



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS

Título: La ritualidad indígena en la interculturalidad como rearticulador social y de resistencia en zonas de guerra: el caso de yageceros de tradición Kofán en el bajo Putumayo en Colombia.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE: DOCTOR
EN ANTROPOLOGÍA

Presenta:

William González Montoya
Becario Conacyt

Tutor principal: Dr. Roberto Campos Navarro. Fac. de Medicina -Unam
Comité tutor: Dr. Scott S. Robinson. UAM-Iztapalapa
Dr. José Carlos Aguado V. ENAH

Sinodales: Dr. Rafael Pérez-Taylor. Instituto de investigaciones Antropológicas
Dra. Jean Langdon. Universidad Federal de Santa Catarina

CIUDAD UNIVERSITARIA CD. MX.
Enero de 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Tabla de contenido

Contenido

A.	Introducción y planteamiento del problema de investigación	7
B.	Problema de Investigación.....	13
C.	Hipótesis.....	14
	Hipótesis fundacional	14
	Hipótesis intermedias	14
	Hipótesis operativas	16
D.	Objetivos	18
	Objetivo general	18
	Objetivos específicos.....	18
E.	Marco teórico y categorías analíticas.....	19
	Categorías analíticas.....	23
	- El despojo y hegemonía – subalternidad y memoria:	23
	- Practicas rituales tradicionales de resistencia:	32
	- La interculturalidad	36
	- Identidad y reproducción cultural.....	51
	- La identidad étnica (en la interculturalidad)	55
	- Las emociones emergentes.....	56
F.	Metodología	69
G.	Argumento central e introducción al capitulado	72
I parte 77		
	Emociones predominantes en las memorias del conflicto histórico	77
	Capítulo 1	78
1.1	Lobotomía histórica y memorias vivas del conflicto	78
1.2	Riquezas de los miserables y economía del terror	101
1.3	La memoria viva de los yageceros y sus mecanismos de resistencia	110
II parte 115		
	Capítulo 2.....	116
	Dilemas	116
2.1	Indios que no son indios y mestizos que no son nadie	117

Capítulo 3	132
Alcances	132
3.1 Gente de montaña en el camino del yagé: hibridación identitaria, el caso del pueblo Awá del resguardo de Agua Blanca del bajo Putumayo	132
3.2 Abandono estatal, narcotráfico intercultural y reguladores paraestatales: sobre cómo el narcotráfico penetró territorios indígenas del bajo putumayo.....	151
3.3 Adicción y curación en territorio kofán	155
III Parte	160
Emergentes en los nuevos contextos de los yageceros	160
Capítulo 4.....	161
4.1 Las frutas podridas en el canasto: sobre a la creciente etnoburocracia	161
4.2 La ausencia de las lanzas y el canto del cazador.....	169
4.3 El silencio, la música y el mercado neochamánico emergente	175
4.4 Descripción general de la estructura ceremonial y el ejercicio de curación y los nuevos contextos	180
IV Parte	183
Emociones en la Interculturalidad	183
Capítulo 5.....	184
5.1 Emociones a trasluz de la interculturalidad	184
V Parte	195
Los desafíos contemporáneos a la resistencia indígena en la lucha por la tierra	195
Capítulo 6.....	196
Máscaras contemporáneas del despojo y el terror en la reedición del neoliberalismo en Colombia	196
6.1 Cartografía de un país rural en deuda con el desarrollo humano	196
6.2 Fundaciones y acción social del despojo: las nuevas viejas formas de aculturación.....	204
6.3 La IIRSA en la recolonización continental.....	208
6.4 La tierra del olvido	212
Capítulo 7.....	215
7.1 Epistemologías en conflicto: el otro debate aún pendiente en Colombia, más allá del posacuerdo con las guerrillas	215
7.2 Tierra y armonización territorial.....	224
7.3 Fuego ceremonial y ritualidad en la interculturalidad.....	229
Capítulo 8.....	232
8.1 Aproximación al estado actual del sistema de salud indígena e intercultural: alcances y desafíos de la salud indígena.....	232

H.	Conclusiones:	243
I.	Bibliografía citada	252
	Anexos.....	258

Agradecimientos

Son muchas las personas que de una u otra forma se vieron implicadas durante la realización de esta investigación. A todas ellas así no queden nombradas aquí, mi gratitud y reconocimiento está presente.

La paciencia ante mis procesos a veces lentos, la elegancia en sus palabras, la calidez en el trato siempre de cordial familiaridad, son las mejores características que creo pueden describir a mi comité de asesores y a los dos sinodales de mi trabajo. Es un privilegio haber contado con un comité de lujo, no solo por ser todos ellos investigadores con respetadas trayectorias académicas, sino y sobre todo porque con su manera de ser y de tratarme, me enseñaron con su ejemplo que el rigor y la disciplina de un investigador, si son compatibles con la sencillez humana, virtud que a veces parece diluirse en los ambientes académicos. Como ser humano me siento afortunado de tener una familia maravillosa que siempre me cobijo con su paciencia y amor en mis largas horas de lectura, escritura o en mis ausencias en campo, ellos saben que sin su apoyo esta tarea habría sido más difícil. El privilegio de pertenecer a una de las mejores Universidades del mundo, es compatible con la fortuna de haber encontrado amigos incondicionales en este hermoso país que hoy siento con amor de patria, gentes que nunca me han hecho sentir extraño o forastero, sino en el calor de hogar; a todos ustedes mexicanos y mexicanas que todos los días trabajan y le echan ganas, gracias; gracias porque sin su fuerza y tesón, una beca doctoral como la que me otorgó el Conacyt durante estos cuatro años, no habría sido posible. A mis amigos en el Putumayo, en Dureno, y a mis socios en Cali, que siempre me recibieron con el amor cálido de la amistad viva, cada vez que llegaba a casa, gracias por su complicidad y apoyo. A los Taitas y curacas yageceros, visibles e invisibles, gracias por permitirme hacer este trabajo con ustedes, sobre ustedes y para su gente y el mundo.

Resumen

La tesis que aquí presento intenta determinar los alcances, desafíos y dilemas de las prácticas rituales que se mantienen alrededor del yagé, como formas tradicionales de resistencia, con las cuales se modulan las emociones y los efectos predominantes que emergen en contextos interétnicos nacidos en el despojo, la discriminación y la guerra, y, en este sentido, los intentos de las autoridades tradicionales para mantener el consenso comunitario a través de estas prácticas ancestrales y, así, sobreponerse al malestar social ocasionado por las diversas formas del colonialismo hegemónico pujante en los territorios que habitan. El análisis etnográfico que aquí presento, está basado en la observación de prácticas rituales de médicos indígenas yageceros de tradición Kofán y su tránsito en poblaciones del bajo putumayo colombiano y de las riveras del río Aguarico en Dureno, provincia de Sucumbios, Ecuador, y principalmente en la trayectoria de uno de ellos en el resguardo Awá de Agua Blanca, en el bajo Putumayo.

Palabras claves: Rituales; Yagé; Resistencia; Kofán; Hegemonía; Despojo; identidad, Emociones; Interculturalidad; Colombia.

The thesis that I here present to you is an attempt to determine the outreach, challenges and dilemmas of the ritualistic practices that revolve around yagé, as a traditional form of resistance, which aims to modulate the emotions and predominant effects that emerge from the dispossession, discrimination, and war of interethnic contexts, and thus, the attempts of their traditional authorities to maintain a communitary consensus through their ancestral practices, and in this way, overcome the social discomfort caused by the diverse forms of hegemonic colonialism that are still alive today in the territories they inhabit. The ethnographic analysis that I here present to you, is based on observations from the ritualistic practices of the yagé-drinking medicine men of the Kofan tradition and their transit within the populations of the lower Putumayo region of Colombia, the creeks of the River Aguarico in Dureno, Province of Sucumbios, Ecuador, and is focused on the trajectory of one these men inside the Awá de Agua Blanca reserve in the lower Putumayo region.

Key Words

Rituals; Yagé; Resistance; Kofán; Hegemony; Dispossession; identity; Emotions; intercultural; Colombia

A. Introducción y planteamiento del problema de investigación

En la primera parte de este trabajo recurriré, como marco general para el análisis etnográfico, a la observación crítica de los efectos históricos del proyecto nacionalista, que se acuñó para la construcción de la República y mucho de lo cual se mantiene anímicamente vigente en la institucionalidad hegemónica en Colombia hoy (tanto como lo ha sido en otros países de América latina), con una historia marcada por la explotación, la discriminación, el despojo y la barbarie, y en general por todas las formas de colonización que comenzaron en el siglo XVI, pero que se consolidaron en el siglo XIX y XX. Hegemonía sustentada en el ejercicio pleno y deliberado del despojo y la discriminación social y racial, frente a la cual las poblaciones nativas no han tenido tregua, pero gracias a sus formas ancestrales de pensamiento y organización social, han logrado participar activamente en los procesos de asimilación, intercambio y resistencia de cara al fuerte tufo homogeneizador civilizatorio, con el que, se ha pretendido, en últimas, la invisibilización de la diversidad étnica y, en el peor de todos los casos, su extinción cultural.

En dichas circunstancias, las poblaciones indígenas en Colombia no han sido meramente víctimas pasivas de la institucionalidad hegemónica, sino actores sociales que han sido capaces de agenciar diversas formas de resistir no solo al despojo de sus tierras y recursos naturales, sino además al énfasis aculturador con el cual se ha pretendió la extirpación de sus maneras de ver, sentir e interpretar, la naturaleza y el mundo. De esta pugna de poderes desiguales emerge hoy una interculturalidad plagada de contradicciones en proceso constante de negociación e intercambio, materia de análisis en esta investigación. En este sentido el contexto actual de las *relaciones interculturales* en Colombia, es el resultado de una configuración histórica de contradicciones intercontextuales de subalteridad y hegemonía.

Colombia es, en la actualidad, un Estado Social de Derecho que en su Constitución Política de 1991, hace una declaración explícita a la consideración de ser una nación diversa (Art.7°), pluriétnica y multicultural¹. Tal cosa la podemos considerar como uno de los resultados de los largos procesos de lucha y resistencia social, y uno de los mayores logros políticos en época reciente de los movimientos

¹ En el censo publicado por el DANE en 2005 se indica que el 10.6 % de la población en Colombia es afrodescendiente, el 3.4 % indígena y el 0.01 % gitana (ROM). El 85 % restante de colombianos es de naturaleza mestiza.

sociales (indígena, afro y campesino) y, con esto, la evidencia de la sobrevivencia de muchas prácticas sociales tradicionales que hoy podemos interpretar como manifestaciones activas de resistencia, vivas, gracias a la fuerza inherente del acervo lingüístico², de usos y costumbres milenarios que articulan las relaciones espacio-temporales, productivas, y sobre todo, como lo plantearé a lo largo de esta investigación, a las prácticas rituales y a su eficacia simbólica, para generar agrupación y consenso social. Entre estas prácticas están las que se mantienen muy vivas en torno al uso y consumo ritual de plantas como el tabaco, la coca y brebajes como el yagé, y desde las que nacieron y se fortalecen las bases del pensamiento político (a pesar de las pugnas y contradicciones intra e interétnicas) de las principales organizaciones indígenas (ONIC, CRIC, UMIYAC, etc.) y el desarrollo de sus movimientos sociales en la lucha por la reivindicación histórica frente a los efectos del colonialismo.

Es en este contexto de imposición y resistencia, y a pesar del fuerte exterminio físico y cultural al que han sido sometidas las poblaciones aborígenes, aún hoy sobreviven en Colombia 102 pueblos nativos que mantienen, no sin sincretismos, muchas de sus prácticas rituales tradiciones y en ellas el soporte de su identidad étnica que sigue dando sentido a formas de ver y sentir la naturaleza y de interpretar el mundo que les rodea, con lo cual avivan las estructuras simbólicas de sus organizaciones sociales en resistencia. Tal es el caso de las prácticas rituales alrededor de plantas como la coca, el tabaco y el yagé, que son el núcleo de los sistemas de medicina tradicional en pueblos, como por ejemplo, el Kofán, el Siona, el Secoya y el Kamentzá (yageseros), el Uitoto, el Nasa y el Arhuaco (gente de la coca y el tabaco) donde mantienen sus saberes ancestrales tan vitales como en antaño, convirtiéndolos en sus formas más explícitas de resistencia y reivindicación, para sobreponerse al malestar del colonialismo pujante en sus territorios.

En tal sentido, parto de considerar que en la descripción y análisis de las prácticas rituales, encontramos formas eficientes de resistencia y de ejercicio y transmisión de la autoridad como base fundamental de la reconstitución del tejido social ante embates del sistema colonia lo que, en últimas, podemos determinar como la forma más visible de re-crear su identidad y el mecanismo más eficiente para lograr consenso y afirmar su resistencia.

Las comunidades del trapecio amazónico colombiano tanto como las de los andes y de otras regiones del país, se desenvuelven en ecosistemas complejos que no sólo han sufrido el fuerte impacto de la guerra

² Además del castellano como lengua oficial, en Colombia se hablan sesenta y cinco lenguas indígenas americanas de muy diverso origen, habladas por unas 400.000 personas en 22 de los 32 departamentos de Colombia. Fuente: <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/antropologia/lengua/clas2.html>

subversiva de las últimas cinco décadas, sino que hoy más que antes, se enfrenta al impacto del modelo de desarrollo neoliberal capitalista que trae consigo la explotación de hidrocarburos, de madera, de monocultivos (además del narcotráfico), la minería, la ganadería y el ecoturismo chamánico, todos ellos con fines de lucro individual a gran escala y con muy poco beneficio real a las comunidades nativas que habitan estos territorios. Todos estos factores no sólo han traído desplazamiento forzado³, incremento de la violencia y la pobreza en muchas zonas del país, sino un visible malestar social presente en los relatos cotidianos y en el fuerte impacto sobre la transmisión del saber ancestral. Así, la autoridad tradicional ha debido reacomodarse para también hacer frente al malestar social que da cuenta de los efectos de la hegemonía sobre los sistemas ancestrales de protección social comunitaria.

En estos escenarios de intercambio, asimilación y oposición, el Estado colombiano no ha logrado confeccionar y ofrecer políticas públicas efectivas que respondan a este contexto conflictivo. En consecuencia los mecanismos de resistencia étnica se han reacondicionado para sobreponerse a las nuevas circunstancias del colonialismo y mantenerse en pie de lucha por la autonomía, el control territorial y la descolonización.

En muchas regiones del país es evidente tanto el abandono como la nociva intervención – asistencialista - de las políticas del Estado que se imponen sin un análisis antropológico y sociológico profundo para planificar las formas de intervención social estatal, sin respetar las formas tradicionales de subsistencia. De esta manera con frecuencia los fundamentos teóricos de las políticas estatales mantienen, un claro matiz discriminatorio hacia los saberes ancestrales, introduciendo con esta actitud, la desestructuración de la autoridad y en consecuencia un impacto psicosocial que afecta la identidad étnica y el “orden” social. Identidad y orden social que se sostienen, en gran medida, en prácticas rituales tradicionales alrededor de plantas sagradas específicas o de la naturaleza en general; saberes y prácticas que se transmiten oralmente bajo la influencia de los taitas, mamos, curacas y sabedores.

El proyecto nacionalista históricamente solventado en el despojo, la discriminación y el terror han generado que hoy, dentro de las formas de resistencia indígena, las autoridades tradicionales y sus delegados no solo denuncien tal situación, sino que paralelo a la lucha política por la reivindicación de

³ Según el informe del 2015 por The Norwegian Refugee Council's Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC) en Colombia hay 6.044.200 de desplazados, ocupando así el deshonroso segundo lugar a nivel mundial, después de Siria, en desplazamiento forzado de población. Recuperado de: <http://www.internal-displacement.org> (Ver mapa anexo).

sus derechos, decidan compartir sus prácticas rituales (de sanación, pago⁴ y círculos de palabra⁵) con gente no indígena en las ciudades y así emprender la búsqueda de apoyo de organismos no gubernamentales y diversos grupos de la comunidad nacional e internacional para la defensa de su identidad étnica y la protección de sus derechos territoriales e identitarios.

Por lo anterior la presente investigación analiza los efectos interculturales⁶ sobre (y de) las ritualidades tradicionales, en poblaciones indígenas yageceras del suroccidente colombiano, en las que sus prácticas y representaciones sociales continúan siendo ejes articuladores de consenso y de resistencia social, con las que le hacen frente al malestar social generalizado, resultado del sometimiento histórico a condiciones de despojo, e inserción al modelo estatal y de intercambio comercial capitalista. En este sentido, analizo algunas consecuencias sobre el ejercicio y transmisión de la autoridad en estos pueblos, que han tenido y tienen como núcleo de su identidad, su medicina tradicional, hoy en evidente disputa epistémica en el entramado mundo de contradicciones de subalternidad y hegemonía propios del colonialismo neoliberal.

⁴ El pago es una práctica ritual en el que las autoridades espirituales tradicionales de los pueblos indígenas Arhuacos, de la Sierra Nevada de Santa Martha en Colombia, “pagan” como forma de gratitud y reciprocidad por todos los bienes y servicios recibidos de la naturaleza.

⁵ Los círculos de palabra son prácticas rituales que realizan sobre todo los pueblos indígenas de la Coca, como el Uitoto, indígenas de la Amazonía Colombiana, actividad que está centrada en el consumo ritual de la hoja de coca pulverizada (mambe) y del tabaco líquido (ambil) mientras se habla de diversidad de temas orientados por un abuelo (a) o autoridad tradicional de este pueblo.

⁶ Para entender los *efectos interculturales*, parto de considerar que *intercultural* es una categoría que da cuenta del fenómeno social que surge como consecuencia de la relación entre individuos de etnias distintas, que interactúan en un contexto determinado, para solventar las coincidencias o disidencias frente a un fin específico que convoca dicha interacción. En tal relación aparecen resultados polisémicos de comunicación e interpretación, no necesariamente homogéneos hacia el interior de los grupos sociales a los que pertenecen los individuos en interacción y menos aún hacia afuera para conciliar las partes en negociación con sus antagonicos. En tal sentido, como comúnmente se entiende el término intercultural, me parece una categoría insuficiente, porque, de base, homogeniza los grupos a los que pertenecen los actores en interacción, como si se tratara de conjuntos matemáticos uniformes, y así, cuando se abordan los problemas actuales de la interculturalidad, se termina por invisibilizar la diversidad, homogenizándola en problemas comunes, desde perspectivas que son solo convenientes a la hegemonía dominante. Lo intercultural (más adelante daré detalles que justifican la definición que aquí ofrezco), tiene una base constitutiva en lo que hay de biológico en cada individuo: capacidades y limitaciones biológicas-contextuales, y lo que hay de simbólico en cada uno de ellos que colma de sentido el contexto socio-ambiental de procedencia en el cual se desenvuelve. Sobre esta base amplificada de lo intercultural, entre “textos (simbólicos) y contextos (materiales)” en relación-disputa, se constituye, no sólo la interacción intrapsíquica individual, sino la relación socio-ambiental en la búsqueda de consenso o disenso, donde el sentido ético sobre la continuidad la naturaleza y la sobrevivencia de la especie humana, es el valor que ha de primar en dicha relación. En este encuentro entre individuos tácitamente iguales no homogéneos y explícitamente diferentes por sus contextos sociales semióticos o geográficos, surgen *efectos interculturales* polisémicos, con más profundas consecuencias aún, si dicha relación se teje en un ambiente de desigualdad hegemónica y subalternidad social. Es esta relación de disputas y contradicciones no homogéneas la que será materia de nuestro análisis cuando aludimos a la interculturalidad.

El análisis etnográfico que aquí presento, está basado principalmente en la observación de prácticas rituales de médicos indígenas yageceros en poblaciones del bajo putumayo colombiano y de las riveras del río Aguarico en Dureno, provincia de Sucumbios, Ecuador, y en contextos urbanos y semirurales de Cali y Bogotá, y de ellas, expongo porciones del relato compartido con amigos indígenas, algunos de ellos autoridades tradicionales y líderes de sus comunidades, con los que he compartido, por más de quince años, sobre sus usos y costumbres, y de sus ritualidades en torno al Yagé. Con ellos he compartido experiencias de todo tipo, de aprendizajes que van desde los más formales sobre herbolaria de su sistema de medicina tradicional, procedimientos, oraciones, cantos y conjuros de curación, hasta de reflexiones políticas y filosóficas sobre la grave crisis social que se vive hoy en sus territorios y fuera de ellos. La descripción etnográfica la reconstruyo de un espacio dinámico en el que es inevitable, para el registro, no tomar en cuenta las circunstancias socio-culturales y político-militares de las que emergen marcadores emocionales predominantes en la cotidianidad comunitaria y personal de todas aquellas personas que amablemente colaboraron con esta investigación.

Es innegable que en las relaciones humanas nacidas en un ambiente de discriminación y violencia, como ha sido en el caso colombiano, emergen marcadores emocionales que tiñen dicha relación, bien sea de prepotencia y sentido de superioridad en unos, o de oposición, de miedo, rabia, vergüenza, tristeza, etc., en otros. En unos y otros, dichos marcadores emocionales, subyacen en las relaciones interpersonales, y se extienden en un orden transgeneracional que se mueve desde lo más intrapsíquico del individuo hasta lo más externo y ritualizado de sus instituciones sociales. En cualquier sentido, estos emergentes emocionales, son indicadores que dan cuenta de los objetivos individuales (y colectivos) para desenvolverse en determinadas circunstancias, en su capacidad evaluadora-cognitiva como mecanismo de supervivencia (Damasio, 1996), por eso son tomados como marco general para el análisis que aquí ofrezco, pues considero que, para comprender las circunstancias actuales de la interculturalidad en Colombia, es necesario revisar algunos de los antecedentes históricos y el trasfondo anímico que le han dado forma tanto a los procesos de intercambio o asimilación con la hegemonía colonialista, como a los móviles actuales que avivan las luchas sociales y sus procesos de resistencia étnica.

Es en este contexto de experiencias de vida, de relatos, de memoria viva, de contradicciones y olvidos, de indios que no son indios y mestizos que no son nadie, que construyo la descripción antropológica que aquí presento, para demostrar que perviven y se recrean ritualidades y estructuras simbólicas que

articulan mecanismos efectivos de resistencia, reivindicación política, ejercicio y transmisión de la autoridad y modulación de las emociones que emergen como forma de respuesta comunitaria⁷, frente a la presión institucional hegemónica y a los actores de la guerra, contexto del que ha derivado el innegable malestar social crónico generalizado y al que ellos responden con su acervo tradicional reacondicionado a los nuevos contextos.

Describiré y analizaré prácticas rituales que mantienen una fuerte eficacia simbólica, para sobreponerse a los distintos rostros del malestar social y, que sirven como fundamento a sus organizaciones sociales y a las formas de resistencia frente a relaciones interculturales desiguales. Analizo el estado actual de prácticas y representaciones sociales sobre las que se cimenta todo un sistema de medicina tradicional y, en tal sentido, la forma básica del ejercicio y transmisión de la autoridad, campo en el que además se siguen recreando aspectos claves de la identidad étnica, sobre todo en comunidades como las de los yageceros, pero igual podría decirse para otros pueblos como la gente de la coca y el tabaco en distintas zonas del país.

Aunque para el análisis que aquí propongo, centraré la dilucidación especialmente basado en las experiencias entre gente de la tradición del yagé, cuando sea conveniente retomaré algunos elementos etnográficos de encuentros vividos entre indígenas de la coca y el tabaco. Esto porque hay elementos comunes entre ellos, tanto en los procesos de ejercicio y transmisión de la autoridad en su medicina tradicional, basada en las prácticas rituales y representaciones sociales entorno a plantas sagradas, como también, en las formas de resistencia y organización social para hacerle frente a las disputas propias de la interculturalidad, donde el uso ritual de estas plantas, y el rol de los curacas, cumple un papel fundamental en la orientación del pensamiento de estos pueblos.

Con kofanes del bajo putumayo colombiano y de las riberas del río Aguarico en el Ecuador, he compartido más tiempo no solo como antropólogo, sino, como amigo e inevitablemente aprendiz de su medicina tradicional. Entre ellos he visto tan vigente su preocupación por la desaparición de su tradición, como el innegable deseo de compartir generosamente su saber, tal vez porque ven en ello el

⁷ La respuesta social-comunitaria para sobreponerse al malestar social generalizado se puede inscribir o entender dentro del concepto de *Resiliencia Comunitaria*, entendido este como la capacidad de una comunidad para detectar y anticiparse a situaciones naturales o sociales adversas, que por lo regular generan caos comunitario y en tal sentido, la organización comunitaria tienen en su acervo estructural no solo la capacidad de absorber o modular determinado impacto, sino que además, pueden recuperarse con mecanismos propios tras sufrir un daño significativo.

mecanismo, más a la mano, para responder al inminente contexto intercultural que engulle a sus herederos de sangre. De este deseo de compartir su saber con foráneos, se han derivado múltiples consecuencias que también serán materia de análisis en esta investigación.

En síntesis, lo que pretende esta investigación es analizar prácticas rituales en la interculturalidad mediada por la hegemonía del actual bloque histórico colombiano, en el que las relaciones interétnicas no son horizontales y se dan en una asimetría social y cultural. Estas circunstancias promueven la emergencia de variables que promueven el cambio y la transformación social con marcadores emocionales, fácilmente registrables en las comunidades, y frente a ello prácticas sociales desde la subalternidad se manifiestan en resistencia hacia las prácticas de despojo del modelo de desarrollo neoliberal dominante. En este orden de ideas, se pretende determinar los alcances de las prácticas rituales tradicionales y su reconfiguración como mecanismos de resistencia frente a la hegemonía; esto para mantener el consenso comunitario y sobreponerse de manera eficaz al malestar ocasionado por las diversas formas del colonialismo pujante en sus territorios. Pues como está claro, las relaciones interétnicas no han sido ni son neutrales en Colombia, sino que la situación de interculturalidad se ha enfrentado con un modelo hegemónico en el que es visible una asimetría en el manejo de las relaciones de poder. Así entonces este es un trabajo de investigación que tiene como fundamento anímico dar voz a todos aquellos que con gentileza y generosidad le han dado más lugar al amigo que al antropólogo.

B. Problema de Investigación

¿Cuáles son los alcances y desafíos de las prácticas rituales tradicionales en la reconfiguración y planteamiento de la interculturalidad, frente a la hegemonía neoliberal y de intercambio capitalista, y sus intentos para mantener el consenso comunitario y sobreponerse al malestar social ocasionado por las diversas formas del colonialismo pujante en los territorios que habitan? Esto en grupos que mantienen formas de resistencia y reivindicación, en prácticas rituales tradicionales guiadas en torno a plantas maestras como el yagé, con las que modulan, inducen, ordenan o estimulan, las emociones emergentes de dicha relación interétnica con antecedentes en el despojo, la discriminación y la guerra.

C. Hipótesis

Hipótesis fundacional

En condiciones de despojo e inserción al modelo de intercambio capitalista y a las políticas hegemónicas de “protección social” del Estado colombiano, las comunidades indígenas de tradición del yagé (pero igual podríamos decir del tabaco y la coca), han redimensionado su identidad étnica, (identidad como la característica más visible que posibilita la cohesión social alrededor de prácticas, representaciones y autoridades tradicionales) de tal forma que sus prácticas rituales tradicionales, muchas de ellas reconfiguradas a los nuevos contextos urbanos, son a la vez, un mecanismo de resistencia y reivindicación frente a las dinámicas interculturales no neutrales y contradictorias. Como consecuencia, son eficientes moduladores de emociones emergentes que se expresan en las mismas relaciones interétnicas, marcadas esencialmente por situaciones conflictivas derivadas del despojo, y que son el origen de sentimientos de abandono, miedo, soledad, y enfermedades que van desde las psicósomáticas como la ansiedad o la hipertensión, hasta los síndromes de filiación cultural como el susto o el espanto.

Hipótesis intermedias

Hipótesis I.1: En los relatos y las historias de vida de líderes indígenas y autoridades tradicionales que representan a sus comunidades ante las políticas públicas en materia de salud del Estado, los proyectos extractivos de los gobiernos en turno, y frente a los actores armados, emergen con mayor regularidad emociones como la impotencia, la tristeza y el miedo, cuando tratan los temas referidos a las problemáticas derivadas de esta relación intercultural.

Hipótesis I.2: El miedo y la rabia debido a la presión estatal, de las transnacionales o de los actores armados, es un motor que espolea (condicionando) el comportamiento de los individuos y las decisiones y autonomía comunitaria, sobre todo en la administración de sus territorios y el devenir de los pueblos indígenas en situación intercultural de poder desigual.

Hipótesis I.3: La necesidad de dinero se instaló como elemento inevitable de subsistencia en las comunidades en situación intercultural y es un fuerte elemento desarticulador, entre otras cosas, de la fuerza de trabajo comunitaria basada tradicionalmente en la propiedad comunal, la reciprocidad y la redistribución. En tal sentido con el dinero llegaron también muchos problemas de orden social que, como muchos de ellos afirman, ha creado necesidades antes inexistentes; por ejemplo, las necesidades alimentarias, las suplían en orden colectivo y las obtenían todas de la naturaleza y gracias a su trabajo organizado. Hoy día las cosas son distintas y el dinero se hizo prioridad para subsistir.

Hipótesis I.4: En la memoria colectiva se puede verificar, que con la llegada de compañías transnacionales a los territorios indígenas, se insertó nuevas nociones sobre el trabajo en el que predomina el empleo asalariado y el fomento de la obtención individual de puestos de trabajo. En estas circunstancias la noción de trabajo comunitario (la minga), se hace amorfa y perjudica la administración de la autoridad para la asignación de tareas colectivas al interior de las comunidades estudiadas.

Hipótesis I.5: En el proyecto nacionalista de homogenización étnica y en el confinamiento espacial de las poblaciones indígenas en resguardos con características más urbanas, de comunidades tradicionalmente organizadas de modo disperso en amplios territorios rurales, se observan claves históricas que dan cuenta de modificaciones esenciales en las relaciones sociales intra e intercomunitarias que permitió con solvencia la instalación del orden colonial y garantizar la hegemonía capitalista del momento.

Hipótesis I.6: En los desencuentros entre las nociones de territorio como espacio geográfico explotable en el modelo de desarrollo hegemónico y la de ser vivo en la gnoseología del plan de vida de los pueblos indígenas, se encierra el principal punto de desencuentro intercultural entre las lógicas de relación e interpretación, cuando se debaten las políticas públicas estatales de protección social en salud, educación y autonomía.

Hipótesis I.7: En la inevitable inclusión de las organizaciones indígenas en la lógica administrativa y de gestión estatal, se observa una de los principales incentivos para que estas organizaciones también se vean permeadas hoy por la burocracia, la corrupción, la discriminación a propios y ajenos, y el tráfico de influencias. Esto es una de las causas principales del malestar social entre líderes de base de las poblaciones indígenas y en la atomización de sus organizaciones en la lucha por el poder en formas de democracia ya no comunal sino representativa, según las reglas hegemónicas.

Hipótesis I.8: La presencia de la guerra, el narcotráfico, la minería, la industria maderera, el tráfico de fauna y flora silvestre ha achicado aún más las fronteras simbólicas y físicas del territorio que ocupan las poblaciones indígenas trayendo con esto la pauperización de sus sistemas de vida ancestrales, porque con ellos llegaron multitud de problemas debidos a la contaminación ambiental y social que genera graves conflictos por escasez de recursos, de agua limpia, cacería, pesca y recolección.

Hipótesis I.9: Los sistemas de medicina tradicional indígena se ven insolventes, frente a la aparición de muchas enfermedades llegadas con el modelo de desarrollo neoliberal hegemónico caracterizado por el extractivismo y la deforestación. Esto debido a que el extractivismo genera una reducción del campo de acción, para la recolección de plantas medicinales, animales, minerales o el acceso a sus territorios

sagrados necesarios en los procesos de diagnóstico y tratamiento de enfermedades, así como de la transmisión del saber ancestral.

Hipótesis I.10: En la mentalidad indígena el territorio se enferma por la violencia o la usurpación de lugares sagrados, con la explotación minera, ganadera y agrícola a gran escala, con la contaminación de las aguas y la polución del aire. Estas son unas de las causas principales para que su población enferme; en este sentido los sistemas de salud tradicional en la interculturalidad se enfrentan a un reto que desborda su saber herbolario y es un obstáculo en el diálogo intercultural, porque tal interpretación es un aspecto que es considerado insulso en los intereses del modelo de desarrollo estatal colombiano.

Hipótesis I.11: La inclusión de algunas organizaciones indígenas en la administración pública como empresas prestadoras de salud con el adjetivo intercultural, han debido enfrentar un sin número de problemas para su funcionamiento y lograr cumplir la misión que se espera de ellas, debido en gran medida al modelo de administración que se implementó para manejar los recursos asignados, pues terminaron por convertirse más en fortines políticos de estas mismas organizaciones. Y en segunda medida porque en los procesos operativos de estas empresas prestadoras de salud, es muy poco lo que se ofrece como atención de salud intercultural en el amplio sentido de la palabra. Estos aspectos dejan entrever la necesidad de revisar en profundidad los modelos con los que están funcionando para cumplir el objetivo de fungir como centros de salud interculturales.

Hipótesis operativas

Hipótesis O.1: Los sentimientos de abandono, miedo y soledad son una constante en los relatos de vida de indígenas que han sufrido el despojo y distintas formas de violencia; de estas situaciones que los obliga a emigrar a la ciudad o a otros territorios, emerge un malestar individual y social que constriñe la salud física y emocional en quien vive las duras circunstancias de la interculturalidad con antecedentes en el despojo y la violencia.

Hipótesis O.2: Líderes y médicos tradicionales reconocen en su memoria histórica que con la llegada del dinero se modificaron esencialmente sus sistemas de organización comunitaria ya que afirman que este elemento es una necesidad creada con impacto multidimensional en sus vidas, tanto para la adquisición de ciertos alimentos, enseres, herramientas, y también porque es un detonante de las estructuras tradicionales de puericultura, administración del territorio, el ejercicio de la autoridad y la justicia.

Hipótesis O.3: La preocupación por la obtención de dinero para suplir necesidades básicas cotidianas es la principal preocupación manifestada por la mayoría de los indígenas entrevistados. Esto ocasiona que en muchos casos pase a segundo plano el interés en lo comunitario de varios de sus integrantes, que manifiestan comportamientos más avocados hacia el individualismo y el lucro personal. Esta circunstancia es un motor de problemas al interior de las comunidades que han visto cómo va en aumento una estratificación económica dentro de sus poblaciones, situación que impacta directamente la cohesión social para la defensa del territorio como propiedad colectiva en los márgenes de la identidad grupal.

Hipótesis O.4: En el recorrido por las tiendas de las comunidades visitadas, es notable la presencia de comidas enlatadas, pastas, azúcar, sal refinada, arroz importado, carnes frías y otro sin número de productos “alimenticios” que ahora ya hacen parte de la dieta de poblaciones indígenas. Esto es una muestra fehaciente de la silenciosa penetración del modelo de desarrollo neoliberal en la cotidianidad alimentaria de estas poblaciones, lo cual indudablemente trae consecuencias tanto en la salud y los estados anímicos de dichos pueblos, como en su economía familiar y comunal.

Hipótesis O.5: El consumo ritual del yagé para los indígenas Kofán, así como del tabaco (en ambil) y de la coca (mambe) en la maloca (casa ceremonial comunitaria para los Witoto) o de la ambira y del ayo en la Kankurwa (casa ceremonial comunitaria para los Arhuacos) posibilita un espacio ritual para tratar temas concernientes a los problemas de la comunidad y donde se toman decisiones en largas ceremonias en la que tejen el pensamiento y la palabra orientada por los sabedores. Estos espacios y estas plantas son el núcleo de sus sistemas de medicina tradicional y los dinamizadores del ejercicio de la autoridad, la justicia y en general de las formas como se regula la estructura social. Es aquí donde se observa con mayor claridad los mecanismos de resistencia y reivindicación frente a la influencia de la hegemonía neoliberal.

D. Objetivos

Objetivo general

Describir y analizar los efectos del despojo e inserción al modelo de intercambio capitalista, sobre las comunidades indígenas que han articulado ancestralmente su identidad étnica entorno a prácticas rituales como lo es la tradición del yagé. Se plantea determinar los alcances, desafíos y limitaciones de las prácticas rituales que se mantienen alrededor de esta planta, como formas de resistencia a los embates de la interculturalidad y con los que se modulan las emociones y los efectos predominantes que emergen del contexto interétnico, nacido en el despojo y la discriminación.

Objetivos específicos

1. Describir y analizar las prácticas sociales y los referentes ideológicos derivadas de los procesos de la interculturalidad marcada por el despojo, y que dan cuenta de la resistencia étnica frente la hegemonía capitalista colombiana.
2. Definir y analizar los conceptos de interculturalidad, memoria colectiva, hegemonía, despojo, terror, territorio, salud, autoridad, cultura e identidad étnica en los procesos derivados de la interculturalidad en el contexto actual colombiano.
3. Describir y analizar los efectos del modelo de desarrollo hegemónico en las dinámicas comunitarias tradicionales presentes en la memoria colectiva de los pueblos del yagé donde hay una ritualización activa.
4. Describir y analizar recursos humanos, recursos materiales, recursos rituales, que se emplean y se han reconfigurado en el sistema tradicional indígena como forma de resistencia étnica en torno a la vivencia de la interculturalidad y las emociones predominantes que emergen en este encuentro.
5. Describir y analizar el papel de las plantas maestras en particular y del territorio y la herbolaria en general, en el sistema médico tradicional indígena para concebir, comprender o tratar los efectos de la interculturalidad sobre la salud y la enfermedad.
6. Describir y analizar los ejes rectores, que los médicos y las autoridades tradicionales han usado para promover el equilibrio de la salud, el cuerpo y el territorio en sus comunidades, y las contradicciones simbólicas y materiales a las que se enfrentan hoy, para funcionar como regentes de sistemas de protección social y transmisión identitaria.

7. Describir y analizar las relaciones y sus perspectivas en divergencias y convergencias epistemológicas entre el sistema médico tradicional indígena y el sistema médico alopático de cara a las políticas públicas de protección social, que avanzan hacia el denominado diálogo de saberes, sobre todo, en regiones marcadas por la guerra y el desastre ecológico asociado.
8. Describir y analizar el estado actual, alcances y desafíos de los procesos socioculturales y políticos de legalización, legitimación y valorización social de la medicina tradicional indígena en Colombia, en el llamado Sistema de Salud Propio e Intercultural de las Empresas prestadoras de Salud Indígena, el caso de los SISPI, las EPSI y las IPSI.

E. Marco teórico y categorías analíticas

La presente investigación parte de la premisa que razona de manera crítica *el proyecto nacionalista* colombiano que se engendra en la colonia y en los procesos posteriores de construcción de la República de Colombia, proyecto de nación que se articuló en el eje de políticas económicas y sociales basadas en *el despojo, la discriminación y la homogeneización* o invisibilización de la *diversidad étnica*. Considero necesario este punto de partida porque sin él, es difícil comprender el contexto actual colombiano y las causas históricas que lo han llevado a ser deshonrosamente catalogado como uno de los países con mayores índices de pobreza, violencia, desigualdad y desplazamiento forzado del planeta. El proyecto nacionalista ha sido devastador para la diversidad étnica al ser intrínsecamente violento, pues su carga emocional es excluyente, con él se han demarcado límites emocionales de control (se invade la intimidad y la autodeterminación), se establecen fronteras geográficas y simbólicas donde los que están dentro son y los que están fuera deben ser o desaparecer. En el nacionalismo el discurso colonialista se re-creó con formas de violencia directa, represión social y aculturación. Con el nacimiento de la República y el reconocimiento de derechos civiles en el marco de un estado-nación, la violencia se tornó pasiva pero igualmente devastadora para la diversidad cultural.

En la historia de Colombia es evidente que la fuerza emocional que se amalgamó entorno al cristianismo dio la base social y el sustento ideológico –ontológico– al proyecto político nacionalista y económico capitalista. Esta fuerza aglutinante fue lo que en cierta medida llenó de sentido los procesos de independencia y el nacimiento de la nueva república “criollizada” que tomó forma y fundamento en la moral escatológica del judeocristianismo. Esta fuerza aglutinante aún tiene un eco evidente en la

sociedad actual colombiana⁸, marcada por fuertes brotes de dogmatismo religioso, intolerancia política y un vergonzoso clasismo legitimado en la estratificación social y en los sistemas de protección social del Estado.

De esta observación crítica sobre las consecuencias del proyecto nacionalista, que le dio forma institucional a la actual República de Colombia, se derivan varios aspectos verificables en la *memoria colectiva*⁹ con la que se construye la *interculturalidad* de hoy, los cuales son centrales como contexto analítico para esta investigación. En tal sentido, en el capítulo uno expondré con mayor profundidad algunos de estos aspectos que señalo a continuación.

Primero: el confinamiento territorial de los pueblos indígenas en *resguardos*¹⁰, consolidó una homogeneización de la diversidad, con lo que se facilitó su inserción al modelo de desarrollo hegemónico, marcado por la *urbanización mental*¹¹ y la inclusión al sistema de mercado de las

⁸ La injerencia de los extremismos religiosos aún tienen una fuerte influencia en las dinámicas sociales y políticas de la República en la actualidad. Es así como en medio de los procesos de negociación entre el Gobierno Nacional y la Guerrilla de las Far-EP, de lo cual se lograron los acuerdos de paz que fueron sometidos a referendación plebiscitaria fallida del 2 de octubre del 2016, las iglesias cristianas y evangélicas (que en su conjunto suman alrededor de 10 millones de fieles, 22% Pob. Nac.) jugaron un papel importante para desprestigiar los acuerdos establecidos, recurriendo a acusaciones de alianzas entre el presidente Santos y “brujos yageceros y chamanes de la Sierra Nevada de Santa Martha”, con lo cual se estaba demostrando, según varios pastores de las iglesias, la injerencia del demonio en tales acuerdos de paz y, por lo tanto, no deberían ser aceptados por sus feligreses, pues sin la presencia de cristo como fundamento de dichos acuerdos, instituciones como la familia y la creencia en un dios único y verdadero estarían en grave riesgo. Por increíble que nos parezca, el discurso religioso fue un ingrediente poderoso, no solo promovido por los pastores en sus iglesias, sino por funcionarios públicos como el exprocurador Alejandro Ordoñez (confeso militante de una secta extremista católica - Lefebrista) y muchos otros políticos que se han aprovechado de la tergiversación de los acuerdos de paz, para que el país esté sumido en una polarización político-religiosa extrema que pueden conducirlo a nuevas oleadas de violencia, como la que ya se vivió en los años 50 donde el binomio política-religión también jugó un papel determinante. Es tan claro el papel que está jugando la religión en la política actual, que luego de fracasada la referendación plebiscitaria de los acuerdos de paz, en la nueva mesa de revisión de los acuerdos, se destinó un lugar de representación a las iglesias evangélico-cristianas para que sienten su posición.

⁹ “La memoria colectiva y su representación social se mueven en el devenir de la significación temporal, trayendo del pasado las formas de interpretación de los acontecimientos que se necesitan recordar, registrándolos mnemotécnicamente en los poseedores del poder de la palabra o en su caso, insertándose en signos escritos en los textos, dando cuenta de lo dicho y lo sucedido en los discursos referidos que se desean tener en los saberes del presente” (Pérez-Taylor)

¹⁰ Los primeros *resguardos* fueron creados en la Colonia (S. XVII) con el fin ubicar en territorios comunales a los indígenas. Hoy los resguardos como figura jurídica, se mantienen vigentes en las disposiciones sobre la organización territorial contemplados en la Constitución política de 1991 y en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial de Colombia. Estas entidades territoriales son: los departamentos, los municipios, los distritos y los territorios indígenas. Los cuales gozan de autonomía para la administración y gestión de sus recursos dentro de los límites que impone la Constitución. El artículo 63 de la Constitución política define la propiedad de tierras comunitarias de los indígenas bajo la forma jurídica de resguardos, los cuales son inalienables, imprescriptibles e inembargables.

¹¹ “La función de lo urbano en la reordenación espacial del nuevo mundo no hace referencia únicamente a las grandes ciudades sino al significado sociológico de esta institución que codificaba un orden material y espiritual con que se agredía el poblamiento disperso de las comunidades” (Tovar, 2007, pág. 60)

poblaciones despojadas y, en consecuencia, la concentración desmedida de riquezas, especialmente de la tierra, en manos de las élites criollas; lo que trajo un sin número de consecuencias sociales, económicas, políticas y culturales.

Segundo: el proyecto nacionalista para la construcción de la República de Colombia, luego de las guerras de independencia en el siglo XIX, enmascaró y legitimó el colonialismo con nuevos rostros, esto al darle continuidad a la aculturación mediante la evangelización que nunca cesó, a la prohibición de las lenguas indígenas y la consolidación de estos pueblos en la servidumbre dentro de la lógica comercial capitalista. Este proyecto facilitó en gran medida, no solo la aculturación de los mismos, sino que los incluyó como “carne de cañón” en el aparato militar de las más de doce guerras civiles del siglo XIX y en las posteriores disputas narco-político-militares de los siglos XX y XXI. En este punto, para el caso particular del Departamento del Putumayo, vale la pena recordar el papel que jugaron las misiones capuchinas como parte de las políticas del Estado para facilitar los procesos de integración de la frontera amazónica y su defensa de las amenazas externas, aspecto con el que, entre otras cosas, se entiende cómo las misiones se convirtieron en un aliado eficiente del Estado para el despojo y así consolidar la construcción de caminos entre Mocoa y regiones más apartadas del Sibundoy, o la fundación de ciudades como puerto Asís, y, en todo caso, “civilizar a los salvajes”. (Gómez L, 2014) (Bonilla, 2006)

Tercero: los procesos de reconocimiento estatal de los pueblos que conforman la nación colombiana, han estado marcados por el desconocimiento o invisibilización de la diversidad étnica, lo cual se ha evidenciado hasta época reciente en la confusión censal, pues tan solo hasta después del año 2006 la Organización Nacional Indígena de Colombia confrontó las cifras estatales que reconocían hasta ese momento solo 86 pueblos indígenas de los 102 que hoy están plenamente reconocidos en el territorio colombiano. Evidencia que constata el punto de partida desde el cual se han proyectado y ejecutado las políticas públicas, casi siempre ineficaces por el pleno desconocimiento de los pueblos que conforman esta amplia diversidad social.

Cuarto: Las políticas económicas de los siglos XX y XXI, aunadas a una lógica comercial capitalista, han facilitado los altos índices de concentración de la tierra en manos de particulares y con ello también la llegada de las transnacionales extractivas a lo largo y ancho del país; hechos que han convertido a las comunidades indígenas, afro y campesinas en las poblaciones más afectas no solo por la militarización estatal, guerrillera, paramilitar o de bandas criminales al servicio de los grandes capitales y del narcotráfico, sino en los mayores dolientes de la contaminación y destrucción ambiental de sus

territorios. La intervención territorial tanto extractiva como militar en los territorios de estas comunidades, tiene hoy un fuerte impacto no sólo ambiental sino psicosocial.

Quinto: la transición y el cambio en los procesos de transformación social derivados del despojo y la barbarie del colonialismo, han generado en la tradición aborigen reconfiguraciones (en sus prácticas sociales y entre ellas las rituales) dentro de las cuales se pueden observar no solo los mecanismo de resistencia para sobre ponerse al malestar social generalizado, sino el lugar desde el cual se canalizan los esfuerzos de la tradición en la lucha por la justicia cognitiva y la reivindicación histórica. Dicho de otro modo, en la observación de la tradición en los procesos de transformación social se pueden analizar los alcances, desafíos y limitaciones de las prácticas sociales como prácticas de conocimiento, que en el marco reflexivo de las ciencias sociales contemporáneas, habrán de comprenderse al interior de una *transición social*¹² hacia una *ecología de saberes*¹³, en la cual *el sur global* ya no es solo objeto, sino sujeto epistemológico.

