

Flujos de Ingovernabilidad, Don y Derecho Alter-Nativo

Flows of ingovernability, Alter-Native Gift and Rights



Mario Madroñero*

Resumen

El presente texto expone una serie de reflexiones sobre la relación crítica entre pensamiento amerindio y prácticas chamánicas, desde una perspectiva relacionada con las economías de lo sagrado y los flujos de ingovernabilidad que provocan las prácticas rituales en contextos contemporáneos. La donación, como forma de exposición de una relación de alteridad, permite la relectura de la dimensión económica de los diferentes intercambios éticos, estéticos, políticos, culturales, que incentivan la proposición de un derecho alter-nativo, como respuesta a la crisis de relación comunitaria actual.

Palabras claves: Comparecencia, don, deuda, Derecho, Economía.

Abstract

This paper presents a series of reflections about the critical relationship between Amerindian and shamanic thought from a perspective related to the economies of the sacred and from flows of the inability to govern, which frame ritual practices in the contemporary contexts. The donation, as a way of expressing relationship of otherness, allows for a reexamination of the economic dimension of different ethical, esthetic, political, and cultural exchanges that foster a proposal to create alternative rights in response to the contemporary crisis in community relations.

Keys words: Appearance, gift, debt, Right, Economy.

* Doctor en Antropologías Contemporáneas de la Universidad del Cauca. Magister en Etnoliteratura y Licenciado en Filosofía y Letras. Actualmente adelanta estudios de Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente Interno Departamento de Formación Humanista de la Universidad Pontificia Bolivariana. Sede Montería. E-mail: huacaki@yahoo.es, mario.madronero@upb.edu.co

El plus que conlleva el pensamiento amerindio andino y amazónico en relación a la economía permite asumir el don, el dar, el donar, como flujos ingobernables de intercambio que generan remociones culturales en donde el capital¹ adquiere otro valor. El ultra valor del capital que se presenta en las economías amerindias andinas y amazónicas implicaría su desfeticización, pues se asume como un medio y no como una finalidad, lo que lo saca de la estructura de la causa y la finalidad del trabajo y le da el valor de fuerza creadora y no de oficio.

El trabajo del chamán tiene esta característica particular. La medicina tradicional, sus prácticas y concepciones, al estar ligadas a la ancestralidad de lo cultural por las relaciones que establece, renueva o recrea con lo sagrado, implica una religiosidad que está atravesada por la economía del intercambio simbólico de dones. En ese contexto el dinero al adquirir un sentido relacionado con el ultra valor del don no se asume como la ganancia por un trabajo asalariado, sino que es interpretado como un medio moderno y de “don pervertido” para el intercambio antes que como la demostración de un poder adquisitivo. El intercambio simbólico de dones representa entonces la economía nómada de los flujos de ingobernabilidad en donde la noción de ganancia no se asume como recurso de acumulación, sino como plus susceptible de pérdida constante.

La paradoja de la economía de las prácticas chamánicas desmonta la estructura del trabajo debido a que no se sustenta en una jerarquía establecida. Las prácticas chamánicas no son estatales, en el sentido en el que el Estado es un corpus monotemático en el que se sintetizan los poderes soberanos que administran la vida, sino que exponen una política sin Estado por la diáspora epistémica que implica la activación, renovación, recreación o invención de locus políticos heterogéneos, lo que conlleva una economía política nómada que tendrá como forma de intercambio de ultra valores, la asimetría afirmativa de la reciprocidad promoviendo una economía no del valor del capital, sino del valor como forma de comprensión de la diferencia de fuerza de los poderes. Desde esta perspectiva y teniendo en cuenta la paradoja del intercambio en economías de alteridad, la genealogía de la deuda expuesta por Lazzarato, le permite exponer la paradoja crítica de que:

El intercambio nunca es lo primero. Bien se sabe que ninguna economía funciona a partir del intercambio económico, tal como ninguna sociedad funciona a partir del intercambio simbólico. Tanto la economía como las sociedades se

1 La propuesta del concepto de “capital” en relación con el mundo Amerindio, se realiza como recurso metodológico para reflexionar sobre las formas de la “economía”, debido a que no se han encontrado nociones equivalentes en el contexto del pensamiento Amerindio, pero debido a la inserción de la moneda y el concepto de valor en las mismas y su incidencia en la generación de valor a partir del “salario” y el concepto de “trabajo”, se proponen para facilitar la comprensión del intercambio de dones que se expone en relación al chamanismo como trabajo y al valor que presupone la noción de curación; lo que genera la posibilidad de mencionar la existencia de “economías de donación” saturadas por la incalculabilidad del don.

organizan sobre la base de diferenciales de poder, un desequilibrio de potencialidades. Sin embargo, esto no significa —es necesario volver a señalarlo— que el intercambio no exista en absoluto, sino que funciona a partir de una lógica que no es la de igualdad sino la del desequilibrio, la de la diferencia. En las sociedades arcaicas, dice Deleuze, “no hay formas de intercambio, no hay formas de equivalencia (...): hay un sistema de deuda y la deuda está fundamentalmente afectada por un desequilibrio funcional (...). Por ejemplo, el desequilibrio entre dar y recibir objetos de consumo está, digamos, funcionalmente no reequilibrado —el desequilibrio es fundamental y constante— sino desequilibrado; solo funciona desequilibrado (Lazzarato, 2013: 87).

El desequilibrio que destaca Lazzarato conllevaría una comprensión diferente del intercambio, pues se trataría no de objetos con un plus de valor desde la deuda, sino desde una concepción que permitiría desarticularla; tal desequilibrio como forma de una asimetría afirmativa de los poderes tendría lugar por el tiempo del don que permite el intercambio, así el ultra valor del don, no remite de esta forma a una deuda infinita sino a una deuda que puede ser saldada en cualquier momento debido a que hace parte de lo inacabado, lo que conlleva que más que una deuda de obligatoriedad sea una forma de la generación de plus de relaciones que provoquen transformaciones del presente al interior de la estructura de la posibilidad, por lo que no pignora el tiempo de vida. Al no hacer parte de la causa y el efecto, un plus de relaciones se moviliza como “flujos bárbaros” (Lazzarato, 2013: 93) de descapitalización que provocan cambios críticos que ponen en relevancia la lucha de poderes imperiales con una hegemonía establecida y poderes no imperiales, sin hegemonía pero con una heterarquía² susceptible de ejercerla.

