espero haber demostrado en este artículo, el cuento apunta a cómo, para las comunidades vinculadas vital y espiritualmente a sus territorios de vida, la memoria que habita en el territorio tiene el potencial de activar en ellos una “respons-habilidad” hacia la vida no humana que permita revivir el vínculo sinérgico y complementario con el territorio e incluso activar una lucha por Tierra, como origen y agencia de todo lo viviente. En ese sentido, cabe preguntarse si la historia de Flower Jair no es una historia marcada por el carácter cíclico de la memoria, en la que el territorio vuelve a manifestarse una y otra vez, frente

a los sujetos y comunidades humanas vinculadas existencialmente a él, buscando orientarlos hacia su liberación y la liberación del planeta del modelo civilizatorio dominante. Quizás esta posibilidad del retorno de una memoria más que humana –metonimizada en la avalancha del río Cauca– esté implícita en el título del cuento: “Esperar el alud”. Lo más probable, sin embargo, es que nos corresponda a nosotros, los lectores, quienes, junto a la narradora, somos representados en el cuento como los únicos testigos de la historia de Flower Jair, el hacer que la lucha por la Tierra no sea otra lucha en vano.

Bibliografía

- Andermann, J. (2018). *Tierras en trance: Arte y naturaleza después del paisaje*. Ediciones Metales Pesados.
- CEVa. (2022). *Cuando los pájaros no cantaban: Historias del conflicto armado en Colombia*. Comisión de la Verdad.
- CEVb. (2022). *Recuperaciones de Tierras Lideradas Por Los Indígenas En Tolima, Cauca y Nariño*. Comisión de la Verdad.
- CNMH. (2018). *Narrativas de la guerra a través del paisaje*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*. Ediciones Unaula.
- Escobar, A. (2020). “La forma-Tierra de la vida: El pensamiento nasa y los límites de la episteme de la modernidad”. *Revista Heterotopías de Estudios Críticos Del Discurso de FFyH*, 3(5), 1-24.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Kidron, C. A. (2016). *Memory* (pp. 9780199766567–0155) [Dataset]. <https://doi.org/10.1093/obo/9780199766567-0155>
- Lacan, J. (2014). *El seminario de Jaques Lacan: El deseo y su interpretación*. Paidós.
- Lame, M Q. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Editorial Universidad del Cauca.
- Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*, 26, 7–24. <https://doi.org/10.2307/2928520>
- Ortiz Gómez, L. (2021). *Sofoco*. Laguna Libros.
- Peñaranda Supelano, D R. (n.d.). *Guerra propia, guerra ajena. Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El movimiento armado Quintín Lame*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- PLMT. (2016). Libertad y alegría con Uma Kiwe. Proceso de Liberación de la Madre Tierra. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgicfindmkaj/https://liberaciondelamadretierra.org/wp-content/uploads/2017/04/liberacion_madre_tierra.pdf
- PLMT. (2023, December 14). Nueve años y seguiremos liberando la Madre Tierra. Proceso de Liberación de la Madre Tierra <https://liberaciondelamadretierra.org/nueve-anos-y-seguiremos-liberando-la-madre-tierra-2/>
- PLMT. (2025). En la palabra “naturaleza” nace el conflicto: reflexiones para dealambrar, desgorgojar y sanar el corazón. *Visitas al patio*, 19(1): 20-36. <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.19-num.1-2025-5088>
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 201-246). CLACSO.

- Ramos Ruiz, Y. (2018). Manuel Quintín Lame, pasado y presente del movimiento indígena en Colombia. In P. Canales Tapia & S. Vargas (eds.). *Pensamiento indígena en nuestra América: debates y propuestas en la mesa de hoy* (pp. 47–70). Ariadna Ediciones. <https://books.openedition.org/ariadnaediciones/1776>
- Rappaport, J. (1985). History, myth, and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist*, 12(1), 27–45. <https://doi.org/10.1525/ae.1985.12.1.02a00020>
- Rappaport, J. (2004). Manuel Quintín Lame Hoy. En: *Quintín Lame, Manuel. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (pp. 51-93). Universidad del Cauca.
- Ríos Vivos. (2018). Lo que debes saber sobre Hidroituango ¿Quiénes promueven la obstrucción del Rio Cauca? *Riosvivoscolombia.Org*. <https://riosvivoscolombia.org/no-a-hidroituango/lo-que-debes-saber-sobre-hidroituango/>
- Ríos Vivos. (2011). El despojo como progreso. <https://Riosvivoscolombia.Org>. <https://riosvivoscolombia.org/303-2/>
- Romero, F. (2004). Aspectos pedagógicos y filosóficos en Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. En Lame, M Q. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (pp. 111-134). Universidad del Cauca.
- Ruiz-Serna, D. (2023). *When forests run amok: War and its afterlives in indigenous and Afro-Colombian territories*. Duke University Press.
- Runia, E. (2006). Presence. *History and Theory*, 45(1), 1–29. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2006.00346.x>
- Saramago, V. (2024). Narrativizing Hydropower: Carolina Caycedo in Brazil. *Meditations*, 36(1). www.mediationsjournal.org/articles/hydropower
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. CALAS. Universidad de Guadalajara.