Las anteriores consideraciones nos servirán, entre otras cosas, para comprender las causas y los efectos, de las dinámicas de lo que es en la actualidad la interculturalidad, y de los alcances y desafíos lo que podría constituirse como un verdadero *diálogo intercultural* en Colombia, campo desde el que obligatoriamente se deberán trazar políticas públicas efectivas para una nación diversa, porque la evidencia ha demostrado, que tal cosa no se ha dado ni se da en condiciones de neutralidad en las

¹² “Cambio socio-cultural y proceso de transición se focalizan en el momento de transformación de los procesos económicos y sociales, aunque el cambio social sólo reproduce el orden contra el cual está luchando, cambiando únicamente los individuos sociales y quedando las instituciones bajo las estructuras del funcionamiento anterior; mientras que en el proceso de transición las estructuras son sustituidas por nuevas, creándose en este sentido un cambio real en el orden social.” (Pérez-Taylor, pág. 14)

¹³ “La ecología de saberes parte del presupuesto de que todas las prácticas relacionales entre seres humanos y también entre los seres humanos y la naturaleza implican más que una forma de saber y, por lo tanto, de ignorancia. Desde el punto de vista epistemológico la sociedad capitalista moderna se caracteriza por favorecer las prácticas en las cuales predominan las formas de conocimiento científico. Este estatuto privilegiado concedido a las prácticas científicas provoca que sus intervenciones en la realidad humana y natural sean favorecidas (...) Como el conocimiento científico no se encuentra distribuido de una forma socialmente equitativa, sus intervenciones en el mundo real tienden a ser las que sirven a los grupos sociales que tienen acceso a este conocimiento. En última instancia la injusticia social descansa en la injusticia cognitiva. No obstante la lucha por una justicia cognitiva no tendrá éxito si se basa solo en la idea de una distribución más equitativa del conocimiento científico (...) La ecología de los saberes trata de crear una nueva forma de relación entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento. Consiste en conceder “igualdad de oportunidades” a las diferentes formas de saber envueltas en disputas epistemológicas cada vez más amplias, buscando la maximización de sus respectivas contribuciones a la construcción de “otro mundo posible”, o sea, de una sociedad más justa y más democrática, así como de una sociedad más equilibrada en sus relaciones con la naturaleza (...) Lo que la ecología de saberes desafía son las jerarquías universales y abstractas y los poderes que, a través de ellas, han sido naturalizados por la historia. Las jerarquías concretas deben emerger a partir de la validación de una intervención particular en el mundo real en confrontación con otras intervenciones alternativas.” (de Sousa Santos, Una epistemología del sur, pág. 115)

relaciones de poder. Por todo lo anterior, en el contexto de la discusión planteada, abordaremos la conceptualización desde la que entiendo la interculturalidad, la identidad, el territorio, la tradición, la ritualidad y la cultura, todo ello, en base a las evidencias ideológicas –prácticas y representaciones sociales- presentes en las circunstancias de las comunidades estudiadas y en las disputas y negociaciones que se dan sobre el despojo territorial y cultural en el contexto socio-político de Colombia hoy.

Categorías analíticas

- El despojo y hegemonía – subalternidad y memoria:

El despojo será considerado, en este análisis, como unidad primaria y ejemplar de consolidación de la hegemonía, porque constituye un elemento clave para comprender las formas de dominación y los efectos socio-culturales que se han dado históricamente y se observan en la actualidad colombiana. Además porque en el despojo se hallan los diversos rostros del terror (Taussig, 2012) con sus múltiples consecuencias psicosociales y las reacciones de las personas y comunidades al mismo. La dimensión conceptual del despojo reviste tanto el aspecto material como el simbólico, y en consecuencia, ocupa un lugar en la memoria colectiva que le da significado como un hecho que circula entre el pasado, el presente y la proyección del futuro, con lo cual sus efectos van más allá de los perjuicios económicos que provoca, porque golpea las estructuras sociales y emocionales en quienes lo padecen y genera nuevas-viejas formas de recrear su agencia de resistencia.

En el marco de las discusiones y negociaciones con los actores contemporáneos del despojo, la guerra y las disputas políticas en Colombia, se considera que la reparación a las víctimas del despojo, ha de ser además de material, con la restitución de las tierras o los bienes usurpados, también simbólico, en el cual la verdad, juega como mecanismo reparador porque se espera que con ello termine la zozobra de las víctimas, al no saber qué fue lo que pasó con los seres queridos desaparecidos, y permite la reconstrucción de los hechos que motivaron las masacres, las desapariciones, las intimidaciones y en general todas las formas de violencia con la cual se llegó a consolidar el despojo y el consecuente desplazamiento, desaparición o asesinato de los seres queridos.

En un proceso profundo de reparación histórica, la referencia a la verdad como fundamento de hacer justicia en los procesos de reparación del despojo y la violencia, implicaría traer a colación la memoria de corta y de larga duración, en la primera los hechos se cuentan desde el presente hasta dos, tres o cuatro generaciones que permiten reconstruir el testimonio de los que sobrevivieron y con lo cual el proceso de reparación material de las víctimas se hace de más fácil acceso en las políticas públicas

actuales diseñadas para este fin; en la segunda, el proceso de hacer justicia al reconstruir la verdad como el núcleo de reparación en la memoria de larga duración, implicaría un proceso más complejo no solo de reconstrucción de hechos, sino el desafío de desarticular paradigmas ideológicos sobre los cuales se amañó el discurso de la memoria histórica oficial. En tal sentido, si en Colombia el *proceso de justicia, verdad, reparación y paz* que se ha venido adelantando desde el Estado con las poblaciones afectadas, lo miráramos más allá de los procesos de corta duración, para alcanzar la verdad, sobre el despojo histórico en Colombia, nos tocaría remontarnos a los más de 500 años de colonialismo y todas las contradicciones sociales, políticas, económicas y culturales que le han dado forma a la actual República. Aventurarse a semejante reconstrucción de las raíces del despojo histórico en los procesos de larga duración, es calificada cuando menos como una necedad intelectual, puesto que llevaría a concluir lo obvio que parece haberse naturalizado en los inamovibles del status quo en las circunstancias actuales de la hegemonía dominante. En consecuencia semejante tarea aunque parece intelectualmente posible y hasta necesaria, es calificada como políticamente incorrecta o innecesaria, pues frente al reconocimiento de tamaña “verdad” y luego frente a la posibilidad de su posterior reparación material, hay un montón de obstáculos ideológicos y un desafío al sistema económico, lo cual es inviable e insuperable dentro de las lógicas hegemónicas dominantes. Y más aún es innecesaria, porque en el discurso oficial se dice debe bastar con que ya muchos gobiernos y autoridades eclesiásticas han reconocido esos errores históricos y pedido perdón, con lo cual se entiende que el proceso de reparación simbólico está hecho, aunque en la práctica sigan funcionando las nuevas formas del despojo.

Por lo anterior, en esta investigación, al hacer alusión sobre las raíces históricas del despojo en la mirada de larga duración, tengo como único fin, un objetivo menos ambicioso que el de hacer una reconstrucción total de este fenómeno tan complejo y extenso, por lo cual acudiré a este concepto limitándome a tomarlo más como una constante en los procesos de larga duración, con el que se pueden entender algunos aspectos contextuales actuales y ver cómo (el despojo) ha jugado y sigue jugando, un lugar determinante en la consolidación de la lógica comercial del mercado hegemónica, con lo cual, desde este enfoque podremos señalarlo como el aspecto más vistoso del colonialismo que ha permitido consolidar el sistema hegemónico dominante, sin el cual difícilmente se entenderían las circunstancias actuales en las que se han reconfigurado las nuevas formas del colonialismo y sus consecuencias más evidentes, entre las cuales se encuentra el desplazamiento forzado generador de un malestar social crónico generalizado, aún por resolver, en más de seis millones de desplazados en todo el país.

Los efectos del despojo en la memoria de corta duración se pueden recoger en los testimonios de las personas que lo padecen, de lo cual ya hay múltiples investigaciones desarrolladas en Colombia, por académicos e investigadores independientes (Escobar, 2010) (Reyes, 2009) (Rodrigo Uprimny, 2006) y entidades oficiales y organizaciones no gubernamentales, (El despojo de Tierras y Territorios. Aproximación conceptual, 2009), entre muchos otros informes y trabajos. De todos se destaca uno de los trabajos de investigación que por su rigor nos da una mirada general con hechos y cifras de los últimos años, y este ha sido el realizado por el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), presentado en el informe ¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad (2013) en el que se ha recogido el testimonio de miles de víctimas del desplazamiento y la violencia, con el cual se ha dado voz al padecimiento de las víctimas, las cuales, casi en todos los casos, enfatizan su sensación de desubicación, desorientación y extrañeza, que a su vez les despierta sentimientos de ansiedad, desespero, tristeza, rabia, miedo, nostalgia y añoranza.

Los impactos psicosociales del despojo y la violencia son una tarea en permanente discusión y reconstrucción para determinar los procesos de intervención, atendida no solo por los organismos de protección social del Estado, organizaciones religiosas y en general por varias organizaciones no gubernamentales, sino también por las comunidades mismas que los padecen. Por lo anterior, en esta investigación, entre los tal vez muchos mecanismos que emplean las comunidades para sobreponerse a dicho fenómeno, he dado lugar a observar las prácticas rituales tradicionales y sus mecanismos performativos para modular dichos impactos en las comunidades donde operan, para ello he tomado como principal referente etnográfico la ritualidad en torno al yagé de tres curacas de tradición Kofán que nos presentan su visión de cómo, a través de sus prácticas rituales tradicionales y organizativas, han logrado ellos mismos y sus comunidades, afrontar los diferentes actores de violencia en sus territorios.

Las huellas emocionales que dejan la guerra y el despojo, son marcas duraderas en las víctimas, los testimonios recogidos en el informe del CNMH, nos muestra que en casi todos los lugares donde se adelantó su trabajo, las víctimas refirieron el miedo como la emoción más constante y generalizada; el odio y la rabia debidos a las humillaciones y a la evidente injusticia; la angustia y la incertidumbre frente a la posibilidad de nuevas agresiones o por la falta de información sobre el paradero o el destino de familiares o amigos; la culpa y la vergüenza sobre todo en víctimas de violencia sexual o en aquellos que sienten no haber hecho lo suficiente para evitar hechos lamentables o pérdidas dolorosas; en todos estos sentimientos que emergen se revelan situaciones impactantes que causan profundos efectos

emocionales sobre las víctimas, quienes en muchas ocasiones no cuentan con las capacidades de respuesta necesarias para afrontar, asumir, explicar y sobrevivir a experiencias marcadas por el horror, la indefensión y la humillación (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, págs. 261-265). Por lo anterior, para esta investigación, ha sido importante observar cómo en las prácticas rituales tradicionales de curacas yageceros, podemos hallar uno de los mecanismos que emplean los individuos y las comunidades para sobreponerse al malestar producto del despojo y la violencia, en zonas del país golpeadas por la guerra y el narcotráfico.

Las prácticas del despojo las entiendo como el resultado instrumental de la mirada hegemónica sobre la naturaleza, configurada en la ideología del “desarrollo y el progreso”. Ideología en la que se establece una relación afectiva con la naturaleza como recurso explotable para generar comodidades materiales y riquezas, con la cual la noción de acumulación de bienes y servicios amparados en la propiedad privada, la individualidad, la libre competencia y los intercambios de valor en los mercados son sus mayores rasgos y objetivos por alcanzar.

Analíticamente al concepto de despojo se ubica, en contraste, al de *posesión*, que más allá de las interpretaciones jurídicas del término anclado a los conceptos de la propiedad acordes al capitalismo, implica una relación más básica y afectiva con los bienes materiales, basados en este sentido, en una ideología que se configura alrededor de la memoria y de las prácticas sociales del compartir y la reciprocidad, menos individuales y más colectivas como elemento ordenador de las relaciones sociales. La *posesión*¹⁴ de un *espacio* para habitar, interactuar, hacer producir y sobrevivir, es el centro de gravedad en el que se constituye la estabilidad emocional y material de los individuos. El acceso libre al espacio y a los bienes con el que se entabla una relación no sólo material sino simbólica, configura la esencia afectiva que llena de sentido la memoria de tener y compartir, de ser y estar.

Auguste Comte observaba que el equilibrio mental resulta en buena medida, sobre todo, de que los objetos materiales con los que estamos en contacto día a día no cambien o cambien poco, y

¹⁴ *Poseer* del latín *possidere*, a su vez de *potis*, “capaz”, y *sedere*, “sentarse”, “estar sentado”. (Corominas, 1987, pág. 470) Por extensión el término implica el poder y/o la capacidad para gozar de la disposición de algo, es decir, contiene el *ser* y el *estar* en el amplio sentido del verbo como acción pura que permite el ejercicio pleno de dicha capacidad del *ser*. Para nuestro análisis, *poseer* es entendida como opuesto al término de *despojar*, porque alberga la doble dimensión: material e inmaterial de la acción cuando estamos hablando de la posesión del territorio, de la cultura, del conocimiento, etc., y nos sirve para señalar por contraste las implicaciones de lo que sucede con el fenómeno del despojo, pues como vemos, no es meramente una dimensión material la que está contenida en el ejercicio del poseer y tampoco lo es en el despojo. En este sentido, cuando se despoja a alguien de lo que posee, el impacto es multidimensional y tiene implicaciones profundas en la cultura cuando esta acción violenta es sobre cuerpos colectivos.

nos ofrezcan una imagen de permanencia y estabilidad. Es como una sociedad silenciosa e inmóvil ajena a nuestra agitación y a nuestros cambios de humor, que nos transmite sensación de orden y calma. Es cierto que más de un problema psicológico viene acompañado de una especie de pérdida de contacto entre nuestro pensamiento y las cosas, de la incapacidad para reconocer los objetos familiares, de tal modo que nos encontramos perdidos en un entorno extraño y cambiante, y nos faltan puntos de apoyo. Aparte de estos casos patológicos, cuando algún acontecimiento nos obliga también a transportarnos a un nuevo entorno material, antes de que nos adaptemos a él, atravesamos un periodo de incertidumbre, como si hubiésemos dejado atrás toda nuestra personalidad: tan es así que las imágenes habituales de nuestro mundo exterior son inseparables de nuestro yo (Halbwachs, 2004 , pág. 130).

Las imágenes del entorno exterior y de las relaciones que se mantienen con las mismas, se constituyen en el núcleo que articula el equilibrio que tiene un individuo con sí mismo, con su comunidad y con todos los mundos posibles que se pueda relacionar. De esta manera se configura la base constitutiva de la identidad. La pérdida violenta de estos espacios es una afrenta al equilibrio individual y comunitario. Esto es lo que Maurice Halbwachs planteó como la base sobre la cual el individuo evoca la memoria y sin estos *marcos sociales de la memoria* el malestar y la incertidumbre no se harían esperar. De ahí que el espacio desempeñe un papel predominante en la memoria colectiva y en la salud mental y emocional de los individuos que la conforman. Para este autor la imagen del entorno exterior y de las relaciones estables que mantienen las personas con él, pasan al primer plano de la idea que se forman de sí mismos. En este sentido el espacio penetra en todos los elementos de su conciencia. No es el individuo aislado, sino el individuo como miembro del grupo, en su habitud conocida, que se posibilita la identidad y su estabilidad interna; es el grupo en sí el que, de este modo, sigue sometido a la influencia de la naturaleza material y participa en su equilibrio. En consecuencia, cuando los miembros de un grupo están dispersos y no encuentran nada en su nuevo entorno material, es la memoria colectiva de aquellos lugares que han habitado, de aquello que han vivido o les han contado de su historia, lo que les posibilita permanecer unidos través del espacio más allá del presente físico; y es precisamente porque pueden recordar, ese espacio imbuido de sentido, que pueden encontrar raigambre, cohesión identitaria y estabilidad psicoemocional.

La experiencia humana ha demostrado, que aunque los espacios se puedan modificar, ser destruidos con rapidez, transformados con toda la potencia de la fuerza humana para recrear nuevos espacios, el proceso de transformación de las relaciones que los hombres establecen con los cerros, los árboles, los

ríos, los manantiales y la naturaleza en general, no cambia a la misma velocidad y, menos aún, no se circunscribe exclusivamente al valor material de lo que se puede vender o comprar. Por lo tanto, aunque ser despojados de los espacios y bienes materiales tiene un impacto físico inmediato, no lleva la misma velocidad psico-emocional y simbólica en los individuos que lo padecen, su tránsito es más lento y transgeneracional. Es por esto que frente al despojo la memoria colectiva se convierte en una eficaz forma de agenciar los procesos de resistencia.

Nosotros hemos vivido una historia que no hemos dejado en el pasado, tenemos nuestro pasado vivo y que lo recuperamos y analizamos críticamente para no olvidar quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos. Volver la mirada hacia atrás nos sirvió para conocer y entender los errores que cometieron nuestra gente de antes, para no repetirlos, pero fundamentalmente para aprender de los mayores, lo positivo de sus vidas, sus enseñanzas, retomar sus consejos y con ellos el modo de vivir de nuestro pueblo Cofán ajustados a las nuevas circunstancias y cambios (...) Para nosotros la tierra es la madre, a la que debemos proteger y respetar. Nuestro territorio siempre ha sido la frontera entre los dos países Colombia y Ecuador, antes no existían fronteras, luego nos dividieron en dos y quedamos unos como pertenecientes a Colombia y otros a Ecuador. Así quedamos divididos, como si fuéramos dos pueblos, pero la verdad es que somos unos solo, unido de manera ancestral, de raíz y de sangre. La pertenencia a dos países nos ha distanciado, sin embargo, no nos hemos olvidado y nunca hemos dejado de mantener y fortalecer nuestros vínculos de hermandad y de intercambio. Así comenzó la pérdida de nuestro territorio y el proceso colonizador en nuestras vidas, por nuestro territorio han pasado toda clase de invasores... (Fundación Zio - A'I, 2002, pág. 64)

Como vemos la memoria colectiva ejerce una poderosa fuerza que se resiste a morir tan fácilmente, puesto que el valor afectivo que se instala sobre la base material que la constituye, está más profundamente dirigido a los lazos simbólicos, que a los meramente comerciales de esa misma base material. El ejercicio de la memoria es indudablemente una forma de resistencia al despojo en aquellos pueblos que han sufrido la afrenta de ser arrebatados de sus territorios, restringiéndoles las posibilidades de gozar no sólo de sus bienes materiales, sino de constituirse autónomamente a sí mismos al interior de un todo espacial anclado siempre a una compleja red de significados simbólicos. En este sentido, la memoria como fundamento de lo que se resiste a desaparecer, no es el recordar desposeído de la acción, sino todo lo contrario, es la acción de estos pueblos en la vitalidad recurrente a su memoria (como lo vemos entre los yageceros indígenas) la que nos habla de los fundamentos que subyacen a sus procesos

de agenciamiento para sobrevivir, asimilar, intercambiar y resistir a los fenómenos interculturales que los embisten.

El ser *despojado* implica la ruptura con la capacidad de compartir, de dar y recibir en una simbiosis amplia de reciprocidad que está en la base del comportamiento social humano. Esto es lo que Eibl-Eibesfeldt demostró en sus estudios etológicos sobre el origen del poseer¹⁵ y su función social. Donde expone claramente que la posesión es innata al ser humano, que no tiene nada que ver con el egoísmo, puesto que tiene un efecto de reciprocidad, para hacer posibles las relaciones sociales, para dar y compartir, para lograr vínculos entre el mundo material, los ideales y las personas (Eibl-Eibesfeldt, 1993, págs. 391, 392).

En este sentido, en el contexto de la ideología comercial capitalista, *el despojo* rompe con la función social de *la posesión*, entendida esta como mecanismo eficiente en las redes de intercambio en clave de reciprocidad, pues al presentarse -el despojo- como práctica connatural al modelo comercial hegemónico, modifica en profundidad las bases de las estructuras sociales tradicionales al incluir en las prácticas y representaciones de los pueblos indígenas, una noción de poseer distinta a la comunitaria. El sistema de intercambio capitalista como sabemos no está basado en la reciprocidad, sino en reglas con distintos valores tales como: el individualismo, la propiedad privada y la verticalidad estratificada en las relaciones sociales. De esta manera el despojo se convierte en un instrumento mediatizador que abarca una multitud de consecuencias no referidas meramente a la pérdida de los territorios y los objetos materiales, sino y peor aún, la destrucción de las bases sobre las cuales se construye el orden social y las redes de intercambio de pueblos constituidos dentro de otros conjuntos de valores de intercambio.

Como vemos es claro que, toda interpretación que hacen las personas sobre los aspectos de *poseer* la realidad-espacial que los circunscribe, tiene necesariamente un trasfondo afectivo-simbólico y epistémico-material que les concede orden dentro del contexto cultural que habitan. Desde esta perspectiva, intentar comprender ampliamente el impacto de la hegemonía en las relaciones que se dan en la interculturalidad en Colombia hoy, es relevante porque al establecer no únicamente la distinción, sino las consecuencias de la pugna entre la hegemonía y la contrahegemonía, es decir, entre la interpretación que se hace de la realidad desde el modelo de desarrollo neoliberal capitalista –

¹⁵ Término que originalmente no es sinónimo de propiedad como se entiende en el modelo comercial moderno. Aspecto que también distingue Eibl-Eibesfeldt al establecer la diferencia entre propiedad y posesión.

epistemologías del norte global- y la que se hace desde las interpretaciones de los otros pueblos no occidentales –epistemologías del sur global- (de Sousa Santos, Una epistemología del sur, 2012), nos podemos aproximar a una visualización de la interculturalidad no restringida a las relaciones sociales – interculturales- como una cuestión entre indígenas y no indígenas, sino a una red más compleja de relaciones entre formas de ver y sentir el mundo, que en últimas nos dan cuenta de sistemas de valores contrapuestos en su “relación afectiva” con (*poseer*) el mundo material. Por esto, en esta investigación, para entender la cuestión planteada, he intentado analizar la contraposición de estas visiones entre la hegemonía y las resistencias que continúan agenciando pueblos como los yageceros, pero también sabiendo que en las *epistemologías del sur global*, se encuentran los movimientos campesinos, los afrodescendientes y otras agrupaciones reproductoras de identidades sociales generadoras de formas contrahegemónicas, las cuales se manifiestan no satisfechas en la interacción que se plantea desde el modelo de desarrollo capitalista occidental con la naturaleza.

Esta disputa actual por el consenso sobre la visión del mundo y la relación que se establece con él y la naturaleza, la observamos a flor de piel en los sistemas de valores del pensamiento indígena, expresados hoy día por escrito, en sus planes de vida.

El Plan de Vida se constituye en un proceso que amarra las tradiciones culturales, liga la vida espiritual a través de las ceremonias del yagé, la relación de los pueblos indígenas con la naturaleza y, en el caso específico de los cofanes, con las plantas medicinales (...) El Plan de Vida adquiere entonces un enfoque ambiental, en la relación que los Cofán establecen con la naturaleza, desarrollan su cosmovisión, en la manera de orientar y abordar las situaciones que los rodean. (Fundación Zio- A`I, 2005, págs. 25-27)

En el plan de vida del pueblo Kofán vemos que los territorios son sus libros y universidades, en sus selvas y montañas está escrita su historia y son la base de sus cosmovisiones para dar cuerpo al tejido de representaciones y prácticas sociales que están en la base de su identidad. En contraste a ello, la interpretación que hacen las empresas mineras transnacionales sobre estos territorios y todo lo que en ellos hay, están desposeídas de todo valor simbólico, de toda historia espiritual y por ende de toda posibilidad afectiva y de significación (más allá del valor comercial), pues su sistema de identidad está basado en otro conjunto de valores, en el que la naturaleza, se puede mover, destruir, transformar y vender.

Para el pensamiento indígena la pérdida del equilibrio con la naturaleza y la profanación de sus lugares sagrados, de sus ríos y montañas, de sus plantas sagradas y medicinales con el que tejen sus historias milenarias, les han traído, según nos cuentan, no sólo terribles desgracias a sus comunidades, sino a la humanidad entera. Así, en la lectura que estos pueblos hacen de la naturaleza, es necesario conservar sus lugares sagrados no como un espiritualismo inocuo sino con el ánimo de mantener el equilibrio no sólo de sus territorios y su supervivencia cultural, sino como mecanismo para mantener el equilibrio planetario.

En suma, el despojo se sustenta en una hegemonía epistémica y comercial, de corte irresponsable y violenta. Sin duda, en el modelo de desarrollo capitalista, la hegemonía se constituye sin responsables directos, pues se ha legitimado dentro de una dimensión ontológica casi divina, abstracta e impersonal, soberana, estatal y corporativa. Ese carácter etéreo es su rostro más siniestro y violento, porque así terminó por enmascararse en lo que todos deben aceptar *per se*, que entre otras cosas se puede resumir en el carácter dominante de: la epistemología cientificista, la democracia electoral como base del orden estatal hegemónico y el modelo comercial capitalista. En consecuencia, la violencia de la hegemonía se materializa de modo sutil-indirecto por ejemplo cuando se dan circunstancias interculturales para discutir planes estatales de desarrollo en salud, educación o infraestructura, en las que parece que solo se discuten puntos de vista racionales vs irracionales; o también bajo el ejercicio de la fuerza directa, cuando se despojan poblaciones de sus territorios por armas o megaproyectos, o cuando se les intimida con amenazas para que el modelo económico entre en función y extraiga todo lo que necesita y la gente que no huye sólo aguante. Todas formas de violencia sutil o directa, revisten abiertamente una forma de tortura constante, causa directa de un malestar social crónico generalizado manifiesto en las regiones que he visitado en Colombia.

El mundo parece grande pero es muy pequeñito, por eso tenemos que conservar la naturaleza, eso es lo que nosotros tenemos que cuidar para vivir, pero que no entren los colonos donde vivimos, los blancos ya no respetan incluso si hay títulos, nos amenazan con las armas, diciendo: `ustedes tienen selva grande'. Ellos vienen y derriban, siembran coca, acaban con árboles, todo se va acabando. Taita Querubin Queta. (Fundación Zio- A`I, 2004, pág. 96)

Ese rostro siniestro del despojo es causante de malestar, de impotencia e indignación, más aún cuando las personas que lo han padecido, saben que en muchos casos, se han instigado las acciones violentas en su contra, desde las mismas estructuras estatales. Y, en este sentido, para las poblaciones sometidas es

devastador anímicamente hablando. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pág. 270) En tales circunstancias el malestar se manifiesta constante cuando la gente debe tragarse sentimientos como la rabia, el miedo o la tristeza debidas a la injusticia; o expurgar dichos sentimientos contenidos, engrosando las filas de cualquier grupo armado o saliendo de sus comunidades hacia las ciudades a protestar y enfrentar las fuerzas estatales que se presentan como garantes del orden, situación en la que el orden se traduce como defensa de verdades últimas en las que se rebaten las otras epistemologías, amparado todo esto dentro de la legitimidad del control del Estado. Así la subalternidad es clara y el malestar social, inevitable. Así los rastros del despojo son surcos inconmensurables de malestar y pena, de rabia e impotencia, campos en los que se enarbola el marco de la interculturalidad actual. Pensar la interculturalidad dentro de cualquier otro contexto sería sólo una ilusión, porque ahora esta, es en sí misma, contraria al reconocimiento y el respeto mutuo que se propone como el fundamento central del dialogo entre pueblos de diversos orígenes y raigambres identitarios, en un mundo como el de hoy inevitablemente interconectado. En últimas la hegemonía al revestirse y legitimarse en las dimensiones del despojo: territorial, epistémico, cultural, emocional, económico y político, se convierte en el núcleo de nuestro análisis, porque frente a ello también encontramos las claves a través de las cuales los pueblos agencian su resistencia, intercambio y asimilación.

- Practicas rituales tradicionales de resistencia:

Son aquellas en torno a las plantas, consideradas sagradas, como el yagé (igual podría decirse del tabaco y la coca), serán entendidas no sólo como núcleos del sistema de medicina tradicional de los pueblos que en su estructura epistémica las conservan, sino como organizadores de la identidad étnica a través de las cuales estos pueblos agencian sus mecanismos de asimilación, intercambio y resistencia. Estas prácticas que han permitido sostener en el tiempo y en el espacio los sistemas de medicina tradicional y sus respectivas cosmologías, también han jugado un papel contribuyente a reparar o modular los efectos del despojo. En tal sentido, han servido de trinchera de resistencia frente al cambio social debido al fuerte embate de la hegemonía contra el que se debaten en la actualidad sus movimientos y organizaciones sociales.

La eficacia social de los rituales por ser agentes comunicativos y articuladores simbólicos muy eficientes, y, en consecuencia, ser generadores de consenso social, son un común denominador aceptado entre los antropólogos [(Malinowski), (Leach), (Turner), y otros]; sin embargo, para los intereses de las

estrategias de descripción densa y análisis que pretendo en esta investigación, tomaré en cuenta el enfoque de Clifford Geertz en el tratamiento que le da al ritual y su relación en el cambio social, tomando como base el reclamo que este le hace al funcionalismo ya sea de tipo sociológico asociado con Radcliffe-Brown o el psicológicosocial como el de Malinowsky, pues aunque como bien lo reconoce en su crítica, estos análisis nos procuraron una comprensión mayor y más detallada de las “funciones” sociales y psicológicas de la religión en muchas sociedades, el enfoque funcional resultó ser poco eficaz en el terreno del cambio social. (Geertz, 2001)

Como lo han observado numerosos autores, el énfasis puesto sobre sistemas en equilibrio, sobre una homeostasis social y sobre cuadros estructurales atemporales conduce a una tendencia en favor de sociedades “bien integradas” en equilibrio estable, y a una tendencia a asignar importancia a los aspectos funcionales de las usanzas y costumbres sociales de un pueblo antes que a sus implicaciones disfuncionales. En los análisis de la religión, este enfoque estático y ahistórico condujo a una concepción algún tanto ultraconservadora del papel de los ritos y las creencias en la vida social (Geertz, 2001, pág. 131)

La crítica de Gertz se extiende a señalar que la incapacidad de dicha tendencia, se debe a que pone el acento en los aspectos de armonización, integración y de apoyo psicológico de los esquemas religiosos, dejando desprovistos de análisis los aspectos desorganizadores, desintegradores y psicológicamente perturbadores que la religión destruye o transforma de la estructura social. Este aspecto que Geertz señala como “desintegrador” que ha de ser tenido en cuenta en el análisis de dichas prácticas, para el caso de nuestro objeto de estudio sobre los alcances y limitaciones del performance ritual yagecero, hoy como un fenómeno mundial anclado a los procesos de cambio y transformación global, nos sirve como advertencia analítica para ser tomada en cuenta, cuando nos aventuramos en la comprensión de dicho fenómeno neochamánico como *sistema terapéutico emergente*¹⁶ que se ha readaptado a los nuevos

¹⁶ Diversos autores adjudican esta “emergencia terapéutica neochamánica” debido a la crisis de confianza, a la mirada apocalíptica frente a la visión moderna del mundo que se construyó principalmente bajo el paradigma del progreso económico. (Fuenzalida, 1994) “Plantearse el chamanismo como sistema emergente implica, además, pensar la transformación del brujo en terapeuta, es decir, entender el tránsito de un personaje maléfico, excluido socialmente y con poderes sobrenaturales, a un personaje con capacidades de sanación. Así como el discurso de la víctima permite tener acceso a la comprensión de la crisis producida por la brujería, aquí el discurso del paciente nos llevará a entender la cura chamánica en una situación de emergencia permanente como la que marca la crisis colombiana.” (Uribe, 2002, pág. 9) “No es de extrañar que en la actualidad presenciemos una verdadera obsesión por las terapias. En este marco, las creencias y prácticas de las tradiciones indígenas son representadas como una alternativa de curación, como un nuevo paradigma a

contextos. En este orden de ideas, es notable que dentro de los procesos de cambio y transformación social, el ritual del yagé, se ha visto absorbido por las tendencias new age urbanas y prácticas religiosas de distinta índole que lo han resignificado con aspectos muy positivos en unos casos, y no tanto en otros, debido a que se han prestado para malas prácticas con resultados lamentables incluso debido a muertes inesperadas durante las ceremonias, razón por la cual se han dado diversas interpretaciones y controversias, debidas entre otras cosas, por el lucrativo negocio en el que se ha convertido. Sin embargo, no por esto pierde su singular valor al interior de las comunidades tradicionales que lo siguen empleando como eficiente regulador social, tanto en los procesos de organización, intercambio y resistencia, como dentro de los recursos de su medicina tradicional.

La propuesta geerzeana a la teoría funcional consiste en sugerir un funcionalismo dinámico en el que es conveniente hacer la distinción analítica de los aspectos cultura (entendida como la urdimbre de significaciones a las cuales los seres humanos atienden para interpretar su experiencia y orientar su acción, o dicho de otro modo, son las significaciones y símbolos en cuyos términos tiene lugar la interacción social) y estructura social (como la interacción social misma), para tratarlos como factores independientemente variables, aunque mutuamente interdependientes. En tal caso, sólo separables conceptualmente, pero ambas no son sino abstracciones de los mismos fenómenos.

Abordar el performance ritual yagecero tomando en cuenta la advertencia que nos hace Geertz, nos permite amplificar analíticamente los alcances de dichas prácticas más allá de una perspectiva meramente religiosa de las mismas u homogéneas culturalmente hablando y no contradictorias, y en tal sentido, comprender su función secular dentro del proceso de cambio y transformación social que las contiene. Así entonces, le damos cabida a la voz de los protagonistas de esta tradición milenaria, muy conscientes del fenómeno en el que están implicados.

En relación con nuestra medicina, no entendemos cómo en un principio nos condenaron porque nuestra sabiduría era obra demoníaca y no estaba de acuerdo con el pensamiento cristiano. Siglos después, la ciencia occidental ha dejado de creer en Dios y en las realidades espirituales y ahora nos condenan porque nosotros sí seguimos creyendo. Para nosotros, el ser humano no es solo carne, sangre y huesos. También tenemos sentimientos, recuerdos, pensamientos y espiritualidad.

seguir desde donde se proclama la restitución de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, la vuelta a las raíces, la tolerancia en la diferencia y la armonía con el entorno.” (Caicedo, 2009)

Sin embargo, la medicina occidental sólo mira al cuerpo, mientras que los médicos indígenas tratamos de mirar a la persona entera y, aún más, a las relaciones con los demás, con la naturaleza y con el mundo espiritual. No debe quedar confusión con nuestro saber indígena. Si bien hace varios siglos nuestros taitas eran al mismo tiempo médicos y sacerdotes, hoy, por las razones históricas de todos conocidas, somos ante todo médicos, aunque la palabra médico es mucho más amplia que la usada por los occidentales. *No deben confundirse nuestras prácticas médicas con prácticas religiosas. Nuestras ceremonias rituales y curativas no son por sí mismas ceremonias religiosas, aunque invocamos a Dios y las fuerzas naturales para buscar la ayuda de la salud.* (Union de Médicos Tradicionales de Colombia - UMIYAC, 2000, pág. 17)¹⁷

La utilidad del enfoque de análisis que nos presenta Geertz, reside en que la ritualidad en el marco del cambio social deja de ser estática como mera expresión cultural monolítica, que es efectiva per se, y en este sentido, el sistema de significaciones y símbolos que constituyen la cultura, aunque en principio parecen obedecer a un sistema ordenado, no necesariamente expresan su congruencia con la acción social como un todo global uniforme que se constriñe a la conservación de estructuras. Así, siguiendo a Geertz, se puede sustituir por una concepción más compleja, las relaciones entre creencias y prácticas religiosas, por un lado, y vida social secular, por otro. Desde esta abstracción en el análisis, son discernibles, además, los matices de los sistemas de la personalidad que los actores individuales ponen en juego en las dinámicas del cambio social. En tal sentido, para nuestro análisis, la utilidad del enfoque dinámico que nos propone Geertz, nos permite tomar ese nivel reflexivo, para hacer ciertas distinciones analíticas de la eficacia ritual, pero también de las contradicciones que se derivan debidas al cambio social que emerge en la interculturalidad.

Por lo anterior, para establecer la relación entre el cambio social y la función ritual, he considerado necesario por una parte describir en el contexto macro de las causas históricas y las consecuencias contemporáneas del nacionalismo, el colonialismo y en general las formas en las que se ha configurado el despojo sobre las poblaciones indígenas, y por otra parte observar cómo estas poblaciones agencian sus procesos de resistencia multidimensional centradas en la lucha y la defensa por la tierra, como el núcleo a través del cual buscan la reivindicación de sus formas ancestrales de subsistencia, dentro de lo cual el comportamiento ritual cumple un papel fundamental. Partiendo de lo anterior, intentaré demostrar, en casos particulares, cómo las prácticas rituales siguen cumpliendo un papel fundamental

¹⁷ El énfasis es mío.

como organizadores o reguladores sociales pese a los procesos de colonialismo pujantes en sus territorios, pero también cómo en otros casos, las prácticas rituales tradicionales también se han convertido en un lucrativo negocio dentro del mercado del chamanismo turístico, con lo cual se ha desdibujado su eficacia “terapéutica” y con ello el aumento de críticas acérrimas que condenan este tipo de prácticas ancestrales de medicina indígena.

- La interculturalidad

El empleo de esta categoría conceptual y la definición que regularmente se hace de ella, ha despertado desde hace varias décadas multitud de enfoques y aplicaciones: educación intercultural, salud intercultural, participación intercultural, políticas interculturales, etc., en estos, casi en todos los casos, la coincidencia está en referenciar dicho enfoque en sus implicaciones dentro de los límites de la comunicación humana y con ello las relaciones que se establece entre congéneres de distintos contextos culturales con raigambres identitarios de diverso origen. En este sentido, el uso de esta acepción “por lo general se ha argumentado más desde la perspectiva ideológica o filosófica que desde una visión estrictamente antropológica (...) En algunas ocasiones, la propuesta intercultural se basa en la búsqueda de valores compartidos que podrían constituir una ética planetaria y facilitar el diálogo”. (Bartolomé, 2005, pág. 148). Esta búsqueda para encontrar las claves del diálogo entre “diferentes” se enmarca habitualmente en la necesidad de participación y justicia social como base del equilibrio para allanar el camino hacia el mutuo entendimiento entre aquellos que establecen dicha interrelación comunicativa. En esta búsqueda de diálogo equilibrado y la necesidad de justicia frente a los objetivos compartidos por los que se dialoga pese a los disensos, radica el núcleo de casi todas las definiciones y aplicaciones cuando se abordan temas de educación, salud, políticas públicas, etc., en la interculturalidad.

Si tomamos por ejemplo la siguiente definición de interculturalidad en los temas de salud, entendida como “la capacidad de moverse equilibradamente entre conocimientos, creencias y prácticas culturales diferentes, respecto a la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, el cuerpo biológico, social y relacional; percepciones que a veces pueden ser incluso contrapuestas” (Oyarce A, 1996), notamos que tal consideración no presenta ningún problema en tanto que definición-reflexión abstracta, porque describe un suceso de *encuentro-diálogo* ideal, sin embargo el reto para el análisis y luego su aplicabilidad en el mundo real (por ejemplo en el campo de la implementación de políticas públicas en salud), radica no tanto en que las nociones así expuestas, no contemplen el horizonte ideal de dicha interrelación, pero todos sabemos que a esta –interrelación– subyacen las relaciones de poder y

desigualdad, sobre las cuales se establece la interculturalidad, y siendo así, se genera la imposibilidad de la realización plena del intercambio equilibrado, tal como se está describiendo teleológicamente en esta definición citada.

Observar la asimetría en las relaciones de poder en el establecimiento de la interculturalidad, se convierte entonces, en una condición necesaria tanto para entender que no se trata meramente de la vinculación de dos o más culturas en un ambiente plural en el que se dan (también) relaciones asimétricas, sino que frente a las relaciones interculturales en dichas circunstancias, las *configuraciones étnicas*, como lo plantea Bartolomé, no contienen solo las consecuencias de relaciones políticas, culturales y económicas asimétricas, sino también, construcciones ideológicas resultantes de las representaciones colectivas generadas por dichas relaciones (Bartolomé, 2005, pág. 125)

En la perspectiva de este autor se hace necesario realizar una antropología política que asuma los dinamismos sociales y las cambiantes lógicas culturales, siendo capaz de ver también las diferentes respuestas de las sociedades nativas a los variables contextos globales que inciden tanto en ellos como en la sociedad dominante, sin que por ello pierdan su capacidad de construir significados e incorporarlos a su visión del mundo basados en sus propios códigos simbólicos (2005, págs. 123-126). En este sentido, si bien estoy de acuerdo con Bartolomé en tratar de enfatizar en “una *perspectiva generativa que esté más atenta a las dinámicas sociales*” y las reconfiguraciones nativas que en ellas emergen cuando estamos analizando los procesos de cambio y transformación social, dados en el marco de las relaciones interétnicas, no obstante, su contraataque al esencialismo melancólico de los neohibridistas culturales (como él los llama), creo que es insuficiente para resolver la problemática que implican las relaciones interétnicas nacidas en el marco del debate de la interculturalidad construida en relaciones desiguales en el manejo del poder.

Lo anterior debido a que, aunque no considero equivocado su lúcido ataque, es insuficiente porque mantiene en su crítica la consideración de la cultura (aunque híbrida o *transfigurada*) como rasgo distintivo o nivel diferencial en dicha interrelación, aspecto que al abordarse dentro de esa misma lógica que establece que la *diferencia* radica en la cultura, sigue dejando, en cierta medida, miope la discusión sobre la fuerte carga ideológica que alberga la explicación común y la aplicación frecuente de la categoría intercultural cuando analizamos los procesos de intercambio y asimilación cultural en las relaciones interétnicas nacidas y sostenidas en medio de relaciones de poder asimétricas. Y más aún, en este sentido, creo que tampoco queda superada esta deficiencia en la propuesta (pertinente aunque no suficiente) del autor, quien nos dice que para comprender más ampliamente las hibridaciones culturales,

podríamos recurrir en su lugar a la idea de *transfiguración étnica*, como forma de advertir que “el estudio de las mezclas y los cambios, o de las hibridaciones, no excluye el análisis de las culturas y de las identidades concretas que se construyen como resultantes de los sistemas interactivos” (Bartolomé, 2005, pág. 126); razonamiento que es pertinente porque con ello se toma en cuenta la capacidad de agenciamiento y asimilación de los nativos, observando que no por ello estas poblaciones pierden sus horizontes identitarios, y, además, con esa actitud de los nativos, lo que encontraríamos serían sus mecanismos para sobreponerse al impacto hegemónico y conservar sus estructuras tradicionales, por la cual en ese tipo de estudios hay “que abdicar de toda perspectiva esencialista y asumir que, como todos los hechos sociales, las culturas y las identidades también son históricas, dinámicas y constituyen expresiones contextualizadas de dilatados procesos históricos” (2005, pág. 127) Sin embargo, no es suficiente, en tanto que, como ya lo señalé, el problema radica es en el énfasis de base que se mantiene dentro de los análisis interculturales sobre la noción de cultura, tomada como aspecto diferencial en las relaciones interétnicas y no como condición biológica, en cuyo caso, para superar dicha deficiencia si estamos analizando dichas interrelaciones dentro de contextos de asimetrías en las relaciones de poder, lo que se necesita es desentrañar primero la noción misma que se establece sobre la acepción de cultura más ortodoxa que, directa o indirectamente, sigue vigente como nivel diferencial. Aspecto que intentaré discutir a continuación, con el ánimo de esclarecer lo que intento exponer como la mayor dificultad que enfrenta el enfoque intercultural.

Empíricamente he podido constatar que en Colombia el término de interculturalidad como comúnmente se entiende, es inocuo o, en el mejor de los casos, poco claro en su aplicabilidad profunda en el campo por ejemplo de las políticas públicas en salud o educación, esto debido a la fuerte carga ideológica que contiene como subterfugio para la asimilación de las desigualdades dentro del modelo hegemónico, y que se materializa en los instrumentos y mecanismos con los que se regulan los procesos de encuentro para la resolución de problemas en dichos procesos de negociación e intercambio. En este sentido, lo intercultural se ha convertido en una falacia política que exige ser superada y, hasta tanto no sean revisadas las nociones y acciones de fondo que la sustentan, se hace inviable tal precepto como manifestación plena del diálogo horizontal en las relaciones de intercambio, asimilación y resistencia. Pues como lo expresó en una conversación el *mamo* Aruhaco KasoKaku Busintana Mestre, de la Sierra Nevada de Santa Marta, quien decía que ese término ha servido más como “apellido” a todo lo que se quiera justificar políticamente con el aroma de inclusivo en las políticas estatales, pero no contiene la

aplicabilidad de lo que se concibe como una verdadera interculturalidad. Este líder tradicional se refería específicamente a lo que se ha denominado educación propia y salud intercultural, en las que veía que aunque tenían como “apellido” lo intercultural, en la práctica lo que se llevaba a cabo era la implantación del modelo occidental tanto en salud como en educación, que lo único que tenía de intercultural era porque se daba con la participación de algunos indígenas contratados para participar en escuelas y hospitales, pero en lo esencial no había tal articulación integrativa que permitiera lo intercultural en el amplio sentido de lo que esto implica como un diálogo de saberes y conocimientos horizontales en las relaciones de poder y negociación.

En ese mismo sentido, se expresaba don Hermes Ruiz, médico tradicional yagecero y gobernador indígena del Resguardo Awá, en Agua Blanca, en el bajo Putumayo, cuando me decía que siendo ellos los líderes de sus comunidades y tener que lidiar con un montón de responsabilidades, no se les hacía ningún tipo de reconocimiento salarial, por parte del Estado, a su trabajo, y que en ese sentido veía como su labor de liderazgo era menos valorada y tenida en cuenta, como una responsabilidad real en la que deben atender las problemáticas propias en sus comunidades y las relaciones (interculturales) con personas del gobierno y las petroleras. Así entonces para ellos, “eso de lo intercultural es solo un cuento que suena bien”, pero en la práctica indiscutiblemente siguen siendo discriminados con relación a otras autoridades civiles que si tenían un salario y un lugar de reconocimiento como funcionarios públicos ante las entidades del gobierno cuando se discuten temas que involucran sus comunidades y territorios. “A nosotros el mayor poder y reconocimiento como autoridades de base, lo que nos dan es un palito (el bastón de mando), de ahí en fuera nada, y mucho menos un salario que reconozca nuestro trabajo, por eso será que mucha gente cuando llega a ser gobernador indígena, saca su tajada de la plática que llega a la comunidad y eso ha generado muchos problemas aquí”¹⁸.

Como vemos lo intercultural tiene una fuerte carga ideológica que más que tomar en cuenta las diferencias de pensamiento, acción y enfoques, es un generador de diferencias sobre las cuales se sostienen la hegemonía y la subalternización de los “diferentes”. Esto lo observamos por ejemplo en los términos de la administración pública hegemónica y en las bases sobre las que se conciben las relaciones y funciones jurisdiccionales y de autogobierno de las comunidades con sus propios líderes, que no por el hecho de tener un mandato democrático comunitario y la representatividad que esto implica, son por esto funcionarios públicos en el amplio sentido de la palabra o, si lo son, son de segunda categoría. Es

¹⁸ Comentario hecho por Hermes Ruiz Gobernador del resguardo Awá de Agua Aguablanca, Bajo Putumayo, Colombia.

muy claro que quienes fungen como líderes de las comunidades indígenas, no tienen un reconocimiento social ni remuneración económica real, más allá del estatus que esto implica en sus comunidades. Esta situación ha enrarecido en gran medida los roles, funciones y alcances de quienes cumplen la tarea de líderes y gobernantes en sus comunidades, dándose esto para un incremento de la corrupción y la malversación de recursos destinados para obras comunitarias. Menos aún, estos líderes sienten que sean atendidas sus reclamaciones y exigencias, por ejemplo frente a la consulta libre, previa e informada que deben realizar los organismos del Estado cuando planifican la intervención de megaproyectos en sus territorios y que respeten su autonomía jurisdiccional y capacidad de autogobierno y gestión pública.