Los flujos no lineales exponen entonces la heterarquía de los poderes que componen una red de relaciones no imperial, provocando economías de periferia. El contexto crítico en el que se presentan estas relaciones de poder genera una guerra de valores que recentra el capital como límite del problema, lo que conlleva que los “flujos bárbaros” no escapen a la triangulación de la relación deber-deuda-obediencia, debido a la regulación inmanente a la que puede ser encauzada la ingovernabilidad del don como plus de poder por la imposición de valor monetario. Así: “los flujos “bárbaros” son flujos desterritorializados, pero también desterritorializantes. Si el dinero, en su carácter de medio de pago, medida, etc., es un flujo desterritorializado, su fuerza desterritorializante no proviene de él mismo, sino de los flujos de poder destructores/creadores impulsados por los bárbaros (o, más adelante, por capitalistas o fuerzas revolucionarias)” (Lazzarato, 2013: 94). Lo que implica que

2 La noción de heterarquía se propone a partir de la propuesta de Kyriakos Kontopoulos (1993) en *The logics of social structure*.

el hecho de la existencia de poderes heterogéneos no conlleva la alternativa al “gobierno divino” sino su posible reafirmación. Los sistemas epistémicos clausurados y las redes de pensamiento alter-nativo se entrecruzan a partir de los “flujos globales” (Trouillout, 2011) que racionalizan los “flujos salvajes” por reinscripción, permitiendo a Trouillout decir que: “La modernidad como estructura requiere otro, un alter, un nativo, de hecho un alter-nativo. La modernidad como proceso histórico creó este alter ego, que fue tan moderno como Occidente –moderno de otra manera” (2011: 91), que homogeneiza la virulencia de la diferencia generando una ilusión de igualdad que deniega la equivocidad de lo alter-nativo y que sustenta la estrategia que Trouillout designa como un “elogio de alteridad” que neutraliza la diferencia y lo desconocido puesto que:

Esos cambios tan rápidos afectaron las identidades y las prácticas políticas y culturales y provocaron reacciones que variaron desde la revuelta hasta la aceptación y la confusión. No es sorprendente que el primer momento de la globalidad produjera híbridos autoproclamados, individuos o grupos que se vieron, a sí mismos, como pertenecientes a más de una unidad sociocultural y compartiendo más de una herencia cultural (Trouillout, 2011: 85).

Es en este sentido y ante esta saturación inmanente del capital sobre sí, en el que el *Sumak Kawsay* pretende recrear o en lo imposible inventar el tiempo de lo alter-nativo pues no solo se ocupa de la relevancia del poder heterogéneo, sino que propone una heterarquía que pueda desplegarse entre el plus del poder del don, debido a que la reciprocidad no se da entre poderes iguales, ni en la pretensión de homogeneizarlos, pues los expone en equivalencia a los diferenciales de fuerza para desequilibrar el fantasma de la jerarquía monotemática y unitaria del capital recentrado, que al dar más valor a la vida y la fuerza que expone, genera una subjetividad alter-nativa que se despliega por remoción ontológica; se podría decir que purga en el sentido en el que por ejemplo el enteógeno o la planta maestra cura por desmantelamiento de esquema y estructura la constitución de una enfermedad.

En el pensamiento amerindio de los *Sikuani*³ ubicados en los llanos orientales de Colombia, por ejemplo, la enfermedad es concebida como un nudo que interrump-

3 La relación de la noción de curación presente en el chamanismo *Sikuani*, se refiere a partir de la conversación con Clemente Gaitán durante ceremonia de *Yopo* (*anadenathera Peregrina*) realizada en *Chachagüi-Nariño*, al sur de Colombia en octubre de 2014 y a conversaciones con José Fernando Bravo aprendiz de Clemente. El *Yopo* es un rapé que se compone a partir de tostar las semillas del árbol que se distingue por anamorfosis con la piel de la Anaconda. Una vez tostadas las semillas se procede a su maceración, mientras se inhala y se canta. El *Yopo* se combina con raíz tostada de *Yagé* o *Ayahualshca* (*Banisteriopsis Caapi*), que se masca con anterioridad a la inhalación del *Yopo*. Una vez hecho esto el chamán procede a la realización de los cantos que evocan la presencia de los *Tsamani Monae*, seres no humanos y espíritus de la planta maestra, que se manifiestan para la realización de las curaciones y aprendizajes que se requieran.

pe el flujo de fuerza de un cuerpo-espíritu. El chamán mira el cuerpo del paciente y delimita el campo en el que se encuentra la interrupción para luego a través de cantos deshacer el nudo que interrumpe el fluido y causa el malestar. Los cantos serían una forma de discurso que desde la resistencia chamánica confrontan estéticamente al fluido de la fuerza que representa el nudo o deuda, como forma del síntoma; es una plástica en la medida en la que provoca modificaciones en el estado al que es reducido un ser cuando padece bloqueos en el flujo de fuerzas que lo atraviesan y componen, asumiendo que un sujeto no es unitario, es un compuesto de relaciones en el tiempo que tiene lugar por la coetaneidad de relaciones que provoca desde su gestación; de ahí que el chamán no solo *Sikuani* sino también, el de ascendencia Maya⁴, el amerindio, entre otros, interroga sobre el tiempo de la dolencia para encontrar el momento en el que el pulsar del flujo se ha interrumpido, para restituir el carácter ingovernable de la fuerza y generar un proceso de recreación del deseo que permite mirar la vida fuera del elogio de la propia diferencia, al asumirla como un poder que hace posible ser de otro modo, un modo ingovernable.

La ingovernabilidad que promueve el acontecer chamánico se relaciona con el bien estar, el *sumak kawsay* como red de relaciones críticas y creativas precipita el movimiento de los flujos de ingovernabilidad por la intermediación, intersección y transversalidad de los poderes, donándolos o dejándolos pasar, para luego retomarlos, más acá o allá, entre la elongación del tiempo de los pulsares creativos de relaciones inéditas con, en y por la vida. El don, el dar, el donar, serían flujos de ingovernabilidad capaces de generar desequilibrios y disensos en la estructura de la deuda proyectada a lo infinito, en este sentido los movimientos del intercambio ceremonial de dones son una forma de expresión de esos desequilibrios que tendrían una forma patente de exposición en los carnavales, por ejemplo, en el caso del Putumayo el carnaval del perdón conlleva asumir que el olvido de la ofensa, es una celebración en la que se hacen intercambios que tienen un carácter inter y trans subjetivo que permite disolver la deuda, de ahí que la práctica del intercambio entre perdón y olvido libere el tiempo de la memoria que de otra forma podría asentarse en los cuerpos y transformarse en resentimiento, lo que implicaría la construcción de un imaginario de la deuda que denegaría la fuerza de la memoria ancestral como memoria activa, degenerándola en memoria de culpa o falta. El perdón y el olvido

4 Las referencias a las formas de pervivencia del chamanismo de ascendencia Maya se han dado a partir del contacto con chamanes de ascendencia Mexica, sobre todo Kuauhtli Vásquez con quien he tenido oportunidad de compartir la medicina del Peyote (*Lophophora Williamsi*), quien propone que el Peyote permite mirar el corazón y de ahí ubicar lo que se podría comprender como la raíz del problema o bloqueo que genera el malestar. El Peyote es una planta maestra que permite la apertura del corazón asumido como la dimensión inter y transubjetiva que compone el ser, en la ontología multinatural del pensamiento mesoamericano. Consultar "Los caminos del Jaguar y el Venado. Conversación con Kuauhtli Vásquez. Médico tradicional Mexicano", Madroñero (2012).

de esta manera son las formas políticas de una contra efectucción del resentimiento y por tanto de liberación de flujos de ingobernabilidad, que cimentan subjetividades de resistencia.

La historia de la resistencia que se relaciona con las prácticas chamánicas ha tenido un carácter teológico político, debido a la desmitificación de la deuda que provocan sus acontecimientos; ante esa particularidad, la “nueva mitología de la brujería” (Silverblatt, 1990), se trasplanta a América y se dirige contra las prácticas chamánicas, pues como expone Silverblatt: “Como el órgano religioso de la sociedad feudal, la Iglesia creó una ideología, en la cual la oposición política podía ser definida como una herejía. En consecuencia, una denuncia de herejía o de brujería se convirtió en un arma política” (1990: 120).

El imaginario europeo de conquista se sustenta, como destaca Silverblatt, en una “demonología de la Iglesia” creada a partir del *Malleus Maleficarum* de 1484, de modo que la “percepción del universo que la mayoría de los europeos compartían” al llegar a América se aplica como principio de clasificación de las prácticas religiosas de las diferentes comunidades, lo que provoca el proceso de disolución sistemático de la subjetividad amerindia por inculturación de resentimiento desde las nociones de “pecado original”, “culpa”, “infierno”, “salvación”, pendientes de la economía de la subjetividad que fundamenta el “gobierno divino”, que perviven hasta la actualidad.

En algunas prácticas chamánicas más permeadas por tales nociones se ha reinterpretado la estructura de la subjetividad de la cristiandad desde la noción de sacrificio, gracia, caridad, como por ejemplo en el *Santo Daimé* en el Brasil, que fusiona sistemas teológicos dispares a partir de la invención de equivalencias imaginarias que se constituyen para equilibrar los poderes, construyendo “nuevas mitologías”. Desde otra perspectiva, cuidándose de los etnocentrismos que pudiera provocar la experiencia religiosa, en algunas prácticas chamánicas relacionadas con el *Yagé*, el *Ahuaquilla* o San Pedro (*Trichocereus pachanoi*), el *Yopo*, entre otros, los chamanes suelen cuestionar los principios del malestar de los pacientes, relacionándolo con el imaginario social del terror que ha provocado la cristiandad u otro tipo de “ideologías”. La forma en la que se cuestiona es ante todo ética, debido a que se propone que el sistema de la deuda infinita que genera la culpa, obedece así como a una teología del crimen una política del malestar en el mundo.

En el contexto amerindio andino y amazónico los flujos de ingobernabilidad son modos de ser que generan desequilibrio, de ahí su cuestionamiento ético que se puede proponer como una forma de las praxis que genera el concepto *Illa*⁵, relacionado con

5 *Illa* es una palabra kichwa, que conlleva la comprensión de la luz que procede de los relámpagos y sobre todo del rayo. Se relaciona con *Illapa* el Dios del Rayo quien integra o desintegra la materia. El rayo es además una

la anomalía, con lo *huaca*⁶. *Illa* es un concepto complejo, remite a la luz no solar, a lo sagrado, a una inteligencia no humana y a lo que se ha propuesto como el pulsar de creación que caracterizan los acontecimientos que provoca el chamán o quien esté en relación con lo *Illa*; animales, piedras, plantas, pueden estar en relación con la fuerza *Illa* en elongación y moción continua. Lo *huaca* implica lo desconocido, de sí, el otro, el mundo, la naturaleza y se relaciona con lo santo como forma de exposición de lo indeterminado e impredecible, por tanto es un espacio tiempo de relación *Illa*.

La concepción de creación conlleva por tanto un desequilibrio esencial, de esta forma el cosmos es, está siendo entre el desequilibrio, lo que implica que sea una *huaca* inacabada, lo que provoca asumir que la resistencia genera un acontecimiento crítico en la excentricidad del tiempo de las revoluciones, pues es el plus de la revolución, lo que provoca los cambios y las transformaciones, las mutaciones, mientras:

El neoliberalismo no sabe proponer ningún modelo de integración social. La ‘república’ está desnuda. Su ‘orden’ meritocrático y racista se constituye —en las periferias francesas así como en las favelas brasileñas— en la mayor amenaza contra la sociedad. Al mismo tiempo, es allí mismo, en las periferias, donde se encuentran las dinámicas productivas y creativas del mundo contemporáneo (Cocco, 2012: 194-195).

Cocco enfatiza en esta virulencia de la alteridad teniendo en cuenta que la resistencia de la remoción del ser conlleva unas dimensiones políticas, económicas, estéticas relacionadas con fuerzas excéntricas más que de una periferia construida solo por precarización, de esta forma, propone que son: “El mito amerindio y su ontología de la alteridad” —las que:— “nos abren una perspectiva extremadamente productiva,

forma de exposición del poder del chamán, se trata de la asunción de “el don del rayo”. En prácticas chamánicas relacionadas con el Yagé, Luis Flores chamán yagecero me comentaba que cuando obtuvo el permiso para dirigir ceremonias, su maestro lo envió en una noche de lluvia en Mocoa en el Putumayo al sur de Colombia, a recoger las hojas de la *Huayrasacha* (Voz kichwa que traduce “Viento de la selva”) que lo distinguirían como un médico autorizado. La *Huayrasacha* es el símbolo del chamán pues con el abanico que compone con sus hojas, realiza los cantos y las curaciones durante la ceremonia. Una vez recogidas las hojas de la nueva *Huayrasacha*, Luis regresó a la casa de su maestro para luego iniciar él la ceremonia. La constatación de su nuevo ser, se daría por la manifestación del rayo, una vez iniciada la ceremonia Luis Flores relata que movió la *Huayrasacha* para iniciar el canto, una vez realizado el movimiento que provoca un sonido similar al de las hojas rozadas por el viento, el rayo se produjo como una afirmación de los poderes celestes que le acompañaban, recibiendo de esta forma dicho don. Para un tratamiento de *Illa* como luz no solar y por tanto diferente a la noción logocéntrica de la epistemología de Occidente, se retoman los argumentos desarrollados por José María Arguedas (2006).

- 6 *Huaca* es una palabra kichwa que hace referencia a los lugares sagrados en donde se hacían ofrendas o construían templos o emplazamientos para la realización de ceremonias. Lo *Huaca* hace parte de una epistemología compleja debido a que refiere además a la dimensión de alteridad de un ser, debido a que expone su relación con lo que se concibe como lo sagrado o lo misterioso, patente en el concepto de *Huacaki*, que conlleva la comprensión de lo *Huaca* en el ser mismo. De igual manera a los diferentes orificios u oquedades del cuerpo, en donde la huaca tiene lugar, asumiendo el ser como una fisura. Para más referencias al concepto se puede consultar: “Huacakiruna. Gente-pensamiento-creación”, Madroñero (2013).

definitivamente no-moderna.” –Debido a que– “en este mito, hubo un tiempo en que los hombres y los animales no se distinguían. Se habla, pues, de un estado del ser donde los cuerpos, los nombres, las almas y las acciones, el Yo y el Otro, se interpenetraban, sumergidos en un mismo medio ambiente pre-subjetivo y pre-objetivo” (Cocco, 2012: 241). Que conlleva el germen de la reciprocidad como forma de la relación desde una asimetría afirmativa del desequilibrio y lo inacabado, que permite la composición de estrategias de comunicación entre flujos de ingobernabilidad que implican “alianzas contra natura”⁷, que promueven relaciones en donde el intercambio de dones conlleva donación y pre-dación.

Según Cocco: “La resistencia se tornó una fuerza ontológica’. Aquí el devenir-Brasil del mundo aparece como horizonte abierto de los posibles, de la potencia productiva que, por ejemplo, encontramos en el éxodo rural, en la autoconstrucción del espacio urbano, en la música negra y en la cosmología amerindia” (2012: 190-191), que expuesta en las prácticas chamánicas promueve la autoconstrucción de la subjetividad, lo que conlleva una reapropiación social de la vida que permite decidir no solo el buen vivir, sino el buen morir a partir de la asunción de la finitud como praxis en el presente de la ingobernabilidad. Cocco se opone a la noción de ingobernabilidad por la dimensión negativa de la genealogía propuesta por Agamben (2008, 2012), pero en el contexto de la resistencia como forma de la reciprocidad en flujo por la asimetría afirmativa de fuerzas de las relaciones multinaturales, tal negatividad no se asume como una dialéctica de la hegemonía del poder, pues se toma como un contrario susceptible de entrar en relación de pre-dación. Como propone Viveiros de Castro, al exponer las particularidades del canibalismo tupinambá, en relación al tratamiento de los prisioneros de guerra, antes del rito de ejecución, (...) se acostumbraba darles mujeres del grupo como esposas: con eso los prisioneros se convertían en cuñados (“enemigo” y “cuñado” se dice igual en tupi antiguo: *tovajar*, término que literalmente significa “contrario”); ya en esto se ve cómo la predación amerindia implica la cuestión de la afinidad (2010: 141).