Tomando en cuenta lo anterior y como marco reflexivo para complementar la propuesta de Bartolomé y así desentrañar una de las mayores dificultades que implican las discusiones sobre *lo intercultural*, parto de considerar que es necesario, primero desentrañar el concepto de cultura, en cuyo nivel de análisis que propongo la entiendo como respuesta biológica de la condición humana carencial e inespecializada en la naturaleza (Gehlen, 1984)¹⁹, frente a la cual todos estamos en el mismo renglón biológico, por lo cual no se la puede justificar como una atribución diferencial entre seres humanos. De esta manera la

¹⁹ A. Gehlen intentó fundamentar una teoría sobre la condición humana lejos de la mera especulación filosófica. De modo semejante a Max Scheler (Scheller, 1980), Gehlen estaba preocupado más por lo que nos diferencia de los demás animales superiores que de lo que tenemos en común. Gehlen postula como tesis fundamental que lo que caracteriza a lo humano es ser un animal biológicamente indigente, deficiente, carencial. La especie humana (en contraposición a los mamíferos superiores) está caracterizada por sus carencias y deficiencias que le hacen ser necesitado de ayuda, es decir, indigente. ¿En qué consiste tal indigencia? Ésta se expresa en la inadaptación de los individuos de la especie humana a un hábitat exigente y en su casi nula especialización. Los humanos no somos grandes corredores ni grandes nadadores. Y ello les hace más plásticos en su comportamiento al desarrollar estrategias más flexibles. Gehlen habla entonces de un primitivismo y de un subdesarrollo biológico. Gran parte de su libro *El hombre* está dedicado a mostrar que la grandeza y la miseria de la condición humana consiste en ser carencial. En un mundo hostil y competitivo, al ser humano le es difícil sobrevivir. Por esta razón, su radical indigencia, que comporta una gran inadaptación, lo obliga a sobrevivir elaborando estrategias de supervivencia conscientes. Gehlen desarrolla toda una descripción fenomenológica del acontecer humano desde una triple dimensión: biológica, psicológica y sociológica. La indigencia del ser humano se resume en tres aspectos: en primer lugar, los seres humanos carecen de los mecanismos de defensa instintivos propios de los seres vivos. Gehlen afirma que, no solo no hay relación entre el comportamiento instintivo y el inteligente, sino que hay una tendencia a excluirse mutuamente. En segundo lugar, los humanos no presentan desarrollados unos órganos de percepción y actuación apropiados. Los humanos carecemos de aquella agudeza de sentidos corporales de la que gozan los animales superiores. El humano no posee sentidos adaptados a sus necesidades biológicas lo que le hace vulnerable y necesitado de largos períodos de aprendizaje para sobrevivir. En tercer lugar, los humanos no están adaptados como los animales a lo que él llama *circum-mundo* (lo que llamaríamos hoy un entorno ambiental habitable). Los animales están perfectamente adaptados, de modo que conociendo los órganos operacionales del animal, se puede reconstruir su "circum-mundo". Los humanos no tenemos ambiente sino mundo. Estamos abiertos al mundo. No nos adaptamos a él, sino que construimos nuestro propio mundo. Esta capacidad humana para controlar y dominar su entorno, de modo que no reaccione de forma instintiva y pulsional sino programada, es lo que constituye el fenómeno de la cultura. Tomado de mi tesis de maestría *El fenómeno religioso y sus consecuencias antropológicas: mito y religión* (González Montoya, 2009). Posgrado de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali, Colombia.

interculturalidad pasaríamos a entenderla como un encuentro de epistemologías, de prácticas y representaciones en los que cada grupo – o individuo - muestra su concepción de sí mismo, de la naturaleza, del mundo y de los demás, en un margen en el que están obligados, por el peso de su naturaleza carencial e inespecializada (por más civilizados que parezca unos, o “salvajes” otros), a mirar al otro como igual en tanto que animales bioculturales en disposición de sobrevivencia.

En tal sentido el punto de equilibrio que tanto se promulga como necesario en los encuentros interétnicos, se podrá lograr si se considerase en los márgenes de la igualdad bio-cultural como condición obligada de sobrevivencia, lo cual obligará a las partes en diálogo a restringir los alcances de la interrelación, bajo nociones y comportamientos que siempre y en todos los casos, tendrán como preceptos básicos evitar el sufrimiento ajeno y rehuir de poner en riesgo la integridad de ninguna de las partes, razón por la cual será obligado en esa relación, incluir la naturaleza como tercero dialogante sujeto de derechos, en tanto que es sobre ella que se construyen los imaginarios sociales y personales que le dan sentido a las prácticas y representaciones sociales. Es decir, si la naturaleza se concibe como el fundamento esencial que contiene a los grupos humanos que entran en disputa y negociación frente a determinados objetivos (salud, educación, obtención de recursos, etc.), las características de las formas de pensamiento y acción de estos y sus sistemas de valores, por disimiles que sean, habrán de conciliarse partiendo de la estabilidad o equilibrio de los recursos que entran en disputa para su uso, extracción-explotación, sin que por esto se ponga en riesgo la integridad vital de ninguna de las partes.

El concepto de cultura ha estado latente en el campo de las ciencias sociales y humanas desde su pleno nacimiento, que se remonta al período de la ilustración (s.XVIII) con los aportes de los filósofos sociales. Estos se interesaron en sacar a la luz cuestiones centrales de la antropología en su tiempo, sin éxito, pero lo que sí lograron fue proyectar en sus predecesores, el interés teórico por la formulación de leyes que gobiernan el curso de la historia humana y la evolución de las diferencias y semejanzas socioculturales. Es notable hasta qué punto los filósofos de la ilustración fueron capaces de identificar el dominio socio cultural, como un campo de estudio específico, caracterizado por una elaboración distintivamente humana de conductas culturalmente determinadas.

Tylor se adhirió fervorosamente a la herencia del idealismo cultural de la ilustración, subrayando la importancia de hacer una ciencia de la historia Universal (tanto como lo hizo Morgan y Spencer), partiendo de un método comparativo, para poder llegar así a una reconstrucción más detallada (o secuencial) de los cambios culturales, que transita desde los cazadores recolectores, hasta la civilización

industrial. De esta manera consideraba que la historia venía guiada por un proceso de selección natural en cuyo transcurso quedaba asegurada la supervivencia de los hombres y de las instituciones más aptas, determinándose de este modo el curso general de la cultura humana.

El concepto de cultura, desde la clásica definición de Tylor en la que se referencia como elemento esencial y socialmente constitutivo de lo humano que se transmite y se hace distintivo de la sobrevivencia evolutiva humana, pasando por los culturalistas que encuentran en ella la mejor manera de rescatar o salvaguardar la diversidad con todo y los rasgos distintivos de lenguas, usos, creencias, practicas, etc., para la preservación de los pueblos; hasta los antropólogos posmodernos que con su provocadora reacción deconstructiva (más necesaria que del todo acertada) frente al objetivismo extremo y las teleologías teóricas; transcurre con todos ellos un punto en común: considerar la cultura, en esencia, como un conglomerado de rasgos distintivos entre pueblos que le dan sentido a lo humano, de tal modo que, así, lo que se empezaría a entender como diversidad cultural se hizo homogéneo como noción que describe diferencias, este nivel de análisis pasó a ser el concepto por excelencia y ya no un nivel de reflexión.

Así, este nivel de análisis diferencial, convirtió los rasgos identitarios más sobresalientes de los grupos humanos estudiados, en la base de la categoría conceptual que describe la condición más propia de nuestra especie. Dicho de otro modo, el problema conceptual que intento señalar, es que al haberse tomado los rasgos materiales y simbólicos que los pueblos desarrollan para su sobrevivencia, se retomó como base esencial para entender el fenómeno de la cultura, y así dejó de ser un nivel de análisis y la diversidad de “las culturas” pasó a entenderse en un nivel comparativo, quiérase o no, que es ordinal o evolutivo. Así, lo obvio de entender la cultura como fenómeno del animal humano como condición obligada de la especie (pues no hay grupo humano que pueda sobrevivir sin cultura) pasó a un segundo plano como nivel de análisis, y de esta manera se privilegió, o paso a un primer plano, para ser entendida como nivel de análisis en la observación de las diferencias entre humanos. Esta sutileza en el giro de enfoque generó indirectamente una sinonimia entre identidad y cultura.

La cultura como rasgo de la especie humana es obvia y suficientemente explicada por varias disciplinas sociales, sin embargo, el énfasis que se hace en los rasgos diferenciales de los pueblos para entenderla, se extendió como base esencialista para justificar la diversidad cultural, que según esa clásica interpretación, se distingue según el contexto, los usos y las costumbres de cada pueblo. Este énfasis sirvió de apoyo para la indeseable interpretación que ve la cultura como rasgo de la identidad homogenizada al interior de cada grupo humano y ya no como rasgo bio-social de la especie humana. Es

decir, con ese enfoque se pasó a entender que cada “cultura” sería compacta y homogénea, con una identidad que sería esencialmente la misma en todos los individuos dentro de cada grupo, lo que se vería expresado en las prácticas y representaciones sociales de estos. No obstante, tal suposición es insostenible empíricamente cuando observamos que “dentro de un grupo social del que todos sus miembros se sienten parte no necesariamente hay homogeneidad cultural” (Grimson, Los límites de la cultura, 2011, pág. 134). El sentimiento de identificación no pasa necesariamente por todos los aspectos de la vida intrapsíquica de un individuo, por el tamiz del contexto cultural que lo vio nacer, como tampoco la cultura, en tanto que la disposición biosocial, no riñe con la hibridación de la identidad de los individuos que componen determinado grupo.

En definitiva, aunque existe un amplio consenso en cuanto a que los seres humanos somos seres culturales, resulta problemático considerar que cada uno pertenece a una cultura específica, distinguible de modo claro y tajante de todas las demás. Esa suposición muchas veces está vinculada con la intención política de producir una identidad o una alteridad cristalizada antes que con una descripción de la compleja y cambiante realidad. El dilema sería entonces el siguiente: ¿cómo lograr que la comprensión de la naturaleza de las diferencias culturales no recaiga en el mecanismo por el cual el contraste como medio de conocimiento se convierte en conocimiento como medio de contraste? Y ese contraste es relativo justamente porque en un mundo interconectado como el nuestro resulta por demás evidente que las sociedades no son homogéneas (Grimson, Los límites de la cultura, 2011, pág. 84).

La perspectiva que nos propone Grimson en el dilema del que nos habla, tiene varias implicaciones con respecto a los límites conceptuales y la aplicabilidad del término “cultura” para poder tratar con los problemas que encarna la interculturalidad hoy, en los pueblos que he estudiado. Primero: podemos observar con innegable claridad, como hecho histórico, que muchas de las teorías sociales sobre la cultura y la identidad, se labraron por un lado abogando por la conservación (rescatista) de los elementos que *identifican culturalmente* un pueblo o sociedad, cosa que derivó en la idea romántica de ver conveniente aislar y cuidar la identidad de las culturas, de tal modo que se pudieran “conservar” y proteger de la extinción tal marca distintiva (cual pieza de museo). Segundo: Sabemos que como consecuencia primero del colonialismo, luego del nacionalismo exacerbado y por último de las interpretaciones sociales que dieron paso a las políticas más agresivas del neoliberalismo, la noción y utilización de ambos términos -identidad y cultura- como un inmejorable estandarte global para el reconocimiento político de la multiculturalidad, con el sabido interés neocolonial que en la década de los 90s, se reconfiguró con el afán mundial de los Estados democráticos – capitalistas, para hacer de estas

nociones, el pretexto con el que aparentemente se buscaba la paz y la integración de los pueblos, pero la evidencia demuestra que sobre todo se pretendió para la armonización de los mercados. Tercero: los hechos empíricamente constatables en la historia de los pueblos diversos en interacción, muestran la limitación de la interpretación y aplicación clásica de dicho término en las condiciones expuestas, pues el concepto tradicional de cultura, para su amplia comprensión, tiene el problema de que los teóricos no incluyeron cinco cuestiones: la desigualdad, el poder, el conflicto, la historicidad y la heterogeneidad. (Grimson, 2013) Cuarto: la interpretación y uso general de los términos identidad y cultura, empleado en el ambiente intelectual, dista del uso y aplicación que se da en los ambientes cotidianos o de muchos movimientos sociales, esta disparidad agranda más aún la confusión sobre ambos conceptos.

Partiendo de lo anterior, observamos que uno de los mayores retos de las ciencias sociales contemporáneas, radicaría en repensar *decolonialmente*, lo que significa que muchos de los conceptos que se dan como terminados para interpretar hechos de larga duración, y en tal sentido, acabados o con aplicaciones fijas o definidas por su propia historia intelectual, requieren ser revisados porque en algunos casos están miopes frente a la realidad constatable; entre estos identidad, cultura, nación, ideología, y el sonado bum de lo intercultural, todos requieren de ser cuidadosamente revisados, retomados y reinstalados, “desde abajo”, según las condiciones propias de una realidad vertiginosamente cambiante y contextual. Se trata de regresar hacia los sujetos que se construyen y reconstruyen, no únicamente dentro de un ámbito general de las teorías sociales, que a veces parecen olvidar que la teoría se elabora de cara a las realidades cambiantes, sino dentro de uno más local e íntimo, en el que se configura una corporeidad significada en la heterogeneidad de las identidades y en el que los márgenes teóricos también son móviles.

La potencia heurística de esta revisión cuidadosa de los conceptos, radica en que hace obligado el proceder casuísticamente, y tomar distancia, o al menos fortalecer la actitud crítica, frente a las pretensiones homogeneizadoras que se sustentan con teorías universalistas para comprender las relaciones sociales. La mejor manera de ejemplificar lo anterior, es observando cómo en cierta medida las teorías de la identidad y la diversidad cultural sobre las que se sustenta la interculturalidad, también ha contribuido a exacerbar los ánimos xenofóbicos y raciales, ya no sólo de la civilización hegemónica sobre las subalternas, sino también de los pueblos o agrupaciones que se pretenden en procesos de reconstrucción identitarios.

Redefinir casuísticamente cultura e identidad, en el marco de lo que se denomina interculturalidad, en tanto que el primero es constitutivo de lo humano y el segundo es elemento fundamental en la

integración de los grupos, bajo el análisis de las dinámicas que se reproducen en las relaciones *intercontextuales de la cultura*, se convierte en una rejilla de observación más abarcadora de esas realidades, más aún si consideremos en estas interrelaciones, los juegos del *poder*, *las desigualdades*, *el conflicto de intereses*, *la heterogeneidad* y *la historicidad*. Esto aunque complejiza la interpretación que podamos hacer de los procesos de reconocimiento, adscripción e identificación, dentro de esquemas de acción porosos, de poca impermeabilidad, nos amplía la visión de la nada ingenua –hegemónica– influencia civilizatoria del sistema de intercambio capitalista y el rol que ocupa su fascismo epistémico en las dinámicas sociales, dentro del amplio sentido de intercambio social y resistencia emergente.

Dicho esto, está claro que los límites de la cultura, siguiendo a Grimson, no se encuentran en ella en sí misma como una cuestión objetiva y diferencial por los rasgos del folclor, cosa que podría ubicarse en un marco social general que luego podemos describir y analizar para obtener particularidades que distinguen prácticas y representaciones sociales, pero no leyes sociales que van de lo particular a lo global basados en diferencias sustanciales. Lo óptimo sería que estos límites obligaran un campo heurístico que observara que, el fenómeno cultural entanto que condición biológica e intercontextual de la cultura en tanto que social, confluye en el cruce de sistemas ideológicos de organización del imaginario-mundo desde el que siempre serán posibles procesos de negociación e intercambio más allá de los rasgos sobresalientes del folclor o las costumbres. El punto de encuentro y negociación serán los problemas y los intereses en común para resolverlos. Y los puntos de desencuentro ya no serán obstáculo para negociar en dicha relación si se toma la naturaleza como el fundamento esencial para los intereses que se negocian.

Para ejemplificar todo lo anterior, podríamos hacerlo trayendo a colación los sistemas de salud que se han pretendido de carácter intercultural, y aunque en el papel se ve como logro legal y en la práctica con la folclorización del “indio-curandero” en algunos hospitales se ve como un avance de diálogo de saberes, las dificultades siguen siendo múltiples y aún se mantienen; construyéndose y reconstruyéndose así las estructuras inmunes de los modelos hegemónicos, debido sobre todo a que no se han superado las barreras epistemológicas, “raciales”, lingüísticas, etc., de la manera implícita en que se concibe la cultura como nivel diferencial entre los humanos y ya no como la base de su relación con la naturaleza. Debido a este énfasis *homocéntrico* y *folclorista* de la cultura, que se reitera para así marcar las diferencias entre congéneres de la especie humana, se excluyó indirectamente del enfoque para entender el fenómeno de la cultura, el papel fundamental y no inerte que juega la naturaleza como sistema

complejo (y consciente -la pacha mama- para algunos pueblos) en la reproducción cultural que logran los seres humanos en cualquier época y contexto geográfico. La no consideración de la naturaleza como agente activo y dialogante en la cultura, deja insuficiente cualquier análisis cultural bien porque sin ella no hay posibilidad de sobrevivencia cultural, bien porque es por la presión de la misma naturaleza que se requiere el desarrollo de la cultura en cada pueblo. Y además, porque en el caso de los conocimientos de la medicina tradicional de los médicos indígenas, la naturaleza es el núcleo básico y articulador de su cosmovisión sin la cual su conocimiento queda desposeído de todo sentido práctico y epistémico.

Es bien sabido lo difícil que es, por ejemplo, la relación médico-paciente de quienes no reconocen en el otro no solo su lengua (que es el caso cuando se desconoce el idioma del otro, lo cual hace casi imposible la comunicación médico paciente), sino todas las formas en que se articula su concepción de cuerpo-naturaleza-enfermedad-mundo-, dentro del complejo significativo de la imagen corporal, y que se ha elaborado en el pleno desarrollo de su identidad al interior de una tradición, con un contexto específico, repleto de significados identitarios que nunca dejan de ser porosos y estar abiertos. En esta situación lo que se requiere, para solventar la dificultad descrita, sería de una pasarela de diálogo intercontextual en que sean traducibles los universos que compone dicha relación integrada entre los actores que la componen como animales bio-culturales. Y ya no más pensar que, el problema radica en que somos “culturalmente distintos”. La salida al problema es superar cierta forma de “tolerancia cultural” -como actitud políticamente correcta- pero que es más una forma encubierta de violencia pasiva, que una amplia comprensión respetuosa del contexto –imaginario-mundo-cuerpo-naturaleza- desde donde el interlocutor, que ausculta al médico, mira y vive su padecimiento.

Las implicaciones de esta complejidad de la atención en salud, la profundizaré en la descripción etnográfica más adelante, por ahora, me interesa señalar, que en el contexto de lo que se ha denominado *interculturalidad en salud*, una de las mayores dificultades, por ejemplo, en la relación médico paciente, no se debe sólo a la barrera del idioma, como sí en mayor grado a la frontera epistémica y social (casi siempre con prejuicios colonialistas) desde la que cada individuo construye “el otro” al considerarlo culturalmente distinto (inferior) y donde la “traducción” de los contextos desde donde se encuentra cada actor, es casi nula. Es desde esta observación y análisis, que pretendo aproximarme a la comprensión de los elementos que caracterizan no solo la relación in situ, sino los retos que esto le plantea a la integración de los sistemas médicos en los denominados ambientes de interculturalidad en salud en Colombia.

El problema que se observa se deriva de la falsa creencia que se ha mantenido por mucho tiempo, tanto en el común de la gente, como incluso en algunas teorías sociales, en las que se considera la cultura como un referente para marcar la diferencia entre grupos. La cultura entendida como un todo homogéneo en un grupo determinado y diferente a otro, también supuestamente homogéneo culturalmente hablando, no solo mantiene la idea de que la diferencia radica en el factor cultural, pues es desde ahí es que se supone se pueden hacer distinguibles y reconocibles los rasgos particulares de un pueblo en específico con respecto a otro, sino que se hace miope ante el fenómeno de las identidades en conflicto incluso al interior de un mismo pueblo en particular; esta manera de ver la cultura, minimiza el análisis de la porosidad de las relaciones sociales, y como si no fuera poco, ha hecho pensar que se puede interpretar- proyectar con facilidad, la singularidad y adscripción ideológica homogénea de cada sociedad. Obviamente no desconozco que sí existe un cierto nivel de adscripciones sociales, basados en prácticas y representaciones simbólicas, que son los que pasan a constituirse en los rasgos más sobresalientes de la identidad colectiva, de eso no hay duda; sin embargo, para poder abordar la complejidad de lo que significa el diálogo intercultural hay que mirar todos los niveles que involucra pensar tal relación pretendida en el margen del equilibrio, la justicia y la reciprocidad. Es decir, para poder considerar tal relación es necesario ir más allá de la diversidad considerada como diferencia cultural, pues si todos somos animales bio-culturales, la diferencia entonces no radica en la cultura, sino en los vínculos afectivos y simbólicos que se establece con el contexto en el que se vive y con el que se media para dicha relación con el mundo, consigo mismo y con los otros donde se da el encuentro.

Empíricamente podemos constatar, más en un mundo como el de hoy, que en las zonas de confluencia *intercontextual de la cultura*, no es conveniente pensar de manera generalizada que al interior de un mismo pueblo podemos aventurarnos a semejante rigidez estructural de la psique de los individuos y la sociedad, basados en la idea de considerar que hay “culturas” con identidades homogéneas, cuando en realidad lo que vemos son intereses comunes, en grupos humanos que comparten un contexto de lucha que los adscribe o los excluye de fines en común. Y aunque bien es cierto que un grupo de personas en condiciones similares, comparten cierto tipo de nociones en relación a la manera en cómo se relacionan y conciben el mundo; a las teorías sociales, en general, parece que se les ha pasado por alto en muchos de sus análisis, que dichas ideologías aunque si bien están acotadas por el contexto espacio temporal en el que se desenvuelven los individuos, estás mismas redes simbólicas, que aparentemente son tan homogéneas, conservan la plasticidad propia de las elaboraciones humanas que siempre son maleables y susceptibles al contacto.

En síntesis desde este enfoque teórico de la cultura, entiendo que la interculturalidad es el encuentro *intercontextual* de las formas socioambientales que toma la *cultura humana* o, dicho de otra forma, la interculturalidad es el establecimiento, en un contexto determinado, de relaciones sociales donde confluyen dos o más seres humanos que provienen de diferentes contextos socioambientales y en el que han de interactuar en una relación horizontal bajo los preceptos del respeto mutuo y reciprocidad en tanto que congéneres de la misma especie, es decir, parto de entender la cultura en tanto que disposición (condición) biológica de la especie humana para sobrevivir a las inclemencias de la naturaleza y lo que es *inter* son los diferentes contextos socioambientales, desde y hacia los que se dirigen, los cuerpos significados que entran en dicha relación de intercambio. Esta noción tiene varias implicaciones para el análisis que me he propuesto. Primero: considero evidente que la noción clásica de cultura no es totalmente útil cuando intentamos definir la interculturalidad, porque parte de un presupuesto vertical que acuña implícitamente la subalteridad de unos y la superioridad de otros. En esa idea además, se excluye la naturaleza como base dialogante y esencia fundamental desde y hacia la que se erige la cultura. Para superar dicha dificultad, propongo retomar la base biosocial de la cultura como rasgo esencial de la especie humana, con lo cual se desenmascara tal naturalización diferencial, de subalteridad – hegemonía, y queda al descubierto las dificultades que encarna tal interrelación no neutral cuando intentamos establecer la relación intercultural. Con esto señalo la necesidad de recabar en las posibilidades de la interculturalidad entendida como una situación que emerge de la condición biocultural de congéneres dialogantes entre ellos y con la naturaleza, y que cuando confluyen en un espacio de interrelaciones, no tendrían otro camino que conciliar los desencuentros en la primacía de un bien común entre congéneres y con la naturaleza, esta última como parte constitutiva de dicha relación y por lo tanto sujeto también de derechos y obligaciones.

De esta manera el bien común, que se pretende en un diálogo intercultural, trasciende los individuos e incluso las colectividades porque incluye necesariamente un contexto y, en este sentido, ese contexto es la naturaleza misma, así la naturaleza queda incluida como tercero dialogante, ya no inerme, sino dentro de la consideración de otro ser viviente en igualdad de condiciones, con el que se deben transar las decisiones que se establezcan en dicha búsqueda de conciliar los caminos hacia un bien común. La no consideración de la naturaleza como ser viviente sujeto de derechos, base de lo que somos o podemos ser como especie, elimina de un solo tajo la posibilidad de concebir la noción de cultura como una condición de iguales y, connatural a todos los seres humanos sin importar el lugar de nacimiento o los rasgos distintivos de la identidad que los caracteriza.

Segundo: al considerar, como lo he venido exponiendo, que lo intercultural no es *inter* porque sea entre culturas sino porque es *entre* contextos físicos que también “hablan” (geográficos y corporales) y simbólicos (entre cosmovisiones como marcadores de lo identitario), de esta manera he buscado extender hacia el carácter biocultural de nuestra condición animal, el encuentro mismo que se da como noción básica de las relaciones humanas entre iguales que, desde este ángulo, siempre será entre semejantes, aun cuando los rasgos externos, de los cuerpos en contacto, sean profundamente disimiles. Dicho de otro modo, comparativamente hablando, entendiendo que cuando dos o más grupos humanos, de distintos contextos culturales se encuentran, sería innecesario decir, sin antes pasar por el énfasis racista o discriminatorio, que ahí hay una interhumanidad, es decir, que en tal encuentro, hay unos humanos más o menos que otros. Y, mucho menos, para justificar tal cosa, miraríamos las diferencias en el tamaño de los pies, la cantidad de melanina, el número de órganos, etc., pues es tan obvia tal condición de semejanza biológica, a pesar de los rasgos exteriores generales que nos diferencian, que sería una redundancia señalar que dicho encuentro es una interhumanidad. Sin embargo, con la idea de cultura, considerada como el aspecto o nivel diferencial, ha sido tan arraigada la idea de tomarla como el principal pretexto que nos diferencia, que se nos olvida que es la cultura nuestra condición más básica de particularidad animal y, en ese sentido, que somos esencialmente *iguales* como noción de animales bioculturales. Así entonces, entendiendo que la cultura es connatural a una necesidad bio-social de la especie humana para sobrevivir en la naturaleza, se hace innecesario tomarla como base de análisis diferencial para establecer los puntos de encuentro o desencuentro de grupos humanos en contacto. En tal caso estaría más acertado hablar de *interidentidades*; es decir, del encuentro entre cuerpos significados que se adscriben, no necesariamente homogéneos, a maneras de ver y sentir el mundo, la naturaleza y los problemas en común que los convoca. De esta manera en el ejemplo que he venido citando de la relación médico paciente en situaciones de interculturalidad, habría que tenerse incluido bajo una relación de iguales, en los procesos de diagnóstico y tratamiento, no sólo la visión-interpretación del médico alópata (que casi en todos los casos se presenta como autoridad indiscutida), sino también el contexto de significaciones físicas y representacionales del propio paciente que manifiesta su padecimiento basado en los esquemas identitarios que lo colman.

Concebir la cultura como eje diferencial en el encuentro de dos o más grupos humanos de distintos contextos geográficos o simbólicos, nos hace ver que esas escalas diferenciales son infranqueables por estar viciadas, no sin discriminación o racismo, cuando se toman sobre la base de los rasgos distintivos en la capacidad técnica e imaginaria con la que estos individuos logran la sobrevivencia. Esta es una

concepción añeja en la antropología y ya bastante discutida como forma básica del racismo, aun así, se mantiene como elemento básico explicativo de las disputas de las políticas sociales que se dan en las relaciones interétnicas. Desde esta perspectiva, parto del presupuesto de considerar lo intercontextual de la cultura como un encuentro o nodo de intercambio entre congéneres de la misma especie que entran en negociación sobre problemas en común; así entonces, lo que entraría como campo de juego es el contexto que comparten y donde deviene dicha relación y, la naturaleza como marco general que los contiene. Es ahí, en ese juego de relaciones entre contextos y en contexto, que se pone en tensión, distensión y conciliación los *habitus* en la intercontextualidad de la cultura. Es en este campo de juego en el que obligatoriamente emergen las relaciones de poder, los imaginarios, los conflictos de intereses, las desigualdades sociales, etc., razón misma por la que son obligatorios los procesos de negociación e intercambio para conciliar dentro del marco socio-natural que los contiene.

En consecuencia y entendiendo que es la naturaleza la que funge como mediador o límite a los intereses en disputa, este enfoque que propongo, obliga a los dialogantes en dicha intercontextualidad a conciliar las diferencias sobre la base de garantías de acceso a la naturaleza, dentro de un armónico que les permita la sobrevivencia digna, minimizando el sufrimiento de todos y sin poner en riesgo su reproducción identitaria y social.

Tercero: lo intercontextual de la cultura se materializa en el encuentro de identidades que entran en contacto, relación y disputa. En este sentido, para entender sin prejuicios las implicaciones de tal intercontextualidad de la cultura, estamos obligados a abrir el entendimiento a escuchar y comprender las identidades en interacción contextual, a disponernos a una pluralidad epistémica en la que caben los que ven en la Tierra un ser viviente sujeto de derechos, base sobre la cual se articula el centro gravitatorio de la identidad de los pueblos que así lo conciben y, de todos los seres humanos, así no sean completamente conscientes de la inevitable necesidad de un todo armónico con la naturaleza para garantizar la sobrevivencia. De esta manera la cultura es una condición y la identidad es la acción contingente en la que todo el tiempo hay un proceso de reconstrucción-actualización del tiempo y en tal sentido la materialización o la parte más estética de nuestra condición bio-cultural (en el amplio sentido de la palabra en el que vemos que lo estético es la máxima expresión de la búsqueda del bienestar, tal y como la memoria de cada pueblo ha enseñado que se logra) y no se restringe al folclor o a los rasgos generales que caracterizan el comportamiento de un pueblo, sino que se amplifica hacia la inevitable inclusión de la naturaleza para su configuración y logro, porque es en ella donde se materializa la base esencial para el desarrollo y equilibrio de las prácticas y representaciones sociales. Esta noción

confronta de manera directa la concepción occidental de la cultura y la identidad, enmarcada en un modelo extractivista y comercial de la naturaleza, y, donde esta última está diluida ya no en la lógica estética del bienestar sino del placer. Así busco ampliar el espectro de discusión a un problema que ya no es entre indígenas y el modelo capitalista, sino que nos incluye a todos, esto porque la naturaleza es y ha sido siempre el núcleo de discusión básico sobre el cual podemos garantizar la sobrevivencia de la especie humana. Sin naturaleza no hay posibilidad de reproducción sustentable de la cultura (o sea de nuestra sobrevivencia) y es justo este el meollo de la gran discusión global actual, ya no como un problema de culturas en conflicto, pues cultura tenemos todos y eso sería volver a caer en el mismo reduccionismo del que hemos venido hablando, sino de identidades rotas y subalternizadas frente a otras hegemónicas no homogéneas pero si privilegiadas.

Las aproximaciones aquí expresadas, son ejes necesarios de reflexión desde los que se hace necesario fundamentar la discusión cultural como parte constitutiva del desarrollo y comportamiento humano como animal bio-cultural, y por ende de las prácticas y representaciones sociales en las que emergen los referentes identitarios de la tradición que están casi siempre abiertos y permeables al cambio; punto desde el cual se puede arrojar luz sobre muchos de los problemas globales que impactan no sólo las comunidades indígenas, sino a todos dentro y fuera de las ciudades. De esta manera, la revisión de estas nociones, no es una mera curiosidad intelectual, sino que es corresponsal de la necesidad de indagar por la manera cómo “desde abajo” se entienden y se viven dichas nociones con su propia particularidad social e histórica. En este mismo sentido, significa enfrentar la tendencia generalizada en la que muchos de estos conceptos devienen en justificaciones que se acomodan al servicio de las teorías económicas y políticas hegemónicas, con lo cual se termina por enmascarar o restarle valor a las disputas territoriales e ideológicas que se dan en resistencia al capitalismo neoliberal.

- Identidad y reproducción cultural

La cultura como la entiendo, en tanto que extensión de nuestra necesidad biológica para sobrevivir a las inclemencias de la naturaleza, no es que sea híbrida ya que como especie, nuestra particularidad como animales bio-culturales salta a la vista, ahora bien, si la consideramos híbrida tendría que ser en relación con otras especies animales, en tal caso, estaríamos obligados a reconocer que otras especies animales también poseen cultura, cuestión que nos abriría hacia otros niveles de discusión del término, que no es objetivo en el análisis que me propongo en esta investigación.

Tratar la identidad como híbrida y no la cultura, implica desembarazar del término cultura, la añeja concepción que la ve como el principal foco diferenciador entre los pueblos y así, establecer en las fronteras de las identidades que entran en comunicación, la base en la que los individuos exponen la conciencia que tienen de ser ellos mismos y lo que los distingue de los demás en un todo complejo llamado cultura, es decir, el nivel diferencial lo encontramos en las identidades que se encuentran, que se oponen, negocian y/o se hacen híbridas. Así entonces, como ya lo expuse, cultura la entiendo como condición de sobrevivencia y no como justificación de un nivel diferencial. De esta manera la interculturalidad se convierte en un encuentro de epistemologías, de prácticas y representaciones en los que cada grupo – o individuo - muestra su concepción de sí mismo, de la naturaleza, del mundo y de los demás, en un margen en el que está obligado, por el peso de su naturaleza, a mirar al otro como igual en tanto que animales bioculturales en disposición de sobrevivencia. El punto de equilibrio de ese encuentro al establecerse en los márgenes de la igualdad bio-cultural, obligará a las partes en diálogo a restringir los alcances del poder en disputa, bajo nociones y comportamientos que siempre y en todos los casos, tendrán como preceptos básicos evitar el sufrimiento ajeno y rehuir poner en riesgo la integridad de ninguna de las partes, y en las que se incluye la naturaleza como tercero dialogante sujeto de derechos.

En la perspectiva planteada, entonces, la identidad es la que es susceptible de hacerse híbrida. Es en la identidad que vemos la materialización, en prácticas y representaciones sociales, del sentido que toma nuestra condición como animales bioculturales. De esta manera, hablar de intercontextualidad cultural es hablar del encuentro de identidades, entre congéneres de la misma especie, es decir de historias y prácticas sociales que dan cuenta de los productos cotidianos, de universos emocionales y mentales, de cuerpos porosos, tejidos en la multicolor urdimbre de realidades imbuidas de sentido.

La identidad no puede ser analizada como esencia, estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en las que la identidad tiene un sustrato material. En este sentido, hablar de reproducción cultural implica que se debe abordar desde el análisis de grupos sociales concretos, para después relacionar el nivel particular con el nivel nacional, ya que la reproducción de significado solo tiene sentido en este rejuego entre lo individual y lo colectivo (Aguado, J - Portal, A, 1992, pág. 46)

La reproducción cultural se da en la movilidad del juego de las identidades en acción, reproducción que se anima en el interludio de las emociones que emergen como producto del encuentro en las relaciones intra o interétnicas. Dicho de otro modo, las emociones compartidas con los otros – incluido entornos y semejantes- son el combustible que orienta la reproducción cultural, ellas son el marcador individual o colectivo de la adscripción o no, de aquello que entra a hacer parte del equipaje simbólico en el juego de relaciones intra e interétnicas. Si no fuera así, la reproducción cultural carecería de sentido y la identidad étnica sería una expresión estática menor que el folclor y subyugada a este. De ahí que el estudio de los emergentes emocionales, sea en realidad la observación (de los individuos como el receptáculo más básico) de las estructuras profundas del sentido afectivo, que dinamiza la reproducción cultural y las reglas del juego inter e intraétnico.

Lo étnico, siguiendo a Aguado, nos centra en la suma de significaciones individuales que tienen rasgos sobre la identidad grupal. La etnia vista como “recipiente organizacional” se presenta como espacio abierto, cambiante, determinado por significados sociales y definido no por un contenido cultural o conjunto de rasgos, sino por el límite contextualmente significativo de un grupo social frente a otro.

La étnia se define en razón de dos parámetros: los internos que favorecen la auto identificación y los externos que favorecen la identificación (...) esta forma de ubicar la etnicidad, nos permite entender que la especificidad cultural de las prácticas sociales no es patrimonio exclusivo de los „grupos exóticos“ que ha estudiado el antropólogo, sino por el contrario, representa un patrimonio colectivo pero específico de cada sociedad. (Aguado, J - Portal, A, 1992, pág. 56)

El patrimonio colectivo manifiesto en la capacidad que tienen los individuos para identificarse con sus grupos, dentro de un conjunto básico de prácticas y representaciones sociales, se amalgama no sin tensiones, debido a la presión que ejercen los individuos sobre las estructuras ideológicas en las que descansan las bases de la identidad grupal. La identidad no se hace posible sin una base ideológica que la sustente y se materialice en las prácticas sociales. Esta circunstancia, siempre en tensión, hace que la identidad no se dé en un todo armónico, su naturaleza abierta y dinámica hace que la ideología se convierta en esa frontera ordenadora, necesaria, para que los grupos humanos puedan proyectar un horizonte de sentido, desde el cual garantizar su reproducción cultural.

En la tensión que se observa en la construcción de la identidad, salta a la vista el ingrediente del poder en el tejido espacio temporal que posibilita tal elaboración individual y colectiva. El poder dinamiza las dimensiones de la cultura en los procesos identitarios. Estas dimensiones son: la ético- política, la

ontológica, la estética, la epistemológica y la económica. El poder como lo entiende Michel Foucault tiene múltiples mecanismos y se extiende a todas las relaciones humanas, desde las que ejercen los padres sobre los hijos, los maestros sobre los estudiantes, hasta las que ejercen los aparatos estatales sobre los individuos, es por esta razón que las relaciones de poder logran organizarse como una especie de figura global. Esta circunstancia es la que da esa sensación de omnipotencia de las clases dominantes sobre los dominados, pero lo que sucede en realidad es que al reproducirse las formas del poder desde las bases más cotidianas, se generan las circunstancias más propicias para que las ideologías se reproduzcan sin cesar. Esto complejiza ampliamente el fenómeno a través del cual se reproduce la hegemonía y las posibilidades de circunstancias propicias, en las que sea viable tejer redes neutrales de diálogo intercultural.

La manera como se constituye el poder es polisémica, “no hay, pues, un foco único [en las relaciones de poder] del que todas ellas salgan como si fuera por emanación, sino un entrelazamiento de relaciones de poder que, en suma, hace posible la dominación de una clase social sobre otra, de un grupo sobre otro” (Foucault, 2012, pág. 42), de una persona sobre otra. En la visión foucaultiana el poder se naturaliza en el andamiaje jurídico que lo sustenta, de este modo se legitima y se da el derecho de ejercer el control y la fuerza. Es en este sentido que he expresado, que el poder dinamiza las dimensiones de la cultura en los procesos identitarios. La identidad como ya quedó expresado no es monolítica ni estática, mucho menos homogénea y se da justo en un ambiente de desequilibrios continuos, de crisis como lo llama Erickson (1978).

En un mundo como el de hoy inmerso en el entre cruce de diversas formas de ver, sentir y pensar el mundo, la afectividad con la que los grupos indígenas que he visitado configuran la identidad individual y de grupo, están todo el tiempo bombardeados de posibilidades que confrontan la tradición y el cambio, esta situación hace inevitablemente híbrida la identidad de grupo y por supuesto de los individuos, no sólo porque los individuos no son monolíticos, sino porque los grupos absorben las circunstancias que los rodean y sobreviven ante ellas del mejor modo en el que puedan hacer compatible sus formas de vida tradicionales y la manera como las nuevas generaciones crean y recrean su sobrevivencia ante sus mundos inevitablemente cambiantes.

Tanto la hegemonía como el poder no son uniformes y es justo por esto que hay posibilidad de resistencia, y es en estas mismas circunstancias que se crían individuos entre los “mundos” en interacción, hoy los indígenas se hacen profesionales, médicos, ingenieros, agrónomos, etc., y no por esto (o más bien por esto) no dejan de ver la necesidad de que se generen movimientos sociales que se

proyecten críticos frente a lo que asumen como inevitable dentro del modelo de desarrollo neoliberal capitalista y como optimistas frente a la posibilidad de recrear un mundo distinto. La manera como es observable esta hibridación de la identidad de los pueblos del yagé, en resistencia étnica, es a través de la observación de su sistema de medicina tradicional y cómo con sus prácticas rituales ancestrales alrededor de esta planta también se han amalgamado otros pueblos indígenas, como el caso del pueblo Awá del bajo Putumayo que presentaré más adelante, quienes han integrado el consumo del yagé como el núcleo de su conocimiento médico en particular y de su organización social en general. Esto será la manera que creo más plausible para comprender sus procesos tanto de hibridación identitaria como de resistencia étnica, menos porque en ello vea un mecanismo de reivindicación identitaria que del todo sea claramente homogéneo y sostenible como algo único que los caracteriza, y más si, porque en ello veo que resguardan el núcleo de su resistencia reacondicionada a los nuevos contextos, sin la cual hace mucho tiempo habrían desaparecido a manos de los grupos armados como en el caso que registré y será descrito para ejemplificar lo anticipado aquí.

- La identidad étnica (en la interculturalidad)

La entiendo como la característica más visible de la cohesión social de un grupo de personas, que no necesariamente tienen un lazo sanguíneo o vinculación lingüística (aunque sean un fuerte determinante en condiciones específicas), pero que se adscriben, identifican y autoreconocen como parte de un grupo étnico determinado, con el que comparten prácticas y representaciones sociales mantenidas bajo el influjo del saber y la autoridad tradicional. En este sentido, para esta investigación cuando hago referencia a la identidad étnica, me estaré refiriendo más a un nivel de análisis, desde el que puedo observar el fenómeno social de la identidad en la interculturalidad, que da cuenta de las acciones consensuadas, que llevan a cabo un conjunto de personas, que comparten intereses territoriales, culturales y comunitarios, en el cual es conveniente (estratégico) la autoadscripción étnica para la toma de decisiones políticas o económicas, el reconocimiento de derechos o para cualquiera que sea el fin, donde es estratégico involucrarse en la búsqueda de consenso como grupo. En tal sentido, el rasgo más característico que posibilita el consenso étnico identitario, se enmarca dentro de un conjunto de reguladores éticos y morales de las relaciones social-comunitarias, políticas, económicas y espirituales con una base firmemente justificada en las raíces profundas de la autoridad tradicional y, sin embargo, no exenta de los influjos de la colonización y el mestizaje como su rasgo más característico. Así entonces la identidad étnica la entiendo como la manifestación de un fenómeno social relativo, no homogéneo, histórico y en tal caso relacional, en el cual los grupos humanos que se adscriben como

parte de un conjunto socioambiental del que provienen y que los diferencia, pero en el cual no necesariamente conservan en igualdad de proporciones los elementos esenciales que los distingue, y menos aún, presentan condiciones homogéneas para encarar los procesos interculturales en los que están sumergidos. Así lo identitario es amorfo y relativo, y lo étnico más un bastión de lucha y menos una cuestión del color de piel.

- Las emociones emergentes

Serán un marco referencial para observar las implicaciones que subyacen a las intencionalidades humanas en las condiciones de los contextos descritos. Para esto tomaré como base, por un lado las prácticas sociales que se derivan de formas del colonialismo actual, vinculadas al neoliberalismo, y por otro, las de resistencia como mecanismo de la motivación para la descolonización autogestiva o, en todo caso, para sobreponerse al malestar social generalizado. Parto de considerar las emociones como el fundamento esencial que constituye el dominio de las acciones humanas y en consecuencia la epigénesis de lo social, siempre al interior de una base relacional. Al abordar las emociones como emergentes (ineludibles en la descripción densa), estoy retomando los aportes que han hecho neurobiólogos como Damasio²⁰, Llinas²¹, Maturana, entre otros, que coinciden al señalar que, cuando hablamos de distintos tipos de emociones, nos estamos refiriendo a las distintas disposiciones corporales dinámicas, que especifican los dominios de acciones donde nos movemos (Maturana, 2001, pág. 31). Esta característica de las emociones como mecanismos adaptativos que nos disponen a la acción, desde lo más intraespecífico de nuestra biología hasta lo más cotidiano de lo social, en el que las emociones subyacen al sentido básico de convivencia, nos permiten comprender en profundidad los marcadores de acción que subyacen a fenómenos sociales como el de las distintas formas de violencia, la injusticia, las disputas políticas, económicas y religiosas, etc., en los rincones del territorio colombiano.

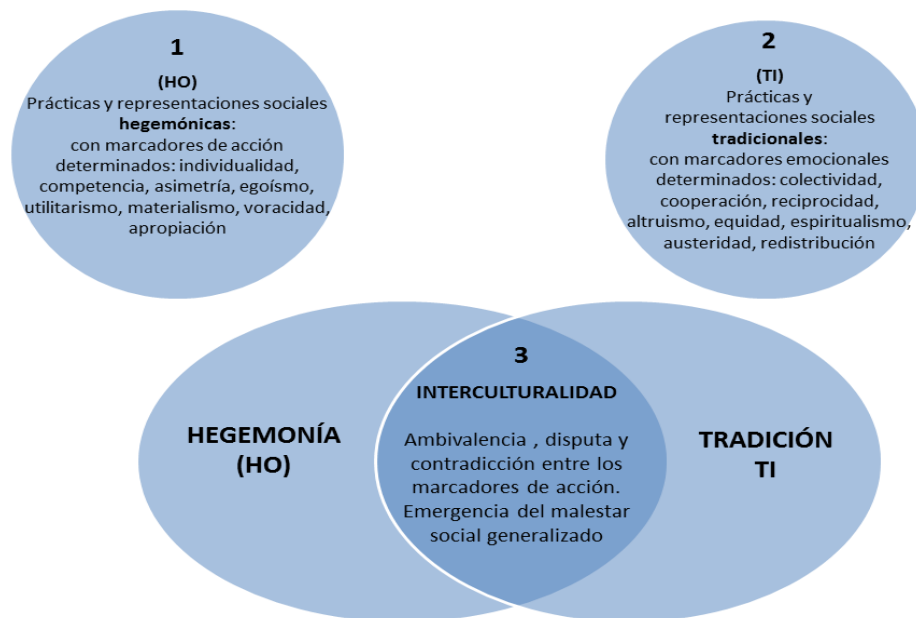
²⁰ La función y el propósito biológico de las emociones es claro: son adaptaciones que forman parte esencial de la maquinaria que los organismos usan para regular su supervivencia. Por antiguas que sean, constituyen un componente bastante sofisticado del mecanismo de regulación de la vida. Sus funciones básicas son dos: la primera es la producción de reacciones específicas ante el incidente inductor, y la segunda es la regulación del estado interno del organismo, a fin de prepararlo para la reacción específica. (Damasio, pág. 71)

²¹ Las emociones son la razón de nuestro deseo de sobrevivir y de nuestra inspiración. De hecho, las propiedades y vicisitudes del yo emocional constituyen lo que conocemos como nuestra "humanidad". Las emociones representan la plataforma premotora que impulsa o que frena la mayoría de nuestras acciones. Las emociones se cuentan entre las más antiguas propiedades del cerebro. Se efectúan en el rinencéfalo, cuya actividad soporta y genera no sólo nuestros sentimientos emocionales, sino también un conjunto de posturas motoras, autonómicas y endocrinas, que probablemente evolucionaron para disponer a la acción y como maneras de señalización social de la intencionalidad

En esta investigación dentro del marco analítico que propongo, entiendo las emociones, como constitutivas y constituyentes de la construcción social. De tal modo que, las tomo menos en su forma fenomenológica explicativa de la experiencia psicológica individual, y más si como un referente heurístico para identificar las contradicciones y transacciones socioculturales que emergen de la intersección entre la hegemonía occidental (HO) y la tradición indígena (TI) en la interculturalidad. Es decir, de un lado observo el conjunto de prácticas y representaciones sociales hegemónicas con características emocionales históricamente bien definidas, y del otro lado observo el conjunto de prácticas y representaciones sociales tradicionales, también, definidas dentro de un acervo emocional predominante.

En la intersección de estos dos conjuntos, encontramos la interculturalidad, que en esta abstracción, podríamos tomarla como nuevo conjunto de relaciones que emerge, caracterizado por circunstancias socioculturales del que eclosiona un singular tinglado de prácticas y representaciones sociales con marcadores emocionales contradictorios o difusos, que en su aspecto más “sintomático” se expresa en un malestar social generalizado, y en su aspecto más contrahegemónico, se manifiesta en las distintas formas de lucha y resistencia social, en el cual se destacan, para el análisis que aquí ofrezco, los alcances y las limitaciones de las practicas rituales tradicionales con las que se modulan los emergentes emocionales.

Grafico 1. Intersección de los conjuntos hegemonía occidental (HO) y tradición indígena (TI) en la interculturalidad



Las emociones son importantes por su contenido cognitivo-evaluador (Nussbaum, 2008) y, en tal sentido, por su carácter normativo de las acciones humanas. Entendidas de esta manera me sirven para establecer un marco de referencia general y observar cómo se constituyen (o no) las relaciones sociales entre subalternidad y hegemonía. En este aspecto cognitivo evaluador, es donde coinciden Nussbaum y Maturana, pues, aunque desde perspectivas diferentes, en ambos autores las emociones humanas constituyen un aspecto fundamental a la hora de evaluar las relaciones de convivencia, la cual, dentro del sentido amplio de la palabra, debe reposar en el respeto mutuo y la reciprocidad, ambos preceptos - respeto y reciprocidad- son elementos esenciales al momento de analizar el ideal de un verdadero diálogo intercultural.

En Emociones Políticas (Nussbaum, 2014) su autora se pregunta ¿por qué el amor es importante para la justicia?, y aunque en su teoría de las emociones y su rol en la justicia donde retoma a Rawls, varios puntos son discutibles (aspecto que no es necesario emprender aquí), en este y en otros de sus trabajos mantiene un punto de vital importancia para nuestro análisis, y este es, la consideración de que las emociones por estar imbuidas de discernimiento, son respuestas inteligentes a la percepción del valor. En este sentido son parte esencial del sistema de razonamiento ético, porque contienen juicios que pueden ser verdaderos o falsos y pautas buenas o malas para las elecciones éticas. En consecuencia, al establecer que las emociones tienen alto contenido cognitivo-intencional, ayuda a disipar la objeción de que las emociones son fuerzas ciegas que carecen de todo discernimiento e inteligencia, y, además, demuestra que la cuestión de su papel son parte esencial de la interrogación general acerca de la vida humana sana. Consideradas así, las emociones son marcadores sociales relevantes que determinan el buen vivir, el bien-estar, el *sumak Kawsay* o *Allin Kausay*²², que hoy en día son el núcleo duro de las

²² ‘Sumak Kausay’ o ‘Allin Kausay’. Es parte principal de la antigua escuela del Qhapaq Kuna y su pedagogía práctica del Qhapaq Ñan o ‘Camino de los Justos’, ver (Lajo, Qhapaq Ñan: la ruta inka de sabiduría, 2005). “El Allin Kausay, que está compuesto por los términos: ‘Allin’, que es ‘buenísimo’, ‘magnífico’, ‘espléndido’ y el ‘Kausay’, que es ‘vida’ o mejor aún ‘existencia’; se puede traducir primariamente como: “espléndida existencia”. ‘Allin Munay’ o ‘querer bien’, ‘sentir bien’; el ‘Allin Yachay’ o ‘pensar bien’, ‘saber bien’ y finalmente el ‘Allin Ruay’ o ‘hacer bien’, son pues los tres pilares sobre los que se construye el Allin Kausay o Sumac Kausay, término este último que tiene una connotación estética pues “Sumac” es una adjetivo que califica lo hermoso, lo bello, pero que en las culturas indígenas suele coincidir con el ‘Allin’ que es lo ‘bueno’, ‘lo espléndido’, ‘lo excelente’. Así los principios éticos, en nuestro Orden Andino coinciden plenamente con lo estético. La cultura occidental ha privilegiado el ‘pensar’ desde sus orígenes en la Grecia antigua, por eso los Inkas cuando llegan los españoles los señalan como ‘yachayniyoq’, y no se equivocaron pues hasta hoy los occidentales no dejan de usar el ‘logos’ y la ‘epistheme’, la razón y la ciencia como sus principales armas y “virtudes”. Pero han descuidado mucho su parte afectiva,

disputas interculturales que se configuran desde la filosofía andina, frente a las consecuencias del modelo hegemónico capitalista y neoliberal sobre el desarrollo humano.

La asociación entre emoción-bienestar Nussbaum la ancla en su teoría de las emociones, al concepto de eudaimonía de la teoría ética en la filosofía clásica griega, y haciéndole unos reajustes neoestoicos, porque no comparte la tesis estoica de base, (según la cual las emociones son mala guía y han de ser extirpadas), sí reconoce la conveniencia de retomar del estoicismo clásico, el papel que juegan las emociones como juicios de valor, y en este sentido han de ser retomadas cada vez que se hagan observaciones o sugerencias, por generales que sean, a una teoría ética. Desde esta perspectiva plantea la pregunta por la justicia al interior de la direccionalidad cognitiva-evaluadora, de las emociones (codicia, egoísmo, envidia, miedo y la vergüenza) presentes en el contexto de la cultura occidental y en particular de la sociedad estadounidense, para lo cual opone como necesarias para su regulación, el cultivo de emociones como la compasión y el altruismo, estas últimas como base fundamental de la biología en la construcción de una sociedad (ideal), en la cual las relaciones más amorosas harían que se respete

sus sentimientos, su corazón. Para eso sirve el 'Allin Munay', principio Inka que señala que para vivir espléndidamente se debe 'querer bien', 'amar fuerte', saber sentir al cosmos, a la comunidad, a los semejantes y al medio circundante, a la madre natura, a la Pachamama. Imaginemos las limitaciones de un empresario capitalista, un ejecutivo gerente tratando de recordar y llevar a la práctica su curso de "inteligencia emocional", de 'sentir' su 'responsabilidad social' para con la comunidad o su 'responsabilidad ecológica' para con la naturaleza... "sensiblerías arcaicas", diría: estas debilidades emotivas pueden debilitar mis cuentas bancarias... O peor, imaginemos a los curas desde el pulpito clamando por "caridad" con los trabajadores y empleados de las empresas, o "clemencia" para los ríos y lagos contaminados. Desgraciadamente la cultura occidental ha privilegiado excesivamente 'el pensar' en sus disciplinas de conocimiento y 'de vida', esto como producto de su filosofía monomaniaca, que deviene de su mito de origen neoplatónico, que es la "unidad creadora", toda su ciencia y por ende su tecnología está condicionada al principio de que "ciencia es medir", calculan todo bajo su medida 'única' que es La Razón o 'El logos' de su existencia, más allá de 'su medida' allanan cualquier otra 'cualidad' trascendente y tienen su máxima en el "cogito ergo sum", el 'pienso luego existo' de Descartes, pensador que representa la entronización de las matemáticas en el subjetivismo o 'individualismo' científico y con ello la potenciación del llamado 'plan baconiano' del 'saber es poder', que significa la separación total y el dominio del sujeto sobre el objeto, que es uno de los pilares de la modernidad, en donde el "homo occidentalís" (valga el neologismo) quiere dominar a la naturaleza -y más aún, a 'la realidad'- a través del 'Saber' pretendiendo conocer 'absolutamente' sus características para manipularlas a través de la invención de 'leyes'. Imaginan a la Pachamama como una gran máquina, capaz de poderse manipular y explotar sin medida ni contemplación. Esto es, sin duda alguna, lo que ha ocasionado la ruptura de los vínculos de la civilización occidental con la Pachamama. Bajo estos conceptos se mueven, pues, los mecanismos del 'desarrollo' y el 'progreso' de occidente en los territorios indígenas que constituyen todo el continente americano o 'nuevo mundo' y muchos otros territorios del planeta, por esto es que son principios sumamente peligrosos no solo para los indígenas, sino para el resto de la humanidad. Presentamos estas objeciones desde nuestras culturas indígenas porque pueden servir para recuperar el "equilibrio h'ampi" del planeta, pues los indígenas creemos que ya no se trata solamente de salvar nuestras culturas y nuestros pueblos de la postergación y exclusión a la que nos han sometido por más de cinco siglos, sino de aportar a la solución de problemas planetarios como la pobreza endémica, las guerras, el calentamiento y la inestabilidad global del clima, fenómenos humanos y naturales que ya han matado a muchos miles y que amenazará, muy pronto la existencia misma del planeta. Y no será la primera vez que esto pueda suceder por la vocación suicida de alguna cultura desequilibrada" (Lajo, Chasky Runasimi: Noti Quechua, 2007).

verdaderamente la vida humana. Su análisis aunque bastante denso, muy propio de una aflicción que parece perseguir a los filósofos, nos sirve como elemento de apoyo teórico a la hora de observar los énfasis predominantes en la intersección de prácticas y representaciones sociales tanto en el conjunto hegemónico como en el conjunto de la tradición y, de ese modo, realizar una aproximación a las implicaciones y contradicciones de las emociones en la construcción de las relaciones interculturales, en un mundo que se espera sea más justo y donde ha de primar el sentido de comunidad y convivencia pacífica.

La referencia al amor, a la compasión y al altruismo, así como de otras emociones, ancladas siempre a una base biológica y circunstancial del humano que las experimenta, son un paso obligado para quienes se aventuran a observar su importancia en la construcción de las relaciones sociales dentro de un marco ético. Y como ya afirmé, a este punto también apunta Maturana cuando plantea, que no hay acción humana sin una emoción que la funde como tal y la haga posible como acto. En ese sentido, este autor considera que desde épocas remotas, para que se diese un modo de vida basado en el estar juntos en interacciones recurrentes en el plano de la sensualidad en la que surge el lenguaje, se requiere de una emoción fundadora particular sin la cual ese modo de vida en la convivencia no sería posible. Tal emoción es el amor (Maturana, 2001). Entendido así, en la perspectiva de este neurólogo, el amor es primero una potencia biológica, y luego sí una cuestión socio-cultural (como lo podría ser en lo que se representa en la visión romántica o la religiosa), que al estar en la base de nuestra condición homínida es la emoción la que funda lo social.

El amor es el fundamento de lo social pero no toda convivencia es social. El amor es la emoción que constituye el dominio de conductas donde se da la operacionalidad de la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia, y es ese modo de convivencia lo que connotamos cuando hablamos de lo social. Por esto digo que el amor es la emoción que funda lo social; sin aceptación del otro en la convivencia no hay fenómeno social. En otras palabras digo que sólo son sociales las relaciones que se fundan en la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia, y que tal aceptación es lo que constituye una conducta de respeto. Sin una historia de interacciones suficientemente recurrentes, envueltas y largas, donde haya aceptación mutua en un espacio abierto a las coordinaciones de acciones, no podemos esperar que surja el lenguaje. Si no hay interacciones en la aceptación mutua, se produce separación o destrucción. En otras palabras, si en la historia de los seres vivos hay algo que no puede surgir en la competencia, eso es el

lenguaje. El lenguaje como dominio de coordinaciones conductuales, puede surgir solamente en una historia de coordinaciones conductuales consensuales, y esto exige una convivencia constituida en la operacionalidad de la aceptación mutua, en un espacio de acciones que involucra constantemente coordinaciones conductuales consensuales en esa operacionalidad. Esto tiene que haber ocurrido en la historia evolutiva de nuestros antecesores, y lo que sabemos sobre el modo de vida más probable de ellos hace tres millones de años revela que ya entonces existía tal modo de vida (Maturana, 2001, págs. 30-31).

Es importante señalar que al abordar el binomio hegemonía – tradición como parte de las evidencias ideológicas en las disputas que se dan en el seno de las relaciones interculturales, dadas casi siempre en un ambiente de discriminación y *fascismo epistémico* (de Sousa Santos, Una epistemología del sur, 2012); estoy abordando indirectamente la falsa oposición emoción-razón. Dicha falacia ha sido ya bastante bien desvirtuada desde la neurociencia hasta la filosofía contemporánea [(Damasio, 2000), (Linás, 2003), (Nussbaun, 2014), entre muchos otros], sin embargo, tal cosa, sigue siendo motor de disputas epistémicas, cuando se encuentran visiones de mundos en las relaciones interculturales, en las cuales la racionalidad instrumental, “científica”, se impone como racionalidad deseable, objetiva y legítima, y las demás racionalidades con sus propias “ciencias” son invalidas porque se las contempla como subjetivas, motivadas como emocionalidades ingenuas, no racionales. En tal caso la salida a esta disputa propia de la interculturalidad, se gesta, como lo veremos más adelante, en la consideración de un pluralismo epistémico, que en el sentido amplio de la discusión cuestiona el sentido de valores sobre el cual reposa el sistema económico y político hegemónico con unos marcadores emocionales claramente discernibles, en oposición o contraste con otras formas de organización social y subsistencia también con sus propios énfasis o prioridades emocionales que le dan fundamento.

En síntesis al tomar en cuenta las emociones emergentes como marcadores de acción, estoy estableciendo opuestos predominantes en el conjunto de los sistemas de valores entre la hegemonía y la tradición y que al conjugarse en la interculturalidad emergen sentimientos que son propios del malestar crónico generalizado, producidos por el encuentro de relaciones desiguales en las relaciones de poder como lo son: la rabia, la tristeza, el miedo, la desesperanza, la añoranza, etc.

Tabla 1. Marcadores de acción predominantes en el sistema de valores de los conjuntos HO y TI

HEGEMONÍA OCCIDENTAL (HO)	TRADICIÓN INDÍGENA (TI)
Individualidad (dividir)	Colectividad (agrupar)
Competir	Cooperar
Asimetría (diferenciar)	Reciprocidad (igualar)
Egoísmo (codiciar)	Altruismo (abnegar)
Utilitarismo (ganar)	Equidad (equilibrar)
Materialismo posesivo (poseer)	Materialismo espiritualizado (contemplar)
Voracidad (consumir)	Austeridad (conservar)
Apropiar-monopolizar	Distribuir-compartir

La relación que presento en la tabla 1, no pretende ser ni punitiva en un caso, ni romántica en el otro, y menos aún absoluta en ninguno de los dos casos. Lo que intento es establecer una relación proporcional de las emociones entendidas como marcadores de acción que predominan o subyacen en la generalidad de los valores sociales en ambos sistemas, que como bien sabemos no son homogéneos sino relativos y relacionales. En consecuencia, esta generalidad a la que recurro nos servirán para establecer algunos puntos de comparación de los marcadores de acción que subyacen al sistema de valores que posibilitan la organización del pensamiento y la acción cuando ambos conjuntos se interrelacionan en las luchas de poder y negociación propias de la interculturalidad observable. En este sentido, y como ya señalé, el enfoque antropológico de las emociones que aquí ofrezco no pretende aislar emociones en particular o relaciones entre ellas, para luego analizar las implicaciones de sus causas o efectos en los individuos, trabajo que parece estar reservado más al campo de la psicología, tampoco pretendo hacer una caracterización de ellas que me posibiliten aventurarme a predicciones sociológicas, aspecto este que se ha enriquecido teóricamente con los aportes de sociólogos como Kemper (1990) y Scheff (1991), entre otros.

En síntesis lo que pretendo al hablar de emociones emergentes en la interculturalidad es englobar dentro de cada conjunto en relación, los marcadores de acción que caracterizan de modo general el sistema de valores que le da forma a las prácticas y representaciones sociales más evidentes en el andamiaje ideológico y las prácticas de cada conjunto; de tal forma que, en los procesos sociales en los que se desenvuelven las relaciones interculturales, podemos ver claramente un interludio de opuestos que

definen en buena medida la base de contradicciones ideológicas en las luchas por el consenso y el poder. Así consideradas, se pueden observar más como un referente heurístico que teórico, para identificar las contradicciones ideológicas y sus efectos en las transacciones socioculturales que emergen de la intersección entre la hegemonía occidental y la tradición indígena en los procesos de cambio social en la interculturalidad actual.

- **El yagé:** las practicas rituales entorno a este brebaje, serán abordadas en este análisis tomando como puntos de referencia dos aspectos principalmente. Primero: en el performance ritual yagecero, encontramos evidencias de la función o papel que cumplen estas prácticas rituales tradicionales como parte constitutiva, a través de las cuales estos pueblos agencia los procesos de resistencia, intercambio y asimilación, y en consecuencia observamos que las formas tradicionales de organización social y del pensamiento indígena en los pueblos que mantienen o han incorporado estas prácticas, son eficientes moduladores de la realidad que los conmina. Segundo: el yagé como *sistema emergente* (Uribe, 2002) ha generado un sin número de fenómenos sociales tanto a escala local y nacional, como a escala mundial. Entre estos fenómenos encontramos, por un lado, el auge del consumo de este brebaje en ambientes urbanos como parte del lucrativo turismo chamánico, con sus debidas particularidades y consecuencias, y por otro, el interés de las ciencias de la salud (neurología, psicología, medicina, etc.) y de las farmacológicas en particular, sobre las cualidades y potenciales beneficios de este brebaje para distintos tipos de patologías, lo cual también ha generado un auge de investigaciones científicas buscando resultados para el tratamiento de enfermedades como la depresión y las adicciones.

El yagé como comúnmente se le conoce en Colombia y ayahuasca como se le denomina en Ecuador y Perú, recibe varios nombres nativos o formas de denominarlo: caapi, dápa, mihi, kahi o pindé (Schultes, pág. 124). Ayahuasca es el nombre más conocido mundialmente para este brebaje, cuya palabra es de origen quechua, y según la acepción en la que se haga su referencia traduce algo así como bejuco del “alma” o del espíritu, liana o sogá de los muertos, sin embargo, son solo aproximaciones que no engloban en su totalidad la importancia que tiene para los indígenas de la cuenca amazónica de Colombia, Perú, Brasil, Ecuador y Bolivia, el poder que le atribuyen a este brebaje.

El brebaje del yagé se prepara a través de la cocción o en frío de la mezcla macerada de dos plantas principalmente: el bejuco *banisteriopsis caapi* (de la familia *Malpighiaceae* o *Malpighia*) que contiene un grupo de alcaloides llamados beta-carbonilos, entre los cuales la harmina es el componente principal; y diversas variedades de aditivos vegetales aunque los más comunes sean las hojas de oco-yagé o

chagropanga, *Diplopterys cabrerana* (Malpighiaceae) y de la Chacrana, *Psychotrya viridis* (Rubiaceae) (Raffauf, 2004, pág. 30).

Según R. Evans Schultes, el primer etnobotánico en descubrir el banisteriopsis caapi fue el británico autodidacta en botánica Richard Spruce en 1851, quien cuando recolectaba plantas entre las tribus Tucanas del río Vaupés en Brasil, se encontró en 1853 con el caapi y envió material a Inglaterra para ser analizado; sin embargo, este material enviado por Spruce no fue analizado sino 115 años después, en 1968, cuando fue localizado en el Jardín Botánico Real en Kew. Lo sorprendente es que los beta-carbonilos que contiene el banisteriopsis caapi son un grupo de compuestos muy estables como se demostró en el análisis químico moderno de las muestras recogidas por Spruce, que dio un 0,4 % de estos compuestos, comparado de manera muy favorable con el 0,5% encontrado en un espécimen certificado recogido más recientemente al momento de hacer la comparación farmacológica (Raffauf, 2004, pág. 35).

Desde los aportes más clásicos de etnobotánicos como Spruce, Raffauf, Hofman y Schultes, sobre el poder farmacológico de ciertas plantas para generar estados modificados de consciencia, hasta hoy, se siguen realizando investigaciones en este campo; son diversos los informes y múltiples los autores, desde viajeros hasta neurólogos, médicos, antropólogos, psicólogos y muchos otros, los que han hablado sobre el yagé; sin embargo, en las últimas dos décadas han emergido un sin número de investigaciones con enfoques interdisciplinarios desde las ciencias de la salud, que han permitido ampliar o complementar trabajos antropológicos que son tan rigurosos como pioneros, en el campo de las prácticas rituales tradicionales en torno al yagé, como por ejemplo los que realizaron Scott Robinson entre los kofanes en la frontera colomboecuatoriana (1996), los de Jean Langdon entre los Sionas del Bajo Putumayo (2014), Michael Taussig (2012) entre varios pueblos de yageceros de las selvas del suroccidente colombiano, y los de Reichel Dolmatoff entre los Tukano del Vaupés (1968), así como otros autores de menor relevancia que también han ofrecido sus informes y análisis sobre la ritualidad en torno a este brebaje.

El interés por el chamanismo y particularmente por las investigaciones en torno al consumo de sustancias psicoactivas y sus efectos tanto contextuales como longitudinales, se ha visto crecer significativamente en la búsqueda o aplicabilidad terapéutica de este tipo de sustancias más allá de los contextos rituales que tradicionalmente los contienen. Algunos de los autores más destacados que siguen trabajando sobre los efectos terapéuticos del yagé son: Claudio Naranjo (2012); José M Fábregas, Dennis Jon Mckena, Jordi Riba (2013); Joseph M. Ferigla (Ferigla, 1997); Jacques Mabit (2007)

(takiwasi.org); Beatriz Labate y Jose Carlos Bouso (2013), entre muchos otros. Los resultados que han arrojado algunas de las investigaciones que estos investigadores lideran en sus equipos de trabajo, han permitido señalar los siguientes hallazgos farmacológicos relacionados con los efectos del yagé a nivel orgánico. A continuación resumo principalmente el informe técnico sobre el ayahuasca realizado por el International Center for Ethnobotanical Education Research & Service (ICEERS) en el año 2013.

Los alcaloides harmalínicos (harmina, harmalina y tetrahydroharmina) tienen la propiedad de actuar como inhibidores de la monoaminoxidasa (MAO), una enzima presente en el tracto gastrointestinal y que sirve para degradar monoaminas. Como la DMT es una monoamina, si aquélla se ingiere por vía oral, la MAO endógena la desactiva, impidiendo que llegue al cerebro. En algún momento del pasado remoto los indígenas de la cuenca amazónica descubrieron que adicionando hojas de *Psychotria viridis*, que contienen DMT, a la decocción de la *Banisteriopsis caapi* (que contiene alcaloides harmalínicos), la DMT se torna bioactiva. Ello se debe a que los alcaloides harmalínicos, al actuar como IMAOs, bloquean la MAO presente en el tracto gastrointestinal y de esta forma la DMT presente en las hojas de *Psychotria viridis* puede alcanzar el cerebro. Este sofisticado descubrimiento indígena solo ha sido desvelado por la ciencia moderna recientemente, durante los años 80 del pasado siglo. La DMT se encuentra presente de manera natural en muchas especies animales y en la orina, sangre, y líquido cefalorraquídeo humanos, si bien se desconoce a día de hoy su papel fisiológico, aunque hay quienes especulan que puede estar en la base de los sueños y de otros estados alterados de conciencia espontáneos.

Las propiedades terapéuticas de la ayahuasca se deben a su acción sobre el cerebro: activa las áreas cerebrales relacionadas con la memoria episódica y con la toma de conciencia de emociones y sensaciones internas. Se han publicado dos estudios en los que se han utilizado técnicas de neuroimagen para determinar las áreas cerebrales que activa la ingesta de ayahuasca. En ambos estudios se ha visto que la ayahuasca activa áreas corticales y paralímbicas. Concretamente, en el primero de estos estudios, se encontraron incrementos bilaterales de perfusión cerebral en la circunvolución frontal inferior y en la ínsula anterior, siendo más intensa la activación en el hemisferio derecho. También se encontraron activaciones en el cíngulo anterior y en el córtex frontomedial del hemisferio derecho, áreas implicadas en la toma de conciencia de los procesos interoceptivos y emocionales, así como en la activación emocional.

También se registró mayor flujo cerebral en el cíngulo anterior ventral y en la circunvolución subcallosa, estructuras relacionadas con la toma de decisiones y las emociones. La amígdala izquierda, una estructura implicada en el procesamiento de los estímulos potencialmente amenazantes y la circunvolución parahipocámpica, una estructura íntimamente asociada al hipocampo e implicada en el procesamiento de la memoria, también mostraron mayor perfusión

sanguínea respecto al placebo. No se encontraron diferencias respecto a placebo en ninguna otra área cerebral. En el segundo estudio de neuroimagen, realizado con Resonancia Magnética Funcional (RMF), además se encontró activación en las áreas visuales primarias, siendo su magnitud en la condición de recuerdo de una fotografía estando los sujetos bajo los efectos de la ayahuasca comparable a los niveles de activación registrados tras la presentación de la imagen natural con los ojos abiertos en condiciones basales. Según los autores, este efecto hace que los cerebros de los voluntarios interpreten la experiencia con ayahuasca como si fuera “real”, no en el sentido de una experiencia alucinatoria, sino en el de dotación de sentido vivencial a la experiencia. Este patrón global de activación puede estar en la base de los procesos introspectivos, de recuerdo de experiencias del pasado cargado de connotaciones emocionales y de los complejos procesos cognitivos tan prototípicos de la experiencia con ayahuasca. Estos fenómenos cerebrales y cognitivos son los que pueden explicar que la ayahuasca sea considerada una herramienta etnobotánica con potencial psicoterapéutico. De hecho, un estudio encontró que, bajo los efectos, la ayahuasca reducía las puntuaciones de pánico y desesperanza en usuarios rituales. Otro estudio ha encontrado efectos antidepresivos de la ayahuasca en pacientes con depresión mayor. Los ensayos clínicos realizados con voluntarios, tanto en condiciones de laboratorio, como en contextos naturales, sugieren que la ayahuasca es, fisiológicamente, bastante segura. El impacto de la ayahuasca sobre el sistema cardiovascular es mínimo, produciendo ligeros incrementos de la presión arterial y de la frecuencia cardíaca. También se ha visto que aumenta transitoriamente las concentraciones de las hormonas prolactina, cortisol y hormona del crecimiento y en cuanto al sistema inmunitario, disminuye de manera tiempo-dependiente las subpoblaciones de linfocitos CD4 y CD3 y aumenta las de natural killers (NK). Estas modificaciones fisiológicas transitorias no parecen tener efectos negativos: en los estudios en los que se han realizado analíticas generales de sangre antes y después de la participación de los voluntarios en los ensayos clínicos no se han encontrado alteraciones de ningún tipo en las funciones hematológicas y bioquímicas. También se ha demostrado en ensayos clínicos que la ayahuasca no produce tolerancia. En cuanto a su potencial de abuso, en los estudios de neuroimagen anteriormente citados no se ha encontrado que active áreas cerebrales relacionadas con los sistemas de recompensa. Es más, en este sentido, las pruebas existentes indican que la ayahuasca puede ser una herramienta de utilidad en el tratamiento de las adicciones. De hecho, hay diversas clínicas en Sudamérica especializadas en el tratamiento de las toxicomanías utilizando ayahuasca, la más importante de ellas es Takiwasi, en Perú.

El principal efecto secundario que induce la ayahuasca es náusea y vómito. La acción de la ayahuasca sobre el vómito se debe, primero, a las particulares propiedades organolépticas de la

decocción y, en segundo lugar, a su acción serotoninérgica. En cualquier caso, no se trata de una reacción adversa considerada de importancia por los participantes en las sesiones sino que es más bien entendida como un potencial efecto terapéutico denominado “la purga” en las medicinas tradicionales amazónicas. La “purga”, en contextos de uso tradicional, se entiende como una limpieza física y psicológica de los conflictos internos que le pueden afligir al participante y se considera parte esencial de los beneficios terapéuticos. (International Center for Ethnobotanical Education Research & Service (ICEERS), 2013)

En el año 2015 la Revista Brasileña de Psiquiatría publicó un artículo sobre el estudio realizado por el Departamento de Neurociencias de la Universidad de Sao Paulo en el que se utiliza ayahuasca para el tratamiento de la depresión. Transcribo a continuación la traducción de parte de este informe de investigación:

El estudio se realizó de acuerdo con las declaraciones de Helsinki y Tokio en relación con la investigación humana sujeto y aprobado por el Comité Ético de Investigación del Hospital de las Clínicas de la Facultad de Medicina de Ribeirão Preto de la Universidad de São Paulo, Ribeirão Preto, estado de Sao Paulo, Brasil. Participaron Seis voluntarios (dos hombres y cuatro mujeres, edad media $44,16 \pm 13,55$ años) con un diagnóstico de trastorno depresivo mayor recurrente. Dentro de este grupo, dos voluntarios estaban experimentando una corriente episodio depresivo leve, tres estaban experimentando un episodio moderado, y uno estaba experimentando un episodio depresivo grave. Ninguno de los voluntarios estaba experimentando episodios depresivos con síntomas psicóticos.

Los participantes fueron reclutados a través de anuncios locales y por las referencias de clínicas psiquiátricas privadas. Los voluntarios no estaban tomando ningún psicofármaco en el momento de la contratación; eran pacientes que no mostraron una respuesta terapéutica significativa a su última medicación y estaban en el proceso de cambiar a un nuevo agente. Los pacientes participaron en el estudio antes de la introducción del nuevo medicamento.

Ninguno de los participantes había consumido drogas ilícitas o ayahuasca, tal como se evaluó mediante un reconocimiento médico, y no tenía ninguna evidencia de las condiciones clínicas actuales o el embarazo, según la evaluación de la entrevista clínica, examen físico y pruebas de laboratorio. Un diagnóstico de trastorno bipolar y antecedentes de manía o hipomanía inducida por el uso de antidepresivos / sustancia se consideraron criterios de exclusión.

Los resultados de esta investigación demuestran que la ayahuasca tiene efectos antidepresivos agudos significativos y bastante impresionantes. Se observaron reducciones de puntuación, desde

el primer día después de la ingestión, los niveles de depresión disminuyeron 62%, disminuyendo aún más en un 72% en el séptimo día y estos efectos se prolongaron durante varios días. Es de destacar que estos cambios mostraron un perfil que era muy similar en todos los voluntarios, independientemente del nivel de antes de la depresión, es decir, la gravedad del episodio depresivo actual. El potencial antidepressivo de ayahuasca se demostró previamente en un estudio que reportó una disminución de los síntomas después de desesperación aguda.

Si se toma en cuenta que el tiempo medio necesario para el inicio de la acción terapéutica de los antidepressivos disponibles en el mercado es de 2 a 3 semanas, teniendo en cuenta los medicamentos disponibles en la actualidad, la acción antidepressiva rápida del ayahuasca es prometedora, ya que puede proporcionar reducciones mayores en los síntomas depresivos. Por otra parte, los efectos antidepressivos de alcaloides en adolescentes y adultos jóvenes pueden inspirar a una nueva área de investigación de la depresión.

En síntesis, se observaron reducciones estadísticamente significativas de hasta un 82% en las puntuaciones de depresión entre el inicio y 1, 7 y 21 días después de la administración de ayahuasca, tal como se mide en la escala de Hamilton para la depresión (HAM-D), la Montgomery-Asberg Depression Rating Scale (MADRS) y la subescala ansioso-Depresión de la Brief Psychiatric Rating Scale (BPRS). La administración de ayahuasca dio lugar a cambios no significativos en las puntuaciones de la Young Mania Rating Scale (YMRS) y en la subescala de trastorno de pensamiento de la BPRS, lo que sugiere que la ayahuasca no induce episodios de manía y / o hipomanía en pacientes con trastornos del estado de ánimo y que las modificaciones en el contenido del pensamiento, lo que podría indicar efectos psicodélicos, no son esenciales para la mejora del estado de ánimo. (Asociación Brasileira de Psiquiatría, 2015)

En un artículo publicado el 11 de marzo del 2015 en el periódico El Espectador²³ se hace referencia a la investigación de un equipo de científicos de la famosa escuela de medicina de Monte Sinaí, Nueva York, que encontró en el yagé (Banisteriopsis caapi), así como en la planta de Harmal del Medio Oriente (Peganum harmala), también conocida como ruda siria, la composición química de una sustancia que podría llegar a curar la diabetes. Esta enfermedad (diabetes tipo 1 y 2) afecta a unas 350 millones de personas alrededor del mundo y hasta ahora no existe un tratamiento curativo. Según este artículo,

²³ Recuperado de: <http://www.elespectador.com/noticias/salud/yage-promesa-contradiabetes-articulo-548866>

Ver artículo original de la investigación en: <http://www.nature.com/nm/journal/v21/n4/full/nm.3820.html> (Andrew F Stewart, 2015)

El grupo de Monte Sinaí decidió ir en busca de una molécula capaz de estimular la replicación de las células beta en el páncreas. Este enfoque terapéutico se ha intentado por años, pero hasta ahora las células han resultado recalcitrantes a esos esfuerzos. Alrededor de 100.000 moléculas entraron en la lista que los investigadores decidieron probar en modelos de células de ratón y humanas. El 99,9% de las moléculas fueron descartadas al final del experimento, cuyos resultados fueron publicados en la revista *Nature Medicine*. Pero entre todo ese pajar encontraron una aguja. La harmina, escondida en la ayahuasca y la planta de Harmal, resultó capaz de triplicar el número de células beta. “Aunque todavía tenemos mucho trabajo para mejorar la especificidad y la potencia de la harmina y sus compuestos relacionados, creemos que estos resultados representan un paso clave hacia un futuro tratamiento más efectivo contra la diabetes”, afirmó a través de un comunicado Andrew Stewart, autor principal del estudio y director del Instituto de Diabetes, Obesidad y Metabolismo del Monte Sinaí. “La harmina es el primer compuesto capaz de replicar células humanas productoras de insulina a unos niveles que pueden tener un impacto terapéutico”, comentó al diario, *El País*, el biólogo español Adolfo García Ocaña, coautor del estudio. Trabajos previos ya habían demostrado que la administración de harmina a ratones obesos resultaba en una reducción de glucosa en la sangre, de ácidos grasos libres, de triglicéridos y mejoraba la sensibilidad a la insulina. (Redacción vivir, 2015)

Como se puede observar en las investigaciones referidas anteriormente, hay un campo amplio de investigación farmacológica entorno a los efectos terapéuticos del yagé, que siguen en marcha y que para los intereses de esta investigación, serán tomados como referentes científicos que nos permiten comprender el interés y los descubrimientos de la biomedicina contemporánea sobre las bondades de este brebaje de la medicina tradicional y sus alcances. Sin embargo, el objetivo principal de la presente investigación es de carácter antropológico y en tal sentido, pretendo describir y analizar contextualmente los alcances, limitaciones y desafíos de las practicas rituales tradicionales que se mantienen en torno a este brebaje, y en cuyo caso, se tratará de determinar algunos aspectos de su función social en los procesos de organización y resistencia comunitaria frente al impacto del sistema hegemónico dominante.

F. Metodología

Para la realización de esta investigación realicé un total de seis estancias de campo:

Del 6 de diciembre de 2012 al 9 de febrero de 2013

14 de julio de 2013 al 1 de marzo de 2014

01 enero al 16 de febrero 2015

27 mayo al 17 de junio de 2015

05 noviembre al 26 noviembre de 2015

21 de febrero al 14 marzo de 2016

Durante estas estancias en todas las ocasiones visité el resguardo Awá de Agua Blanca, el Resguardo Kofán de Bocanas del río Luzón en el bajo Putumayo colombiano, y la Comuna Kofán Dureno en las riberas del río Aguarico en la frontera con República del Ecuador. En estos resguardos mis principales colaboradores fueron:

- Taita Kofán Leonidas Moreno Descance, Médico tradicional Comunidad Kofán AI de Bocanas del Luzón, Departamento del Putumayo en la República de Colombia.
- Taita Kofán Rufino Criollo Quenamá, Médico tradicional de la comunidad Kofán AI de Dureno en la República del Ecuador (binacional).
- Médico Tradicional Hermes Libio Ruiz, heredero mestizo de tradición Kofán AI, Gobernador hasta el 2015 del Cabildo Awá, en la Comunidad Awá del Cabildo de Agua Blanca, Departamento del Putumayo en la República de Colombia.

En estos lugares también tuve largas conversaciones y entrevistas con hijos y familiares de estos colaboradores, y además con otras personas de las comunidades donde ellos viven, esto principalmente en el Resguardo Awá y en la Comuna Kofán Dureno, lugares donde realicé con diversas personas un ejercicio de opinión sobre temas como la identidad, la interculturalidad y las emociones y su localización corporal.

- Taita Juan Martín Jamioy Juajibioy, Médico tradicional y líder indígena de la Comunidad Kamentza del Alto Putumayo en la República de Colombia. Las conversaciones con este médico tradicional fueron principalmente en las ciudades de Mocoa, Cali, Bogotá y Ciudad de México.

Durante las estas estancias de campo, también aproveche el tiempo para visitar otras zonas del país en las que participé en encuentros indígenas, y en reuniones a las que fui invitado como asistente o para entrevistarme con algunos líderes de organizaciones indígenas. La información que recabé, en estas otras actividades, serán para esta investigación, solo tangencial y diagnóstica en beneficio de los análisis que aquí presento:

En Nabusimake asistí al encuentro mundial de semillas que se realizó en la Sierra Nevada de Santa Marta durante tres días, evento al que fui invitado como expositor por la Confederación Indígena

Tayrona. En Cali y en Bogotá fueron entrevistados: el mamo Kasokaku Busintana Mestre, autoridad indígena Arhuaco, abogado, de la Confederación Indígena Tayrona, Sierra Nevada de Santa Marta, República de Colombia. Y Norey Quigua, Autoridad Indígena Arhuaco, Politólogo, de la Confederación Indígena Tayrona, Sierra Nevada de Santa Marta, República de Colombia.

En Bogotá participé de varios círculos de palabra (mambeaderos) con la Abuela Muidocuri, sabedora pueblo Uitoto, la Chorrera Amazonas, República de Colombia. Sabedora a la que además le realice dos entrevistas formales sobre la tradición del mambe y el ambil.

En el resguardo Lomaprieta y Cañamomo en Rio Sucio, departamento de Caldas, fueron entrevistados tres médicos tradicionales Embera Chamí y el Gobernador del Resguardo Loma Prieta, y dos mujeres indígenas vinculadas con la guardia indígena y asuntos políticos de esta comunidad quienes fueron las que me invitaron a conocer el trabajo de su comunidad en salud intercultural.

En Cali entrevisté una líder indígena del cabildo urbano de la Comunidad Nasa en la ciudad y tres de sus compañeras en esta ciudad. En esta misma ciudad también realicé la entrevista con el excomandante guerrillero del EPL que aquí he llamado Carlos.

En el departamento del Cauca realicé varias conversaciones con indígenas de otras etnias del país en la V Cumbre de Pueblos Indígenas del Abya Yala en el Resguardo la María de este departamento, evento en el que participe por cuatro días consecutivos.

En todas las reuniones con las diferentes personas con las que compartí, el tema central orbitó en torno a los objetivos propuestos en esta investigación, y cuando la circunstancias lo ameritaron el tema fue sobre los procesos o experiencias en desarrollo en sus comunidades sobre salud y educación intercultural.

Como ya anticipé, en la presente investigación me centraré en los aspectos relacionados con la ritualidad yagecera de tradición Kofán, y la demás información recabada con otros pueblos, la reservaré para trabajos posteriores. Aquí de esa información adicional, tomaré tan solo elementos tangenciales que contribuyen a algunas de mis apreciaciones sobre los alcances y desafíos del sistema de salud propia e intercultural (SISPI), en tal caso serán elementos de apoyo indirecto para algunos de los análisis que aquí presento.

La observación participante fue posible durante mis estancias de campo, gracias a la hospitalidad que siempre me han brindado en las casas de don Leonidas, don Hermes y don Rufino. La amistad que tengo con ellos desde hace más de una década facilitó en gran medida mi trabajo, tanto para poderme mover con facilidad en y hacia sus comunidades, como poder contar con la participación de sus familiares y

amigos. Es importante anotar que cualquiera que sea el investigador que se aventure a trabajar entre pueblos de yageceros, para poder profundizar en las dinámicas propias de su ritualidad y el funcionamiento en general de su sistema de medicina tradicional, es casi ineludible el involucramiento pleno y directo del investigador en el consumo del yagé. En este sentido no creo que para nada esta forma de “involucramiento” en profundidad vicie en lo más mínimo la visión del investigador, sino todo lo contrario, amplifica aspectos que de lo contrario quedarían fuera del alcance para ser descritos y analizados, pues casi en todos los casos (sobre todo para mis colaboradores de tradición Kofán) está restringida la presencia en las ceremonias de yagé de personas que no tomen el brebaje, a menos que quien asista sea un enfermo muy delicado de salud y que asiste por un tratamiento específico.

Para garantizar la evidencia de la investigación de campo, y la facilitar la memoria en la reconstrucción de la descripción etnográfica, la mayoría de entrevistas y conversaciones que lo permitieron están grabadas en audio, fotos y video, de estas últimas en menor cantidad porque no en todos los casos fue posible obtener la autorización para poder realizarlo. Sin embargo tanto en audio como en video, el material recabado es suficiente como para desarrollar trabajos posteriores a esta investigación, pues en muchos casos durante el desarrollo de las conversaciones, el tipo de la información que emergió se dirige hacia otros aspectos que no dan a lugar traerlos a colación porque nos alejarían de los objetivos del estudio que aquí propuse.

G. Argumento central e introducción al capitulado

La presente investigación se circunscribe en el marco general de los estudios antropológicos que abordan el análisis de la interculturalidad. Por lo anterior, parto de considerar que para comprender el estado actual de las relaciones interculturales en Colombia, es necesario exponer las causas históricas que la han configurado, y las contemporáneas en las que se debate y, para esto, es imperioso observar las particularidades que le son propias tanto a la hegemonía dominante como a las contra-hegemonías emergentes, que para el caso de esta investigación, serán aquellas que están ancladas a lo tradicional indígena donde el performance ritual ancestral yagecero ocupa un lugar clave en las diversas formas de organización y resistencia. En tal sentido, para realizar la observación de dichas particularidades, acudo a una abstracción que engloba en dos conjuntos separados e interrelacionados, tanto a lo hegemónico-dominante como a lo tradicional-indígena en resistencia. En cada uno de los conjuntos resalto cuáles son algunas de las emociones predominantes, entendidas éstas como marcadores de acción que subyacen al

sistema de valores en el dominio de cada uno de los conjuntos. Este enfoque me permite entre otras cosas, observar que lo intercultural no se reduce a la interrelación entre lo indígena y lo no indígena como esencias monolíticas resultado de identidades homogéneas, sino que es más un fenómeno que surge de la intersección entre dos (o más) sistemas sociales con marcadores de acción predominantes, en el que se ponen en juego los sistemas de valores que caracterizan las identidades (híbridas) que se movilizan en dicha interrelación.

Debo advertir que la estrategia descriptiva y análisis que he tomado a lo largo de este escrito, se mueve entre la presentación de hechos y datos que implican el ámbito general de la situación social, económica y política de Colombia; y las circunstancias del ámbito particular en los contextos etnografiados que presento. En tal sentido el enfoque antropológico de las emociones emergentes notables en ambos conjuntos y tanto en lo particular como en lo general de los hechos que describo, me sirve como un referente heurístico para ubicar las emociones como motores o gatilladores de la acción que se encuentran y son visibles al interior de los sistemas de valores sobresalientes de cada conjunto.

En este orden de ideas, así como por ejemplo en el conjunto de lo hegemónico observo que prácticas como el despojo o proyectos políticos como el nacionalismo orbitan dentro de sistemas de valores que se materializa en marcadores de acción con consecuencias bien definidas; igual sucede en el conjunto de lo tradicional indígena en el que, por ejemplo, las prácticas rituales tradicionales, dan cuenta, en buena medida, no solo los marcadores de acción que definen los sistemas de valores con los que se articulan sus cosmovisiones, sino también de su función performativa sobre las comunidades, sus organizaciones y movimientos sociales, que al modularlos les contribuye para sobreponerse al malestar social generalizado o para direccionar sus luchas y procesos de resistencia.

En síntesis lo que intentaré demostrar es la vigencia y la importancia que tiene el acto ritual para las organizaciones indígenas y sus movimientos sociales, pues no he visto protesta social indígena o reunión de autoridades indígenas, para discutir asuntos políticos, económicos o sociales en los que no haya algún tipo de ritual como antesala a lo que van a tratar o por lo necesitan de consenso para organizar formas de protestar o hacer sentir sus reclamos ante quien sea requerido. Esta “necesidad” ritual es como si se tratara de que con este comportamiento hallaran el mecanismo para ordenar-sacralizar el espacio de lucha o concertación en el que se reúnen y, además, disponerse anímicamente para encontrar la claridad del pensamiento para recibir y entender la ayuda del mundo invisible en sus luchas. En este sentido, también estoy demostrando la función que sigue ejerciendo el performance ritual para modular el malestar social generalizado con el que, además, las autoridades espirituales de estos pueblos logran

contribuir directamente en los procesos, tanto individuales como comunitarios, para sobreponerse a los infortunios que viven en sus territorios debidos a las distintas formas de violencia que enfrentan. De esta manera es claro que, el comportamiento ritual rebasa los límites de lo ceremonial y se extiende inteligible como expresión manifiesta de las formas en las que operan las epistemologías no hegemónicas para enfrentar el modelo dominante.

Tomando en cuenta lo anterior, en el primer capítulo expongo algunos de los elementos históricos, políticos, económicos y socio-culturales, que en los procesos de colonización y luego de conformación de la República de Colombia, que han sido fundantes para la consolidación de la institucionalidad hegemónica. Entre estos señalo, por una parte, el proyecto nacionalista direccionado desde del sistema de valores judeocristiano, de cuño cultural clasista, y mecánico-evolucionista, como prolegómenos al proceso homogeneizador-civilizador de la diversidad étnica; y por otra parte, la instalación de la economía del terror, que no es otra cosa que la inserción de las poblaciones indígenas sometidas, al modelo de intercambio comercial capitalista. Ambos proyectos el político y el económico fueron logrados a través de distintas formas de violencia en el ejercicio del poder y la dominación material y simbólica. El interés en presentar algunos de los antecedentes históricos, es con la intención de delimitar un marco general de análisis para identificar las características *ánimicas* que le dieron personalidad al contexto en el que se gestó y se vive la interculturalidad en Colombia hoy, campo en el que también está presente la innegable la capacidad que han tenido las poblaciones nativas de agenciar diversas formas de intercambio, asimilación y resistencia, desde el momento mismo que inicio la colonización de sus territorios y vidas. Esta capacidad de agenciar los procesos de cambio y transformación social son las voces presentes de la historia silenciada o tergiversada por el discurso hegemónico, pero que siempre ha estado viva y aún sigue diciendo a través de sus prácticas y representaciones sociales reconfiguradas a los nuevos contexto.

En el capítulo dos, tres y cuatro veremos algunos de los dilemas surgidos de la interculturalidad, esto en poblaciones Indígenas principalmente del suroccidente de la República en la frontera Colombo-ecuatoriana; entre los cuales tomaré testimonios principalmente de algunas personas de los pueblos de tradición Kofán y Awá. Expondré algunos dilemas que estas personas manifiestan surgidos de la interculturalidad y las prácticas rituales que sirven como motores de resistencia étnica y cohesión social. En estos quedarán explicitados los emergentes emocionales notables en las prácticas y representaciones

sociales debido a los conflictos de identidades no compactas sino híbridas, para ejemplificarlo aludiremos la historia de vida de un médico indígena de tradición Kofán, mestizo, que fue adoptado por estos y a partir del cual podremos observar los dilemas identitarios que surgen en la interculturalidad; luego abordaremos los procesos sociales de cambio y transformación de las prácticas rituales yageceras en los nuevos contextos donde emerge, y entre los cuales se distingue el fenómeno del lucrativo mercado del turismo chamánico con sus debidas particularidades y consecuencias. Aquí podremos ver claramente los procesos de cambio y transformación social en el que estas prácticas rituales ancestrales se han readaptado a los nuevos contextos. También describiré y analizaré las implicaciones de la penetración del narcotráfico y la militarización de los territorios indígenas del bajo Putumayo, particularmente en un resguardo Kofán de bocanas del río Luzon y como fueron alteradas por esto actores las formas de vida tradicionales y como sus autoridades espirituales actuaron frente a estos. Veremos cómo dentro de este contexto de violencia, narcotráfico y adicciones, los curacas yageceros de tradición Kofán siguieron operando como generadores de orden, autoridad y control social, pese a la fuerte influencia que ejercieron el dinero y las armas producto del narcotráfico y la guerra, en sus formas tradicionales de subsistencia y transmisión y ejercicio del poder y la autoridad.

En el capítulo cinco haré referencia a algunas de las implicaciones teóricas y metodológicas que significó observar las emociones a trasluz de la interculturalidad a partir de los contextos etnografiados. En el capítulo seis y siete abordamos los desafíos contemporáneos que se le presentan a la resistencia indígena en la lucha por la defensa de sus territorios y la reivindicación de sus epistemologías. En tal caso entre estos desafíos, veremos las circunstancias actuales de recolonización nacional y continental, enmarcada en el proyecto IIRSA, y con ello expondremos el mayor problema al que se enfrentan las organizaciones sociales en resistencia que luchan por la redistribución de la riqueza y en tal sentido, principalmente, al problema de tenencia y distribución de la tierra. Aquí esbozo de modo general los índices en cifras oficiales sobre la desigualdad, vista como la cara más visible de la deuda aún pendiente en Colombia con el desarrollo humano sobre todo debido a la compleja problemática de violencia, al desplazamiento forzado, a la miseria y la inequidad, todos aún por resolverse en Colombia. Además expongo las características más relevantes de los actores estatales y no estatales, y en general las estrategias del modelo hegemónico para mantener *el status quo* y las nuevas-viejas formas de aculturación y dominación. De esta forma, al exponer este contexto actual, no solo estoy demostrando la continuidad anímica del colonialismo con marcadores de acción bien definidos, sino que intento dejar

claro las circunstancias presentes en las que se tejen las relaciones interculturales y a lo que se enfrenta todas las formas de resistencia o asimilación al modelo hegemónico. En tal sentido es frente a este panorama actual que describo en estos capítulos, al que se enfrentan las organizaciones y movimientos sociales, que según como lo presento en esta investigación, se fortalecen en su acervo ancestral y muy particularmente manteniendo vigente sus prácticas rituales que les contribuyen a modular tanto el malestar que emerge por el extractivismo, la militarización y el narcotráfico en sus territorios, así como también para fortalecer su pensamiento solventado en el sistema de valores tradicional con lo cual hoy enriquecen su lenguaje político para mantenerse en pie de lucha. También traeré a colación las circunstancias actuales del proceso de negociación con la guerrilla de las FARC-EP y los acuerdos de paz que se han establecido. De estos acuerdos señalaré el punto referido a la Reforma Rural Integral como elemento esencial a nuestro análisis, porque es clave para entender no solo la complejidad del problema de la redistribución de la riqueza y la tenencia y uso de la tierra, sino la oposición de epistemologías en conflicto entre la hegemonía dominante que concibe la tierra como un bien material explotable desposeída de toda consideración espiritual, y la tradicional indígena que la concibe como un ser vivo y consciente susceptible también de enfermar, por lo tanto es sujeto de derechos y ha de ser liberada y armonizada. En este encuentro entre epistemologías en conflicto ha emergido una creciente etnoburocracia, fenómeno que también abordaremos aquí, entre otras cosas, para caracterizar contradicciones en los sistemas de valores que entran en conflicto frente a contextos reales de disputas por el poder y la autoridad. Cerraremos este capítulo haciendo alusión al fuego ceremonial y a la ritualidad en la interculturalidad para señalar la función vigente del performance ritual como articulador “espiritualizante” del pensamiento político de las organizaciones y movimientos sociales indígenas en las disputas que se dan en el marco de la interculturalidad.