El contexto de las “alianzas contranatura” del canibalismo ceremonial permite concebir al contrario como afín y expone una dimensión intersubjetiva de las relaciones con el otro-enemigo, como negatividad afín, lo que permite asumir una posición que hace del prisionero un don, generando una encarnación que verá resolución en la pre-dación; de esta forma el sacrificio amerindio no repite la estructura del *oficium* sacro de la liturgia del “gobierno divino” para refundar un poder hegemónico sustentado en la “deuda infinita”, sino que lo desmonta por reinención y conjuración de lo “infinito” que la deuda pretendiera ser o parecer.

7 Relacionadas con las propuestas de Deleuze & Guattari (1985, 2002), desde la relectura de Viveiros de Castro (2010), “Metafísicas caníbales”.

La herejía de las prácticas chamánicas amerindias andinas y amazónicas radicaría en la liberación de flujos de ingovernabilidad pre-dadores. De esa manera se asume el hecho de que:

“Este tránsito derivó en formas de subjetivación que consiguieron producir su propia verdad y, por eso mismo, privaron de contenido a los dispositivos disciplinarios, al mismo tiempo que se afirmaban como máquinas de liberación” –y a que– “No obstante, esa resistencia se da directamente en el terreno de la vida, es decir, en la producción del nuevo ser. La resistencia es persistencia del ser, una producción ontológica, una ontología práctica”. –En esa dimensión– “las insurrecciones de las periferias nos muestran que los habitantes de los ‘campos’ son la materia viva, la carne de la multitud de la cual está hecho el mundo globalizado” (Cocco, 2012: 189-193).

En este sentido la carne es un flujo de ingovernabilidad, el cuerpo, la materialidad cruda del ser alter-nativo en la contemporaneidad, de ahí que *ser otro en carne viva* no sería una metáfora o un eufemismo que tuviera que ver con un elogio de alteridad, sino la exposición y comparencia de la asimetría con el mundo de la vida multinatural. Las redes de relaciones presentes en ritos, ceremonias, como formas de afirmación y apertura de los flujos no solo se manifiestan en multitud, sino en singularidades que abren la potencia del ser y asumen la fuerza de ser otro, lo que implica que la resistencia se expone de forma minoritaria, pues al no pretender “convertir” no es un comunitarismo ni una multitud posible de neutralizar debido a que no depende íntegramente de un líder específico al que seguir, más bien acontece por lo inesperado, lo que no la hace una causa delimitable sino una actitud alter-nativa, es decir de generación de perturbaciones que diseminan sus afectos, exponiendo una cosmopolítica que no aspira a la totalidad y su afirmación porque no promete salvación póstuma, sino la asunción crítica del presente como posibilidad de transformación; hecho que la expone como una política de la coetaneidad y el acontecimiento que en el caso de las prácticas chamánicas conlleva una estética presente en cantos, danzas, ritmos, que promueven una política de la memoria de y en el presente como espacio y tiempo de la confluencia de nodos de fuerza mítica asimétricos en remoción *ch'ixi*⁸ (Rivera Cusicanqui, 2010; Taussig, 2012).

La paradoja política del acontecer chamánico se podría relacionar de esta forma con la noción jurídica de “disonancia armónica” que asume las dimensiones ontológicas de la resistencia como un “delito cultural”, en donde la noción de delito se concibe como “disonancia” ante la ley y “armonía” por su dependencia y posterior

8 Para ampliar la referencia al concepto *ch'ixi*, ver: Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, Rivera Cusicanqui, Silvia (2010).

restitución a la misma debido a su dimensión constitucional. En el caso de la remoción *ch'ixi*, de asimetría afirmativa por reciprocidad y heterarquía de poderes por diferencia de fuerzas, la resistencia para el canon del derecho tanto natural como positivo se interpretaría como un “delito cultural” por su herejía compositiva, que desequilibra las dimensiones ontológicas y jurídicas del delito, sea por la noción de “objeto material del delito” o del “objeto material de la acción”, que se relacionan con la concepción de delito que propone Carrara (1988), y que expone la insuficiencia del sistema jurídico que a pesar de reflexionar sobre la paradoja de lo que podría implicar la práctica de un derecho a partir de la comprensión de una ley diferente, la prescribe como delictiva en las dimensiones materiales y de acción, por incompatibilidad ontológica y metafísica de la noción de fuerza de ley y del fundamento místico de la autoridad del “gobierno divino”.

En la dimensión que problematiza las formas del derecho se podría preguntar entonces, ¿hasta dónde es posible, asumir un perspectivismo jurídico relacionado con la posibilidad de unas leyes multinaturales que permitan a la vez pensar en derechos multinaturales, más que multiculturales a secas, en relación a los territorios, los cuerpos, los espíritus, como posibles detentadores de la noción de “objeto jurídico” y “bien jurídico” relacionadas con la materialidad e inmaterialidad de la resistencia y que permita además comparecer a políticas multinaturales de culturas alter-nativas, que no sea por vía de criminalización de los flujos de ingobernabilidad de las redes que las componen?

En tal contexto, las estéticas y políticas del don implicarían una estrategia para la generación de un nodo de reflexión sobre los regímenes de representación que destituyen el ser y no le permiten comparecer ante el otro, debido a que la negación de comparecencia es la forma en la que se expone la disolución de la diferencia puesto que prohíbe la resistencia como presencia. La resistencia no es permanencia sino implicación en el tiempo de la transformación que genera la reciprocidad como forma política del derecho de comparecencia de alteridad, es decir desde el empoderamiento que provoca la fuerza de la emoción de ser inacabado y ante una justicia recíproca que genere acuerdos desde la asunción política de la asimetría de fuerzas. El derecho de reciprocidad como forma de una filosofía de la justicia alter-nativa sería entonces susceptible de formar una política de la resistencia, en correspondencia con las redes de flujos de ingobernabilidad en comparecencia continua, que haga posible un derecho alter-nativo. En este sentido:

El derecho es un factor indispensable para el orden social. No obstante, por un lado, la función del derecho tiene sus límites. Por otro, el mantenimiento del orden es una condición necesaria, pero no suficiente, para la convivencia

humana. El orden que de ello deriva proporciona paz y seguridad, pero es sólo un valor entre otros muchos. Aspirar a un derecho conforme a la realidad social del hombre no se satisface, de ningún modo, con la seguridad jurídica en forma de positividad del derecho; exige ir más allá hacia la realización de otros valores (por ejemplo, los principios jurídico-naturales de humanidad y de dignidad humana), cuya aprobación pasa por un amor y respeto recíprocos (Liu, 2009: 24).