Por último, en el capítulo ocho encontraremos aproximaciones referidas a los alcances y desafíos del Sistema de Salud Propia e Intercultural (SISPI), el cual es la apuesta de política pública en salud que han hecho las organizaciones indígenas para integrar dentro del sistema de salud pública y de protección social del Estado, las medicinas tradicionales. En consecuencia, en este último capítulo el objetivo principal es presentar aspectos generales del estado actual en el que se encuentra la política pública en salud con el componente diferencial para la atención de la población indígena y, con esto, dilucidar los alcances y desafíos derivados de la integración que han emprendido, en la cual han tenido logros significativos, pero aún muchas tareas por realizar y problemas por resolver.

I parte

Emociones predominantes en las memorias del conflicto histórico

No existe una historia amazónica de la Amazonia. A pesar de los notables esfuerzos de arqueólogos, antropólogos, etnohistoriadores y de otros especialistas para profundizar en el conocimiento de la historia amazónica desde la Amazonia, lo que secularmente ha circulado y se ha difundido, por razones económicas, políticas y etnocéntricas, es una “historia” construida desde los Andes, es decir, desde las tierras “altas” del claustro andino, sobre las tierras “bajas” de la Amazonia. Ahora bien, esa “historia” que desde los Andes se fue elaborando sobre la Amazonia ha sido construida sobre las concepciones ideológicas de “civilización”, “progreso” y “desarrollo”. Se trata de una “historia” entre comillas, es decir, de una invención, tejida con base en el eslabonamiento de una larga lista de imágenes e imaginarios, de construcciones ideológicas al fin y al cabo, que desde el siglo XVI aluden al “paraíso”, al “país de las Amazonas”, a “El Dorado”, al “país de la canela”, a la “tierra de aucas”, de “salvajes”, de “brujos”, de “infieltes” y de “caníbales”. Los siglos XIX y XX agregaron nuevas imágenes como “tierra baldía”, “paraíso del diablo”, “infierno verde”, “tierra sin hombres para hombres sin tierra”, “pulmón del mundo”, “paraíso de la biodiversidad”, “mar de agua dulce” y hoy ha vuelto a resurgir con fuerza la imagen de la Amazonia como “Tierra Prometida”, como “la Nueva Jerusalén”. (Gómez L, 2014, pág. 11)

Capítulo 1

1.1 Lobotomía histórica y memorias vivas del conflicto

El interés en presentar algunos de los antecedentes históricos, económicos, políticos e identitarios que fungieron como legitimadores de la *hegemonía* en el nacimiento de la República de Colombia, ha sido con la intención de delimitar un marco general de análisis para identificar las características *ánimicas* que le dieron personalidad al contexto en el que se gestó y se vive la interculturalidad en Colombia hoy, campo en el que también está presente la innegable la capacidad que han tenido las poblaciones nativas de agenciar diversas formas de intercambio, asimilación y resistencia, desde el momento mismo que inicio la colonización de sus territorios y vidas. Esta capacidad de agenciar los procesos de cambio y transformación social son las voces presentes de la historia silenciada o tergiversada por el discurso hegemónico, pero que siempre ha estado viva y aún sigue diciendo a través de sus prácticas y representaciones sociales reconfiguradas a los nuevos contexto.

Estás voces de los pueblos aborígenes que han sobrevivido a las matanzas, el despojo, la discriminación, la esclavitud y un largo etc., de violencias, son parte de la historia que no se ha hecho desde las tierras altas de los claustros y palacios de gobierno andinos como nos lo anticipa Gómez Lopez (2014) *en la vorágine de las caucherías en el Putumayo*, esa historia “otra” no es un pasado muerto o solo el relato de hazañas de líderes sobrenaturalizados por su valor como portavoces del sistema de valores ancestral con el que se organizaban y sobrevivían; la voz de aquellos “otros” que cuenta su historia es menos romántica y más de lucha y resistencia. Voces que tan pronto vieron los artilugios y la violencia de los invasores aprendieron a silenciar su voz (y hasta sus idiomas) ya no solo por imposición a la que fueron sometidos, sino también para mimetizar o *reconfigurar* (Bartolomé, 2005) su conocimiento milenario, tal es el caso de los pueblos yageceros pero igual podríamos decir de la gente de la coca y el tabaco.

Estos pueblos que han articulado las voces de sus conocimientos ancestrales, de sus ciencias de la salud y de la naturaleza, entorno a prácticas y representaciones sociales con un sistema de valores diferente al de los invasores (entre ellas, las prácticas rituales con estas plantas, consideradas por ellos como maestras ejes y fundamento de su saber y proceder desde épocas remotas); así, cuando sobrevino el encuentro con los invasores las reacondicionaron a los nuevos contextos, convirtiéndolas sin duda en su mejor forma de intercambio, asimilación y resistencia, a tal punto que, entre otras razones, fue gracias a

estas prácticas y representaciones que los procesos de adoctrinamiento “civilizador” y evangelización de *las misiones* en el Putumayo colombiano fueron en muchos casos consideradas un fracaso por los frailes misioneros y autoridades eclesiásticas, o uno de sus mayores retos para vencer lo que consideraban supercherías y maleficios por influencia del demonio. Tal y como nos lo cuenta Kuan Bahamón²⁴, S.J. (2013)

Una de las dificultades más grandes en la evangelización fue la resistencia de los indígenas a abandonar tradiciones que poseían un fuerte espíritu supersticioso. Fray Gaspar de Pinell, durante las excursiones apostólicas, solía emplear los exorcismos de León XIII para liberar las poblaciones de supersticiones y maleficios, asegurando de esta manera una predicación más segura de la fe: “Gran fe tengo en los exorcismos de León XIII contra Satanás y sus ángeles, y por esto, en todos los lugares adonde llegamos durante la excursión, para ejercer el ministerio, el primer acto que hacía era ese exorcismo, a fin de ahuyentar de aquellas selvas las influencias del demonio, en donde por tantos años habrá campado a sus anchas por falta de ministros de Dios que le disputaran su reinado”²⁵. Una de las prácticas supersticiosas que fray Gaspar se refería y trataba de exorcizar era el consumo de alucinógenos como el yagé. Tal práctica era muy común entre los distintos grupos de indígenas del Putumayo: Cofán, Ingano, Siona y Huitoto. Este misionero una vez desistió de visitar un grupo de cofanes que habitaban cerca de la quebrada de la Hormiga, afluente del Cuyabeno, “(...) ante la noticia de que los indios estaban principiando la escandalosa toma de yagé”. Entre las razones por las que fray Gaspar se oponía al consumo de yagé estaba la embriaguez que generaba su consumo: “Al día siguiente (de ingerir yagé), oscuro todavía, fui por dichos cargueros, y los encontré como me lo había figurado: tumbados por el suelo, ebrios e incapaces por tanto de ningún servicio”. Pero el punto más grave era la consideración divina que daban los indígenas a esta planta. Fray Gaspar, en este sentido, anotaba las observaciones del

²⁴ Misael Kuan B, J.S., para su análisis retomó un amplio repertorio inédito de “La correspondencia de la misión entre 1899 y 1932 que está en el Archivo Diocesano Mocoa Sibundoy (ADMS), con sede en Sibundoy, fue leída en su totalidad. Esta es una fuente documental inédita. Se analizaron 181 cartas de la sección custodia Ecuador-Colombia con periodo 1899-1907. Esta correspondencia se dio entre los misioneros de la región y el custodio provincial con sede en Pasto o Túquerres. Muchas de estas cartas informan detalladamente sobre las expediciones entre indígenas y la vida de los pueblos en el Valle de Sibundoy, particularmente sobre la celebración de sacramentos y la vida de las escuelas. Nos presentan los primeros conflictos entre misioneros, indígenas y colonos. Otra sección de correspondencia que se leyó fue la del prefecto apostólico. Son trece libros de cartas de las que se analizaron 192. Estas cartas están fechadas entre 1906 y 1932. Es una correspondencia diversa que escribía el prefecto, en la mayoría de los casos, a los frailes de su comunidad presentes en la Misión, autoridades civiles locales, regionales y nacionales, autoridades religiosas de otras jurisdicciones, benefactores nacionales e internacionales, colonos e indígenas de la región. Estas cartas se referían a las estrategias emprendidas por Montclar especialmente en educación, caminos, navegación, fundación de poblados y conflictos de tierras. Un grupo pequeño de cartas son dirigidas al prefecto y a fray Estanislao de Las Cortes; otro grupo es escrito por indígenas. Ambos grupos de cartas se refieren especialmente a los abusos de colonos y misioneros y al asunto de tierras”.

²⁵ De Pinell, *Excursión apostólica*, 291.

científico Florentino Claes, director del Museo y Jardín Botánico de Bruselas, que realizó después de visitar a una comunidad de coreguajes: “Los ritos que observan los indios me dejaron la impresión, casi la convicción, de que creen a ciegas en el mérito del yagé, que en mi concepto es para ellos un dios, una divinidad que les hace conocer el pasado, el presente y el porvenir. Y todos los esfuerzos que hagan para obligarlos a abandonar la bebida del yagé serán, creo, perfectamente inútiles, hasta tanto que el último bejuco de esta planta no haya desaparecido de las selvas”. (Kuan B, 2013, pág. 97)

Cuando el proceso de evangelización empezó a dar los frutos entre la población nativa que poco a poco fue incluyendo en su ritualidad toda la imaginería de los prolegómenos del judeocristianismo, la actitud de los misioneros frente a la ritualidad indígena no fue siempre de rechazo, en este sentido la relación fue de mutuo intercambio, los unos para consolidar su proceso evangelizador y los otros para preservar sus prácticas ancestrales.

Fray Gaspar consideraba que algunos ritos salvajes, como la toma del tabaco, podían aportar en la evangelización. Esta observación la hacía a propósito del encuentro con una comunidad indígena en la ribera del Caquetá. Después de tres semanas de catequesis y en la noche antes del bautismo, los hombres principales de la tribu empezaron la ceremonia del tabaco. Al respecto anotó fray Gaspar:

“Esta consiste en ponerse en cuclillas alrededor de un mate o taza de regular tamaño, que contiene un poco de agua y una bola de tabaco hervido y endurecido. En esta posición, y cerrado el círculo alrededor del mate, empieza el capitán y los indios de más influencia una especie de discurso en tonillo aburridor, como si estuvieran recitando. Hablan tres o cuatro a la vez, con voz recia para que los oigan no solamente los allí reunidos, sino toda la tribu.”

El misionero observaba que en esta toma de tabaco los indios estaban recapitulando todo lo aprendido en la instrucción religiosa y “recalcaban especialmente la impresión que les había causado los cuadros de la muerte del pecador, del juicio, del cielo y del infierno”. Ante este comportamiento fray Gaspar celebró: “Bendito sea el Señor que permitió que un medio empleado tantas veces por los indios para hacer daño a sus prójimos, sirviera aquella vez para bien de sus almas y la gloria divina”. Además, este podía ser “(...) el gran medio para inculcar a las tribus, aun a las más ignorantes, las verdaderas ideas de religión y costumbres cristianas, si se pudiera instruir de antemano un capitán de prestigio y elocuencia.” Lastimosamente, esta no fue la misma posición de fray Gaspar sobre el yagé. (Kuan B, 2013, pág. 98)

El proceso de colonización, sobre todo en las regiones más remotas y selváticas de Colombia, descansó en buena medida sobre el trabajo de *las misiones*, su labor fue contradictoria y de constante tensión, de complacencia y rechazo tanto con las autoridades de gobierno, los colonos, las poblaciones nativas como

entre sus mismas facciones religiosas. Pese a las fuertes ambivalencias, el fundamento de las tareas de las misiones siempre se mantuvo claro en civilizar y evangelizar, de tal modo que fue innegable la asociación de estas con el modelo hegemónico civilizador.

Los esfuerzos coloniales de incorporación de los territorios amazónicos del Caquetá y Putumayo se materializaron en la acción de misioneros católicos desde la primera mitad del siglo XVII, especialmente de los miembros de la Orden Franciscana, a quienes se les encomendó la labor de evangelización y de “cristianización” de aquella región. El objetivo de estos misioneros fue el de fundar una red de pueblos que debían servir como frontera viva y como avanzada de la “civilización”, es decir, como centros difusores de la cultura occidental cristiana. Los Franciscanos reunían grupos de indígenas “dispersos”, haciendo uso de la persuasión o de la fuerza y conformaban pequeños poblados en donde les enseñaban los rudimentos de la religión católica y a vivir de acuerdo con los patrones culturales europeos en cuanto a vivienda, vestido y organización social y política. Para lograr tales agrupamientos generalmente sólo se necesitaba de regalos: de sal y especialmente de hachas, machetes y otras herramientas de metal, que resultaban atractivas para los indios. Sin embargo, frente a los grupos nativos reacios, o para reprimir el descontento ante la realidad del mundo colonizado, los misioneros también hacían uso de piquetes de soldados –escaldas- que impedían el abandono de los pueblos y que infundían miedo entre los indios (Gómez L, 2014, pág. 241)

El objetivo de “civilizar a los salvajes y salvar sus almas del demonio”, tuvo como principales estrategias de los misioneros: la evangelización y con ello la construcción de iglesias y escuelas como centros de adoctrinamiento; el terror de las armas y el castigo como el cepo y muchas otras formas de tortura física o psicológica; el agrupamiento de las poblaciones indígenas, antes dispersas, en poblados interconectados por carreteras, con lo cual se convirtieron en una eficiente institución para la construcción de carreteras y fundación de ciudades para que, entre otras cosas, se garantizara la soberanía nacional, circunstancia que les garantizó la correspondencia activa con las autoridades de gobierno no solo para el trazado y planificación de las obras sino para la facilitación de la mano de obra en dichas construcciones, o para denunciar o reportar la incursión de colonos extranjeros en tierras colombianas. En consecuencia, el proceso civilizatorio además de sus obvias consecuencias en el cambio del entorno físico, generó unas profundas consecuencias en el fortalecimiento de un énfasis anímico para el nuevo orden hegemónico que se impulsó.

Las líneas de análisis que han tomado la mayoría de los estudios sobre el proceso colonizador y sus efectos o manifestaciones como parte de una historia que aún es “muy reciente” en la conformación de la República de Colombia, se pueden agrupar del siguiente modo: la primera es la línea reflexiva de descripción y denuncia, de los atropellos y distintas formas de violencia del modelo colonizador para someter las poblaciones dentro de un mismo patrón identitario teniendo como fundamento el ideal civilizatorio extractivo occidental y judeocristiano como es notable en las investigaciones de Victor Bonilla (2006), Hermes Tovar P (2007) y Augusto Gómez (2014); en ese nivel de análisis se retoman aspectos del cambio y la transformación sociocultural, económica, ambiental y política principalmente, pero no se hace mayor énfasis en los procesos de agencia de los nativos con el que se destacaran procesos de intercambio cultural. La segunda línea de análisis es aquella que además de retomar algunas de las estrategias de los colonizadores para el sometimiento y aculturación de las poblaciones nativas, también resalta para el análisis, algunos aspectos que reconocen que durante el proceso de colonización las voces de “los sometidos” nunca fueron acalladas completamente, sino que más bien muchas de esas voces se reconfiguraron dentro del nuevo orden establecido, con lo cual queda explícita la capacidad de los nativos por agenciar su reacondicionamiento a los nuevos contextos y más que ser víctimas pasivas, también participaron activamente como actores en un proceso de intercambio cultural que también tocó las estructuras ideológicas de los colonizadores; entre estos trabajos están los de Álvaro Córdoba Chaves (1982) y Misael Kuan (2013).

En una u otra de las anteriores líneas reflexivas, no podemos desconocer que el fenómeno colonizador tuvo un efecto de embudo o de tamiz a través del cual se engulló o “refino”, buena parte del sistema de valores la población nativa dentro de un mismo cuño cultural, facilitando así que el discurso nacionalista impulsado en los siglos XIX y XX surtiera resultados benéficos para la consolidación emocional hegemónica del modelo económico, político y social impuesto. Por lo anterior como tercera vía intento esbozar con mayor detenimiento algunos de los antecedentes de la histórica consolidación de la hegemonía, pero poniendo especial énfasis en las instituciones y estrategias que configuraron esa sintonía anímica del nuevo orden que orbita en un sistema de valores dentro de las lógicas del mercado y que se extiende con evidentes consecuencias hasta hoy. Y además, en tal sentido, observar que lo que no se logró tamizar o desaparecer del sistema de valores de las poblaciones nativas se han convertido hasta hoy, en la base y fundamento de su proceso de lucha, asimilación y resistencia.

Para intentar explicitar lo anterior parto de la consideración reflexiva que razona de manera crítica el *proyecto nacionalista colombiano*, que se engendró en la colonia y que se consolidó en los procesos posteriores de construcción de la República, articulada alrededor de políticas sociales concebidas dentro un mismo cuño cultural, con un marcado enfoque *homogeneizador* de la *diversidad cultural*, nos permitirá observar cómo se constituyó la *hegemonía*, y las consecuencias que de ello derivaron sobre las poblaciones indígenas y en general las menos favorecidas del país. Esto nos servirá de trasfondo analítico para solventar la descripción de algunas circunstancias actuales, que describiré en capítulos posteriores, con antecedentes y procesos históricos bien definidos y que considero necesarios aludir a priori a la descripción y análisis etnográfico. Con esto busco arrojar claridad analítica sobre el marcado énfasis anímico discriminatorio y el sesgo ideológico clasista, que ha dominado históricamente las políticas públicas neocoloniales y que, como quedará expuesto a lo largo de este capítulo, son el principal obstáculo para el desarrollo pleno del diálogo intercultural en Colombia, con lo cual, entre otras cosas, se mantiene vigente la noción clásica de cultura como elemento diferenciador.

Las raíces del nacionalismo en Colombia germinaron en un suelo multicultural, pero en un ambiente político más dogmático que coherente, más técnico que realmente comprensivo de lo diverso. Esto sucedió porque el fundamento anímico de unidad nacional se sustentó ideológicamente en el modelo judeocristiano, mecánico-evolucionista occidental, con reglas de juego preestablecidas en el molde mercantil urbanizador, clasista, dogmático y civilizador. Así se vio nacer en medio de cruentas guerras, como si se tratara de un experimento de laboratorio, una república sin ciudadanos, la mayoría de ellos en la marginalidad, la pobreza, el analfabetismo y el despojo. El discurso nacionalista tanto de élites federalistas como de centralistas (XIX), fungió como si se tratara de un sistema nervioso que le dio vida a un cuerpo anestesiado y lobotomizado llamado República.

En este sentido el cerebro social (la memoria colectiva) en el nacionalismo, fue quirúrgicamente intervenido con el sobrado cinismo de las “élites” basado en el racismo, la discriminación, la barbarie extractiva, el fascismo epistémico y la indiferencia a las problemáticas sociales de las mayorías. En las promesas y no en las prácticas políticas, revertidas en hechos reales, se hicieron posibles ideales como los de fraternidad, igualdad y libertad de la naciente república inspirada en la Revolución Francesa. En la cotidianidad de la gran masa poblacional colombiana de la tercera década del siglo XIX, el plan de los nuevos “jerarcas criollos” se puede sintetizar en una visión clasista, judeocristiana, y de expansión urbana con un fuerte control regional posibilitado por gamonales y caudillos interesados en la expansión

de sus arcas personales, logradas en el extractivismo con formas encubiertas de esclavitud y protegidas por el liberalismo económico pujante en el siglo XIX en Colombia. Así se le dio impulso al proyecto de la nación republicana.

Así como en su momento la “unidad del imperio español” fue un concepto para reducir la diversidad a una falsa identidad común, desde entonces se ha dado continuidad a tal homogeneización, “hoy en las pretensiones de homogenización, en lo que se denomina globalidad, tiene en el pasado colonial un paradigma que vale la pena retornar como fundamento de la intolerancia, la represión y la violencia sistemáticas en sus deseos por uniformar los hábitos, la lengua, los vestuarios, la alimentación, los vicios y la vida en general de los seres humanos” (Tovar, 2007, pág. 55).

Aunque bajo esta influencia paradigmática se dio forma al estado-nación, y con ello al reconocimiento de derechos civiles, etc., paralelo a esto creció la burocracia estatal, la corrupción y el tráfico de influencias en todos los niveles del sistema. En este contexto encontramos hoy, muchos indígenas luchando por encajar, dentro de un modelo estatal que no les es propio, pero con el que están obligados a interactuar en un mundo más intercultural que secular. En esta lógica hegemónica emergieron en las luchas políticas “indígenas” de primera, segunda y tercera categoría.

Es claro que con la estatalización engendrada en el paradigma clasista, se engendró también una problemática que se ha extendido incluso al interior de las organizaciones indígenas que se han proyectado en resistencia contra el modelo neoliberal, pero que también están imbuidas de la creciente burocracia y una gran cantidad de conflictos interétnicos por cotos de poder y discriminación clasista en sus propias organizaciones. “De ahí que la conquista y la colonización no son hechos del pasado sino que son la luz que vuelve sobre nuestro espíritu como si fueran miles de aerolitos que no cesan de asombrar el horizonte” (Tovar, 2007, pág. 55)

Este paradigma dominante en el que se constituyó el estado-nación bajo el manto homogeneizador no incluyente de la diversidad y sin la participación directa de las naciones que lo conforman, dio paso a la consolidación de la lógica vertical y clasista del Estado como lo conocemos hoy, lugar desde el que unos ordenan el mundo, dicen como es y ha de ser, y donde las otras visiones han de someterse a dicho mandato. Esta lógica ha traído profundas consecuencias al ejercicio de la autoridad tradicional y a sus formas de organización social y ejercicio y transmisión de la autoridad. Punto al que regresaremos más adelante.

Desde comienzos del proceso colonizador se puso en práctica el *requerimiento* el cual estableció una lógica básica y vertical, en la que quienes escuchaban como era o debía ser el mundo, eran los indígenas y quienes hablaban –porque sabían– eran los invasores y sus predecesores. De esta manera la

apropiación del conocimiento nativo fue sometida a la prohibición de las lenguas aborígenes, hurgando con ello la memoria de los mitos, los ritos y las celebraciones, modificando los esquemas de parentesco y de intercambio, de negociación, reciprocidad y autoridad. En consecuencia, lo vivido dejó de tener lugar para el presente y, el futuro, sólo se fundaría en la esperanza escatológica cristiana y comercial capitalista.

Es la pérdida de la significación de los elementos de la vida diaria, mediante la traducción al castellano lo que hace difuso el mundo de los indígenas y el comienzo del individualismo que hizo perder el sentido de la identidad de todo aquello que configuraba el cuerpo de la comunidad (...) por tanto, la pérdida del saber indígena como patrimonio no dependió únicamente de la aceptación de la dominación sino del lenguaje mismo que renunció a reconocer la semántica aborígen para imponer un universo de significados propios de la lengua castellana (Tovar, 2007, pág. 59).

Con esta resignificación se abrió paso al modelo invasor para la colonización no solo territorial, sino cultural de los pueblos aborígenes que se extiende hasta hoy.

En consecuencia, el modo de comprender la naturaleza, de interpretar “el nuevo mundo” a su alrededor y de interactuar con él, se llenó de nuevas lógicas y códigos. En este sentido y como si se negaran a renunciar a una memoria viva en su cuerpo y que da cuenta de los efectos de esta extirpación mental a la que fue sometido su pueblo, en las frías tierras del Valle del Sibundoy, Colombia, el taita Juan Martín Jamioy, médico tradicional Kamentzá, en una de nuestras conversaciones, me dio un ejemplo contundente de los efectos de esta resignificación. Me contó que él aún recordaba cómo en su adolescencia los viejos de su pueblo, entre ellos, aún median por brazadas, cuartas y de otras formas que ya no recuerda cómo se llamaban tradicionalmente pero de la cual hablaban sus abuelos; formas y saberes que en todo caso le hacía pensar que con la llegada de los españoles, las tierras que antes eran comunitarias en las que no había división de parcelas o dueños que pusieran alambres de púas, también llegó el individualismo, que además les trajo muchos problemas, porque ya no se gozaba de compartir el trabajo desinteresado en la minga para la tierra de todos, puesto que los salarios por el trabajo desestimuló el trabajo colectivo. Incluso tampoco se siguió disfrutando del compartir la chicha en comunidad luego de terminar las largas jornadas de trabajo comunitario en la minga, ya que hasta la chicha se empezó a vender en las chicherías volviéndose esta práctica ancestral una cosa de borrachos, peleas y problemas y, así, se acabó la alegría; me decía también, no sin ocultar un halo de tristeza, que lo hacía pensar mucho que por una cosa tan sencilla como la manera de medir la tierra y con esto de dividirla en parcelas, hubieran llegado tantos problemas a su querido Valle del Sibundoy.

Así como para este médico tradicional Kamentzá, esta memoria está viva y repleta de efectos innegables hoy, para los científicos sociales está muy claro que, como vemos en este ejemplo, con los cambios en las unidades de medida aborígenes al sustituirlas por las castellanas, cosa que parece una simpleza sin muchas consecuencias, se produjo un profundo efecto social como desencadenante de estas formas de aislamiento lingüístico. Así la lengua castellana sirvió como elemento unificador, segregando lo diverso en la búsqueda de configurar la unidad territorial.

El espacio antes comunitario se convirtió en manifiesto de confrontación social y lucha de poder. Esta nueva noción de lo espacial, basada en la propiedad individual, en la que el trabajo que ahí se desarrolla debe una remuneración salarial o en especie, más el creciente énfasis urbanizador como base del ideal civilizador, fue el talante básico que heredaron los gobernantes criollos y con el que el sistema naciente, pero de herencia colonial, trató de homogenizar no sólo la diversidad geográfica para su explotación, sino también la étnica de la República de Colombia a partir del siglo XVIII, en la búsqueda de consolidar un proyecto nacional. Desde comienzos de la invasión española en el siglo XVI la urbanización cumplió un significativo poder unificador de las comunidades dispersas alrededor de núcleos de control y adoctrinamiento.

La función de lo urbano en la reordenación espacial del nuevo mundo no hace referencia únicamente a las grandes ciudades sino al significado sociológico de esta institución que codificaba un orden material y espiritual con que se agredía el poblamiento disperso de las comunidades (Tovar, 2007, pág. 60).

Por ende, la consolidación urbana castellana en el espacio comunitario indígena, se forjó en el establecimiento simbólico de elementos silenciosos que permitieron a todas luces el performance del poder, legitimando el honor y la soberanía del invasor. Es evidente que subyace a la fundación de ciudades, el interés predominante de control fiscal, la evolución de mercados, de centros de operaciones militares, de adoctrinamiento y de gobierno. Así entonces, en consonancia con la urbanización espacial que se articuló alrededor de núcleos de poder, con ciudades que perfilaban personalidad propia por su capacidad de influencia e intervención sobre otras ciudades o aldeas más pequeñas, se dio paso a la consolidación de la urbanización mental de los indígenas (aculturación) que paulatinamente desplazaron su enfoque simbólico comunitario basado en el intercambio, la reciprocidad y la redistribución, por el contraste con el ambiente de los negocios, movidos en el éxito individual del mercader orgulloso de su astucia por acumular riqueza de la que puede presumir y satisfacer las nuevas necesidades, que ahora se deben suplir comprando. Es decir, aquí vemos que la ciudad como centro de poder se extiende más allá

del espacio físico, hasta la escena de acción psíquica individual y colectiva como representación propia de poder, prestigio y la ciudadanía cultural.

Recordemos que para la tradición castellana la fundación de la ciudad era simbólica y, ritualmente, la manifestación plena a través de la cual se recreaba la obra divina y la voluntad del Rey, se materializaba su poder y su gloria. En estas condiciones simbólicas y materiales un fuerte militar por su localización estratégica para el proceso de conquista, despojo y control de las poblaciones indígenas sometidas, podía muy bien convertirse en un lugar en el que luego se fundaría una ciudad bajo la bendición de un santo patrono. Tal es el caso de la Ciudad de Santiago de Cali, fundada el 25 de julio de 1536 al sur occidente de la actual Colombia. Así la ciudad se convierte en un centro de relaciones interétnicas perfectamente jerarquizado, un lugar en el que todos los que allí interactúan crean sus propias identidades estratificadas.

La ciudad es entonces a finales del período colonial una acuarela de castas, una pirámide en donde los señores de la tierra, el comercio y la minería están en la parte más alta, junto a la burocracia y al clero y en las partes más bajas de esta escala social múltiples gentes que han profesionalizado su miseria y su marginalidad en oficios de prostitución, comercio al menudeo, criminalidad, trabajos de construcción y albañilería, oficios domésticos, vagabundaje y mendicidad (Tovar, 2007, pág. 64)

Como parte del proceso fundacional de las ciudades y debido a la necesidad de garantizar el funcionamiento económico y de abastecimiento alimentario, *la Hacienda* ocupó un lugar predominante no sólo como institución clave en la organización económica de la colonia en Colombia, sino que cumplió una función social predominante después de la independencia. En ella se jerarquizó la mano de obra y se dio un sistema social interno que diferenciaba las formas de contratación, los salarios y las relaciones sociales, todos determinados por la condición racial. *La Hacienda* es uno de los símbolos coloniales de riqueza, poder y control social ejercido por los hacendados criollos que vieron en ella la forma más eficiente de hacer negocios locales y así mantener, en cierta medida, el control del mercado interno de alimentos y al tiempo tener injerencia en los asuntos militares, políticos y religiosos.

Dicho de otra manera, alrededor de *la Hacienda* se generó un centro de gravedad, para las formas de intercambio, transversal a todo el proceso de transición de la colonia hacia la construcción de la república, desde ella se generaron las prácticas sociales tanto para mantener la esclavitud y la servidumbre, como para disolverla y consolidar los nuevos valores comerciales y laborales del capitalismo. Fue fuente de control social que le permitió lograr una injerencia directa tanto en la vida

privada de los individuos bajo su vigilancia, como en la vida pública en la que se configuraba una sociedad clasista y muy bien jerarquizada. El orden y control que ya la corona se había esmerado en fortalecer durante la invasión y el establecimiento colonial a través del adoctrinamiento con un sistema de valores referidos a la higiene, a la vida sexual, la alimentación, las creencias religiosas, las formas de diversión y educación, etc., *la hacienda* los mantuvo como fundamento esencial para su funcionamiento, y se proyectó así para el control social incluso después de la independencia. De este modo el fuerte control sobre lo afectivo no se hizo esperar y se extendió a todas las esferas de la vida privada y pública.

El colonialismo mantuvo una vigilancia sobre todas las formas activas de la vida humana con el fin de imponer y condicionar la conducta de los hombres, las mujeres y los niños. De ahí que lo público, se convirtió en una especie de cárcel de lo privado. Para una mejor comprensión de la forma como se fue cerrando este círculo de censuras hasta desnudar la vida privada de las familias, existen dos comportamientos que competen a lo más íntimo de la vida privada de los seres humanos: la religión y la sexualidad. La vigilancia sobre las prácticas religiosas y sobre la vida sexual condujo al desarrollo de políticas represivas y a la creación de mecanismos de control social. Los procesos expeditos contra blasfemos y amantes como infractores del culto y de la institución formal del matrimonio son innumerables. Para la religión se estimularon en el siglo XVI las visitas y extirpación de santuarios indígenas, los procesos judiciales para brujas, hechiceros y yerbateras y para el siglo XVII se creó el tribuna de la Santa Insumisión. Este tribunal junto a alcaldes y jueces reprimieron las pasiones y los afectos, para evitar que la peste del amor libre y sus secuelas se impusieran en forma abierta. Para evitar la propagación de creencias y que los besos y los ojos andarán sueltos buscando otros cuerpos y otros brazos, el Estado estimuló la vigilancia, el rumor y la delación. Con estas tres armas se irrumpió en la vida privada de los hogares y de los hombres a fin de hacerlos objeto de castigo (Tovar, 2007, pág. 73)

En la perspectiva que nos presenta Tovar, es interesante tanto para el historiador como para el antropólogo, que está claro que si queremos comprender en profundidad las dinámicas socioculturales de la actual Colombia, es necesario afrontar el análisis histórico y antropológico con una perspectiva que pueda ver a tras luz de los retazos de la vida privada, en los que se desarrollaron los procesos sociales, que configuraron el colonialismo y las consecuencias derivadas de esto en la vida cotidiana de hoy. Esto nos obliga a mirar más allá de la historia académica ortodoxa y abrir las puertas de la memoria que aún sigue viva en el cuerpo de la diversidad nacional. En este sentido, es una tarea ver que, tanto en el pasado colonial, como en la actualidad, encontramos en muchos de los testimonios de la vida privada un collage que nos obliga a mirar de modo particular historias de vida que dan cuenta cómo lo diverso

que se pretendió homogéneo a partir de la expansión de los sistemas de valores y comportamiento del invasor, situados en todos los casos en torno a los valores establecidos en el nuevo orden comercial del capital y de la religión católica se mantienen vigentes en contradicciones internas a las que rara vez se les da voz con total libertad.

Así también, podemos hallar el punto de inflexión en el que se hace evidente cómo se logró hegemónico el sistema de control de las instituciones coloniales, sostenidas en esta fuerte represión afectiva que ha ido mutando en el tiempo, pero que sigue siendo la rabia y la sabiduría que alimenta y da sentido a muchas de las prácticas y representaciones sociales de los colombianos del siglo XXI. Más adelante regresaremos sobre este punto de lo afectivo, marcado fuertemente por el modelo de desarrollo capitalista, como elemento etnográfico clave en los testimonios que expondré, puesto que siguen siendo evidencias –a veces a viva voz otras en silencio– que dan cuenta del sentir presente en la memoria viva que alimenta la cotidianidad de los pueblos indígenas en situación de interculturalidad.

Los cambios en la sociedad neogranadina de finales del S.XVIII debidos al fortalecimiento del mercado interno dominado por los criollos y sus haciendas, quienes además empezaron a incluir en mayor volumen ganancias por el auge exportador, más la presión de la Corona por controlar dichas economías (también influenciadas por franceses e ingleses en las Antillas que facilitaban el contrabando), configuró el escenario propicio en el que se manifestó el espíritu independentista de las élites criollas, que veían cada vez más presión sobre sus patrimonios y en riesgo su riqueza. Lo anterior aunado a, la debilidad manifiesta de la corona, que se le hacía casi imposible contener sus enemigos, tanto como mantener el control de los mercados bajo el ala de su vigilancia fiscal, se dio el ambiente para que desde finales de la primera década del siglo XIX se gestaran los procesos de insurrección y ruptura con la metrópoli.

En este contexto entiendo que, lo que se ha denominado *La Independencia* fue básicamente el proceso mediante el cual las élites neogranadinas tomaron el control administrativo y político absoluto, sobre lo que ya ejercían un fuerte control social. En tales condiciones se aprovecharon de las circunstancias cotidianas en las que ellos eran los amos y señores, teniendo influencia directa mediante el sistema económico y laboral, religioso y legal. Así la imagen del rey y sus representantes fue fácilmente convertida en un chivo expiatorio contra los que se justificaba la rebelión, insurrección motivada en las promesas de un futuro distinto y mejor. Las haciendas y sus dueños criollos, quienes tenían control de la cotidianidad de millares de indígenas, negros y mestizos, por ser *las haciendas* las principales fuentes de empleo durante los siglos XVII – XVIII y bien entrado el siglo XIX, aprovecharon la oportunidad para

usar todo tipo de artilugios que van desde las arengas políticas, basadas en los ideales de la Revolución Francesa, hasta las dádivas en dinero o especie, las promesas de mejoramiento de las condiciones laborales y el futuro sin esclavitud ni servidumbre, en el que todos serían libres e iguales, promesa de futuro que era un imposible sin consolidar el proyecto político-militar de independencia de la corona española.

La independencia no es pues un cuadro abierto de enemigos que habitan distintos campos de batalla. Es un mundo de manipulaciones, de traiciones, de engaños, de contrarrevolucionarios sirviendo otras causas. La sociedad como cualquier sociedad en proceso de transformación revolucionaria se divide en facciones, en grupos, en ejércitos. Los mismos esclavos negros del Patía, vinculados a viejos palenques, se aliaron a la causa real porque veían en ella un modo de derrotar a los esclavistas, a sus propios amos, adscritos en el bando de la libertad. ¿Y quién comprende las razones de estas trincheras? Los amos de las ciudades confederadas del Cauca, a su vez, se unieron a la causa republicana para defender sus propios patrimonios, bienes muebles e inmuebles y para preservar la esclavitud. Muchos hacendados colaboraron con los ejércitos en campaña con el fin de salvar sus inversiones y evitar el saqueo. Esto no impidió que muchas haciendas fueran asaltadas y saqueadas pero tampoco que gran parte de esta destrucción fuera convertida en bonos de deuda pública interna. La guerra de independencia, como las guerras civiles, han sido una oportunidad para agiotistas y traficantes de armas, de alimentos e intereses personales. Una oportunidad para contrabandistas y oportunistas del desastre humano (Tovar, 2007, pág. 134).

La diversidad de intereses en pugna, tanto como se vive hoy en las estructuras estatales y civiles en disputa, son el reflejo que se extiende desde la configuración misma de la república, como una pandemia social que no se ha logrado superar, sino que se extiende como metástasis de un mal histórico que corroe el futuro desde ese momento en que se engendró, y que hoy vemos emerger como una gran cantidad de afectos contrapuestos que intentan explicar las desgracias y la pobreza de la gran mayoría de los colombianos en el presente.

La debacle social y material producida por la guerra independentista y el durísimo trabajo que significó tal reconstrucción, benefició los líderes que asumieron las riendas de la hegemonía que era necesario reconfigurar. Esta ganancia la obtuvieron, sobre todo, los empresarios que vieron su gran oportunidad de negocio en el proceso de restauración y unificación económica, política y social.

(...) los empresarios de 1830 pensaban que era necesario reorganizar la economía de la Nueva Granada, estimulando una agricultura capaz de complementar la demanda de las diversas regiones. Una especie de racionalización que hiciera posible una división del trabajo agrario de tal

manera que no se desarrollaran los mismos cultivos en diferentes regiones creando con ello una competencia interna inútil (...) Los impulsores de este modelo de desarrollo nacional buscaban mantener el control sobre los factores básicos de la producción: la tierra y la mano de obra. Pero la defensa de estos intereses nacionales escondía, en su lógica interna, sentimientos de discriminación y marginalidad. Su conservadurismo radicaba en la posibilidad de preservar sus privilegios reconstruyendo en orden colonial en un mundo sin metrópoli y con un Estado Republicano al servicio de viejos latifundistas y comerciantes enriquecidos a la sombra del colonialismo. La novedad en su pensamiento económico y su peligro radicaba en la readecuación de los factores productivos. Los indígenas, los negros y los mestizos debían ser objeto de control social mayor con el fin de evitar el relajamiento de sus costumbres. En últimas pensaban en disciplinar esta mano de obra para un mejor éxito de sus negocios (Tovar, 2007, págs. 138, 139)

El sentimiento doméstico de reconstrucción, unificación y protección del mercado interno, benefició de sobra los intereses de los hacendados locales para proteger su patrimonio, manteniendo viva una moral pública con origen en las leyes del mercado (Tovar, 2007). Esclavistas, hacendados, comerciantes y mineros pensaban más en sus negocios y patrimonios que en la urgencia de sacar adelante el proyecto de Bolívar y la utopía del nacionalismo igualitario basado en el respeto de los derechos civiles en la urdimbre diversa que constituía el pueblo colombiano. En este sentido el proceso de independencia conmocionó todas las esferas coloniales y fue el tránsito para la consolidación absoluta de la hegemonía criolla lograda en la expansión burocrática alimentada al calor del rumor, el pillaje, y cálculos económicos y políticos amparados en leguleyadas que, amparaban los intereses patrimoniales de ellos mismos. En consecuencia la estrategia para la superación del déficit fiscal que dejó las guerras independentistas y con el que nace la república, se planeó por un lado en subsidiar la presión de los hacendados, mineros y comerciantes muy en la defensa del crecimiento de sus patrimonios. De otro, en la presión de las crecientes demandas del cuerpo social que se había gestado con el impulso simbólico de las nuevas identidades políticas promovidas en los ideales del nacionalismo republicano; aparato ideológico que hablaba de la libertad, la igualdad, la fraternidad, la ciudadanía, la constitucionalidad, el federalismo y el centralismos, cuerpo de ideología política apenas someramente comprensible in extenso para la gran mayoría.

Cuatro fueron los elementos articuladores de la naciente república entre 1830 y 1903: la lingüística (castellana), la religiosa (católica), la económica (capitalista) y la política (bipartidista), todos elementos determinantes que conducirán las estructuras socioculturales de la nación colombiana que sobrevivía en la miseria y la exclusión. En la construcción de la república bajo estos elementos, es necesario analizarla

con la ecuación entre la política de bienestar con un trasfondo clasista y el incremento de la productividad, sobre el costo ecológico y el cambio social de acervo católico en la gran devastación producida por las políticas de ocupación de baldíos en los procesos de titulación de tierras que tuvieron lugar durante el S.XIX, análisis que aún adeudan el común de los historiadores. “los costos ecológicos de estos procesos no se han medido. No hemos evaluado la dimensión cultural de la colonización, el impacto sobre el medio ambiente ni mucho menos cómo cambió la sociedad frente a esta gran devastación” (Tovar, 2007, pág. 193)

La consideración del costo beneficio de la gran devastación sobre la que se planificó el proyecto republicano, se ha realizado en muchos análisis históricos especializados, de espaldas a una posición crítica y profunda del impacto (emocional) social, entregándonos así estudios con la mirada del colonizador, ojos que miran con un rostro de una historia mutilada, irreflexiva, en la que se han dejado de lado las claves para descifrar las causas que transitaron y transitan como ríos que empapan de sentido el fulgor social con el que se sentaron las bases del odio, la intolerancia y extremismo político y religioso en la destrucción–reconstrucción, y con el que se mapeo la nación republicana. La reconstrucción se legitimó bajo el manto proteccionista de políticas estatales que en su incapacidad de suplir las necesidades de la diversidad nacional, permitió que fueran los particulares quienes suplieran la ausencia del Estado y así se instauraron dinámicas cotidianas de control ejercidas por patronos territoriales; ambiente propicio en el que se preservó la discriminación, el abuso de poder y la explotación, y por ende el resentimiento de la masa poblacional. Irónicamente esta forma de liberalismo salvaje ha sido expuesta por algunos de estos “especialistas” de la historia de Colombia, como momentos de crecimiento y desarrollo económico, pues se basan en cifras de las políticas económicas que permitieron el “desarrollo”, esto basado en el crecimiento de infraestructura y en la expansión agrícola y comercial, todos estos análisis expuestos en el blanco y negro de la lógica comercial capitalista y en el ánimo que subraya las audacias de los gobiernos de turno y de los empresarios que emprendieron la cruzada de recolonización postindependentista. En este sentido lo que es irónico, es que en su miopía analítica, este modo de hacer la historia, no contemplan el fuerte impacto sociocultural y ecológico, si es que de verdad se tratara de considerar el desarrollo en el amplio sentido de la palabra y no meramente basado en los procesos de crecimiento en la lógica de acumulación del capital.

Bastaría con observar que tanto la Constitución política de 1863 como la de 1886, ambas paridas en las cenizas de las guerras civiles, la primera de inspiración liberal y la otra de corte conservadora, fueron el manto ideológico de la Virgen del Carmen con el que los líderes y gobernantes pretendieron sobre el

discurso constitucional, menguar las heridas y el dolor de una nación enferma por la guerra, ahogada por el odio, la discriminación y la venganza. En vano fueron estos esfuerzos constitucionalistas para los desarraigados, puesto que cada una de estas legisló para el beneficio de la clase dominante y las dádivas civiles que en ellas se plasmaron para el resarcimiento de la masa poblacional, por mínimos que fueran los derechos ahí consagrados, parecían impermeables a la cotidianidad que estaba tejida en un ambiente abiertamente clasista, discriminatorio y recalcitrantemente católico. Esto trajo como consecuencia el incremento del malestar social generalizado y con ello una mayor polarización política y religiosa de las clases populares, además creó el ambiente propicio para el mesianismo político. Así entendemos porque las múltiples guerras civiles se avivaron en una adhesión tan política como religiosa al nuevo orden establecido, de tal modo que en ambas circunstancias, cualquier amenaza hacia alguna de las dos fuentes del orden legítimo –iglesia y Estado-, era un agravio a la más profunda convicción con la que se amalgamaban las emociones de la realidad más cotidiana.

La religión ejerció durante 300 años una gran influencia social, gracias a la prédica, la tortura, el terror y la exclusión de todo aquello que no estuviera bajo el paraguas del catolicismo. Sus excesos condujeron a la rebeldía de misioneros y predicadores que permitieron, dentro de la iglesia, amortiguar la ira de Dios. Después del 7 de agosto de 1819, su infraestructura, se puso al servicio de la República difundiendo mensajes contra los peligros de una nueva reconquista [española]. Las creencias religiosas estaban ahí, en el interior de los ciudadanos y cuando se quisieron erradicar los fanatismos, se pusieron en marcha estos principios para rechazar su secularización y el control por parte del Estado. Por ello cuando la regeneración alcanzó el poder [1878 – 1898]²⁶, el catolicismo más recalcitrante fue la guía espiritual, aún en contra de católicos moderados (Tovar, 2007, pág. 216)

El siglo XIX se cierra en Colombia con el vergonzoso balance de más de una docena de guerras civiles y tres conflictos internacionales, en los que la evidencia no sólo deja pérdidas humanas y territoriales, sino un extremismo simbólico tanto político como religioso, estos últimos justificados en la creciente incertidumbre social por el desacierto de las políticas estatales, siempre en beneficio de un modelo de desarrollo capitalista de espaldas al bienestar social y de frente a un modelo extractivo imparable. Así, el estado anímico en el que se forjó la clase dirigente colombiana, es de cuño occidental-capitalista y judeocristiano con una clara animadversión a todo lo que no se les parezca a su inmaculada procesión de hábitos y costumbres de herencia castellana. La forja de la masa popular se logró en los prolegómenos represivos judeocristianos del miedo, la esperanza extraterrena, la sumisión terrenal y el extremismo

²⁶ Los corchetes son míos.

emocional cuando se trataba de ir en pos de algún objetivo dirigido desde el púlpito o por la arenga política, ambos lenguajes – el político y el religioso- fueron cifrados en códigos sociales desde los que se exacerbaban los ánimos para cumplir en el campo de batalla, como si se tratara de estar al servicio de un mandato divino. No tomar en cuenta este ambiente que caldeo las estructuras psio-emocionales tanto de dirigentes como del pueblo, sería imposible comprender la savia simbólica que sustentó, más que los lípidos, las guerras civiles en Colombia y ha sido el motor del odio y el resentimiento hasta hoy.

Si el liberalismo radical fue un fracaso social y político no menos rotundo lo fue la llamada regeneración, liderada por el Partido Conservador, después de 1886. Si la constitución federal de 1863 se inspiró en las sombras y humos de una guerra civil, también la constitución centralista de 1886 se fraguó en medio de otra guerra y sentó las bases para la represión y el odio. Uno y otro conjunto de ideas, el de los liberales como el de los conservadores, así como los propósitos y proyectos federalistas y centralistas de la segunda mitad del siglo XIX, han sido alabados hasta la saciedad por todos los estudiosos, curiosos e improvisados académicos elevados al solio de historiadores de oficio. Una época en donde todos los tejemanejes de la política parecen ocultar la realidad social que vivían las hordas de campesinos y gentes pobres de la Nueva Granada. Las bonanzas y crisis del tabaco, la quina y el añil arrastraban trabajadores de un lado a otro mientras que a las fronteras de los baldíos huía la Colombia esperanzada que se consolidaría junto al café (...) En el siglo XIX, a más del botín del poder, los liberales y conservadores defendieron a tiros ciertos derechos irrenunciables como el de la tolerancia, la libertad de opinión y la participación ciudadana. Pero irónicamente cuando ganaban una guerra, los vencedores se olvidaban de derechos y ejercitaban la represión política, la exclusión y la intolerancia con las creencias del otro (Tovar, 2007, págs. 195-196)

El sistema político colombiano se fundó sobre odios zanjados en el campo de batalla y rara vez, en diálogos o conciliaciones que tuvieran como consecuencia lógica el interés de consolidar un estado de bienestar nacional. El crecimiento, en cifras, de la economía colombiana en el siglo XIX es inversamente proporcional al estado de bienestar y a la erradicación del malestar social generalizado. En este sentido no hubo desarrollo sino crecimiento económico. La fórmula expansionista al legitimar con títulos grandes extensiones de tierra para el crecimiento agrícola de productos como el añil, el tabaco y la quina, está en la misma proporción con el auge y expansión de ciudades que crecían imparables en las márgenes rurales como puentes que facilitaban el tránsito de materias primas, productos agrícolas y mano de obra barata. Con esta expansión también se consolidó el auge de urbanización mental como un puente articulador simbólico, de todos aquellos que se veían obligados a la obtención de productos y

servicios, o bien porque eran desposeídos, quebrados, enloquecidos o aventureros que optaban por las migajas en las márgenes urbanas. En consecuencia con las políticas estatales dirigidas a estar en consonancia con un sistema económico pujante, no sólo se legitimó la hegemonía, sino que también se consolidó (justificó) la mentalidad de la pobreza y la riqueza, de los desarraigados y los potentados, en últimas, de la estratificación social dirigida por perfiles sociales con personalidad propia.