Shing-I Liu, propone su reflexión a partir de la evocación de “la regla de oro” como base de la constitución de las formas del derecho, correspondientes a la reciprocidad como principio de heterarquía ante la globalización, desde donde enfatiza, en que:

Interculturalmente se reconocen también los principios de justicia procedimental, además de la idea de equiparación o reciprocidad, vinculados a la regla de oro y a aquella equivalencia entre el dar y el tomar (“justicia conmutativa”), que no sólo se aplica a las relaciones económicas. La ética de la distribución persigue una relación de correspondencia, que encuentra expresión en la regla de oro y en sus explicaciones formales. Se puede reducir a un utilitarista “*do ut des*”, de modo que sólo importe el propio beneficio. La ética de la donación lleva consigo una lógica de la generosidad. El dar es ahora asimétrico, ya que está animado por la expectativa de una restitución adecuada o donación equivalente. Nuestras experiencias en el marco de la globalización repercuten de diversas maneras en el desarrollo jurídico (Liu, 2009: 25).

En esta perspectiva la diversidad no solo implica el reconocimiento de alteridad a partir de la concepción constitucional de la multiculturalidad y la distribución compartimentada de la vida (Fanon, 1983) que representa y restringe el don a una economía lineal, sino que conlleva la disposición a una remoción ontológica multinatural de lo diverso mismo que permita repensar la política no solo desde los universales de los presupuestos que la constituyen, sino en la cosmopolítica de fuerzas que la componen; de ahí que se podría reflexionar en las implicaciones para el derecho de que:

El desarrollo del derecho internacional en este siglo incluye: en primer lugar, una globalización y descolonización; en segundo lugar, la introducción de una prohibición de la guerra; parcial primero, general después, y finalmente, incluso una prohibición de la violencia. En tercer lugar, surgen nuevos sujetos de derecho. Estos tres desarrollos se plantean estrechamente vinculados, pudiendo incluirse entre las ideas fundamentales, junto a la preservación de la paz en el caso del universalismo humanitario, el esfuerzo universal por salvaguardar los derechos humanos. Si se quiere excluir todo oportunismo de poder político en la

búsqueda de una comunidad de Estados de querencia mundial, y lo que se desea es procurar relaciones exteriores consensuadas y reguladas, se precisarán perspectivas normativas valoradoras y orientadoras susceptibles de general aceptación. Los derechos humanos son un excelente candidato para esta tarea de política estructural (Liu, 2009: 26).

La resistencia entonces se dirige en la diáspora de epistemes de justicia que provoca a una descolonización del derecho y la justicia, que se podría ocupar no solo de “los derechos humanos”, sino “no humanos”, que cabe resaltar en el caso de los “derechos de la naturaleza”, propuestos a partir del devenir multinatural de las perspectivas ecológicas y los presupuestos de reciprocidad con la tierra y el mundo.

La diferencia con la propuesta de Liu del empoderamiento del Estado a partir de una positividad de la globalización por lo inevitable de su configuración y expansión evidente en la estructura de la política de la “tarea” institucional, radicaría en la provocación en lo posible de su remoción estructural y crítica, que en el caso del pensamiento amerindio andino se expone en el buen vivir como política de provocación del empoderamiento a partir de resignificaciones, recreaciones, invenciones de los derechos interculturales cuyas propuestas políticas generan redes de subjetividades ingobernables expuestas por el pensamiento político del don, el dar, el donar, ante la insuficiencia del sistema de administración de justicia por su dependencia radical del modelo económico de la globalización que hace de la justicia una modalidad de la “deuda infinita” que llega al clímax de la legitimación de la represión de la resistencia a partir de las “masacres preventivas” (Rivera Cusicanqui, 2014) como forma de asegurar la jerarquía; cuestión que la diáspora de epistemes de justicia en la teoría del derecho (positivo, natural) abordaría desde una filosofía del derecho alter-nativo y la heterarquía que haga posible pensar en la pluralidad de las leyes como estrategia de una descolonización de la justicia. Según Mbembé, las consecuencias críticas que generaría una política de alteridad dirigida a afectar las prácticas del derecho a descolonizar, implicaría que:

Para evaluar de manera adecuada la eficacia de la colonia como formación del terror, debemos llevar a cabo un desvío por el imaginario europeo cuando plantea la cuestión crucial de la domesticación de la guerra y la creación de un orden jurídico europeo (*ius publicum europaeum*). Dos principios clave fundan este orden: El primero postula la igualdad jurídica de todos los Estados. Esta igualdad se aplica especialmente al derecho de guerra (de tomar vidas). (...) El segundo principio está ligado a la territorialización del Estado soberano, es decir, a la determinación de las fronteras en el contexto de un nuevo orden global impuesto (2011:37-38).

La descolonización del derecho implica por tanto el desmontaje del “orden jurídico europeo” y la aparente “igualdad jurídica de todos los Estados” que racionaliza y neutraliza la diversidad con la guerra, en la medida en la que tal “igualdad” no conlleva la asunción del estatuto político de lo alter-nativo y los disensos que genera, sino su domesticación, haciendo de los lugares de comparecencia de alteridad que serían los lugares de encuentro entre las culturas, un “cementerio cultural” (Traverso, 2009: 129), regularmente traducido como “civilización” y que se valida con el concepto de “transición” (Avelar, 2000).

Los derechos multinaturales, su posibilidad, al provocar la comparecencia de sujetos alter-nativos de derecho haría viable una política de la pre-dación crítica, comprendida como la praxis de la transformación de las leyes de la hospitalidad, propuestas como un “principio” ético-cultural (Derrida, 1997), que conlleva la posibilidad de pensar el derecho alter-nativo en donde las leyes se proponen como un exceso a la retórica del derecho natural o positivo debido a que se relacionan con el derecho de donación. De esta manera el derecho de o a dar, es un derecho paradójico que lleva inscrito en su corpus el deber que implica el don. La hospitalidad como forma del don del poder lo expone a la paradoja política de la justicia de la relación de comparecencia con otro y expone los problemas críticos de las relaciones en común, en donde la identidad, la propiedad, la nación, se revelan como fundamentos de la subjetividad del sujeto moderno colonial, pero que también toca al sujeto alter-nativo o moderno de otro modo, lo que provoca la paradoja política de la hospitalidad y su relación con la hostilidad que genera el nacionalismo. Según Derrida: “El nacionalismo y el cosmopolitismo se han llevado siempre bien, por paradójico que esto parezca” (1992: 43). La paradoja de la relación íntima entre el nacionalismo y el cosmopolitismo a partir del problema de la hospitalidad es otro reflejo de la “peligrosidad” del don, que provoca “el poder de la hospitalidad” (Derrida, 1997), que se pretende neutralizar a partir de la internacionalidad de una cosmopolítica que busca la posibilidad de asumir el riesgo de la peligrosidad que puede hacer del poder del don una forma de la hegemonía si se racionaliza como la homogeneización de las fuerzas que neutralizarían lo alter-nativo, ante lo que la reciprocidad *ch'ixi*, como asimetría afirmativa de los poderes que representan el don, sería una forma de asunción decolonial de la paradoja y su peligrosidad.

La descolonización del derecho implicaría de esta forma la posibilidad de asumir la incondicionalidad de la diferencia, lo alter-nativo como incondicionalidad de la relación que permite comparecer en común-alteridad y así la posibilidad de una cosmopolítica alter-nativa de los flujos de ingovernabilidad, compuestos por los migrantes, las comunidades mestizas, desplazados, el corpus de una comunidad en diáspora que expone la crisis provocada por la deuda infinita, que no puede

reducirse a un “control” policiaco del orden biopolítico debido a que es una cultura alter-nativa, cuyos modos de ser no permiten una identidad específica pues la comunidad crítica que exponen y la crisis de lo comunitario que provocan hace más que necesario el replanteamiento de las políticas interculturales y el derecho que las fundamenta. La antropología jurídica ante esta diáspora de la política busca responder a tales necesidades recalcando en la apertura de epistemes críticas de la relación ley-derecho-deber en donde el don, el dar, el donar surgen como vías de la composición del derecho alter-nativo a la clausura de la justicia. Tales vías se han propuesto desde una mirada jurídica que propone las éticas de diferentes comunidades como costumbres y por tanto como derecho consuetudinario, más cercano al derecho natural pero que adolece de la posibilidad de una crítica que permita pensar el multinaturalismo jurídico de las políticas amerindias andinas y amazónicas, pues el antropocentrismo de las propuestas es tan marcado que se genera una política de control sobre la diferencia traducida en el multiculturalismo institucional más radical; lo que ha provocado reflexiones como las del “Sistema internacional de los derechos indígenas” (Stavenhagen, 1987), relacionado con el pensamiento jurídico de diferentes comunidades indígenas. En este sentido Rita Laura Segato (1999) expone que se correría el riesgo de “achatar” las perspectivas alter-nativas del derecho al homogenizarlas, en este sentido: “Si el gran lema y, yo diría, la utopía posible del momento es la utopía de un mundo diverso, no debemos perder de vista la dimensión de la diferencia radical de culturas y la pluralidad de mundos donde esas diferencias cobran sentido” (Segato, 1999: 105-106).

De esta forma la problemática para un derecho alter-nativo que haga posible una antropología de la comparecencia y la posibilidad de una relación de reciprocidad con otro, desde una política de alteridad, es posible a partir de la proposición de Viveiros de Castro (2010) de la asunción de “el punto de vista del enemigo”, comprendido como el modo de ver lo otro desde una relación del don del poder de alteridad del otro, debido a que el otro como poder de afección del propio ser, puede ser generador de desequilibrio, confusión, enfermedad o muerte, pues el encuentro con un otro desconocido con el que se establece una relación virulenta de comparecencia recíproca, también puede ser susceptible de provocar curación y liberación de la deuda.

En esta perspectiva la relación entre ley y medicina, justicia y curación, presente en las concepciones sobre enfermedad de comunidades amerindias andinas y amazónicas podría ofrecer una alternativa de comprensión del ser justo con otro, en la medida en la que se asume los problemas, como por ejemplo el taita yagecero Martín Agreda⁹ (1994-1995), propone al concebir que “la enfermedad”, la confu-

9 Martín Agreda fue un taita del alto Putumayo, radicado en la vereda Tamoabioy en Sibundoy, la posibilidad de conversar con él se dio debido al interés en la medicina tradicional relacionada con el Yagé durante la pri-

sión, el desequilibrio provocado por encuentros de diferente índole, son “amigos que enseñan a cuidarse”. Lo que permite comprender la forma en la que Viveiros de Castro (2010), propone la familiaridad del enemigo desde la que se hace posible una transformación de la relación a partir del aprendizaje de la diferencia que provoca y que se relaciona en el contexto amerindio andino con la concepción de la justicia como el acontecimiento que permite “hacer nacer el bien” (Velasco Arteaga, 2004) en el otro que ha sido ofendido o vulnerado en su derecho.

Tal concepción se relaciona con la curación como posibilidad de devolver el don perdido, previsto como un bien inmaterial, incalculable, expuesto en la relación entre el saber, la salud y la libertad. El ser justo con otro conlleva así la posibilidad de abrir o abrirse a un tipo de relación en la que se comparece desde el don del poder de “hacer nacer el bien” como forma de apertura de la paradoja y peligro de tal poder, lo que conlleva una ética de alteridad crítica y una política de la donación susceptibles de impulsar el derecho de alteridad desde una disposición que permita una crítica a las “formaciones nacionales de alteridad” como concibe Rita Laura Segato, la apropiación del Estado de las diferentes formas de concepción de la vida desde los conceptos de raza, género, economía, de culturas diferentes, en este sentido, recalca en el riesgo de asumir la globalización como algo puramente ideológico pues: “Encubre, por lo tanto, la responsabilidad naturalmente asociada al poder” (1999: 112) de los países con claros intereses sobre el manejo de los flujos a partir de alianzas con poderes estatales; lo que implica que:

Estas consideraciones nos permiten concebir una primera frontera, trazar la primera línea divisoria: la línea entre *ellos* y *nosotros*. Los que, por su fuerza económica, tecnológica y bélica tienen mayor poder de conducción sobre el curso de los flujos propios del proceso de globalización, y quienes simplemente acompañan este proceso. Los países modernos y los países ansiosos de modernidad (Segato, 1999: 112).

Tal dimensión ideológica de la globalización constituye la subjetividad de la praxis biopolítica de la ansiedad por carencia que sustenta la concepción que subalterniza la alteridad pretendiendo que refleja “inseguridad ontológica”, cuando se trata de su desequilibrio esencial, lo que provoca una diferencia que singulariza el ser amerindio andino, amazónico, caribeño, reflejado en las escrituras políticas de las ceremonias y ritos que confrontan las construcciones de alteridad nacionales hegemónicas, y que exponen flujos de ingovernabilidad críticos vitales, que confrontan desde una recipro-

mera década de los años noventa. Maestro de generaciones de médicos del alto Putumayo es reconocido como un ancestro en relación a sus prácticas. En la actualidad sus hijos Juan Bautista y Florentino Agreda, continúan con la realización de ceremonias en la vereda Tamoabiyo o en diferentes ciudades de Colombia.

cidad del don, el dar, el donar, la dimensión subjetiva que representan y promueven; mientras como destaca Segato, el prestigio de las concepciones delimitadas como occidentales roza lo irracional, requiriendo un posible psicoanálisis de sus efectos sobre las comunidades, pues éstas se reducen por sobre exposición e hiperrealidad:

Desde esta perspectiva, lo que allá es acumulación histórica, aquí es mero signo, emblema, fetiche. (...). Un negro, un indio, una mujer “hiperreales”, enlatados, pasan a sustituir a los sujetos históricos auténticos. Además, el espejo global devuelve a las categorías históricas su imagen ahora transformada en consumidores marcados. Esta marca de consumidor con gusto previsible es, en buena medida, la marca étnica (1999: 113).

Ante el fetichismo del prestigio del mercado de la diferencia o como refiere Kope-nawa y Bruce (2013), del “amor a la mercancía” que pervierte los dones de alteridad de la política multinatural y la noción de justicia que incentiva y pulsa, se expone una vez más la inestabilidad esencial de la política de alteridad y las leyes incondicionales de la hospitalidad (Derrida, 1997) que provoca la reciprocidad.