El proceso de expansión agrícola y extractivista de materias primas a gran escala y el impacto socio-cultural durante su transcurso, dependió de las particularidades étnicas y geomorfológicas del territorio nacional; sin embargo esto lo podemos sintetizar, de modo muy general, en los dos extremos geográficos de la República de la siguiente manera: al norte (región Caribe) y noroccidente del país (región antioqueña) se basó en la titulación, impulsada por el Estado, de grandes extensiones de tierras promovidas para los monocultivos, la consolidación de puertos marítimos y fluviales y la explotación minera; la mano de obra era principalmente campesina: mestiza, negra y en menor medida indígena. Al sur y suroccidente del país (región interandina y selvática principalmente) el énfasis de expansión del modelo capitalista estuvo basado en la extracción de materias primas, como, por ejemplo, el caucho y la quina, obtenidas directamente de las selvas y bosques, teniendo para ello como base fundamental la mano de obra indígena a través del sometimiento y la barbarie. El proceso más tristemente célebre es el debido a la extracción de caucho, en *la casa Arana*, en la que murieron miles de indígenas en manos de las caucherías.

En las selvas del sur funcionó como sistema de explotación, el complejo Penetración-Extracción-Abandono, el cual se opuso al sistema de colonización de otras tierras de Colombia, en donde se operó bajo otro complejo: Penetración-Cultivo-Apropiación. Los que practicaron el primer sistema fueron personas dedicadas al comercio exterior mientras que los que ejecutaron el segundo fueron simples colonos, grandes empresarios y aún concesionarios que pudieron dirigir, con fines mercantiles, las fases de penetración, cultivo y apropiación (Tovar, 2007, pág. 213)

El auge de la economía colombiana a inicios del siglo XX y en sus primeras décadas se constituye en una economía que algunos especialistas han llamado una época del *crecimiento al debe* (Tovar, 2007), una economía de grandes préstamos con el propósito de industrializar un país apoyado en una mano de obra barata, campesina y analfabeta casi en su totalidad. Esta población campesina y obrera fue la encargada de la construcción del ferrocarril, las carreteras y en general la infraestructura necesaria para poder consolidar el surgimiento de la industria en Colombia. Fueron estos los primeros obreros que

lucharon para mejorar las condiciones laborales y salariales y quienes generaron las primeras revueltas en la defensa de derechos y deberes.

En 1935 se decía que una de las cuestiones que ocasionaba más conflictos sangrientos en el trabajo agrario, especialmente en Cundinamarca y el Tolima era el no reconocimiento por parte de los patronos al pago de las mejoras. Entre 1929 y 1937, en 14 puntos de la República se movilizaron más de 19 mil campesinos que reivindicaban el derecho a la tierra y a mejores salarios, movilizaciones y reclamos que eran estimulados por la UNIR de Jorge Eliécer Gaitán y por el partido comunista. (Tovar, 2007, pág. 231).

El siglo XX en Colombia se abre con la Guerra de los Mil días (17 de octubre de 1899 al 21 de noviembre de 1902), la pérdida del Canal de Panamá (1903), y llega a la mitad de esta centuria con la denominada violencia bipartidista²⁷ de los años 50, demostrando una vez más la incapacidad de la dirigencia, de las élites dominantes, de contemplar un país de regiones naturales y de una amplia diversidad étnica, más allá de los intereses económicos y políticos, una nación diversa en su máxima expresión, con líderes lo suficientemente incapaces de trazar un proyecto nacional incluyente, respetuoso de la diversidad y sobre todo con visión de un proyecto no polarizante, contrario a las emociones del caudillismo mesiánico que no estuviera en función de los intereses de las élites. Ha sido tan extrema la polarización simbólica – política y religiosa - en nuestra historia, que en la violencia de los años cincuenta no bastaba con asesinar al rival, la muerte no acaba con la afrenta en disputa, razón por la que se debía despojar de todo poder simbólico al adversario, incluso después de muerto, de tal modo que entre más humillante fuera la eliminación de un adversario y su familia mucho mejor quedaría saciado el odio de su ejecutor.

En estas circunstancias de disputas políticas entre connacionales, está claro que el combustible que las avivaba era más simbólico que material, pues es cierto que el conjunto poblacional vivía en condiciones de pobreza, escasez y analfabetismo. En ese contexto era común escuchar historias sobre los tipos de cortes con cuchillo o machete que se les hacía a los adversarios caídos, como, por ejemplo, el “corte corbata” que consistía en extraer la lengua de la víctima por un corte que se le hacía en el cuello y luego

²⁷ Se conoce así a violencia desatada por los enfrentamientos entre liberales y conservadores, que tuvo como detonante el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948, ese día se conoce como el Bogotazo. De ahí en adelante se vivió una fuerte oleada de violencia en varias ciudades del país, trayendo con ello no solo una de las mayores polarizaciones políticas entre seguidores liberales y conservadores, sino la militarización de las ciudades donde se implantaron estrictos toques de queda, además emergió el bandolerismo, los grupos guerrilleros y prácticas atroces de asesinato entre “pájaros” y “chulavitas”. Más de 250 mil muertes y más de 2 millones de personas sufrieron el desplazamiento forzado. En el año de 1957 con el ánimo de detener la violencia el partido liberal y el partido conservador convocaron a una coalición llamada el Frente Nacional, con lo que acordaron alternarse el ejercicio del poder con un candidato único a la presidencia y un equilibrio entre partidos en la asignación de los puestos de poder.

descolgársela por ese orificio por encima de la camisa bien abotonada; “era tanto el odio que le tenía su abuelo a los liberales que cuando pasaba por un jardín donde habían flores o rosas rojas las podaba con su machete y luego las pisaba o escupía”²⁸. Nos puede parecer una exageración pensar que alguien pueda llegar a tener este tipo de emociones que lo conducen a tales comportamientos por cuestiones políticas; sin embargo, lo cierto es que así ha sido y así sigue sucediendo dentro de los nuevos márgenes de la violencia en Colombia, con fronteras ideológicas que redundan en nuevas máscaras que la justifican, pero que no dejan de mostrarnos el rostro siniestro del efecto de una historia tejida en el adoctrinamiento político y religioso y solventada en el desarraigo y la barbarie.

Durante el siglo XX Colombia toleró múltiples formas de violencia: la de los liberales y conservadores, propia en la Guerra de los Mil Días y la de los años veinte y treinta al disputarse la hegemonía del Estado. La de los terratenientes, contra organizaciones de campesinos e indígenas que reivindicaban derechos laborales, de tierras y de convivencia étnica (1910 - 30). La violencia colombiana (1948 – 58); la que hizo bandidos a viejos militantes liberales y conservadores (1958 – 64), la que inauguró la guerra contra las guerrillas en Colombia (1964 - ¿?)²⁹, la violencia contra organizaciones políticas de izquierda o guerra sucia (1978 -1988), y la violencia del narcotráfico (1987 - 2006) (Tovar, 2007, pág. 234)

Como vemos la historia de Colombia se reconstruye sobre la vergonzosa memoria de matanzas, persecución política o religiosa, el despojo y el descuartizamiento de las riquezas naturales, legitimadas todas en los hombros de un pueblo muy fuerte alimentado en las hogueras de la guerra y la intolerancia propia del fanatismo. Pueblo que además, y como si no fuera poco, ha sopesado su tragedia en la fuerte represión estatal que en su incapacidad de cohesionar un país tan diverso como rico, ha permitido también la presencia de particulares (llámese empresarios, terratenientes, narcos o transnacionales) en el ejercicio de control, represión y justicia (diremos injusticia) en muchas regiones alejadas del país. Así quienes han querido reclamar en su legítimo derecho la defensa de sus vidas y familias, no sólo han tenido de enemigo, en muchos casos, las fuerzas del Estado, sino también las balas de los particulares interesados en la defensa de sus proyectos económicos y políticos.

²⁸ Historias que escuche siendo un adolescente, de boca de mi madre que nos contaba cuando mi padre y abuelos, quienes fueron afectados directamente por la confrontación entre liberales y conservadores, tuvieron que huir del departamento de Boyacá donde tenían sus tierras, abandonarlo todo y buscar nuevas oportunidades hacia el Tolima y el Valle, donde las cosas tan poco eran muy distintas.

²⁹ Los signos de interrogación son míos, pues aunque Tovar lo sitúa entre 1964 – 2000 sabemos que este conflicto sigue abierto dejando anualmente centenares de muertos. Hay negociaciones en curso entre el Estado colombiano y la guerrilla de las Farc EP, al escribir este texto 2015.

La población civil se ha enfrentado a todas las formas de violencia bajo la mordaza del silencio obligado, ese que no es cómplice, aquel mutismo que lleva la marca del terror vivido por tantas matanzas que han tocado sus puertas o las de algún vecino o familiar; mordaza que reprime hasta hoy el odio que se escucha en un grito seco de impotencia frente a tantas formas de injusticia, reproducidas en el despojo previsto en el modelo de desarrollo neoliberal, la militarización de los territorios, y el narcotráfico. La rabia contenida en el silencio que enferma, fruto del despojo y el desarraigo, ocasionado por décadas y décadas de violencia sin cuartel, ha traído remolinos de emociones que no los calma otra cosa que el deseo de olvidar el dolor y recordar lo mejor de lo vivido para soportar, para sobrevivir resistiendo y buscar el consuelo en ritos propios.

Quienes han vivido en el hartazgo de la guerra, de la injusticia, de no poder vivir tranquilos en sus tierras, de ellos, muchos no han visto otro camino más que alzarse en armas como una opción efímera del poder, otros millones de ellos han huido, aún sin quererlo, hacia las ciudades a engrosar los cinturones de miseria y abandono. Y por último – y por fortuna - hay millones de aquellos que deciden quedarse, que resisten desde sus territorios a pesar de las adversidades, del terror inminente, son los tercos que se enfrentan al miedo para poder soñar. Todos ellos, bien sea en el campo o en la ciudad, ahora hablan y dejan que sus palabras contenidas por la rabia y el miedo, sean como dardos que fulminan la violencia y hacen que sus sueños combatan el despojo histórico, negándose a olvidar y abandonar la idea de un mundo distinto.

Es de estas personas que resisten y que nos cuentan su historia, que nos comparten sus pensamientos, su visión del mundo, es de quienes este trabajo bebe y se enriquece, como si se tratase de un manantial de evidencias innegables que dan cuenta de los efectos de un modelo de desarrollo con el que nació la República de Colombia y que tiene no sólo responsables sino millones de dolientes. Una historia viva que no estaría completa sin las voces de los que la hacen, una historia que contrasta, bien sea por la indiferencia o miopía, con la versión académica más ortodoxa. La voz viva es incomoda a la visión secular de la historia, cuando se alienta la memoria viva, cuando se resalta lo que se ha negado a morir o a ser lobotomizado y que contradice la versión hegemónica sorda y ciega, ante el dolor innegable de los que han vivido y heredado la verdadera historia.

Con lo dicho hasta aquí, entiendo la lobotomía histórica como aquella operación intencional promovida desde el modelo de desarrollo capitalista hegemónico en siglos de extirpación cultural, con lo cual se permitió la consolidación de los procesos históricos que configuraron la Republica, lograda sobre un cuerpo nacional anestesiado en el consenso ideológico, -un bloque histórico- de un aparato estatal que le

dio identidad y propósito a la diversidad nacional en las márgenes de un modelo político y social que se pretendió homogeneizador con unos marcadores emocionales bien definidos dentro de la esfera del sistema comercial capitalista. Sin embargo, y como si se tratase de un organismo vivo, la diversidad étnica nacional que compone la República de Colombia, cumpliendo las leyes de la naturaleza social en resistencia, nunca dejó de tener células independientes que conservaron la memoria antigua que los habita. Enquistadas en este cuerpo republicano hegemónico, las células en resistencia étnica negadas a morir, nunca dejaron de generar impulsos contrahegemónicos que han hecho sacudir las extremidades del gran organismo llamado Estado³⁰. Situación que lo ha hecho reaccionar, por momentos, tanto para reprimir como para conciliar, pero sólo lo necesario para no perder el control social.

Estas células en resistencia nunca dejaron de regenerar tejidos hasta hacerse órganos sociales, esto porque fueron logrados en un ambiente en el que no murió del todo la tradición indígena, del que no fue del todo eliminado el deseo africano de libertad y en el que el mestizo ha debido o deberá de aclarar su mirada con una identidad propia. Así, la nación diversa, pluriétnica de Colombia se ha mantenido en resistencia dentro de ese organismo que los quisiera eliminar –atenuar sus voces disidentes- como si se tratase de un cáncer. Para los más colonizados, defensores del modelo hegemónico, estas células en resistencia, han sido un cáncer que hay que extirpar. La resistencia indígena para la hegemonía es como el tumor maligno que corroe el organismo experimental nacido -defectuoso- en el laboratorio independentista y republicano. Para los indígenas sus prácticas de resistencia funcionan a modo de medicina para revertir o combatir la tiranía hegemónica y con ello se busca, a veces en medio de las tinieblas de la memoria, encontrar lo que permita deslobotomizar este organismo nacional, excluyente y jerarquizado, de cara a un verdadero diálogo intercultural como, un todo diverso y plurinacional.

Por todo lo anterior podemos resumir en cuatro elementos las características básicas que ha sostenido la *hegemonía*, desde los albores de su gestación, hasta su consolidación en la actual República: 1. La instalación de un modelo de desarrollo económico que modificó esencialmente las formas de intercambio tradicional y con ello catalizó profundas consecuencias en las relaciones, representaciones y prácticas sociales de las poblaciones colonizadas. 2. El proceso de adoctrinamiento religioso y político ha sido el elemento central en el procesamiento del nuevo orden, la construcción de la legitimidad y la extirpación sistemática de todo lo que contravenga la hegemonía; en este sentido los modelos

³⁰ Cada vez que en esta investigación hago referencia a la palabra Estado o Dios, como mayúscula, estoy haciendo referencia tanto a la dimensión emocional y material del contrato social que dio lugar para la construcción de la República de Colombia dentro de la dimensión política, social y económica en un cuño comercial capitalista y judeocristiano

tradicionales de subsistencia fueron deslegitimados, criticados, perseguidos y marginados intencionalmente bajo el manto de legalidad – ilegalidad reproducida en el nuevo orden establecido. Así se legitimó la epistemología dominante haciendo un fuerte ejercicio del poder en sus reglas de operación represiva, y, se devaluaron todas las otras formas de conocimiento presentes en una nación tan diversa.

3. El proceso de urbanización del colonialismo hasta hoy rompió con las representaciones sociales en torno al territorio y con esto se modificaron las relaciones sociales tradicionales, en función al territorio, la propiedad colectiva, la reciprocidad y el intercambio. Así la urbanización no sólo posee la dimensión material que albergó la fundación de ciudades y el desarrollo en infraestructura, sino que al establecerse las ciudades como núcleos de poder, también con ello se articuló un marcado énfasis de urbanización mental, con el cual se dio paso al establecimiento de relaciones sociales basadas en el intercambio a través del dinero, y con ello se acentuó la discriminación y el racismo hacia los desposeídos, ubicando como ideal la propiedad privada, el trabajo asalariado, la servidumbre, la desacralización de la naturaleza, etc. Con la urbanización se consolidó una forma indirecta de violencia y de control social, en la obligación de consumir bienes y servicios ligados a los intereses del sistema capitalista en una economía o modo de producción nacional basada en las leyes del mercado, la explotación de materias primas y el cobro de impuestos incluso a los más desposeídos.

4. Con el modelo de desarrollo neoliberal y con el proceso de adoctrinamiento político y religioso vigente, se hacen notorias las consecuencias afectivas de la violencia en las poblaciones herederas de siglos de barbarie y guerra. De ahí brotan emergentes emocionales que son visibles en las prácticas sociales tanto de dominación como de resistencia étnica.

En consecuencia el proceso de fundación de la República de Colombia entraña una historia configurada en muchas formas de violencia y, con ella la miseria y el sufrimiento social crónico, que se extienden hasta el presente. Actualidad que pese a la insuficiencia de políticas sociales enfocadas a la verdadera integración nacional, más la ineficacia de las instituciones para garantizar la justicia y la equidad, se observan prácticas sociales de resistencia, en las que son notables la capacidad de los pueblos para sobreponerse a la acuciosa realidad. Quienes resisten viven una cotidianidad en la que tienen como base la obligación diaria de digerir el pasado, y recrear el presente en el que no desfallezca la posibilidad de un futuro más allá de la adversidad.

Por último cabe resaltar que es en este contexto de violencia y resistencia que se ha “normalizado” la relación interacción-reproducción de los escenarios donde se gestan todas las formas del deterioro de la vida de los pueblos y, con ello la progresión del malestar social, debido a las distintas formas del

desgaste del bienestar social, ejercido en las márgenes de un modelo de desarrollo que contraviene las reglas básicas de la justicia, el equilibrio de la naturaleza y la equidad social. Como vemos, no es la violencia *per se* la que reproduce el deterioro de la vida humana sino a la inversa, el deterioro de las condiciones de bienestar de la vida humana, son las que reproducen la violencia, que como sabemos es “normalizada” por las instituciones del Estado, frente a su incapacidad de revertir el todo complejo que se engloba en la llamada injusticia social producida por un sistema que parece imparable, fortalecido en siglos de institucionalización de la hegemonía capitalista en Colombia. Así, el concepto de violencia incluye todas las formas de fanatismo desde el doméstico hasta el estatal, desde el epistemológico (como en el que se da en el campo de las políticas públicas en salud o educación intercultural) que se pretende sutil, hasta el directo y brutal en el ejercicio de la tortura física y las armas. En estas condiciones la historia que hemos vivido en Colombia se puede decir que, está atravesada por un eje rector anímico que le sustenta y da cuenta de muchas de las causas del malestar social generalizado, esto es, *la economía del terror*, sostenida y reproducida en el actual modelo de desarrollo capitalista neoliberal.

1.2 Riquezas de los miserables y economía del terror

En el orden de ideas que he venido planteando, la ecuación histórica es simple: dos factores encontrados: A. riquezas incontables en poder de pueblos indígenas diversos, esparcidos en una inmensidad territorial que parecía inagotable, con sistemas de vida donde ni la propiedad privada, ni el dinero, ni los candados o las cajas fuertes cumplían la función de proteger un bien personal. Su noción económica estaba sustentada más bien en la reciprocidad, la redistribución y la propiedad colectiva; B. invasores hambrientos, sedientos de riquezas y poder llegan a las tierras de A, toman casi todo por la fuerza, asesinan, violan, queman, destruyen y luego... sus sucesores ordenan, construyen, pacifican y prometen un nuevo mundo con una base económica clara: individualismos, propiedad privada y un sistema de políticas públicas dependientes del sistema de intercambio capitalista. Síntesis de la ecuación: A es despojado, sometido y vilipendiado, se hace miserable por B, quien a partir de ese momento se hace rico, el más fuerte, el gobernante, el generador del nuevo futuro y el que instala por figura impersonal de su hegemonía un ente “soberano” llamado Estado, dueño por demás de los instrumentos y los mecanismos para el ejercicio legítimo de la violencia.

La hegemonía como la entendió Antonio Gramsci se sustenta en dos elementos básicos: el consenso y la legitimidad ideológica.

La hegemonía es la capacidad de unificar a través de la ideología y de mantener unido un bloque social que, sin embargo, no es homogéneo, sino marcado por profundas contradicciones de clase. Una clase es hegemónica, dirigente y dominante, mientras con su acción política, ideológica, cultural, logra mantener junto a sí un grupo de fuerzas heterogéneas e impide que la contradicción existente entre estas fuerzas estalle, produciendo una crisis en la ideología dominante y conduciendo a su rechazo, el que coincide con la crisis política de la fuerza que está en el poder (Gramsci, 1971)

En la historia de Colombia la hegemonía se logró, no sin fisuras desde “abajo”, en el contexto de disputas políticas entre las élites criollas, que casi en todos los casos mantuvieron como aparato de control tanto la religión como el brazo militar nacional para ejercer la represión y así legitimar las políticas estatales sustentada en una *economía del terror*. En este sentido el consenso y la legitimación del Estado nacional se lograron bajo el manto ideológico de prácticas y representaciones sociales, con un marcado extremismo religioso y político, derivado de un contexto material marcado por una *economía del terror*, que no es otra cosa que la legitimación de las prácticas de despojo justificadas en la domesticación de lo indomable, tanto del aborígen como de la naturaleza. De esta manera se garantizó la tenencia legítima y explotación de la tierra, por parte de las élites criollas y extranjeras, además de la proletarianización del campo y en general la inclusión de la población indígena y campesina en la lógica comercial. Lógica comercial en la que el poder adquisitivo de la gran masa poblacional, debió abrirse camino desde las distintas formas de servidumbre, hasta las grandes luchas de las organizaciones de trabajadores que han buscado la reivindicación de derechos y condiciones dignas de contratación y trabajo, condiciones que se debatían entre la explotación, la deuda y la usura adquirida con los patronos; todo dentro de la lógica comercial.

Fue en esta trayectoria que se configuró el estado anímico del aparato estatal hegemónico hasta la actualidad y de los movimientos sociales contra-hegemónicos en resistencia, dentro del nuevo orden social de la República. Sobre esta base de análisis histórico entiendo, las causas que subyacen a los emergentes emocionales de la interculturalidad en Colombia hoy, es decir el marcado malestar social generalizado. Emergentes sobre los cuales regresaremos más adelante con mayor profundidad. Por ahora volvamos sobre el punto de cómo la violencia es sólo pensable en términos de relaciones sociales y en contextos específicos que le dan su forma histórico-social y su rostro más específico en la intimidad individual. Este es *el terror*.

El terror como lo explica Michael Taussig es además de ser un estado fisiológico, lo es dentro de un contexto social y sirve como mediador por excelencia de la hegemonía colonialista. Este autor nos

propone en su análisis de la bonanza cauchera en las selvas del Putumayo, que en Colombia, se dio un *espacio de muerte* (Taussig, 2012) donde el indígena, el africano y el blanco dieron a luz el nuevo mundo, un lugar donde los significadores quedaron desconectados estratégicamente de los significados y así se pudo parir la hegemonía colonial. Con la conquista y la colonización estos *espacios de muerte*, como lo señala Taussig, se fusionaron en un fondo común de significadores claves ligando la cultura transformadora del dominador con la del dominado. De esta manera el *espacio de muerte* es preeminentemente, un espacio de transformación. En esta perspectiva interesa para nuestro análisis, retomar cómo el terror presenta un espacio de muerte en el que también emerge un aferramiento a la vida, situación que se consolida en la adhesión de algunos indígenas, en muchos casos sin coerción directa, (sino bajo los engaños de dádivas luego convertidas en deuda) a la autoridad ejercida por el colonizador, situación ésta que explica el fenómeno de cómo muchas poblaciones terminaron al servicio de los programas extractivos de los colonos a sabiendas de la crueldad de estos, que parecían no tener límites, pues su barbarie iba en aumento cada vez que los indígenas no cumplían con su trabajo frente a los altos estándares de producción establecidos en el sistema extractivo capitalista del caucho o la quina (S. XIX – XX). El profundo amor a la vida de los indígenas, los hacía trabajar (o luchar) sin descanso como forma directa del rechazo a la barbarie del colonizador y como mecanismo para librar la “deuda” adquirida dentro del sistema comercial impuesto.

Los pagos por el caucho se hacían no a una „puesta“ sino a la conclusión de un „fabrico“ [por lo general cada tres o cuatro meses] y a estos pagos se les denominaba adelantos, es decir anticipos sobre el nuevo „fabrico“. El principio aquí es que un indio que acepta un adelanto debe trabajar hasta cubrirlo. Es un „deudor“; en el putumayo un „deudor“ obligado pues no puede eludir el siguiente „fabrico“ al rechazar el adelanto. Casement 1912-13. Citado por (Taussig, 2012, pág. 107)

La inclusión de los indígenas al sistema comercial, bien por la fuerza o por dádivas que luego se convertían en deudas, estableció las bases de la hegemonía blanca en los territorios de la amazonia colombiana, basada principalmente en el peonaje. Taussig nos muestra cómo los indígenas fueron atrapados no tanto para la esclavitud, como sí para el comercio. Dentro de este sistema comercial el deudor no es ni esclavo ni asalariado sino comerciante sujeto a la férrea obligación de devolver los anticipos. Esta ficción comercial es una de las rarezas de la economía política sobre la que se instituyó la hegemonía comercial vigente hasta hoy. Este sistema político – económico basado en el juego comercial de la deuda se extendió más allá del sometimiento a los indígenas e incluyó todo tipo de personas extranjeras y locales que inevitablemente se inscribieron en dicha lógica. Hasta el inglés, Joseph

Woodroffe, de quien nos cuenta Taussig, que 1906 vivía en el caserío de la Nauta, a cien kilómetros río arriba de Iquitos, región en la que estuvo durante varios años en la búsqueda de fortuna y en el putumayo, terminó en las garras del sistema de peonaje por deuda.

Con el tiempo logré iniciarme como empleador. Sucedió así: el gobernador, de quien era amigo, visitó mi almacén y me preguntó si me servían dos o tres, e incluso más, trabajadores nativos; al responderle que sí sugirió un plan que involucraba la inversión de todo mi capital disponible. Se dispuso que debía darle empleo a todos los jornaleros que quisieran trabajar para mí, en cuyo caso yo asumiría la responsabilidad por sus deudas. Cuando me presentaban sus cuentas para pagarlas, y como es habitual con una suma insignificante asignada al crédito del jornalero, yo disponía que su cuenta fuera sometida al gobernador para registrarla. El gobernador ordenaba que el hombre fuera interrogado en presencia suya acerca del tiempo durante el cual había estado trabajando, las sumas que hubiese pagado en cualquier almacén por ropas, provisiones, etc., las que componían la mayor parte de su deuda. En todos los casos estaba en capacidad de cancelar la deuda del hombre debido a la escasez de crédito por el trabajo desempeñado, y al pasivo excesivo por las compras efectuadas. Woodroffe 1914. Citado en (Taussig, 2012, pág. 102)

De esta manera este comerciante inglés adquiriría varias docenas de indígenas a los que compró como “deudas” y con los que se aventuró en las selvas de la amazonía colombiana y peruana, a la búsqueda del caucho, luego de un año de las penurias selváticas en este proceso de acumulación, usando la técnica habitual de derribe del árbol y extracción de la savia, regresó y encontró que el valor de esta materia prima se había desplomado en el mercado mundial lo cual lo puso en serios aprietos.

Esto tuvo el efecto de dejarme gravemente endeudado, en la cuantía de varios centenares de libras, y mis acreedores, sabedores de mi presencia en el Putumayo con la firma Arana, se dirigieron a la sucursal de Iquitos para el pago de la deuda, solicitud a la que se accedió sin consultar nada conmigo, aunque no hubo intercambio de dinero puesto que los comerciantes de Iquitos eran deudores de Arana, y las correspondientes sumas fueron cargadas a mi debe y a su haber. Por consiguiente, quedé personalmente muy endeudado con mis patrones, por una suma que quería varios meses de paciencia y austeridad. Era ahora una víctima del peonaje; a partir de esa fecha mi vida fue un infierno... Woodroffe 1914. Citado por (Taussig, 2012, pág. 104)

En este sistema de peonaje por deuda, “los comerciantes” (indígenas, mestizos o blancos en desgracia) fungían como moneda de intercambio en el sentido en que podían ser usados como garantía de transacción por deuda. El concepto de deuda legitimado en la complicidad política y respaldado por el terror de la tortura y la muerte, trascendió la cuestión comercial en varios sentidos: primero es notable que las transacciones realizadas en el proceso comercial en el que se involucraron los indígenas, no

obedeció nunca a un intercambio equitativo basado en valores equilibrados de transacción; y en segundo lugar, los testimonios también demuestran que la noción de propiedad y posesión de objetos por parte de los indígenas, en su caso, se circunscribía más a la necesidad, en lo inmediato, por ejemplo, de requerir un cuchillo o un machete, que al valor intrínseco de los mismos. En este sentido el sistema de intercambio se desarrolló con actores de la transacción que operaban en dos lógicas distintas, situación que terminaría, en todos los casos, por favorecer la hegemonía de los grandes capitales transnacionales (la casa Arana por ejemplo), dueños del intercambio comercial en el que los dividendos de la usura, la explotación y la plusvalía eran el objetivo principal por encima del bienestar social.

El sistema comercial de peonaje por deuda, se dio en todos los sentidos dentro de una *economía del terror* en tanto que fue impuesto por la fuerza directa o a través del impulso de políticas económicas y prácticas de intercambio que en últimas instancias, tenían el mismo fin de beneficiar los grandes capitales de espaldas a la miseria social. Son incontables los testimonios que dan cuenta que la negativa de muchos indígenas a recibir dádivas o a entrar de alguna manera en la transacción comercial, que promovió, directa e indirectamente, el terror en el proceso extractivo del caucho. Hay casos en los que los indígenas realizaban sus trabajos con el fin de obtener alguna herramienta o enseres a cambio, tan pronto los obtenían huían, razón ésta que avivaba las formas de control y tortura de los colonos, quienes veían esto como una afrenta a su orgullo patronal y una pérdida económica por cada “cabeza” de indio fugitivo. En esta lógica comercial cada indio fugitivo era una deuda que alguien debería sumir, bien fuera el capataz, el jefe de cuadrilla, un familiar del fugitivo o en últimas el dueño de la empresa extractiva frente a las transnacionales intocables. En un contexto así, de todos contra todos, el azar y la zozobra no se hacía esperar, se mataba por un chisme o se azotaba por una mirada equivocadamente interpretada, el único amigo era el capital obtenido y como ya está claro sólo unos pocos lograban la acumulación del capital, todos los demás buscaban el modo de sobrevivir en un territorio hostil desangrado por la brutalidad capitalista.

En un sistema comercial como el descrito, no hay escapatoria y el terror es pan de todos los días. Así toman sentido las justificaciones de quienes veían apropiado tal funcionamiento de la economía extractiva, sustentándose no sólo en políticas para dicho fin, sino en un imaginario fantasmagórico que debía ser exorcizado a como diera lugar. En este contexto y con los insumos imaginarios, el sistema patronal se justificaba moralmente de su barbarie, amparado, como lo hizo Julio Cesar Arana en sus múltiples declaraciones, en lo que consideraban justo debido a la ‘deuda’ de sus peones y en la que ellos mismos como empresarios tenían con los grandes capitales (Estatales y transnacionales –bancarios -)

que les financiaban sus empresas, que en últimas, según ellos, estaban en pro del proceso civilizatorio. En consecuencia, podemos ver cómo el imaginario social, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, de corte secular y maniqueo en el que se oponen el salvaje y el civilizado, el caos de la naturaleza y el orden de lo urbano, se extiende en y desde una política de la complicidad comercial, que terminó por justificar un sistema económico -del terror-, un proceso civilizador que con tan “loables” ideales para el desarrollo de la humanidad, minimizó los costos y las consecuencias del despojo, la persecución epistémica, el peonaje como forma sofisticada de esclavismo, la debacle ecológica y la barbarie. Así es fácil entender porque todo ello luego fue invisibilizado o minimizado de la historia oficial.

La descripción histórica oficial tan secular como fantástica, inevitablemente nos genera el interrogante por *la verdad* de lo ahí contenido y descrito en trazos de interpretación ficticia, puesto que se extiende en relatos que van desde el salvajismo y el poder sobre natural de los nativos, hasta la exaltación de la “loable y valiente” tarea de evangelizadores y „civilizadores“ como los caucheros, con los que llegó el desarrollo a pesar de haber sido engendrado en un espacio de muerte. En uno y otro caso tanto la ilusión como el fanatismo civilizador del paradigma desarrollista, invisibilizaron las implicaciones profundas del exterminio generalizado de pueblos indígenas en la bonanza cauchera y más aún de las consecuencias que se extienden hasta nuestro presente, situación en la que aún se mantienen en la pobreza y el abandono, aquellos herederos de los pueblos sometidos.

Taussig se pregunta por *la verdad* en los procesos del historiador en el ejercicio de reconstrucción de lo acaecido en la bonanza del caucho; principalmente porque halla en los relatos con los que construye su análisis, contradicciones entre la imagen del indígena dócil y hospitalario y el salvaje con poderes sobrenaturales que era necesario domeñar tanto como a la inhóspita selva. Entendemos que resuelve dicha contradicción en la medida que ve que quienes presenciaron la bonanza cauchera, y de lo cual dejaron sus descripciones, en su gran mayoría estaban interesados en entregar una versión que, siempre y en todos los casos, justificaba el proceso expansivo – de negocios – implícito en el modelo extractivista amparado en el ideal „civilizador“. Así este ideal de civilizar es una respuesta al horror producido por la inconmensurabilidad de los peligros de la selva y a la fantasiosa imagen del poder sobrenatural de los „indios“ que también los acosaba como pesadillas vivientes entre la maraña del monte.

La reflexión crítica de las implicaciones de „las historias“ con las que se intenta llegar a la verdad, como analiza Taussig, nos dice que existe una íntima codependencia de verdad e ilusión y de mito y realidad; esto como base sólida en el metabolismo del poder, y con mayor razón de la „verdad“. Esto en

el intento por ratificar una objetividad ilusoria, una objetividad proclive al poder, que al autorizar la separación entre verdad y ficción termina por garantizar los fabulosos alcances del poder. (Taussig, 2012, pág. 112) En estas historias existen dos motivos entrelazados: el horror a las selvas y el horror al salvajismo. En este sentido, entre más salvajismo se le achaca a la descripción del mundo indígena, más se hace digerible el relato del terror que se les infringió sin piedad, de tal manera que, indirectamente, se está justificando todo el ejercicio del poder aplastante que los subyugó en la expansión hegemónica en Amazonía y más allá.

Así, la historia construida en el relato mágico de pueblos casi sobrenaturales, de guerreros incansables y salvajes, obstáculo para la civilización, se autojustifica indirectamente cuando nos hace ver que lo único que podría derrotarlos sería un poder semejante capaz de establecer superioridad. He aquí el riesgo que advierte Taussig, de fantasear en el poder del „indio“, al que en los relatos fantásticos se le hace poseedor de poderes sobrenaturales, esa diosificación del „salvaje“ lo convierte en el símbolo inconsciente del ángel caído que debe ser sometido a cualquier precio y de cualquier forma. Esta manera de establecer la historia, es una extensión sucesiva del combate entre el bien y el mal, muy acorde a la interpretación escatológica del cristianismo, en el que son héroes y santos los que logran domeñar todas las formas en las que se manifiesta el poder del mal, llámese indígena, selva, bosque o mar embravecido. Con esta visión colonial maniquea de la selva y sus habitantes visibles e invisibles, se proveen los medios más incendiarios para representar y tratar de darle sentido justificatorio a todas las dimensiones del terror en las prácticas colonialistas.

El horror a la inexpugnable selva, se vuelca en la fisiología de quienes no nacieron ni se criaron en ella y así emerge en ellos la forma más instintiva de la agresividad humana, en defensa contra lo que los hace sucumbir impotentes, por su condición desprovista del poder para sobrevivir en ella con felicidad. Así, la inclemencia del clima que se hace acosador, el fango y los millares de mosquitos que no dan tregua, lo latente y no manifiesto en la hojarasca, son suficiente acicate para sentir la fragilidad humana ante la inmensidad inhóspita y el terror frente a los humanos que la habitan, que no pueden ser otra cosa que demonios encarnados o hechiceros consumados. En este imaginario la barbarie se engendra en la fantasía sobre „el otro“, el salvaje que vive en un mundo tan hostil como fantástico. De esta manera, la barbarie de los indios salvajes se convirtió en un importante elemento propagandístico para las compañías caucheras y evangelizadoras que hacían parecer necesaria y efectivas todas las formas de tortura y control como mecanismos para introducir la gentileza y las buenas maneras a los que antes eran salvajes descarriados. En muchos sentidos el impulso de este imaginario sobre el salvajismo, la minoría

de edad y la ingenuidad fue muy beneficioso para los intereses capitalistas. Estas miradas sobre „los salvajes“ sobradamente fantasiosas fueron radicalmente usadas al servicio de la justificación extractivista que impulso el modelo hegemónico.

Pero por supuesto no es la selva sino los sentimientos que proyectan los colonizadores lo decisivo para que sus corazones se colmen de salvajismo. Y lo que la selva puede lograr, con mayor razón lo logran sus habitantes nativos, los indios salvajes que han sido torturados e intimidados para recoger caucho. No debe pasarse por alto que la imagen construida colonialmente del indio salvaje era una imagen poderosamente ambigua, un compuesto oscilante, bifocalizado y borroso de lo animal y lo humano. (Taussig, 2012, pág. 121)

Como ha quedado expuesto hasta aquí, la *economía del terror* es configurada y reproducida en la imaginería que brota de las inclemencias de la vida en la selva que penetró el sistema económico capitalista y que retomando a Taussig, lo hemos ejemplificado de manera amplia para ver cómo se reproduce esta economía del terror en la selva y sobre sus habitantes visibles e invisibles. En este sentido es importante para nuestro análisis la perspectiva de Taussig, porque nos muestra cómo esta imagen ambigua creada alrededor de los aborígenes como criaturas fantásticas de la selva, conlleva la bipolaridad de lo que se admira y se repudia. Es la misma poderosa atracción-repulsión por las riquezas de la selva que alberga en sus entrañas, el mismo peso de terror-fascinación.

Esta ambivalencia entre la necesidad de acudir a los nativos por su conocimiento del monte y el poder curativo de su sistema de medicina y repudiarlos o matarlos por su salvajismo siempre en la frontera de la „hechicería“, ambas son cosas que no estaban muy alejadas entre sí y que aún siguen en el imaginario de las relaciones interculturales del presente. Esta atracción-repulsión también, se vive, desde la otra orilla, la de los nativos, que se debaten en ese *espacio de transformación* que los atrae por las comodidades que les ofrece, pero que los cuestiona por las repulsivas y humillantes contradicciones que alberga el sistema hegemónico frente a su identidad étnica y sus formas tradicionales de vida. Un sistema que los envolvió y que pese a la barbarie, le ha dado lugar a un universo de relaciones del que ya no hay escapatoria y con el que ahora hay que negociar *el consenso* en los procesos de resistencia étnica. Así, en esta ambivalencia de atracción repulsión en las dos orillas, quedaron tejidas las bases de las relaciones interétnicas en las que emergen los dilemas de la interculturalidad de hoy en Colombia.

En síntesis, como ya quedó expuesto, son históricas las causas que le dieron lugar a la acepción de hegemonía en Colombia sustentada en el proyecto político de clase y de desarrollo económico capitalista. Y múltiples las consecuencias: sociales, ecológicas y culturales. De todo ello deriva hoy, un

malestar social crónico, pero también visibles formas de resistencia étnica para sobreponerse a los múltiples problemas que enfrentan las poblaciones en situación de interculturalidad. Las causas esenciales de ese malestar son: las diversas formas del despojo y por ende el acrecentamiento de la pobreza y la aculturación forzada; el impacto ambiental por el modelo extractivista a gran escala; la militarización de los territorios tanto por el Estado como por otros actores armados (narcotráfico, paramilitarismo, guerrillas, asesores extranjeros y delincuencia común), y por último, pero no menos importante, la reproducción social de un modelo de vida basado en el dinero y la individualidad, que riñe con los planes de vida ancestrales de los pueblos indígenas; paradigma éste, de vida urbano-occidental, que se está aceptando con facilidad en las nuevas generaciones -indígenas- como si se tratase de una poderosa fuerza de atracción que los engulle. Es frente a este contexto contemporáneo en el que emergen las viejas prácticas y representaciones sociales que posibilitan la resistencia étnica. Es en esta situación social en las que, éstas prácticas, modulan las motivaciones cotidianas de aquellos que luchan o se entregan en semejante complejidad de las relaciones interétnicas.

En el contexto descrito, vemos causas históricas claramente delimitadas, que dan sentido a muchas de las emociones que se proyectan insidiosas en las relaciones interétnicas hoy, y que aunque silenciosas no dejan de ser evidentes, razón por la cual en los procesos de reconciliación, reparación, reconocimiento y respeto mutuo en aras de una paz duradera, como se pretende en los diálogos de paz firmados en la Habana con la insurgencia de las Farc-EP, se hace necesario como parte del posacuerdo, el desenmascaramiento de las causas que han generado el malestar social crónico generalizado, y con ello, la planificación-atención dentro de las políticas de protección social del Estado colombiano, una lógica mixta que promueva mecanismos novedosos y de respeto por los de la tradición que nunca han parado de funcionar, para la superación de las consecuencias simbólicas y materiales que han impactado e impactarán de manera transgeneracional las poblaciones que han asumido como parte de su cotidianidad, el efecto de la ira contenida ante la injusticia, de la tristeza insoslayable por la pérdida de seres queridos, de la envidia galopante promovida por un sistema económico que promueve el lucro personal y que derrumba así las formas de intercambio y la autoridad tradicional, y del miedo ante los horrores de la guerra y la desazón por la crisis ambiental producto del sistema extractivo.

Lo anterior se justifica porque en la atmósfera en las que se configuran las relaciones sociales intra e interétnicas, dentro del análisis de las comunidades que visité durante el trabajo etnográfico de esta investigación, en todas las historias de vida y en el anecdotario de las personas con las que hablé, son evidentes emergentes emocionales con ese talante de malestar y que marcan así el dominio de su

presente personal y colectivo. En este sentido no se trata meramente de señalar la necesaria atención y restitución material de las poblaciones afectadas, sino y sobre todo de un verdadero compromiso para asegurar un proceso de reparación simbólica de las poblaciones vulneradas, lo cual deberá pasar por el tamiz que haga posible la justicia cognitiva.

1.3 La memoria viva de los yageceros y sus mecanismos de resistencia

En la década de los noventa el pueblo Kofán inicia un proceso de autodiagnóstico y la búsqueda de unificación de sus comunidades atomizadas en el territorio que ancestralmente han ocupado en la actual frontera colombo ecuatoriana teniendo como principal fuente de recursos materiales y simbólicos varios de los ríos de la región, pero especialmente el río San Miguel. El proceso de organización y recuperación de “la historia y la historia de los mayores” (Fundación Zio - A’I, 2002) se convirtió en su principal fuente de inspiración como mecanismo para iniciar el proceso organizativo que los llevó a realizar en 1998 el Primer Congreso colomboecuatoriano, convocado por las autoridades mayores (taitas y sabios), y trabajar en la creación del *Plan de Vida* con el cual se proyectaran objetivos y estrategias para hacerle frente a los diversos problemas que estaban enfrentando: cultivos ilícitos, fumigaciones por aspersión aérea, militarización del territorio por grupos legales e ilegales, la actividad petrolera, etc. Así, y como resultado de ese primer congreso, se creó la Mesa Permanente de Trabajo del Pueblo Cofán y cabildos del Valle del Guamuéz y San Miguel, forma organizativa desde la que han visibilizado no solo sus problemas y estrategias organizativas para hacerle frente sino que además han logrado visibilizarse ante las instituciones estatales en su lucha por la defensa de sus territorios y la autonomía como pueblo en la recuperación de sus formas de vida ancestrales. En el año 2002 se hizo público el Plan de Vida del pueblo Kofán y en el 2003 en una nueva reunión de sus autoridades tradicionales surgió la idea de la necesidad de iniciar un proceso de recuperación de su medicina tradicional con el apoyo del Estado, es así como en junio de 2008 el gobierno colombiano creó el Santuario de Plantas Medicinales Orito Ingi-Ande, con el único fin de proteger el saber y uso herbolario de los Kofán y las plantas medicinales que tradicionalmente han empleado. En noviembre del año 2009 se dio paso a la formulación del Plan de Salvaguarda del Pueblo Kofán³¹ atendiendo el cumplimiento del Auto 004 ordenado por la Corte

³¹ “Actualmente somos 1.7082 personas del Pueblo Cofán, agrupados en 5 cabildos y 5 resguardos. Bocana de Luzón, Villanueva, Santa Rosa de Sucumbíos, Santa Rosa del Guamuéz, Yarinal, Afilador-Campoalegre, Tshenene, Nueva Isla, Ukumari Kankhe, Santiago de Cali (este cabildo está reconocido por la alcaldía de Cali desde el año 2004 y está habitado por personas del pueblo Cofán desplazadas de la comunidad s del Luzón por factores asociados al conflicto armado interno). Esta cifra proviene del censo etnolingüístico realizado en el año 2009 con el Ministerio de Cultura, con el fin de identificar población hablante y no hablante para revitalización de la lengua. Es decir que el dato incluye población de origen no Cofán

Constitucional el 26 de enero del año 2009, en el que se reconoce que este es uno de los pueblos en riesgo de ser exterminado.

“La fuerza de este proceso de participación estuvo alimentada por la sabiduría de los Taitas, manifiesta en las orientaciones y reflexiones, así como en las inspiraciones reveladoras, irradiadas en cada sesión de Yagé, que como bebida sagrada iluminó nuestras mentes e hizo que se fijara en el corazón todo lo que ya había pasado por la razón” (Testimonio de la Comunidad). Sin estos dos torrentes de inspiración y sensibilización, lo mayores y el yagé, que estimularon nuestras acciones, el proceso no hubiera podido alcanzar los niveles de participación, cohesión, compromiso y éxito logrado” (Fundación Zio - A’I, 2002, pág. 34).

Es importante resaltar que así como lo relatan en su *plan de vida* (2002) y en el *plan de salvaguarda*, la figura de los mayores (curacas) y del yagé como articulador para que lo que se *razona* se vincule con el *corazón*, esto va más allá de una mera expresión metafórica, sino que es la expresión misma del pensamiento y el proceder del pueblo Kofán, que articulan su cohesión social y formas organizativas con la “influencia” de estos dos elementos. En las conversaciones que he tenido con gente Kofán, así como de otros grupos yageceros como Kamsás, Ingas, Huitotos y Sionas, cuando hacen referencia a los procesos de lucha y resistencia que adelanta en este tiempo sus organizaciones, hacen referencia al yagé y a sus *mayores*, como el fundamento esencial que los ha de guiar y acompañar en la toma de decisiones, esto sigue operando y funcionando de manera eficiente como parte de sus mecanismos de organización y búsqueda de conceso,

Otro aspecto importante notable en los planes de vida de los pueblos indígenas yageceros es su referencia a la necesidad de retomar la historia y la historia de los mayores, en ese sentido hacen una distinción entre una historia general que les tocó vivir y soportar y una historia de su propio pueblo, la de sus mayores, la del yagé, aquella “otra” historia que circula entre lo mítico y lo real, entre lo visible y lo invisible. De la historia general han hecho la reconstrucción hasta donde su memoria y los libros

pero que está emparentada (en unión libre o casadas) con población de origen Cofán (es decir, población que tiene parentesco en algún grado de consanguinidad con personas reconocidas por la comunidad como descendientes de este grupo étnico). Esta cifra incluye a todo el Pueblo Cofán como grupo social que debe ser sujeto de las medidas adoptadas en el Plan de Salvaguarda. El censo que se realizó en el 2009 durante el proceso de formulación del Plan de Salvaguarda, quiso identificar la población de origen Cofán y registra un total de 1.317. En estos datos hace falta incluir personas del pueblo Cofán dispersas en otras localidades distintas a los cabildos y resguardos.” (Kofán A’I, 2009) (Ver mapa anexo de su localización actual)

sobre la colonización cuentan, en esta los datos son más generales y poco distinto a lo que se cuenta en los libros, pero de su historia más reciente hay más datos frescos, más información en manos de los ancianos que escucharon a su vez de sus abuelos y en tal caso aún se escucha entre ellos muchas piezas que componen la historia de colonización del último siglo y lo que va corrido de este, y que ahora han puesto por escrito en su *plan de vida*. Cito a continuación ampliamente algunos apartados escritos en su *plan de vida*:

Por nuestros territorios han pasado toda clase de invasores: los españoles que hicieron tres entradas, la primera fue por Ecuador a Umbakhe en Aguarico, en ese tiempo hasta allá era Colombia, eso fue hace unos 400 años, en esa época los Cofanes eran más de 15.000 habitantes, no eran mansitos, eran gente brava, los españoles llegaron buscando oro y los Cofanes primero fueron saqueados y luego estuvieron trabajando como mineros para los españoles, esa fue la época de la esclavitud, los que no trabajaban los garrotaron hasta matarlos, aquí se murió mucho Cofán, después de la llegada de los misioneros Jesuitas los Cofanes se dispersaron, se fueron por donde había agua, hacia la cabecera de los ríos, cogieron por el río Conejo y cruzaron hasta el río Bemeja, por la Bermeja bajaron a la parte media del río San Miguel a Campana'e, ya llevaba rato gente de nosotros cuando llegó la segunda entrada de los españoles que fue por el San Miguel a Campana'e, ahí fue la evangelización y la masacre (...) La tercera entrada de los españoles volvieron los misioneros y la evangelización, llegan los curas capuchinos prohibiendo la lengua y algunos se los llevan a estudiar al convento de Puerto Asís y ahí era donde ya les prohibían que no hablen, ponerse las cusmas (...) de ahí viene la pérdida de la lengua, de la cultura, nos obligaron a hablar en español (...) Otra época fue cuando empezó la guerra con el Perú, los Cofanes también se fueron a esa guerra como bogas palanqueadores, pero ya estando en medio de los combates les tocó que participar, Benancio Criollo fue un propio cabecilla de ese ejército y sus descendientes Cofanes están hoy en Kusakunte, abajo por el río Putumayo. De ahí viene la época del caucho, los cogieron de cargueros o bogas, hay ya pasan a ser esclavos del salario, - primero a punta de juete-ahora vienen con platica. En ese tiempo de abajo del Putumayo de las comunidades Sionas, Macaguajes y Coreguajes, subían por el río Guamuéz, arriba cruzaban y cogían la carretera a Mopobamba, de ahí a Túquerres y hasta llegar a Pasto, por ahí hubo muertos de los Cofanes que cruzaban ese páramo, no se aguantaban el frío, de ahí quedaron como sobrevivientes Taita Querubín [En la actualidad es la máxima autoridad espiritual de los Cofanes en Colombia, y reconocido por ser un gran curaca y líder de su pueblo]³², su hermana Ofelia y otros. Después ya

³² Los corchetes son míos.

abrieron la carretera Pasto – Mocoa llegó la migración de pastusos (1912) y siguió la invasión de las tierras. Después de esa cauchera se viene la cuestión petrolera, o sea que llegó fue la Texas y la carretera empezaba a venir desde Mocoa hasta Umbría, de ahí para acá fueron metiendo la carretera hasta llegar a Puerto Asís, de Puerto Asís ellos entraron por el río Guamuez a territorio Cofán (...) Desde esa época hasta ahora las compañías siguen sacando el petróleo del Putumayo, de Orito, La Hormiga, del Churuyacu, mejor dicho de toda esta parte ya ni siquiera se acuerdan que cuando llegaron todo ese territorio era Cofán. Hoy en día siguen con el tema de la exploración, actuando de la misma manera con engaños, con nuevos decretos, sin importarles nuestra cultura, nuestra naturaleza y hasta nuestra dignidad. Se está un tiempito y entra el cultivo de la coca, de manera muy oculta (1970), primero llegó la coca caucana, luego la peruana, después la boliviana y con esta se plagó el Putumayo de ese cultivo; con la coca llegó el abandono de la agricultura, el narcotráfico, los grupos armados y la violencia en la región. Ese cultivo trajo graves problemas alrededor y en nuestras comunidades, la posibilidad de conseguir dinero fácil fue cambiando el pensamiento y la forma de sobrevivencia, algunos cambios en las costumbres y en los valores; la coca simplemente da para la comida diaria, no da para más, le da plata al comerciante, al que la compra, pero al que la cultiva como nosotros no da casi nada, todo le toca al comprador. *Desde que llegó la coca hay más división en nuestras comunidades, más soledad*³³, ahora cada uno tira por su lado, tenemos menos sentido comunitario, entonces la comunidad ya no es comunidad como antes (...) Gracias a Dios contamos con la fuerza de mayores que nos están sacando esas cucarachas de la cabeza y nos están mostrando el camino comunitario. Antiguamente nuestros antepasados no se preocupaban por la plata, sino por la vida, la vida de todos nosotros, porque tenían todo; se preocupaban por todos los problemas, no de la plata sino de la forma de vivir, mejorar la vida y todo esto ahora no. Los cultivos ilícitos han dejado solo violencia, hasta la actualidad. Así fue como se perdieron los territorios y fue desapareciendo la identidad del pueblo Cofán (...) Todos sin excepción, han entrado violando nuestras normas culturales, las que dejaron los mayores para vivir bien en armonía son la naturaleza, a ellos los llamamos kukama a i “gente blanca”, que llegaron no para favorecernos de alguna manera sino para atropellar nuestras vidas, nuestro territorio, nuestra cultura, nuestra sabiduría; nos despojaron de nuestras áreas de cacería y pesca, de nuestros sitios de vivienda, nos obligaron a romper nuestra selva, arrinconándonos en resguardillos de miseria y dolor, nos desplazaron de nuestros territorios para poder actuar libremente, sacar nuestra naturaleza, matar nuestra fauna, contaminar nuestras fuentes de agua. Nos quitaron la armonía en la que vivíamos y hoy somos conscientes que no supimos defendernos, primero porque no entendíamos su idioma y después porque

³³ El énfasis es mío

creíamos en la palabra de la gente (...) Ahora ya despertamos, abrimos los ojos a esta realidad y somos conscientes de la situación que nos aqueja, conocemos el origen, las causas, las consecuencias de nuestros problemas, y de la necesidad de resolverlos antes de que ellos acaben con nuestro pueblo.” (Fundación Zio - A’I, 2002, págs. 64 - 68)

Mucho de lo aquí escrito lo he escuchado como recuentos en conversaciones con mis colaboradores de esta investigación, los cuales son recurrentes, y se sigue hablando de esta historia, porque es reciente y presente, aún siguen inmersos en los procesos de lucha y confrontación con las petroleras y el narcotráfico, aún la influencia de las iglesias de distintas facciones están al alrededor o dentro de sus territorios, aún el terror de las armas sigue desolando sus comunidades y aún el dinero sigue siendo motor de problemas y división comunitaria; al presente de esa historia, a su devenir constante se le oponen y resisten con su “otra” historia, igualmente presente y viva, la historia hecha testimonio en la vida de sus curacas y abuelos, historias vivientes, mitos vivos en la saga del héroe como diría Joseph Cambell (2006), que siguen ejerciendo el liderazgo y fuerza que les da el conocimiento del yagé.

Las memorias del conflicto están vivas en los pueblos que las han debido catalizar, y como lo veremos en los capítulos que siguen, el papel del performance yagecero sigue siendo el núcleo desde el que se articulan los procesos de intercambio, asimilación y resistencia de estos pueblos, así los embates de los problemas que emergen de la interculturalidad, sostenida en la ambivalencia de las relaciones de poder desiguales, son una lucha constante de fuerzas que se oponen con aciertos y desaciertos, contradicciones y desafíos por resolver, esto porque cada vez más, las poblaciones nativas están mejor organizadas y conscientes de su pasado, presente y la necesidad de garantizar un porvenir para sus pueblos.

II parte
Dilemas y alcances de la ritualidad *yagecera* en la interculturalidad

Capítulo 2

Dilemas

En este capítulo abordaré algunos de los dilemas surgidos de la interculturalidad, esto en poblaciones Indígenas principalmente del suroccidente de la República en la frontera Colombo-ecuatoriana; entre los cuales tomaré testimonios principalmente de algunas personas de los pueblos de tradición Kofán y Awá. Expondré algunos dilemas que estas personas manifiestan surgidos de la interculturalidad y las prácticas rituales que sirven como motores de resistencia étnica y cohesión social. En ellos quedarán explicitados los emergentes emocionales notables en las prácticas y representaciones sociales debido a los conflictos de identidades no compactas sino híbridas. Esto pone de relieve lo que ya explicitamos sobre la necesidad de reevaluar la comprensión y aplicabilidad tanto de lo que entendemos por identidad como de lo que se entiende por interculturalidad, ambos términos en el amplio sentido de la palabra en contextos empíricamente delimitados. De esta manera también presentaré como principal cuestión la referida a la dificultad de posibilidad real de un diálogo intercultural sin antes clarificar que dicho ambiente se da entre identidades en conflicto entre ellas y hacia afuera, en forma y fondo, más allá de la mera discursividad política o ideal antropológico de diálogo. Así el diálogo intercultural deberá ser asumido como una pasarela en la que es posible devenir identidades híbridas en un ambiente de condiciones comunicativas y relacionales entre pares de opuestos, basados en una sintonía de igualdad y respeto no meramente político sino de la comprensión de contextos disímiles. En este sentido intentaré presentar que dicha imposibilidad se debe, entre otras, principalmente a la rigidez intrínseca de las estructuras sociales, políticas y contextuales que albergan los sistemas en relación, pero muy especialmente debido a las proyecciones funcionales del sistema hegemónico occidental sobre las riquezas naturales, de tal modo que aunque se presenta como abierto a tal relación de horizontalidad en el diálogo intercultural, sin embargo, en la práctica, por sus mecanismos y preconceptos de un reduccionismo economicista de la naturaleza, parece inmune a tal precepto de diálogo horizontal con comunidades herederas de tradiciones ancestrales que conservan otros niveles de comprensión en su relación con la naturaleza.

Para ejemplificar lo anterior, tomaré algunos de los casos etnografiados durante mi estancia en diferentes ambientes donde lo he evidenciado en la observación participante, así como en las preocupaciones expresadas por los habitantes mismos, de poblaciones indígenas que he visitado en distintos territorios de la República; lugares en los que pude constatar dichas dificultades cuando se trata de abordar con los gobiernos de turno, temas coyunturales inmersos en la interculturalidad tales como la protección de las semillas, la soberanía alimentaria, la salud, el gobierno y la educación tradicional, entre otros.

2.1 Indios que no son indios y mestizos que no son nadie

En lo que sigue veremos una historia de vida que nos muestra los dilemas identitarios que brotan de vidas marcadas por las relaciones interétnicas, en las que un hombre no indígena recrea su vida en la tradición indígena al ser adoptado por ellos y así, con el paso del tiempo, se convierte en líder comunitario y en médico tradicional indígena. La vida de este hombre es la viva muestra de los dilemas personales, identitarios, emocionales y sociales, que emergen de las dinámicas sociales al interior de la comunidad que lo adopta y que luego debe abandonar debido a las problemáticas generadas en estas, no sólo por el impacto del militarismo en sus territorios, sino y sobre todo, por el modelo de desarrollo capitalista que penetró muchas de las prácticas y representaciones sociales de estas comunidades que, pese a todo, se mantienen en resistencia.

Hermes Libio Ruiz de 49 años, vive actualmente en el Resguardo de Agua Blanca, comunidad Awá, donde fue el gobernador del resguardo hasta el 2015; casado con Blanca Marisol Oviedo, indígena de la comunidad Awá con quien tiene dos hijos de un total de cinco hijos, tres de los cuales los tuvo con su primera esposa. En la actualidad se dedica principalmente a la agricultura, a la construcción de casas en madera y a la medicina tradicional indígena de herencia Kofán. Ejerce como médico tradicional hace quince años, después de que salió con los curacas kofanes a trabajar, hacia algunas ciudades como Cali y Pasto. Su proceso de aprendizaje duró más o menos diez años entre curacas del pueblo Kofán Ai, del Resguardo Bocanas del Río Luzón, en las selvas del Putumayo, Colombia, frontera con Ecuador.

Don Hermes recuerda que tenía cerca de cinco años cuando una vez que había salido con su papá hacia el pueblo, el carro en el que iban se detuvo por unos momentos, en ese instante su papá se bajó con él, estuvieron por ahí mientras reiniciaba la marcha el bus y con su padre a bordo, luego se dio cuenta que el bus se puso en marcha sin él y que su papá lo había abandonado. Llorando, sin entender lo que pasaba, empezó a caminar y se encontró con una señora que lo reconoció, porque conocía a su mamá.

Ella lo recogió y lo llevó para su casa, allá estuvo varias semanas mientras llegó su mamá a recogerlo. Durante su niñez y adolescencia aprendió las labores del campo para ayudar a su mamá y a sus hermanos.

Conoció a los kofanes siendo un adolescente soltero en el cabildo de bocanas del Rio Luzón de la comunidad Kofán Ai. Según su relato, él llegó a esa zona buscando a su papá que los había abandonado desde muy niños y le habían dicho que su padre estaba por esos lados. Para verse con los mayores, los curacas³⁴, sucedió un incidente catalizador, cuando su cuñada salió a orinar en la noche de luna, ella vio a unos cien metros, que una mujer caminaba por encima de los árboles y con un niño cargado en la espalda. El hecho la asustó, y regresó a la casa. Luego su niña de dos años empezó a llorar y llorar, se puso muy mal; entonces él joven Hermes, su hermano y su cuñada, como sabían que por ahí cerca vivían los curacas kofanes, se fueron a buscarlos para que curaran a la niña. Salieron esa madrugada y llegaron al cabildo Kofán a eso de las seis de la mañana y coincidentalmente esa madrugada los curacas habían estado tomando yagé, ahí fue donde los conoció, curaron a la niña y el Taita Alejandro Salazar les dijo que si se hubieran demorado un poco más, la niña se habría muerto.

Entonces después de eso ya me quedó como esa curiosidad de lo del yagé, y uno pues, igual con miedo fui, pues había un negrito de ahí en seguida que él tomaba y preparaba yagé para los mayores y un día él me invitó y nos fuimos. Fue muy duro esa vez para mí pues me dio muy duro, bastante fuerte el efecto y lo más caso es que yo no me acuerdo cuantas veces tomé, porque cuando yo me daba cuenta era que ya estaba devolviendo el vaso otra vez; o sea, como quien dice como que iba a tomar como sin mi voluntad, como por el instinto o algo, yo no sé cuántas tomé, lo cierto es que yo me acordaba era cuando ya estaba devolviendo el vaso. Entón de ahí fue cuando ya me empecé a relacionar más con los mayores y empecé a tomar más y luego ya me enseñaron como era la preparación y ya empezamos nosotros a salir a preparar el yagé. Después de haber tomado más o menos un año ya el negrito que me invitó, como él sí preparaba el yagé, ya me empezó a invitar a prepararlo y ya el abuelito con más confianza me empezó hablar y ya me conocían la gente ahí, entonces ya seguí yo también ayudando a preparar, pero en sí, en sí, la relación fue más con el abuelito Alejandro. Ellos más que todo ven, porque ellos a cualquiera no le enseñan, porque miran que el corazón de esa persona no es para eso; o sea ellos piensan, es decir, ellos miran que no vaya a ser un enemigo para ellos mismo más tarde. Entonces si ellos ven que el pensamiento de esa persona con el tiempo se va a desequilibrar no le enseñan, solamente tome y tome y así la persona pida curado le dan curado como para que esa persona trabaje y se mantenga alentado, mantenga bien, pero no para que esa persona aprenda, porque ellos ya saben que

³⁴ Curacas o Taitas “los mayores”, son los maestros, médicos tradicionales en la comunidad Kofán Ai, en el Putumayo Colombia.

esa persona se va a ser un enemigo para más tarde. Entonces, sí al que es de enseñarle uno va pidiendo el yagé conjurado, y ellos le van dando y le van dando y uno también. Yo empecé a hablar con él ya a solas, llegaba y me ponía a hablarle y yo un día le dije abuelito yo, a mi me gusta tomar el yagé. Yo quiero aprender. Yo quiero conocer, sí, porque me nace. Entonces el abuelito me dijo: tome y piense bonito, porque el siempre decía así. Piense bonito para que usted aprenda a curar; no vaya a pensar malo; no vas a coger brujo; no vas a coger nada de eso. Conozca la pinta como para curar. Y sí, él siempre me aconsejaba y así vuelvo y digo: el que ellos ven que tiene un corazón sano, ellos le van enseñando. Así usted no pida. Pero ellos le van dando, porque ellos le miran que el futuro de su vida va a ser de un pensamiento bien. Pero si lo miran que más tarde se va a coger por otro camino, no, lo tienen ahí nomás, como por decirlo así, tapado. En ese momento en el proceso de aprendizaje habíamos por ahí unos siete muchachos otros más hechos y siempre era así. Siempre nos invitábamos a preparar bien, cocinado, para nosotros; tomar una tasita doble, y siempre era así nos invitábamos entre los que estábamos ahí, por decirlo así, entre los más duros entre los muchachos, y eso era tomar. Y siempre nos invitábamos para poder aprender un poco más y aprender. Ya pasados unos añitos, ya me empezaron a dar la autorización para que sirviera el yagé y ellos (los curacas) dirigían la toma, pero el que repartía el yagé era yo, porque me daban la autorización y era así. Entonces cuando los mayores no podían ir, el Taita Alejandro, el mayor Alonso, y no había ninguno, entonces yo hacía el papel como de mayor y tomábamos. Entonces, yo para dar el yagé, ya en otras partes, también fue por autorización del abuelito Alejandro, el Taita. Cuando empecé a sacar el yagé, el que me dio el yagé primero para que yo llevara fue el taita Alonso. Cuando Jimmy, mi hijo estaba enfermo, entonces él me dio para llevar, y yo fui para Cali, gente que querían tomar; entonces sí, él me dio yagé para yo llevar y tomar, pero en sí, en sí, el que me dio la autorización fue el abuelito Alejandro.

En el relato de don Hermes vemos como un hombre no indígena fue adoptado como discípulo de un taita y se inició en el camino del yagé y de la medicina tradicional indígena Kofán. Su relato de cuando se inicia en el camino del yagé sucede hacia mediados de los años 80, y luego de más de diez años de estudio del yagé y otras plantas medicinales empieza a tener autorización tanto para preparar el yagé como para officiar algunas ceremonias guiado por los curacas o a solas con sus otros compañeros de aprendizaje. Este período de tiempo también coincide con la época cuando los mayores de esta comunidad Kofán empezaron a viajar catorce horas en autobus a Cali para dar su medicina a grupos pequeños que los buscaban. Por aquella época, estos curacas no cobraban por sus servicios o medicinas. Con el transcurrir de los años y debido a que los grupos de personas urbanas y mestizas que los solicitaban se incrementó, en ocasiones a más de cien personas por ceremonia, debieron empezar a traer más yagé, y por lo tanto, solicitar un aporte voluntario en dinero o en especie, para poder solventar los

gastos que acarrearba la preparación y transporte de tanto yagé y también de los curacas y sus ayudantes hacia la ciudad de Cali, departamento del Valle del Cauca.

A comienzos del año dos mil, conocí a los kofanes en una conferencia que ofrecieron en la Universidad del Valle, en ella estaban el Taita Alejandro Salazar, el Taita Alonso Salazar (hijo de don Alejandro), el Taita Víctor Quenamá y varios de sus aprendices, entre ellos don Hermes. En dicha casa de estudios la conferencia era sobre su sistema de medicina tradicional del yagé. Semanas después y durante varios meses consecutivos participé en varias ceremonias de yagé y, ahí comenzó mi relación más cercana con ellos y su sistema de medicina tradicional. Sólo después de varios años de relación con don Hermes entendí que él no era indígena Kofán de “sangre”, pero sí de corazón y formación. Cuando recuerdo el primer encuentro en la Universidad del Valle, para todos los que estábamos ahí, al verlos, al escucharlos, no cabía la menor duda de que estábamos frente a herederos de una tradición milenaria de médicos indígenas, en ese sentido los rasgos fisiológicos externos que en todos no era el mismo fenotipo, no fue obstáculo para ver en ellos la potencia de lo que los identifica como pueblo, y su medicina tradicional. En torno a ella orbita el núcleo de sus representaciones y prácticas sociales a través de las cuales tejen su cohesión social y se mantienen en resistencia. Esta convivencia inició esta investigación.

La comunidad Kofán Ai, de la que estamos hablando, vive en las riberas de los ríos Guamués y San Miguel en el Putumayo colombiano. A esta misma zona llegó a realizar su investigación sobre chamanismo Kofán, hace casi 47 años el antropólogo, Scott Robinson, quien realizó uno de los trabajos pioneros sobre el chamanismo Kofán en las comunidades tanto del Putumayo colombiano, como de los kofanes que están en las riberas del Río Aguarico en Dureno, Ecuador. Su obra es tal vez una de las más ricas descripciones etnográficas sobre el uso del yagé y su uso ceremonial dentro de la medicina tradicional de los Kofán. Algunas de las familias que este investigador visitó en las riberas del Río Guamués en Colombia, son las mismas familias que, coincidentalmente, he visitado en mis múltiples visitas a esta zona. En su descripción de hace más de cuatro décadas, vemos que todas las relaciones sociales de los Kofán en su conjunto, orbitaban alrededor del yagé y de la autoridad y dirección de los curacas.

Las circunstancias sociales y ceremoniales entre los Kofán que nos describe Robinson en su etnografía, muestra un conjunto de pueblos que se las habían sabido arreglar muy bien para asimilar a su sistema cosmológico, la evangelización cristiana traída por los frailes capuchinos desde comienzos de la colonia y mantener así muy vital sus prácticas rituales alrededor del yagé y el amplio repertorio herbolario de su

sistema de medicina tradicional. Sin embargo, lo que ya nos anunciaba este investigador en su descripción era que se empezaba a notar que,

...en los últimos cincuenta años la sociedad Kofán ha estado integrando un número cada vez mayor de instituciones propias de una economía colonial de extracción. Y estas instituciones han incidido selectivamente en los kofanes (...) Hasta el advenimiento de las explotaciones petroleras imperialistas y la consecuente migración acelerada de los colonos, los roles de trabajo permanecieron inalterados y el ritual dirigido por el shamán, eran el contexto de las decisiones grupales y de la resolución de conflictos. (Robinson, 1996, pág. 9)

Las circunstancias sociales del pueblo Kofán que he visitado en el siglo XXI, muestran el desenvolvimiento de la penetración del modelo colonial extractivista, de la militarización, del narcotráfico y del poblamiento apresurado de colonos en las tierras de estos pueblos. La familia de don Hermes, así como la de muchos afrodescendientes, fue una de las muchas familias que se establecieron y se reprodujeron en estas tierras con la casi inevitable permeabilidad identitaria de sus miembros con los pueblos aborígenes que habitaron ancestralmente estas zonas selváticas de Colombia. La historia de vida de don Hermes nos muestra cómo para los kofanes contemporáneos bastaba con tener buen corazón y mostrar entereza para iniciarse en el camino del yagé, para que un curaca lo adoptara como aprendiz y se hiciera parte de su comunidad en los procesos de integración y resistencia a las múltiples problemáticas que enfrentan.

Cuando le pregunté a don Hermes qué sabía él, por qué los Taitas decidían enseñar su conocimiento a personas no indígenas como él y otros que se habían hecho taitas, no siendo indígenas de sangre, me dijo que:

Una vez surgió una pregunta: de que por qué el negrito, que yo le comento [a usted] que tomabamos yagé, alguien le preguntó al abuelito que por allá había otro negrito que tomaba por allá con, no sé si era con uno de los Lucitantes o con el taita Querubín, que es bien negrito y el hombre toma fuerte, duro, tieso y parejo con ellos y se sienta a hablar Kofán normalmente con ellos y es bien negro, bien negro. Entonces, alguien preguntó al abuelito Alejandro que si los negros podían aprender, entonces la respuesta del abuelito Alejandro fue que, ahí no hay problema del color ni la raza, sino que hay que tomar sin miedo y pensar bonito como siempre hablaba, pensar bien; pero ahí no tiene nada que ver con el color porque el yagé es para enseñarnos a todos, sino que el indio fue el que descubrió más primero la planta y él fue el que va adelante, el heredero de todo, entonces, si, eso fue lo que explicó él. Entonces, don Alonso una vez también lo escuché decir que tomen, tomen sin miedo, que el yagé al que toma sin miedo, el yagé le enseña, sino que ahí si hay una cosa que el taita Alejandro la aclaró muy bien, es que el blanco o el negro lo que sí tienen que ser es muy cuidadoso, porque fácilmente lo pueden dañar; o sea

fácilmente los pueden bajar de donde están, porque no tienen esa misma capacidad para defenderse, entonces tienen más peligro porque lo van a atacar más...

El aprendizaje del yagé como lo ve y se lo hicieron saber los Taitas a don Hermes a mediados de los años 80s, no es una cuestión de razas, sino de corazones que sienten bonito y mentes que piensan bien.

Le pregunté cómo él veía o entendía el racismo,

Yo en sí como no he sido racista siempre he visto a todas las personas, como en el fondo de mi corazón siempre los he visto como si todos con su misma propiedad del sentir, del ver, del escuchar. Todos sus sistemas es el mismo, sino que la diferencia es no más de pronto el color de la piel porque uno se pone a ver en esto que yo me he puesto a ver no más que hay tantos idiomas, tantos idiomas que hay, pero la risa nadie la ríe en otro idioma, nadie ríe en otro idioma, la risa, la alegría, el estar ahí, el sentir, si yo te aruño te duele porque somos lo mismo, sino que simplemente siento yo que la diferencia está entre aquí el corazón y el pensar. Como siempre ha hablado usted de la consciencia, algunos tal vez no han despertado si quiera esa consciencia, como aquí [en el resguardo Awá], por ejemplo que yo les digo: cualquier cosita que llega es para todos, o sea repartamos, compartamos todo, que todos quedemos satisfechos con nuestras cosas... [Esto en el contexto de su actividad como gobernador del resguardo Awá, 2014]

En este contexto cultural y durante el largo proceso de preparación como médico tradicional y de convivencia de don Hermes entre los Kofán, le dio la posibilidad de convertirse en alcalde mayor del Cabildo bocanas del Luzón. Esta circunstancia de líder político en su comunidad, a mediados de los años 90s, lo obligó a muchas situaciones de confrontación no solo con los grupos guerrilleros, los militares, los narcotraficantes y las petroleras, sino también con miembros de la comunidad que estaban más “colonizados”, y ya no compartían muchas de las directrices dadas por las autoridades tradicionales. Los problemas que se empezaron a presentar en su comunidad debido a los conflictos de intereses entre los mismos habitantes por sacar más provecho individual de las “ayudas” que llegaban del gobierno en dinero o especie, fue mayor detonante que incluso los problemas que tuvo que sortear con los grupos guerrilleros que ejercen control en la zona.

Cierta vez llegó un comandante de la guerrilla a una de nuestras reuniones del cabildo. Llegó ofreciendo pistola si no se hacía lo que ellos mandaban. Ordenó que debíamos tener más ordenados los tarros de químicos con los que fumigábamos y así sucesivamente dio varias indicaciones. Después de escucharlo atentamente le dije que nosotros haríamos lo que ellos ordenaban si ellos daban ejemplo, pues cómo era posible que ellos llegaran haciendo exigencias de orden y aseo cuando cada rato dinamitaban los tubos y eso bajaba el río lleno de petróleo, y así cómo bañarse o tan siquiera sacar un pescadito. El comandante pistola como le pusimos entre nosotros, dijo que él se había bañado muchas veces en los ríos así y no se

había muerto, le dije sí, pero vaya y saque un pescadito a ver a qué le sabe. Bueno dijo él, en todo caso se cumple lo que les estamos ordenando o sino pistola ventida para el que no haga cumplir las órdenes. En ese momento uno de los profesores de la comunidad pidió la palabra, y dijo varias de las cosas que yo había dicho, pero en otro tono, más acalorado, ahí mismo lo mandaron a sacar de la reunión y que esperara afuera porque se lo iban a llevar [para matarlo]. Terminada la reunión nos tocó que interceder por el profesor, le explicamos a ese comandante que solo era cuestión de haber dicho las cosas de una manera o en el tono menos adecuado, pero que era de ahí, uno de nosotros, una persona buena y profesor de la escuela. Menos mal lo soltaron y se fueron, a las pocas semanas ese comandante cayó en un combate con el ejército.

Situaciones como la que nos describe don Hermes hacen parte de docenas de historias que me ha contado en situaciones tensas, tanto con la guerrilla como con el ejército; pues en ambos casos estaban en medio de un conflicto armado que siempre y en todos los casos les producían mucha indignación y miedo en la comunidad. Sin embargo, a pesar del temor a las represalias de los grupos armados, en esas reuniones les tocaba decir las cosas muy claramente y, eso sí, en el tono adecuado para evitar mayores provocaciones a los que los amedrentaban con sus armas. Pese a esta situación tan hostil en sus territorios, al interior de las comunidades también se vivían otras formas de hostilidad, que fueron minando su deseo interno de seguir luchando en esa comunidad. Esto debido a la fuerte seducción ante la que sucumbían algunos miembros de la comunidad, que se las ingeniaban para sacar una tajada para ellos, sus familias y amigos de los recursos que llegaban del gobierno para beneficio de toda la comunidad y no de unos cuantos.

Unos de los últimos hechos que rebosaron mi paciencia fue que habíamos trabajado muy duro durante varias semanas para hacer unos lagos para tener peces, cuando ya se dio el tiempo de sacar los primeros pescaditos el gobernador [quien también era Kofán por adopción] de aquella época y otros de su casa se tomaron por derecho, según ellos de tener el privilegio de ser ellos quienes probaban qué tal estaban los pescados. Esto sin tener en cuenta que habíamos trabajado todos y que lo más normal era que como todos habíamos participado en hacer los lagos, entre todos podíamos organizar una minga para compartir y probar el fruto del trabajo de la comunidad, pero no fue así. Otro día nos habían enviado del gobierno remesas [víveres y alimentos] para que los distribuyéramos en la comunidad; otra vez el gobernador y varios de su familia y allegados escondieron buena parte de lo que nos habían mandado. Fui a hablar con él y me quiso callar hablándome durito porque sabía que estaba reclamándole lo justo para todos; sin embargo, no le importó y las cosas se quedaron así. Cosas como estas pasaron muchas y un día decidí irme.

Las poblaciones indígenas han vivido en medio de la riqueza natural hasta tanto no entró un sistema colonial extractivista, que no es meramente los mecanismos que tienen a gran escala las transnacionales para extraer los recursos sino, y más grave aún, las representaciones y prácticas sociales que llegan y se quedan o se imponen con la gente, en este modelo de desarrollo que transforma los imaginarios y las conductas reguladas por la tradición. De esta manera, la pobreza se vive y se registra a varios niveles. En un sentido es evidente la pobreza generada por el extractivismo en su devastación ecológica a gran escala, con las sabidas consecuencias ambientales y sociales; por otra parte, la pobreza también se vive a una escala más íntima al interior de las comunidades, es decir, en los corazones corrompidos de algunos de sus habitantes – tal como me lo expresaba el taita Leonidas - pues los recursos que antes eran trabajados y compartidos comunitariamente también quedan abiertos a la disputa, por el comportamiento de algunos individuos que adoptan las costumbres del pillaje y el robo propio del sistema colonial capitalista. Es en esta perspectiva, que he señalado más arriba, que la hegemonía del modelo capitalista se vive más como un proceso social evidente en el comportamiento de los individuos que como meramente un discurso.

La historia de don Hermes en la comunidad Kofán que vivió y lo adoptó nos ejemplifica una dimensión del contexto, no sólo las problemáticas sociales que se derivan de las relaciones de poder en las relaciones interpersonales en una sociedad determinada, cosa que, como sabemos es “natural” que se dé dentro de toda sociedad humana. Sino que lo que interesa observar en esta historia son varios aspectos sobre el malestar social que se produce a una escala más íntima, de muchas personas, que como don Hermes, rechazan la incongruencia que se establece entre el sistema de creencias plasmado en el plan de vida de estos pueblos que los tienen como ejes rectores para conducirse en el buen vivir personal y comunitario; y las prácticas de individuos y grupos, que al interior de estas comunidades, con sus acciones (que si las analizamos de cerca obedecen a un sistema de valores más compatible con un individualismo urbano), resquebrajan los mandatos morales establecidos como preceptos en la autoridad tradicional. En este sentido no estamos hablando meramente de anécdotas por unos pescados, o la repartición inequitativa de unos alimentos o dadivas del Estado, sino de las nuevas las luchas que emergen por el poder y el liderazgo; lo que estamos presenciando es la emergencia de un malestar social generado por la transformación de los imaginarios y las prácticas sociales debido al impacto de un sistema de intercambio mercantil, que con su auge en estos territorios, ha motivado la mirada de los individuos hacia una estratificación económica de los sistemas de vida, que hasta antes de la entrada directa del sistema mercantil capitalista habían mantenido el centro de su actividad social, en grupos

dispersos que no superaban el centenar de personas y, que como comunidad estaban conducidos por la autoridad tradicional representada en el curaca. Estamos ante incompatibilidades de códigos simbólicos de familias y comunidades colindantes.

El caso de don Hermes ejemplifica muy bien la situación social del proceso de transformación que paulatimamente fue sufriendo un pueblo de tradición del yagé con la llegada del modelo de intercambio mercantil y en general con todo el proceso intercultural que han sobrellevado estos pueblos. En la actualidad, en el resguardo en el que se formó don Hermes como médico tradicional, funge como *curaca*, un hombre no indígena, que también fue adoptado por esta tradición y que aunque es indudable su herencia, su conocimiento y su práctica eficaz en este sistema de medicina tradicional que lo avala plenamente como autoridad tradicional por su conocimiento y liderazgo, nos muestra con total claridad el fenómeno del impacto intercultural. En este sentido “indios que no son indios”, ahora con todo el proceso de integración social que han vivido estos pueblos en esta región, son los que toman el control de la tradición y de resistencia simbólica étnica. En este sentido estamos presenciando la manera cómo se integra la tradición y el cambio, cómo las nuevas mentalidades de los líderes comunitario que toman el control, están obligados a mediar entre la tradición con la cual se identifican y adscriben, y la contingencia social, económica y política a la que se enfrentan con el modelo extractivista vigente a su alrededor.

Cuando don Hermes decide abandonar la comunidad que lo había acogido y dentro de la cual, no cabe duda, que tenía bien delimitada su identidad personal como *curaca* en formación y líder comunitario, suceden varios impactos, no solo a su persona, sino que también nos habla de las consecuencias sociales que en situaciones como la suya, nos hacen repensar los límites de la identidad en lo que aún se sigue considerando, en el común de la gente en Colombia, sobre lo que entienden como indígena y no indígena. Nos hace revisar la dualidad de lo individual vs lo comunitario, en las nuevas dinámicas generadas con el capitalismo y el modelo de desarrollo hegemónico. Está muy claro que don Hermes al pertenecer e identificarse con la comunidad Kofán que lo acogió, era un indígena más de la comunidad a la que pertenecía, cuando decide irse no solo se interrumpe su proceso de formación como *curaca*, sino, y peor aún, se transforma su identidad personal en la que ya no es mestizo, ni indígena. No es mestizo porque en su noción de mundo, como lo he podido constatar en las múltiples conversaciones que he sostenido con él, se concibe así mismo como “indio”, autoconcepción que se refuerza con el trato que le dan las personas del común y entre sus amigos. Sin embargo, frente a los trámites burocráticos que las organizaciones indígenas establecen para ser reconocido como indígena y más aún como médico

tradicional indígena, se requiere de un proceso de “legalización” que lo avale como tal. En estas circunstancias, en su mera existencia socialmente hablando, ya no es ni médico tradicional, ni indígena, ni mestizo. Esta “legalización” de la identidad étnica es un producto impuesto por el sistema hegemónico que aún mantiene la categoría de cultura como sinónimo de la identidad y peor aún bajo la concepción indirecta de un prejuicio racial.

En Colombia no existe una reglamentación interétnica que permita la regulación, control e integración de las medicinas tradicionales y menos aún de quienes las ejercen, se venden y se compran identidades so pretexto de la libre autoadscripción que pueden ejercer los individuos. Esto también se ha prestado para que por medio del tráfico de influencias y el amiguismo propio de la creciente etnoburocracia, se “legalicen” médicos tradicionales que no son médicos tradicionales, indígenas que no son indígenas, etc., con esto el desorden no se ha hecho esperar. La aparición de charlatanes empieza a dar mucho de qué hablar a las autoridades tradicionales y a las de salud pública en Colombia. El caso más dramático, es el del cónsul honorario Belga en Cali, que aprovechando su influencia se hizo avalar por unos amigos suyos de un cabildo indígena de pueblos que no son yageceros y ahora es legalmente hablando, por tener ese aval de una comunidad indígena, un médico tradicional indígena y oficia como curaca en ceremonias que ofrece no solo en Colombia sino en varias partes de Europa. Por ahora volvamos a don Hermes.

Años después de que don Hermes renunció a su ejercicio como alcalde mayor y se fue del cabildo Kofán, conoció a su actual esposa con la que tiene dos hijos. Ella es una mujer indígena del pueblo Awá o *gente de montaña* como se autodenominan en su identidad étnica. Viven en la actualidad en el resguardo indígena Awá, en las riberas de la quebrada de Agua Blanca en el departamento del Putumayo colombiano. En esta comunidad, don Hermes gracias a su gentileza y conocimiento como médico tradicional, se ha hecho de buena estima entre los habitantes del resguardo y hasta el 2015 ocupó el puesto de Gobernador. La gente Awá, según los informes de la Defensoría del Pueblo en Colombia y varias ONG defensoras de los derechos humanos, son uno de los pueblos que más ha sufrido la persecución, las matanzas, el desplazamiento forzado y todas las formas de violencia en sus territorios ancestrales, ubicados entre Barbacoas y Tumaco en el Departamento de Nariño, al sur occidente de Colombia. De hecho las tierras que ahora ocupan cerca de dos centenares de habitantes en el Resguardo de Agua Blanca, donde vive don Hermes con su esposa y familia, es un territorio al que llegaron los Awá hace solo un poco más de cuatro décadas, desplazados por la violencia en sus territorios ancestrales.

En el resguardo de Agua Blanca hay sólo dos hablantes de la lengua Awá, sus sistemas de medicina tradicional y la educación propia según lo contempla su plan de salvaguarda solo existe en el papel, porque en la práctica cotidiana enfrentan un sin número de problemas debido a que están en una zona de extracción petrolera, influencia guerrillera, narcotráfico y una marcada violencia aumentada por bandas criminales irregulares en la zona, situación sobre la cual ya hice un análisis detallado en otro apartado. Por ahora me interesa señalar de modo particular el papel que ha jugado la llegada de don Hermes como líder y médico tradicional del yagé. El pueblo Awá no es de tradición del yagé, pero desde la llegada de él hace ya más de una década, y de otros *curacas* que visitan la comunidad esporádicamente, se ha incrementado el consumo de yagé entre ellos y hay varios iniciados en dicho conocimiento de la medicina tradicional indígena que tiene como núcleo esta planta maestra.

En este sentido uno de los aspectos claves, que me ha interesado señalar es que la inclusión de este sistema de medicina tradicional en estas comunidades no yageceras, muestra cómo en muy poco tiempo se ha ido amalgamando cierta forma de consenso o rearticulación social de quienes participan en estas prácticas rituales y aún de quienes no, pero que respetan y valoran el servicio que presta un médico tradicional como don Hermes quien tiene como núcleo de su saber esta planta. A través de esta práctica ritual, he podido constatar en los testimonios que ciertas situaciones de vida se pueden transformar, cambiar o enriquecerse. En consecuencia es innegable que las prácticas rituales del yagé tienen una fuerte carga articuladora de la cohesión social que permite tanto durante la ceremonia, como después de ella, encontrar líneas reflexivas y simbólicas que se pueden ir materializando mediante el consenso comunitario, como reguladoras del comportamiento de los individuos con desgracias y padecimientos o algún tipo de conducta reprochable como el robo, o la agresividad exacerbada que conduce al asesinato. En este sentido, estas prácticas rituales han demostrado que sirven como reguladores sociales en las problemáticas al interior de la comunidad y en sus relaciones interétnicas para la toma de decisiones o mantener ciertas actitudes frente a otras comunidades, grupos armados o los representantes del Estado Colombiano que tienen injerencia en sus territorios.

La investigación científica contemporánea sobre el yagé ha demostrado que genera, entre quienes lo consume dentro de un contexto ceremonial o terapéutico, un proceso visionario y reflexivo que no se queda en meras elucubraciones de imágenes alucinatorias sin sentido, sino que tal como lo ha demostrado las investigaciones contemporáneas de la neurociencia, tiene un efecto orgánico a nivel cerebral en el que se activa la ínsula y la amígdala, ambas regiones cerebrales encargadas de establecer las conexiones neuronales que posibilitan la liberación de la memoria ancestral más animal y las

memorias de la historia personal en los individuos que lo consumen, permitiendo de esta manera un proceso terapéutico de grandes alcances a quienes participan de esta forma de medicina ritual chamánica.

Como vemos son varios los problemas que van en aumento como consecuencia de las dinámicas sociales, económicas y políticas insertas con el modelo hegemónico estatal mercantil en las comunidades indígenas en Colombia. Son generadores del malestar individual debido al resquebrajamiento de las formas tradicionales de cohesión social, cosa que he podido constatar en conversaciones con varias personas indígenas en sus territorios o en las ciudades y en otras comunidades indígenas no sólo kofanes, de tal modo que lo descrito se convierte en problemas generalizados, entre los cuales están:

1. Los más viejos o aquellos que están más apegados a la lógica tradicional alrededor de la coherencia entre lo que se establece en la tradición y lo que se hace o se debe hacer ahora en las circunstancias sociales y políticas en el marco de las relaciones interculturales sobre todo con el Estado, se sienten desplazados dentro de sus propias comunidades por algunos de los líderes más jóvenes. Pues sienten que no se les toma en serio ni se cuenta con ellos para la toma de decisiones. Uno de los casos más disidentes lo pude constatar en las conversaciones con los Taitas Leonidas Moreno Descance y el Taita Rufino Criollo Quenamá, ambos *curacas* kofanes, el primero es el último abuelo Kofán que queda en el resguardo de bocanas del Luzón y, el segundo es autoridad tradicional en el resguardo Kofán Dureno en la república del Ecuador.

En una de nuestras conversaciones don Leonidas me comentaba que por algunos problemas que había tenido con los nuevos líderes comunitarios y más aún por el hecho de estar muy viejo, ya no le quedaba fácil estarse desplazando hasta la casita del yagé, por eso había decidido seguir tomando el yagé todos los viernes, como de costumbre, en compañía sólo de sus hijos y de quienes quisieran visitarlo, pues algunos de los jóvenes de la comunidad que muy bien podrían ir hasta allá, ya no quieren tomar yagé o no quieren ir hasta su casa, razón por la que veía con mucha tristeza esta situación que de seguir así se quedaría solo, ya sin participar en muchas de las decisiones que se toman en la comunidad y así la situación que veía a futuro era la desaparición de su pueblo. Una de las razones que veía de ese cambio en la mentalidad de los jóvenes se debía a las necesidades que se les habían creado con la llegada del dinero, para él y también para don Rufino, el hecho de que se necesitara dinero para comprar la ropa, algunos

alimentos, herramientas, etc., hizo que ya la gente no quisiera sembrar comida y más bien sí, irse a las fincas o a la ciudad a trabajar para conseguir dinero. Esto no sólo es un problema porque se dejó de sembrar comida que antes se intercambiaba o se compartía, sino porque también es un generador de envidias y problemas entre ellos.

El dinero como mecanismo para la obtención de comodidades materiales y de prestigio social, ha contaminado abiertamente también el uso ceremonial del yagé. Muchos indígenas y no indígenas, sin ninguna preparación o con muy poca como médicos tradicionales, han visto como un negocio muy lucrativo el yagé, razón por la que salen hacia las ciudades a realizar ceremonias de yagé, haciéndose pasar por *curacas* experimentados, sobre todo ahora que está muy en boga el turismo chamánico. Pero el problema no queda ahí, pues como me lo decía don Leonidas, “el problema es que esos charlatanes indígenas que salen a las ciudades a hacerse pasar por curacas, son los que luego nos hacen la guerra a los más viejos dentro de la misma comunidad, esto porque saben que frente a los verdaderos curacas ellos no saben nada, por eso se les incrementa la envidia hacia los taitas que sí saben, y en ese sentido se dedican a hacer quedar mal a los viejos y a ya no respetar su autoridad tradicional”.

Como vemos el sistema de control social, creencias y medicinas alrededor del uso ceremonial del yagé dirigido por un curaca, se ha visto minado por la creciente necesidad de dinero y en general por las prácticas sociales que llegaron con la expansión de mercados, formas de intercambios que los obliga a la obtención de dinero para suplir las necesidades más básicas en estas comunidades, que hasta hace cincuenta años aún no veían tan directo el impacto del capitalismo en sus sistemas de vida tradicionales. El dinero ha terminado por reemplazar muchos de los esquemas tradicionales sobre los que se concebía el prestigio, se regulaban las relaciones de poder, la autoridad, la reciprocidad y la justicia. Los más ancianos de estas comunidades, sienten de manera más directa la desazón que les ocasiona su situación, puesto que este nuevo panorama socio-económico derrumba todas las bases sobre las cuales se consolidó su identidad personal y se regulaban las relaciones sociales al interior de sus comunidades.

2. La incursión del sistema de intercambio mercantil basado en el dinero, como será demostrado en varias partes de este trabajo, modificó las dinámicas sociales y entre ellas una de las consecuencias más desalentadoras para estas comunidades visitadas, es que con ello se

modificaron sus formas tradicionales de alimentación, basadas principalmente en la chagra (milpa en México), la cacería y la pesca; de tal forma que con el dinero llegaron muchas necesidades que antes no tenían y se redinamizaron las relaciones sociales del trabajo. Ahora quien desea obtener víveres, herramientas y enseres debe buscar trabajo en las fincas aledañas de colonos, en las empresas petroleras, y en el peor de los casos al servicio de los grupos armados de la región. El trabajo remunerado les imposibilita a muchos, dedicar el tiempo que requieren para la siembra y la cosecha de alimentos, razón por la que ahora abundan las tiendas en todos los caseríos visitados en los que la mayor cantidad de productos son productos industrializados como enlatados, frituras de paquete, refrescos, alcohol, granos importados como el arroz, y otro sin número de productos como la “carne” sintética o carne (carne de soya transgénica), las sopas de cajita, etc. Es escasa la presencia de frutas y verduras en estas tiendas, y casi siempre hay abundancia de carne refrigeradas o sometidas a un proceso industrial. En este sentido y tal como lo expuse en el encuentro mundial de semillas celebrado en la Sierra Nevada de Santa Marta en diciembre de 2013, lugar al que fui invitado como expositor por la organización indígena Tayrona; en esa ocasión, luego de haber pedido prestado muchos de los productos que tenían en las tiendas del caserío, los presenté como ejemplo didáctico y señalé que aunque los procesos de resistencia y discusión frente al modelo de desarrollo se han volcado sobre la defensa del territorio, los recursos naturales, la autonomía, etc., y todo eso está muy bien, desafortunadamente hay un problema mayor y más sutil que han perdido de vista, sobre todo porque sigue muy vivo al interior de sus comunidades como una presencia más silenciosa de la hegemonía en sus territorios, esto es en la alimentación a la que ahora se ven abocados los pueblos que mantienen en sus tiendas comunitarias una gran cantidad de productos que no sólo no pertenecen a su alimentación tradicional, que además deben ser comprados, sino que es una dieta que a todas luces es la causa de muchas de las enfermedades que padece gran parte de sus habitantes. Patologías que en gran número desbordan el campo de actividad de la medicina tradicional indígena.

3. Como quedó expresado extensamente en la historia de vida de don Hermes, en el que pudimos describir los procesos sociales de integración y transformación que llegaron con la interculturalidad dentro del contexto del fuerte impacto del modelo de desarrollo capitalista en las estructuras de vida tradicional indígena, la categoría de identidad individual y comunitaria, se transfigura en una polisemia de rostros en conflicto. Esta evidencia polisémica de la identidad

que emerge como producto de las circunstancias históricas y contemporáneas de la interculturalidad, nos habla de un malestar social generalizado que da cuenta que dicho impacto se presenta a diversos niveles. Esto lo pude constatar en todas las comunidades visitadas, razón que me permite afirmar que el modelo de desarrollo hegemónico genera una crisis de identidad más individual que colectiva, puesto que los grupos con mayor facilidad concilian su visión de conjunto para atender o resistir a problemas en común; mientras que en los individuos, se hace más notoria la permeabilidad identitaria que se manifiesta en los dilemas (crisis) que enfrentan cuando la seducción por el dinero o el poder, no es compatible con lo que ordena su sistema de creencias direccionado por sus autoridades tradicionales. En este sentido uno de los mecanismos sociales que tienen las comunidades como los yageseros para mantener su articulación social, es a través de las practicas rituales tradicionales, de tal modo que pese a los cambios y a las dificultades que enfrentan, o a las contradicciones que hay en muchos casos en los que se rompe la coherencia entre lo que se predica en el sistema de creencias que sustenta estas actividades rituales y lo que algunos líderes tradicionales hacen, estas prácticas siguen sirviendo como mecanismos de regulación de comportamiento de los individuos y es un centro de gravitación sobre el que orbita el consenso comunitario y la identidad de grupo.