La subjetividad colonial como síntoma del ansia de ser moderno sería el problema a tratar de acuerdo con Segato por un “instrumental psicoanalítico”, en este caso alter-nativo, que en las prácticas chamánicas y la apertura de la subjetividad que provocan conllevaría asumir las epistemes alter-nativas que permitirían la desconstitución del ansia de seguir siendo moderno; debido a que como destaca Ramón Grosfoguel (2014)¹⁰ “los problemas que en un psicoanálisis se tardan dos o más años en resolverse, en una o dos tomas de *ayawashka* se resuelven”, por la confrontación crítica de los fundamentos de la hiperrealidad de la etnicidad como artefacto que parecieran sostener la hiperrealidad contemporánea, cimentada en la economía de los fetiches, con los que se establece relación crítica desde una geopolítica y geofilosofía del conocimiento paradójica. En este sentido Viveiros de Castro propone que:

En cuanto a la geofilosofía lo que interesa no pasa por la brasilización, o no brasilización, la nacionalización, o no nacionalización de la filosofía, lo que sea que eso implique. Porque es patético, es algo triste, y termina en una mierda, un integrismo, una teoría del mestizaje, o cualquier forma de absorción. Lo que me interesa es pensar en lo que llamaremos así, por interesante, nuevo, posible en el continente americano, en esta parte del planeta. Lo que hay de nuevo o antiguo. ¿Qué hay de nuevo luego de 500 años? los indios. Me refiero a que, hay 500 años de “descubrimiento” y 500 de ignorancia. Es entonces pasando por los indios –indios reales, imaginarios, simbólicos, de carnaval, de Oswald,

10 Mención realizada en Pasto-Colombia, en conversación personal en Octubre de 2014.

de Andrade, de la antropología, de la ficción, de las novelas, desnudos, vestidos, todos los indios –, entre ellos, y por los negros, los africanos, las minorías, que “nuestro” pensamiento se articularía como “un” pensamiento que podría tener, ganar una inflexión nueva (2012: 261).

Es de esta manera como la política de alteridad como elongación del tiempo des-aceleraría las relaciones de la hiperrealidad a partir del tiempo de los mitos como formas de comprensión de la historia, que se desmonta a partir de la fragmentación que la coetaneidad de las relaciones genera provocando una “inflexión nueva” entre “lo descubierto” y “lo ignorado”. La novedad de los mitos desborda la hiperrealidad por el plus de sentidos que abren, permitiendo las economías de intercambio de la política de la donación y la reciprocidad asimétrica que conllevaría una geopolítica y geofilosofía tensoras de la economía, que conlleva la praxis de un derecho de alteridad y una geopolítica del don, el dar, el donar transversal al montaje crítico de la economía, como destaca Trouillout (2011):

(...) la economía está desarrollando tres modos de espacialización contradictorios, aunque yuxtapuestos: (1) incremento flexible de capital, pero selectivo, sobre todo de capital financiero dentro y entre los polos de la Triada; (2) mercados de trabajo diferenciales dentro y entre fronteras nacionales; e (3) integración creciente, pero desigual, de los mercados de consumidores a nivel mundial (Trouillout, 2011: 108).

Yuxtaposición que genera la hiperrealidad como forma de aceleración radical del tiempo de la vida en donde el plus de lo étnico se reduce a marca y artefacto, que permea las prácticas chamánicas al generar un mercado de alteridad a partir de la comercialización radical de las plantas por ejemplo y las diferentes prácticas críticas que incentiva (Taussig, 2012), al racionalizarlas en corpus etnográficos sordos a las políticas de alteridad pero que a pesar de la pretensión de su regularización, encuentran vías, intersecciones, transversalidades, para los flujos de ingovernabilidad, provocando principios de resistencia heterogéneos caracterizados por la diáspora como alternativa a su globalización.

Los chamanes y el nomadismo singular de sus prácticas traza una cartografía diferente entre la “geografía de la imaginación”, nunca invisible, más bien expuesta y sin coartada debido al pensamiento del riesgo que caracteriza las éticas inacabadas de sus acontecimientos, razonados en elongaciones del tiempo que desaceleran las relaciones y permiten flujos materiales e inmateriales, capaces de generar intercambios ceremoniales de dones, exponiendo a la vez políticas de donación en las que los poderes se entregan, se abren, pierden o renuevan y conllevan una economía de

las inflexiones de renovación de flujos críticos de pensamiento, tendientes a una descapitalización del tiempo de la vida que provoca bifurcaciones que pueden desestabilizar las estructuras de una hegemonía y la forma de su constitución.

Los Estados pretenden al contrario, regular la inflexión de las economías de alteridad a partir de la regulación del don, el dar, el donar, pero el intercambio simbólico, el intercambio ceremonial de dones, logra a través de las bifurcaciones fluir al ser impermanente por su indisposición a la acumulación y el plus incalculable de movimientos y turbulencias que provoca. La informalidad de las “economías de donación” a partir del sistema de la reciprocidad hace de la asimetría su punto de crítica, de esa forma los chamanes se mueven a través de redes de relaciones generando en los lugares en los que hablan y realizan ceremonias, nodos de inflexión éticos, políticos, económicos, medicinales, de una biopolítica alter-nativa por apropiación, creación o invención de intercambios. Es en este sentido en el que se podría asumir la propuesta de Viveiros de Castro cuando con un cierto humor, dice:

(...) debemos convertirnos en Robin Hood. Saquear para dar, el ideal es incluso quitarle a los ricos para darle a los pobres [...]. ¿Qué es la antropofagia?, sacar de los ricos. “Vamos a sacar de Europa lo que nos interesa”. Seamos el otro en nuestros propios términos, tomar la vanguardia europea, traerla aquí, y dársela a las masas¹¹.

La apropiación implicaría esta forma crítica en la que “saquear para dar” sería el propósito directo de la política de la pre-dación asimétrica, de transformación y contagio, en donde mitos diferentes se cruzan e intersectan para generar frente a la suspensión en la hiperrealidad una realidad de acontecimiento, inacabada e imperfecta, desequilibrada.

El presente como desequilibrio permite la reciprocidad por asimetría de relaciones que provoca la comparecencia, de ahí que sea posible mirar a otro a partir del re-conocimiento de su poder de dar o saquear, de ahí que si la globalización conlleva “pérdida de mundo”:

Ante ello, “la cosmología amerindia nos mantiene en la base de la condición humana (*humanity*) de una biopolítica; es decir, de la mundialización como creación de sentido y, por lo tanto, hibridación de cultura y naturaleza, inmanencia terrestre”. –Debido a que – “lo que interesa aquí son los flujos de cambio y de inter-relación, es decir, aquella lógica que se afirma y desarrolla por medio del común. Un común que siempre es un hacer, un expandirse, un exceso: la relación como punto de partida para aprehender los términos, los nombres como indicadores de posición” (Cocco, 2012: 242).

11 Citado por Giuseppe Cocco (2009:53) en “Antropofagias, racismos y acciones afirmativas”.

Tales movimientos permiten comprender que la heterogeneidad de la justicia al relacionarse con el otro, expone el derecho de alteridad que gesta la ley de la hospitalidad. De esta forma “la hospitalidad justa rompe con el imperio de la hospitalidad de derecho; no la condena u objeta, puede al contrario mantenerla y sostenerla en un movimiento de progreso incesante; por lo que la justicia es extrañamente heterogénea, heterogénea al derecho, del que está tan cerca y del que es en verdad inseparable” (Derrida, 1997:29).

La asimetría de la reciprocidad permite no esperar el pacto como garante del contra don pues el plus del mismo lo desborda al generar alianzas contra natura por pre-dación, lo que implica complicidades y relaciones nómadas por flujos y mezclas, familiaridades anómalas y parentescos por diferencia de fuerza más que por proximidad de poder, provocando subjetividades multinaturales debido a la alianza que genera la hospitalidad a otro no humano con quien la economía del intercambio será continuamente desigual. El intercambio ceremonial de dones entre la gente-árbol, la gente-jaguar, la gente-piedra, se hace posible a partir de la asimetría afirmativa que expone el “proceso de alteración diferencial” (Viveiros de Castro, 2006) y las inflexiones ontológicas que generan bifurcación del sujeto por precipitación de alteridad¹², de esta forma el ser fragmentario de la persona amerindia andina y amazónica, es inflexivo y desmonta la falsa infinitud de la deuda y el “gobierno divino”, pues evoca y provoca el desdoblamiento de la hiperrealidad de la globalización y expone al mundo a la precipitación de la tierra sin nostalgia de origen, por la invención o creación de suelos de encuentro, emplazamientos que desmontan la hiperrealidad global a través de ceremonias y ritos que abren el suelo único de originariedad y diseminan diferencia estableciendo en territorios disimiles nodos de relaciones; tal como el taita Luis Flores concibe la maloca, como un “oído de energía” (1994-1999), susceptible de permitir aperturas de memoria y acontecimientos de sentido en donde el mito es coetáneo a los participantes sin distinción de una etnia particular sino más bien en su apertura, permitiendo lo que él evoca como una transformación del ser en una maloca viviente.

La apertura conlleva de esta forma un fuera de ley que hace posible la hospitalidad incondicional al extranjero en este caso humano y no humano; lo que problematiza aún más, la mención de Derrida cuando propone que:

En la actualidad una reflexión sobre la hospitalidad supone, entre otras cosas, la posibilidad de una delimitación rigurosa de los suelos o de las fronteras: entre

12 Una de las experiencias más intensas de vivencias de este tipo de relación la desarrolla Roy Wagner en “Coyote Anthropology” (2010). Nebraska University Press, en donde desarrolla desde el concepto de “persona fractal” un dialogismo crítico de alteridad, que desmonta el presente etnográfico al llevarlo al límite de la representación de la conciencia de sí como otro.

lo familiar y lo no familiar, lo extranjero y lo no extranjero, el ciudadano y el no ciudadano y que concierne a lo privado y lo público, al derecho privado y al derecho público (1997: 47).

La ley de la hospitalidad por tanto confronta las leyes de la hospitalidad y la alteridad de la justicia que puede provocar, de esta forma, se “trastorna” (Derrida, 1997) la ley en sí misma, por lo insoportable de un derecho alter-nativo como su fuera de ley y por tanto lo otro de “su” y la justicia, que reconfigura la cartografía geopolítica de las relaciones de reciprocidad. En este contexto el “hacer nacer el bien” de la justicia concebida por los Kamentsâ del Putumayo en Colombia sería una forma singular de esta confrontación recíproca de sistemas jurídicos en donde lo público y lo privado deshacen fronteras y en donde tiene lugar el “carnaval del perdón y el olvido”, como una cosmopraxis¹³ de “hacer nacer el bien” en común alteridad; moción de justicia alter-nativa que se hace patente en las ceremonias chamánicas y en donde el acontecer del bien del otro, en el otro, conlleva la posibilidad de la curación.

Un derecho de alteridad por tanto conllevaría una política de la donación relacionada con una política de la curación y un derecho a la salud del ser, al ser salu-dable, ingobernable.

Bibliografía

- Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-textos.
- _____ (2012) *Opus Dei. Arqueología del oficio*. Adriana Hidalgo (Ed.). Mercedes Ruvituro (Trad.). Buenos Aires.
- Arguedas, J. M (2006). *Los Ríos Profundos. Fundación el perro y la rana*. Venezuela.
- Avelar, I. (2000). *Alegorías de la derrota: La ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*. Chile: Cuarto propio.
- Carrara, F. (1988). *Programa de derecho criminal*. Bogotá: Temis.
- Cocco, G. (2012). *Mundobraz. El devenir-Brasil del Mundo y el devenir-mundo del Brasil*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- _____ (2009). “Antropofagias, racismos y acciones afirmativas”. *Nómadas* N.º 30: 50-65. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n30/n30a5.pdf>
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós Básica.
- _____ (2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*. Madrid: Pre-textos.

13 Referencia realizada por Juan Duchesne Winter en: Variaciones sobre el animismo, el marxismo no tradicional, las nuevas ontologías y una futura cosmopolítica. Comunicación personal en octubre de 2014. Texto Inédito.

- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- _____ Dufourmantelle, A. (1997). *De L'Hospitalité*. París: Calmann-Lévy.
- Duchesne Winter, J. (2014). *Variaciones sobre el animismo, el marxismo no tradicional, las nuevas ontologías y una futura cosmopolítica*. (Inédito).
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Grosfoguel, R. (2006). "La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales". *Tabula Rasa* N.º 4: 17-48.
- Kopenawa, D. y A. Bruce (2013). *The Falling sky. Words of a Yanomami Shaman*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. London, England.
- Kontopoulos, K. (1993). *The logics of social structure*. London: Routledge.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado*. Ensayo sobre la condición neoliberal. Madrid: Amorrortú Editores.
- Liu, Shing – I (2009). "El principio de reciprocidad y la globalización del derecho desde la perspectiva de la regla de oro". *Persona y Derecho* N.º 60: 19-27. Disponible en <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/17487/1/ContentServer.pdf>
- Madroñero Morillo, M. (2012). *Antropología de lo inaparente. Saberes ausentes, epistemologías invisibles*. Manabí, Ecuador: Ciberalfaro, Universidad Eloy Alfaro.
- _____ (2013). "Huacakiruna. Gente-pensamiento-creación". *Uturungu Acha-chi*. Revista de Pueblos y Culturas originarios 2: 64-73.
- _____ (2012). Los caminos del Jaguar y el Venado. Conversación con Kuahtli Vásquez. Médico tradicional Mexicano. *Calle 14*. Revista de la Facultad de Artes de la Universidad Distrital 7 (12): 102-113.
- Mbembé, A. (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos.
- _____ (2014) Conversaciones del mundo. Entrevista realizada por Boaventura de Sousa Santos a Silvia Rivera Cusicanqui. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpu>
- Segato, R. L. (1999). "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global". *Nueva sociedad* 178: 104-125. Disponible en <http://nuso.org/articulo/una-critica-a-las-certezas-del-pluralismo-global/>
- Silverblatt, I. (1990). *Luna, Sol y Brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Perú: Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas".
- Stavenhagen, R. El sistema internacional de los derechos indígenas. Disponible en <http://odhpi.org/wp-content/uploads/2012/08/Sistemas-de-protecci%C3%B3n.-Stavengaghen.pdf>

- Taussig, M. (2012). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Traverso, E. (2009). *A sangre y fuego. De la guerra civil europea 1914-1945*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Trouillot, M. R. (2011). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Universidad del Cauca. CESO-Universidad de los Andes.
- Velasco Arteaga, E. (2004). *Aproximación y desconstrucción al discurso jurídico (Alteridad y justicia)*. Tesis de grado para optar al título de Abogado de la Facultad de Derecho de la Universidad de Nariño. (Inédito).
- Viveiros de Castro, E. (2012). Entrevista realizada por Clebert Lambert y Larissa Barcelos. *Primeiros Estudos* N.º 2: 251-267. Disponible en file:///C:/Users/MiPc/Downloads/45954-55014-1-PB%20(1).pdf
- _____ (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz editores.
- _____ (2006) *A inconstancia da alma selvagem. E outros ensayos de antropologia*. Sao Paulo: Cosac Naify.
- _____ (2002) "O nativo relativo". *Mana* N.º 8 : 113-148. Disponible en http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext
- Wagner, R. (2010). *Coyote anthropology*. Nebraska : University Press.