Capítulo 3

Alcances

3.1 Gente de montaña en el camino del yagé: hibridación identitaria, el caso del pueblo Awá del resguardo de Agua Blanca del bajo Putumayo

“El que me diga indio tiene su problema con migo, somos gente de montaña, y aunque ya ni el idioma hablemos seguimos siendo Awá”

“El yagé lo hace pensar bien a uno y cambiar la vida cuando uno anda en malos pasos”

El actual resguardo Awá de Agua Blanca, está ubicado en línea recta desde Orito más o menos a 25 kilómetros y aproximadamente a una hora en transporte público desde dicha ciudad y a dos horas y media desde Puerto Asís. Actualmente habitan 44 familias con alrededor de 140 personas que ocupan 1254 hectareas de resguardo constituido. Hay solo tres abuelos hablantes de lengua nativa Awapit y ninguna otra persona habla su lengua, y solo algunos de los más adultos entienden pocas frases de cortesía y saludos. Sus asentamientos ancestrales están en la frontera colombo-ecuatoriana, ocupando territorios de ambos países, los principales en Colombia están en los municipios nariñenses de: Barbacoas con 4 resguardos registrados, Tumaco, con 8 resguardos y Ricaurte con 16 resguardos. Llegaron al departamento del Putumayo hace cuatro décadas a los municipios de Villagarzón, Puerto Caicedo, Orito y San Miguel. La población Awá en Colombia se estimaba al 2006, en más de 26. 000 personas.

Organizativamente el pueblo Awá, quienes hasta 1984 eran denominados Kwaiker o Coaiker, por el pueblo Kwaiker Viejo, en el Municipio de Ricaurte, Departamento de Nariño, Colombia, está asociado actualmente en cuatro organizaciones; dos en Nariño, el Cabildo Mayor Awá de Ricaurte – CAMAWARI (Fundada en 1996) y la Unidad Indígena del Pueblo Awá – UNIPA (Fundada en 1990); una en el departamento del Putumayo, la Asociación de Cabildos Indígenas del Pueblo Awá del Putumayo – ACIPAP (Fundada en 1992), y una en la república del Ecuador, la Federación de Centros Awá del Ecuador – FECAE (Fundada en 1984). La incursión de esta nación hacia territorio ecuatoriano se da hacia comienzos del siglo XX a la que ingresan por el río San Juan, huyendo de las obligaciones con el Estado Colombiano, de la influencia de los misioneros, los colonos madereros, etc.

Tal como lo describe Ehrenreich, los Awá o Coaiquer o Kwaiker, como se les conocía hasta antes de su “redescubrimiento” hacia mediados de los años 70s, han tenido como característica de su comportamiento social, la retirada y la clandestinidad, actitud que los ha hecho poseedores de un control estricto de sus emociones en público, el apagamiento voluntario de su lengua nativa y en general un comportamiento poco elocuente con los forasteros, pero no agresivo ni prepotente, más bien evasivo y, en general, no es visible entre ellos un interés en mostrar una conciencia e identidad tribal, como tampoco existe una estructura política formal; si consideramos esto, a los Coaiquer se los identifica más como "personas" que como una "tribu" (Ehrenreich, pág. 71) Los procesos relativamente recientes de organización política de los Awá, se han debido básicamente como formas de lucha y resistencia para soportar los múltiples problemas que han afectado sus territorios y, como mecanismo para hacerle frente a las circunstancias políticas y económicas hegemónicas estatales que de lo contrario no los tomaría en cuenta como grupo étnico, para los procesos de gestión pública.

El asentamiento de Agua Blanca, que en su jurisdicción pertenece al municipio de Orito, se produjo hace aproximadamente cuarenta años, territorio al que llegaron inicialmente solo cinco personas, y con el pasar del tiempo llegaron otras familias más, y gracias a la gestión del líder indígena Ingano Jose Homero Tumbajoy lograron establecerse, a comienzos de los 90s, como cabildo Awá; solo hasta el año 2011 alcanzaron su jurisdicción de resguardo indígena. A este resguardo llegué siguiendo los pasos del tránsito como médico tradicional indígena yagecero, de Don Hermes Libio Ruiz quien como describo, más adelante, en su historia de vida, se casó con una mujer Awá y alrededor de él como médico tradicional y como líder comunitario se han dado significativas transformaciones en los procesos de organización social en este grupo, que ha sido una de las más golpeadas por la violencia y la desarticulación de sus formas de subsistencia tradicional. Según informes oficiales de la UNIPA en los últimos 15 años han asesinado más de 200 indígenas Awá en el departamento de Nariño y más de 5000 han sido obligados a desplazarse por miedo a las masacres cometidas en sus territorios ancestrales.

En el resguardo de Agua Blanca, encontré gente tranquila, de trato discreto y poco dados hablar abiertamente con los forasteros sin que sea notoria una marcada evasividad (o ¿desconfianza?). Durante las múltiples visitas que realicé no encontré ni vestidos tradicionales, ni rituales, fiestas o celebraciones propias de los Awá, así como tampoco pude dar cuenta de aspectos sobresalientes que pudieran delimitarse como propios de la identidad del pueblo Awá. Sus casas son las tradicionalmente selváticas, palafitos, con una entrada delantera y una trasera con un pasillo central que las comunica, una plataforma delantera donde usualmente se reúnen a conversar o reciben las visitas, una pequeña cocina

en la parte de atrás o a un costado de la casa y dos o tres cuartos en las casas más grandes. La mayoría de las casas están en las cercanías de la pequeña escuela de la comunidad construida en ladrillo y cemento al estilo de las escuelas urbanas rodeada por mallas de acero, y otras cuantas casas están dispersas en varios puntos de su territorio pero conservando cierta cercanía (a no más de un kilómetro de la escuela aproximadamente).

Las principales actividades cotidianas giran en torno a sus cultivos de yuca, plátano, caña, banano y maíz y al cuidado de animales de corral y algo de ganado bovino y vacuno. La principal actividad económica gira entorno a sus cultivos de hoja de coca y el trabajo al jornal en fincas de colonos o en las contrataciones temporales en el pozo petrolero de la batería que está en las inmediaciones de su territorio. Con la empresa petrolera mantienen una relación tensa y llena de contradicciones tanto por los despidos injustificados debidos a la contratación de la comunidad afro del caserío de Simón Bolívar, que está a no más de dos kilómetros de la escuela, y que es con quienes se disputan los puestos de trabajo en el pozo. O también debidos a los diversos incumplimientos de la petrolera como lo son: el mejoramiento de la carretera que en época de invierno se convierte en un lodazal, las prebendas a las que están obligados en términos ambientales y económicos con la comunidad, las contrataciones temporales de gente de la comunidad, etc.

La responsabilidad político-administrativa recae en un gobernador elegido por voto comunitario, un alcalde mayor, un fiscal y la guardia indígena. La mayoría de las veces han sido las mismas personas que ocupan estos puestos pues muchos leen y escriben con dificultad o no lo saben hacer, además de que pocos manifiestan interés o tal vez habilidad para los asuntos que hay que tratar con las autoridades municipales, la petrolera o las entidades gubernamentales. En las reuniones comunitarias es notable la falta de interés en la disputa por el liderazgo, pero si es una constante los alegatos en los que todos hablan al tiempo, se acusan, chismorrear sobre los malos manejos de los dineros comunitarios o la falta de claridad en su administración. En este sentido en varias de las reuniones en las que he participado ha sido notable cierto desorden administrativo, que de llegar a ser ciertas las acusaciones del chismorreo y de las acusaciones que se hacen, son graves faltas al manejo ético de los recursos que llegan a la comunidad. En general en mis primeras visitas a la comunidad, la impresión que siempre me generaban las reuniones comunitarias era la del desorden generalizado, la falta de un liderazgo claro y eficiente y en general de gentes sin una raigambre tradicional y organizativo con autoridades que basaran su liderazgo y autoridad en una fuente distinta al mandato político, que ahora está marcado como lo indica el modelo hegemónico impuesto.

Casi todos los niños de la comunidad van a la escuela y, los adolescentes ayudan con las labores de agricultura, pesca o eventualmente en la cacería. Los más jóvenes tienen su principal dedicación en las actividades derivadas de la siembra, fumigación y cosecha de la coca. La llegada del narcotráfico y los grupos armados al margen de la ley en esta región y en particular a esta comunidad, han generado en muchos de los más jóvenes la opción para enfilarse a su servicio. De ahí que el estado anímico de muchos de ellos se ha tornado agresivo a escalas increíbles. En este sentido fui testigo de dos hechos que ratificaron mucho de lo que ya me habían contado que estaba sucediendo con los más jóvenes. El caso de un niño de diez años que después de una discusión con su mamá, porque le recriminó no estar haciendo algo que le habían encomendado, amenazó a su madre diciéndole “te voy a machetear si me seguís jodiendo”; el otro caso fue el de una adolescente de catorce años que en cierta ocasión llegó con su familia de visita a la casa de una de las familias del resguardo, donde sus primos; esto sucedió para un diciembre, época de fiesta y despedida de fin de año, esta jovencita desde muy temprano estuvo tomando en la escuela que es el punto donde se realiza la fiesta de despedida del año con música, guarapo, aguardiente, cerveza y abundante carne de res asada, que se acompaña con yuca, papa y maíz. A eso de las nueve de la noche llegó obligada por su mamá porque en la fiesta se había desnudado y estaba haciendo problemas, la trajo a la casa donde estaban de visita, muy borracha, altamente agresiva, vociferando groserías y que mataría a quien la quisiera detener y que los acusaría con la guerrilla porque apenas pudiera se volaría y se iría para donde ellos. Sin importar lo que decía, y por la fuerza, la encerraron en uno de los cuartos, donde siguió gritando y golpeando las paredes de madera, completamente incontrolable por varias horas. La mamá muy apenada y entristecida nos comentó que ya no sabía qué hacer con su hija porque sabía que su hija, de seguir así, se iría para la guerrilla y que ya estando allá, podría acusarlos de quien sabe qué cosas y la guerrilla podría hacer cosas contra cualquiera de la familia, o que incluso ella misma ya con armas podría hacerles daño.

Historias como las anteriores son cotidianas en poblaciones tocadas en profundidad por el fervor que generan las armas que les ofrece la guerrilla o cualquier otro grupo delincuenciales y el dinero que ofrece el narcotráfico, sobre todo a los más jóvenes, y así, en consecuencia, encontramos comunidades antes más pacíficas, que se tornan cada vez más violentas. El narcotráfico y las armas, son un fuerte desarticulador social, sobre todo donde la escasez de dinero y de fuentes de empleo es una constante. Además la ausencia de articuladores sociales tradicionales dejan un espacio abierto que disloca los procesos de crianza y educación dentro del marco de un proyecto comunitario que amalgame las consciencias de los más jóvenes, dentro de un conjunto de valores que propendan a mantener la armonía

social y el respeto básico a sus formas de autoridad y orden. Las desafortunadas situaciones sociales de las que fui testigo, más todos los testimonios en primera y tercera persona que me dieron, sobre situaciones y motores de la violencia en su comunidad, hizo que me cuestionara aún más sobre cuáles podrían ser esos marcadores identitarios derivados de sus prácticas y representaciones sociales tradicionales de los que se vale la comunidad Awá para contener la crisis que están enfrentando.

En tal sentido, le pregunté a más de una docena de hombres y mujeres adultos entre los 20 y 70 años sobre su identidad étnica y sobre sus prácticas tradicionales como Awá, formulé las preguntas de tantas maneras como me fuera posible hacerme entender, en todos los casos o bien se quedaban en silencio respondiendo con una sonrisa cortés, o como pensando con la mirada vacía o decían no entender la pregunta. Frente a esta situación supuse que tal vez por la evidente pérdida de su lengua nativa en este resguardo, la ausencia pública de fiestas o de rituales tradicionales propios, la falta de un proyecto educativo propio e intercultural y en general por la marcada influencia de las formas de vida campesina y mestiza en esta comunidad, serían el motivo principal para su vaguedad en el autoreconocimiento identitario con aspectos comunes a nivel comunitario que los identificaran. Después de esta primera “decepción” metodológica, me puse a la tarea de indagar en investigaciones previas realizadas en esta etnia en Nariño y en Ecuador por otros investigadores entre los que encontré Jeffrey Ehrenreich, quien en sus investigaciones entre los Awá, nos habla que justamente esta característica de no autoidentificación sobre rasgos específicos comunitarios, a los cuales como el más ingenuo de los antropólogos pretendí llegar rápidamente y de forma directa, son justamente uno de los aspectos más distintivos del carácter identitario de los Awá. Rasgo empleado históricamente, como si se tratara de una estrategia de sobrevivencia, en el cual la clandestinidad³⁵ o evasión de aquello que públicamente pueda identificarlos debió haber sido esencial para resistir al embate de la colonización (Ehrenreich, 1996).

³⁵ Ehrenreich nos plantea este aspecto de la *clandestinidad* como característico de los Awá-Coaiquer de la siguiente forma: “Los forasteros rara vez se encuentran con un comportamiento o cultura Coaiquer sin que éstas contengan algún componente de disimulo o “falsedad”, como resultado, los encuentros superficiales con los Coaiquer, inclusive por largos y extensos períodos de tiempo, inevitablemente conducen a errores en lo referente a sus vidas. En gran medida, esto es precisamente lo que los Coaiquer quieren que ocurra. Parece ser que su intención es hacer creer a los extraños que ellos no poseen una cultura propia (...) A través del disimulo o la falsedad, los Coaiquer pretenden retener su autonomía, combatir su falta de poder y controlar los momentos destructivos del contacto junto con los ataques racistas”. Las dimensiones del comportamiento de disimulo incluyen lo siguiente: *alteran la apariencia personal*, la apariencia de los Coaiquer no conserva vestigio alguno de la tradición o influencia india. No existen ni plumas ni canutillos en uso, y los Coaiquer tampoco pintan su cuerpo como se reportaba en el pasado. *Suprimen el idioma Awapit*, el hablar únicamente español es un poderoso

Habiendo esclarecido este punto, en el que el pueblo Awa- Coaiquer se ha distinguido históricamente por hacer un “ocultamiento” sistemático a lo que los identifica étnicamente, saltaron ante mi vista, aspectos identitarios que no estaba viendo y que perviven en los cuerpos y actitudes de estas gentes, más en una praxis compleja y en todos los casos cotidiana y silenciosa, que en la categoría antropológica de identidad como *lexis*, en la que terminaba, cuando menos, siendo una reducción obtusa o demasiado limitada de mi parte, sobre todo cuando la trataba o buscaba en la pregunta directa que hacía como antropólogo y no en el desenvolvimiento cotidiano de la relación como amigo de la que gozo en la comunidad; pues cuando me puse demasiado formal con mis preguntas para establecer “límites” conceptuales, como por ejemplo el de la identidad, objeto de esta investigación, la actitud de mis informantes cambió drásticamente. En este sentido pude entender porque frente a preguntas directas, casi nunca obtuve respuestas concretas y en cambio frente al profe (como me dicen) en conversaciones más de amistad y cotidianas, pude obtener mayor información de aquello silencioso que los habita inconscientemente y de lo cual rara vez dan voz con un énfasis consciente para ser identificados. Por ejemplo: el hecho de que muchos de ellos, casi todos los entrevistados, o con los que hablé, usan dos nombres, uno de pila que es con el que les conoce todo el mundo y otro reservado hoy solo para su documento de identificación oficial; el responder con evasivas a las preguntas o diciendo no entenderlas; el desconocimiento explicativo, tal vez no real como manifestación orgánica, para sus emociones; el cuidado temeroso o reserva que mantienen con las fuentes de agua o con ciertas plantas cuando se adentran en la selva en labores de cacería; y la organización acéfala para el ejercicio de la autoridad que hoy han debido cambiar y adoptar con una cabeza de líder visible debido a las exigencias hegemónicas de organización política de los gobiernos colombianos, y sin embargo pese a esto, en las reuniones comunitarias para la toma de decisiones, se sigue notando la indiferencia al deseo de disputa política como una tendencia anímica común.

La organización acéfala que se suponía tradicionalmente distinguía el ejercicio de la autoridad y el poder entre los Awá (Jeffrey Ehrenreich), ha sufrido una fuerte reconfiguración debido a las necesidades organizativas para enfrentar las petroleras, los gobiernos de turno y todas las organizaciones armadas legales e ilegales en su territorio. Y, en aquellos Awá que llegaron al Putumayo, es muy evidente que

negador superficial de la etnicidad "india" y realza la imagen protegida por los Coaiquer de una homogeneidad cultural y continuidad con los extraños. *El juego del silencio*, con frecuencia los Coaiquer se quedan mirando fijamente en blanco frente a algún pedido, a propósito miran confundidos o en forma perpleja una pregunta que no han entendido. *Controlan las apariencias físicas ocultándose. Fingen ser buenos católicos.* (Ehrenreich, pág. 80)

sus formas organizativas en las luchas para la defensa del territorio, tuvo su principal influencia en el contacto que han tenido con pueblos de yageceros como el Siona, el Kofán y el Ingano, con quienes han aprendido a tomar yagé y de los cual se han beneficiado de su sistema de medicina tradicional, además de “adoptar” la manera en como el sistema tradicional yagecero le da un alto valor espiritual y liderazgo político a quienes aprenden a tomar yagé, lo cual se mide en la efectividad para el tratamiento de enfermedades físicas o espirituales, así como del respeto que infunden quienes conocen el camino del yagé, porque se supone que quien conoce en profundidad el yagé debe ser respetado porque también puede hacer el mal.

El manejo del poder y la autoridad en el ejercicio político entre pueblos de yageceros ha estado asociado al conocimiento y uso del yagé en el marco de sus sistemas de medicina tradicional en el cual este brebaje es su núcleo. En este sentido el grado de autoridad y el poder del curaca, se conjugan en el grado de efectividad tanto para el diagnóstico y tratamiento de enfermedades, como para garantizar la cacería, las buenas cosechas y en general el orden social y el equilibrio con las fuerzas visibles e invisibles de la naturaleza. De esta manera, el ambiente social entorno al yagé se distingue por generar una “matriz de estatus” en la cual el curaca es el motor predominante y donde su competencia terapéutica sigue siendo respetada y reafirmada continuamente, esta posición les da un lugar clave en el control de la autoridad política en sus comunidades, con lo cual pueden dirigir formas de adaptación ideológica e institucional al sistema social mayor en el cual hoy se encuentran inmersos. (Robinson, pág. 103)

Evidencia de lo anterior, encontré en el resguardo de Agua Blanca, que derivado del ejercicio médico y liderazgo de don Hermes Ruiz como médico tradicional yagecero de herencia Kofán, han llegado rearticuladores materiales y simbólicos a esta comunidad que se convierten, desde mi punto de vista, en una esperanza de organización y sobrevivencia para este pueblo que sufre las consecuencias del narcotráfico, la guerra y la pobreza económica. Y aunque si bien es cierto que debido a la influencia histórica de todas las formas que ha tomado el poder hegemónico para ejercer control sobre las formas tradicionales de organización social indígena, con lo cual la expansión del poder y la autoridad del cacique-curaca se vio menguada o en muchos casos desapareció (Langdon, 1994), sigue siendo notable la fuerte influencia social-comunitaria de quienes aún insisten en consolidar el ejercicio de la medicina tradicional del yagé en sus resguardos, con lo cual se ve resurgir el binomio poder-autoridad del curaca-cacique, no sin las transformaciones actuales que las revisten, y las disputas y contradicciones que emergen debidas a la inmersión dentro del modelo hegemónico capitalista.

Sin embargo y aunque hoy sea común que en muchos casos el individuo que se proclama curaca (o taita como más comúnmente se les conoce actualmente) no goce del consenso de la comunidad, y de que los roles de gobernador o alcalde mayor como se les nombra a algunos individuos de la comunidad, que no necesariamente son el curaca, para que respondan o representen el consenso comunitario dentro del ámbito de control y autoridad del gobierno nacional, las comunidades en resistencia parecen estarse reponiendo al colapso de orden político que significó el ocaso del poder y la autoridad de los curacas debido a la influencia del modelo hegemónico occidental sobre sus estructuras tradicionales y, con ello, se ha develado una reorganización de sus estructuras sociales, donde las formas tradicionales comunitarias parecen resilientes y se están logrando sobreponer a dicho colapso, debido sobre todo a las prácticas rituales tradicionales y en tal sentido a la inercia que estas generan en torno al orden social.

Si bien se cumplió la anticipación, con pronóstico lamentable, que nos hicieron Langdon y Robinson en sus trabajos doctorales, hace un poco más de cuarenta años; referida a los procesos de transformación social de los pueblos que estudiaron, y entre estos cambios, el ocaso del poder y la autoridad del cacique-curaca entre pueblos como el Siona y el Kofán de la cuenca amazónica, y con ello el colapso del orden político y la reducida capacidad previsible en este tipo de comunidades para generar un liderazgo viable frente a los cambios externos que ocurren con gran rapidez. Es indudable también que los “reacomodos” contemporáneos de las prácticas rituales tradicionales frente al vertiginoso cambio que los engulle, están permitiéndonos observar que el *performance ritual* alrededor de brebajes como el yagé, han extendido su eficacia instrumental y simbólica más allá de los límites previsibles en las teorías clásicas sobre la *eficacia simbólica* del ritual, permitiendo con esto comprender la eficacia como una experiencia corporal unificada en contextos en los que las representaciones simbólicas compartidas no son necesariamente un elemento único determinante en la fuerza del ritual (Langdon, 2013).

Los paradigmas actuales de performance y del cuerpo nos ayudan a ir más allá de la dicotomía cartesiana cuerpo-mente y de la necesidad de una cultura compartida para entender la eficacia ritual en el contexto globalizado de los ritos contemporáneos. Los paradigmas de la performance y corporeidad superan las limitaciones del análisis semántico, centrándose en una profunda interconexión corporal y sensorial, incluso cuando los participantes del rito pertenecen a grupos sociales diferentes. (Langdon, 2013, pág. 104)

El enfoque performativo del que nos habla Langdon nos explica cómo la influencia que cura, de la que ya nos hablaba Tobie Nathan en su clásico trabajo, *la influencia que cura* (Nathan, 1997), va mucho más allá de las limitaciones de las teorías estructuralistas interpretativas sobre la eficacia del ritual y su dependencia de los procesos psicoanalíticos. En tal sentido la experiencia del ritual corporeizada en su totalidad, se extiende en los niveles psicobiológicos, sociales y espirituales, más allá o independientemente de los significados simbólicos compartidos y la división cartesiana entre mente y cuerpo. De tal modo, el poder persuasivo y multisensorial del ritual activa procesos endógenos de cura, debido a que no es únicamente la sustancia que cura, como lo es en el caso del yagé, sino que es, además, la contribución de la eficacia performativa la que transforma y redirecciona la atención y la experiencia.

En tal caso, lo performativo del ritual alcanza su máximo de influencia materializada, cuando se transforma en un dinamizador de las transacciones sociales tanto de los que participan de modo directo en el ambiente ceremonial, como de aquellos externos a él, pero que están inmersos dentro del ámbito de relaciones sociales que los involucra. Es decir, para el caso de un paciente que participa de un ritual buscando una cura, hay un efecto directo sobre él, al ser transferido a la realidad fenomenológica que ello implica para el proceso de curación dentro de toda la parafernalia ceremonial, sin embargo esta influencia se extiende a familiares y amigos que están en relación con su padecimiento y atestiguan el tránsito de la enfermedad que está llevando y los efectos de curación esperados mediante el proceso ritual (el cual no se constriñe al espacio ceremonial, sino que se amplifica en los demás procedimientos y recomendaciones que deberá seguir el paciente y su entorno familiar), en consecuencia la capacidad performativa es, también, aquella que los involucra indirectamente dentro del proceso de cura que se está llevando.

Otro ejemplo de la capacidad performativa del ritual, analizado en el ámbito de su eficacia a nivel social lo podemos observar, en contextos como el que halle en el resguardo de Agua Blanca, comunidad en la que no todas las personas participan de los espacios ceremoniales de las tomas de yagé, pero en los cuales, en algunas ocasiones, están involucrados indirectamente, como cuando saben que se está haciendo una ceremonia para encontrar soluciones o circunstancias favorables que permitan detener situaciones de violencia o amenazas de grupos armados. En tales casos las soluciones no se esperan como hechos mágicos aislados o milagrosos, sino que corresponden tanto al ámbito ceremonial en el que se busca restablecer la favorabilidad y el bienestar social, como a la puesta en marcha de planes de

acción colectivos que se han de sintonizar con aquello que se *vio* y es necesario corregir o ajustar, para que tal cosa que se persigue se dé como favorable. Como podemos observar, tanto a nivel social como a nivel individual, el performance ritual se extiende más allá del espacio ceremonial en una serie de restricciones y recomendaciones que pertenecen al ámbito de la realidad fenomenológica que emerge y que exige una continuidad cotidiana durante el proceso de restablecimiento del equilibrio que se ha alterado.

Algunos de los siguientes hechos que encontré en campo hablan por sí solos de cómo la adopción de las prácticas rituales del yagé, han sido contribuyentes en la reestructuración social de un pueblo como el Awá del resguardo de Agua Blanca, que no han sido tradicionalmente yageceros, pero que al adaptar estas prácticas en un contexto donde la identidad étnica está abierta a los influjos del cambio social y lo que en ella recae, ha hecho visible no solo la hibridación identitaria, sino los beneficios que con ello llega, como en este caso particular, para modular las transacciones sociales en circunstancias de violencia debidas sobre todo al narcotráfico y la militarización del territorio.

“El yagecito es bueno porque nos ayuda a pensar bien y a recordar cómo vivían en paz nuestros abuelos” Estas palabras son de uno de los líderes Awá, en una de nuestras conversaciones durante una ceremonia de yagé en el resguardo de Agua Blanca. En aquella ocasión reconocía él, que aunque si bien ellos antiguamente no eran tomadores de yagé, hoy en día si era muy bueno que “ojalá los más jóvenes también lo hicieran para que pensarán bien y no se metieran a andar en malos pasos”. En este sentido algunos de los que en este resguardo se han aventurado a tomar yagé, reconocen los beneficios que esto les ha traído y que incluso saben que si toman “duro” (bastante) como aconsejan los taitas, algunos de ellos se volverán taitas y podrán atender muchas de las enfermedades que los aquejan.

Es claro que pese a las disputas que se han generado entre quienes toman yagé en esta comunidad, porque hay quienes presumen ya saber curar y ser taitas o estar a punto de serlo, cosa que es más de título político o de comentario para incautos, que del ejercicio real como curandero con la efectividad que se espera; ha venido siendo creciente el interés de varios hombres en el aprendizaje del yagé entre ellos, que de la mano de don Hermes Ruiz, principalmente, han ido incrementando la siembra del yagé y la frecuencia de la preparación y uso ceremonial de este brebaje. Una de las disputas entorno al liderazgo sobre el manejo del yagé y el prestigio implícito que de esto se deriva a nivel comunitario, ha sido muy evidente con la actitud de un hombre joven Awá, que conocí, de no más de cuarenta años, que

cuando llegaron los funcionarios estatales para el censo demográfico y preguntaron que si había taita o médico tradicional, él se autopostuló, pese a que en el ejercicio amplio y pleno de lo que este reconocimiento significa (basado en quién es la persona que atiende con mayor frecuencia y efectividad curativa, las enfermedades más recurrentes como el mal de ojo, el espanto, el susto, la mala hora, entre otras), el rol lo ha estado desempeñando con amplia y reconocida efectividad comunitaria don Hermes, pero que para evitar contradicciones con su compadre, que fue el que se autopostuló, ha preferido no desestimar esto y más bien ha buscado mecanismos para que el autodenominado taita participe con él y otros en un ejercicio más eficiente en los asuntos referidos a la atención en salud y el equilibrio comunitario.

De lo anterior, el punto que quiero destacar es que, es evidente que hay un creciente interés en el yagé como la base esencial del sistema de atención en salud en este grupo que no es tradicionalmente yagecero y del cual muy poco queda de su medicina tradicional propia en este resguardo, y que básicamente se resume al uso de algunas plantas para la fiebre o el dolor de estómago, porque ya ni siquiera los partos se atienden localmente sino que las mujeres se desplazan hasta el municipio de Orito tanto para los controles de gestación como de parto. Además es claro que a través del “poder” que imprime el conocimiento y uso efectivo del yagé como núcleo de los recursos materiales que tienen los curanderos que se forman dentro de este sistema de medicina tradicional, también se está rearticulando, en este resguardo, el ejercicio y transmisión de la autoridad y el sistema de orientación comunitario. Pues el medico tradicional yagecero no solo trata con las enfermedades del cuerpo y las espirituales, a través del brebaje del yagé u otras plantas o procedimientos, sino que también aconseja y, en tal sentido, el poder de la palabra no solo es eficiente en su demostrado efecto curador, sino también como mecanismo orientador de la acción individual y social. La efectividad como curandero y el notable liderazgo político de don Hermes, hizo que desde 2012 hasta 2015 ocupara el puesto de gobernador del resguardo de Agua Blanca.

En el año 2009 en una de mis vistas al resguardo, durante una de las ceremonias de yagé se acercó a mi hamaca el Joven X, de más o menos unos veinte años de edad, soltero y sin hijos, él había tomado el yagé con todos los que estábamos ahí presentes, durante el efecto del yagé parecía haber hecho un proceso de arrepentimiento profundo de las andanzas en las que estaba. Según me lo comentó él mismo, trabajaba para una organización criminal (aunque en ese momento no me dijo con quienes, luego me enteré que era la agrupación conocida en Colombia, como los rastrojos), además de eso se había dedicado al atraco en las carreteras y era gatillero de esa organización delictiva, para la cual había

realizado asesinatos con cierto grado de sevicia. Esa noche llorando, sentado a mi lado, compungido de tristeza y arrepentimiento, me decía que el yagé le había hecho entender que el mal que hacía, lo llevaría a sufrir mucho, que a él o a alguien de su familia le harían lo mismo que él le hacía a otras personas; me dijo en varias oportunidades “profe perdóneme usted, yo voy a cambiar, soy un hombre trabajador, usted me ha visto que soy verraco para trabajar, ya entendí que no está bien lo que hago, voy a cambiar” (...)“El yagé lo hace pensar bien a uno y cambiar la vida cuando uno anda en malos pasos, voy a cambiar”. Hablamos largo rato, tiempo durante el que era notable que este joven estaba teniendo una catarsis profunda, acosado quizá por todo lo que el efecto del yagé le trajo a la memoria y al reflexionar sobre ello, vio que en el camino en el que estaba, perdería su vida o alguno de sus seres queridos.

Conocí este joven un año antes de esa noche, lo había visto trabajar duramente cortando y sacando madera, no me cabía la menor duda que era un hombre fuerte y trabajador queriendo salir adelante con su trabajo, solo hasta esa noche corroboré lo que había escuchado en rumores de que andaba en “malos pasos”. En nuestra charla aquella noche, hablamos de todo un poco, reflexionando sobre la vida y los proyectos, sus ganas de vivir y de cambiar la vida que llevaba, eran notables. Sin embargo y pasado un tiempo, pese a todo lo que había visto y prometido esa noche, según me contaron luego, siguió en su actividad delictiva y por más consejos que también le dio don Hermes, y la mamá de él y su hermana, continuo con la vida que llevaba, al poco tiempo después lo asesinaron, al parecer milicianos de la guerrilla.

El once de mayo de 2011 sucedió el siguiente hecho, que me relató don Hermes en mi primera estancia de campo en el 2012. En esta historia observaremos cómo se desarrollaron hechos lamentables para su familia por el asesinato de dos jóvenes de la comunidad, el cual uno de ellos era su cuñado. En este caso nos damos cuenta que él, siendo el jefe de la familia y el curandero reconocido en la comunidad, había intentado aconsejar, como en el caso anterior, a los jóvenes que fueron asesinados, pero que primero habían sido amenazados, debido a los rumores de actividades delictivas que se suponía estaban realizando. En esta historia observaremos cómo el papel del médico yagecero no es solo sabido por la gente de la comunidad, sino que incluso su actividad era bien vista y conocida por los milicianos de la guerrilla que buscaban mantener control social regulando atracos selectivos en la carretera, adicciones y robos en las comunidades. Uno de estos jóvenes asesinados ya había tomado yagé en varias oportunidades con don Hermes, quien lo había aconsejado, dentro y fuera de la ceremonia, conminándolo a que si lo que se rumoraba sobre lo que él estaba haciendo era cierto, abandonara ese

camino delictivo, y aunque este joven luego de varias catarsis tomando yagé, había prometido cambiar, sin embargo fue demasiado tarde cuando decidido hacerlo, y la muerte lo alcanzó antes.

El caso sucedió en mi resguardo cuando en ese tiempo todavía no era gobernador, entonces habían unos rumores que en el resguardo habían unos atracadores y yo muy preocupado, como tal vez pensaba que de pronto si era así, entonces yo había aconsejado a los jóvenes [que acusaban]³⁶ de una manera que entendieran la vida y que ese no era el camino, que pues para mí, no me sentía bien que ellos estuvieran en ese rol, porque igual siendo familiares de mi compañera, de mi mujer, entonces siempre estaba yo ahí como guiándolos pero lastimosamente no fue posible encontrar el objetivo estando yo ahí, entonces pasa un caso de que cierta ley, que no me quedo claro si fueron guerrilla o paramilitares, que llegaron en busca de ellos, porque ellos se identificaron con el nombre que eran del frente 48, más después unas personas me dijeron que eran paramilitares, lo cierto es que yo [ese día] estaba armando una escopeta [para cacería], cuando llegaron ahí [al patio de la casa, cuatro hombres] y me dijeron que los acompañara hasta salir a bocanas del Luzón y resulta que, y que si [los acompañaba] que me pagaban doscientos, entonces como siempre me gusta reservarme, les dije que no era por el dinero, que yo igual los sacaba hasta cierto punto para que se fueran solos, cuando entonces ya me dijeron que bueno, que los sacara, entonces yo les dije a ellos que iba a traer la linterna porque ya eran las cinco de la tarde y para allá eso era lejos [está a un poco más de tres horas de camino por la selva], entonces ellos no quisieron quedarse ahí y siguieron con migo hasta la casa. Y [ese día] dos de los muchachos [a los] que culpaban, estaban trabajando y tenían que llegar ahí [a la casa] y cuando llegaron los muchachos, les dijeron que les pagan de a doscientos a cada uno para que los fuéramos a dejar para que yo no me fuera solo, en vista de que mi hermano pensó de que me iban a matar a mí, mi hermano también dijo que iba, entonces ya éramos cuatro, los dos víctimas y yo, y mi hermano, entonces bueno seguimos el camino, más aun antes de avanzar hable con uno de ellos porque yo ya presentía que iba a pasar algo, entonces yo les dije a uno de ellos que igual todo lo que miraban ahí, la casa y todo era construida por mi esfuerzo, y que yo mantenía ahí con mi familia, eso se los dije estando en la casa antes de avanzar, entonces él me dijo no, dijo, yo sé que usted, los tomadores de yagé siempre piensan bien, estese tranquilo, me dijo el más viejo, entonces yo le dije sí, entonces él me explicó que conocía al finado Alonso, a don Alejandro, a Tulio que a todos ellos los conocía, a Saulo, a doña Rosalba y que a todos ellos los distinguía y que él había tomado yagé con ellos. Por qué dije eso, porque se dieran cuenta de pronto que yo no estaba metido en ese mismo rol y que si llegaba a ser verdad eso que estaban diciendo de los muchachos, yo no compartía nada de eso.

³⁶ Los corchetes son míos.

¿Cuándo usted los ve llegar, de inmediato se da cuenta que eran justicieros?

Cuando yo los miré que venían, porque los miré a una distancia [desde el matorral] intenté esconderme, yo andaba con Diego por allá armando la escopeta [para cacería], y resulta que dije no, voy a esperar a ver qué quieren, pero cuando me hablaron de eso [en el patio], pues hasta el momento no presentí que fueran por alguien de ahí, pero cuando se fueron a la casa, de tras de mí [cuando fue a sacar la linterna], ahí fue donde ya, pues la acción de ellos me hizo entender que si iban por alguien.

Eran cuatro, el uno se quedó al frente, el otro se quedó atrás y el otro lo mandaron arriba a la loma, entonces el man, el comandante ese, de una vez los mando a cada uno a su lugar entonces ahí entendí que ellos iban por alguien, si, entonces, bueno, yo les hice preparar agua y tomaron, y bueno cuando en ese momento, bajaban los dos muchachos, que venían de trabajar y ahí fue cuando les dijeron a ellos que les pagaban de a doscientos, que me fueran acompañar a mí, ellos pues tampoco pensaron nada, no analizaron nada, ellos se fueron como quien dice a ganarse su dinero. Cuando íbamos, ya llegamos a un potrero bien adelante, el más viejo le dijo al otro vamos a hablar aquí con los muchachos, entonces el otro le contestó, no, cuando lleguemos al caño, entonces ahí más me empapé yo pues, que la pelona estaba ahí, bueno, entonces seguimos el camino y como uno de los muchachos era bastante atravesadito y le rendía caminar y el más viejo se le pego a la pata, y no se le quedó, y yo pues pensaba que de pronto por allá iba a accionar algo contra ese mayor, pero no, el hombre inocente, pues de pronto ya era que le “convenía” y llegamos hasta la casa de donde mi hermano [en el resguardo Kofán de Bocanas del Luzón] e igual nos hicieron agua y tomamos y seguimos, cuando llegamos al punto allá a la escuela de Bocanas de Luzón, ahí se pusieron a hablar por celular esos manes, dos cuidaban a los dos muchachos y otros dos hablando allá (por celular) no los dejaban para nada a los dos muchachos, Juvencio y yo si nos sentamos por allá en una caseta en una parte oscura, entonces yo le dije a mi hermano, le dije, Juvencio parece que estos manes nos van a matar, le dije yo a mi hermano, y mi hermano me dijo yo también estoy presintiendo lo mismo, entonces, pero igual, yo pensé entre mí, que oscuro [como estaba todo a su alrededor] nos podíamos volar, pero me dije no, es que no me queda bien, porque ahí queda como una incógnita, además no podía dejar a los dos muchachos solos, entonces esperamos ahí, cuando hablaron y hablaron [por celular] esos manes por allá, cuando a lo último ya dijeron vengan para acá y ahí fue donde nos sentaron a todos en un andén, todos cuatro, entonces ahí ya sacaron las pistolas todos ellos, todos cuatro, empezaron hacer preguntas, entonces pues por ejemplo en ese momento, yo estaba en lo que estaba, en ese momento ahí, yo no pensé en hijos, no pensé en mujer, no pensé en hermanos, no pensé en nada, familia, nada, neutro, o en pensamientos hacia otros lados, pendiente estaba a lo que ellos decían o en las acciones de ellos. Entonces en el camino, como a mí me había cogido un dolor de espalda pero bastante fuerte, entonces yo les había dicho a ellos que si andaban con pastillas, como ellos saben andar con su kit, llámese cualquier grupo que sea, siempre andan con kit de pastillas, entonces yo le dije al comandante ese, que si llevaban

pastas que me dieran una que me sentía muy enfermo, él me dijo no. Entonces cuando nos hicieron sentar ahí, que sacaron sus pistolas él me dijo a mí, usted me pidió una pasta cuando veníamos en el camino, le dije sí señor, me dijo ahora se la doy, entonces yo pensé que era una bala, pues cualquiera piensa eso, yo le dije bueno señor, y si, bueno siguieron investigando, cuando al ratico mando a un muchacho que había ahí, que era el motorista [De la lancha que había llegado], le dijo vaya y me pide un vaso con agua, entonces saco del bolso, y si, saco un paquete de pastas, se tomó una él, tomó agua y me pasó otra pasta a mí y me la tomé, y entonces, ahí entendí que a mí no me iba a hacer nada, entonces bueno y siguieron en la investigación ahí.

¿Qué preguntas les hacían?

Primero les preguntaron a ellos, ustedes muchachos que es que andan haciendo estos y estos daños, atracando y robando, a la gente matándola, entonces les explicaron: ustedes que fueran los que estén trabajando, sus maticas con tanto esfuerzo, que trabajan cultivando y para que otro venga y se las roben, y de repeso dejarlos matando, ¿eso les gustaría a ustedes?, les dijeron a ellos. Ellos dijeron nosotros no hemos hecho nada. Y luego ya me empezaron a preguntar a mí, que si yo distinguía a un muchacho que se llama R, y pues allá como la mayor parte se llama por sobre nombres, y yo en realidad como yo no ando averiguando cosas y esos muchachos como casi ni hablan, yo igual ando en mis cosas. Entonces yo no sabía que había sido R otro de los supuestos atracadores, entonces el comandante ese me dijo, cómo es que usted ya hace cuatro años que está viviendo ahí y usted no sabe los nombres de esta gente, le dije pues propiamente hermano, yo como casi no mantengo ahí, yo viajo, siempre viajo, yo vengo aquí y es muy poco lo que salgo a la escuela, yo le sé los nombres es a los mayores de allá, porque me relaciono siempre con ellos, pero con jóvenes no, entonces yo no sé, le dije. Entonces ya le fueron a preguntar a mi hermano, entonces yo le dije al comandante ese, a él ni le pregunte, porque la verdad es que él viene es ayudarme a trabajar de vez en cuando, él vive es en el otro resguardo [ahí donde estaban en Bocanas del Luzón]. Entonces, bueno ahí ya fue donde él dijo ustedes dos levántense, ustedes dos no tienen nada que ver aquí, me dijeron a mí y a mi hermano, entonces siguieron preguntándoles a ellos, entonces en ese momento yo les dije, (porque me llevaron por allá, a otro ladito, a preguntarme de nuevo otra vez, que les dijera la verdad que si era que si esos manes andaban robando o no), entonces ahí les dije, yo propiamente, yo he escuchado que andan haciendo daños, más yo no los he visto, por eso no puedo decir que sí. (Ya porque, yo pues ahí, no podía hacer nada, o sea, no podía poner a negarme porque no, sino simplemente dije, hay rumores más no he visto, entonces dejaba la cosa como ahí).

Entonces ahí fue donde yo le dije, pues que se dieran cuenta que ellos eran jóvenes, pues que les perdonaran la vida y que les pusieran un trabajo, que les pusieran una tarea, que tuvieran que cumplir ellos, entonces el man me dijo que si ellos le decían la verdad que no los mataban y, bueno, entonces, yo les dije vea regáleme unos dos minutos para yo ir hablar con estos muchachos, algo pues, (pero como los

otros dos estaban allá cuidándolos yo no podía llegar allá y decir ustedes hablen), entonces yo llegué y les dije, si ustedes de verdad andan haciendo algo muchachos, hablen con ellos, díganles la verdad, que de una u otra forma si uno es para morir uno se muere, pero pues nada cuesta decir me equivoque, discúlpeme, (pues yo no les podía decir más nada porque estaban los otros dos ahí oyéndome), entonces ellos me dijeron no, nosotros no hemos hecho nada, cerrados, entonces los manes les dijeron ustedes saben que se van a hacer matar por pendejos, les dijo el comandante ese, entonces ya se fueron ellos para allá también, y ya los tenían amarrados de pies y manos, entonces ya me dijeron, bueno nosotros nos los llevamos a ellos porque allá tienen que ir a hablar con el propio, y allá si tienen que hablar la verdad porque o sino ese man si les va voleando candela de una vez, dijeron ellos, y entonces ya llego el momento y me dijeron a mí, bueno ustedes pueden irse, váyanse, pero yo me quedé ahí, parado de nuevo, pues porque no me nacía irme, (a y porque ahí los pararon, a los muchachos que los tenían bocabajo amarrados del cuello, los halaron como queriendo levantarlos como un palo y como uno de ellos no se pudo levantar, entonces los ayudaron a parar), y ahí ya volví y les dije, como ellos ya se iban yendo, entonces yo volví y le hable al man, al comandante ese, le dije oiga yo quisiera saber a dónde los llevan o si les pasa algo a donde van a quedar, porque pues son familiares y de igual manera queremos cuando sea irlos a recoger, entonces el man me dijo, si me dicen la verdad, mañana llegarán a su casa y punto. Y ahí ya me habló bravo, entonces yo ahí ya no le hablé más nada porque ahí si ya me cerró. Entonces uno de los muchachos me dijo que no lo dejara solo, entonces yo le dije no, no me dejan mijo, le dije así, como para que se recordara cuantas veces yo le dije salgase de ese problema, que si era el caso yo lo acompañaba a hablar con ellos, donde los fuéramos a buscar, sea a los guerrros [guerrilla] o sea a los paras, porque de igual manera uno yendo a pedir la disculpa y comprometiéndose uno, yo sé que ellos no le hacen nada, porque ya iban, por decirlo así, arrepentidos con ganas de cambiar les habrían dado la oportunidad pero ellos no quisieron. Entonces eso fue lo que llegó hasta ese momento, de igual nosotros nos retiramos como a unos cien metros, y nos quedamos ahí parados, cuando ya sentimos fue los tiros, todos descargaron sus pistolas porque eso fue una cantidad de tiros y luego yo le dije a mi hermano, (a porque mi hermano me dijo vámonos corramos porque esos manes vienen y nos matan) no porque de pronto los tiran al agua y nos toca que refundirnos a sacarlos, para dejarlos cuando sea por ahí cuando sea amarrados, entonces mi hermano no me quería ir acompañar al rio, porque ya se sintió el bote arrancar, entonces yo dije no, estos manes ya se fueron, entonces yo le dije no si usted no quiere ir, yo si voy a ir, porque sin saber si los tiraron al agua, y de noche, ya eran por ahí las nueve y media, diez de la noche, entonces cuando ya llegamos ellos estaban ahí tirados pero en la playa, entonces yo corté unas dos estacas y las planté ahí, los desamarre y los até de la cintura para que no se los lleve el rio porque si crecía no se los llevara. De ahí ya volvimos para la casa y ya el problema era llegar y comentar. Y pues de igual manera nosotros avanzando, no sentimos ni el camino, y pues ya el problema fue llegar a contar a la casa,

y ya cuando llegamos nos preguntaron ¿y los otros dos?, y les dije se los llevaron, y ahí mismo se pusieron a llorar ellas, y no, pues al ratico, ya les conté, están muertos, los mataron. Y entonces ya al otro día me toco queirme a buscar los ataúdes a Orito y los otros [de la comunidad] se fueron a traerlos, los llevaron en caballo a traerlos de nuevo otra vez. Y pues hasta ahí fue la historia de lo que paso en ese momento.

¿Eso en el contexto de la comunidad surtió escarmiento para otros jóvenes en esa situación o para la comunidad, qué decía la gente?

Si claro, se me escapaba algo, porque cuando esa gente [los milicianos] ya me llamaron para allá [a un lado cuando lo interrogaron] el comandante ese me dijo que él, hace rato estaba investigando por ahí, y los nombraron por el nombre a todos, y a mí me dijo, vea usted es todo un señor, usted puede ser un buen dirigente de esa comunidad, vaya y hable a esa comunidad, dijo él, porque si esa comunidad sigue así como está, a la próxima vez llegamos y los matamos a todos, nosotros cuatro somos capaces de matarlos a todos, dijo él, entonces él me dijo que ellos hace mucho rato andaban por ahí investigando y que ellos saben cómo es mi manejo dentro de ahí de la comunidad, a pesar de que en ese tiempo yo no tenía ningún cargo ni nada, pero siempre he vivido un poquito bien, esforzándome, porque uno tiene que esforzarse también, tanto de mente, como de palabra, como de actuar, son tres cosas que se maneja para poder uno dar una buena imagen y eso no es fácil porque toca uno esforzarse para dominarse, entonces sí, y pues ese fue el mensaje que mandaron. Y pues sí, los otros jóvenes que estaban en el camino que según decían ellos, pues han tenido un cambio bastante grande desde ese tiempo para acá, y pues lo que tengo entendido, todos trabajan, y ahora ya no se oye que anden haciendo daño, y sí, en ese campo ha tenido un cambio la juventud de ahí y pues ahorita ya siendo gobernador del resguardo ya les hablo las cosas con autoridad, entonces siempre les he hecho entender muchas cosas para que ellos vayan afirmándose un poco más y pues sí, gracias a dios se les ha visto un cambio de las cosas y a la forma de actuar de ellos y hoy en día están trabajando.

Como podemos observar en esta historia, dos jóvenes Awá acusados de estar cometiendo robos y asesinatos, fueron asesinados a manos de milicianos de la guerrilla, quienes ya habían estado investigando en la zona lo que estaba sucediendo. Como vemos en el relato de don Hermes, uno de los milicianos, que al parecer era el comandante de ese grupo de sicarios, sabía de las actividades de él como curandero y líder en la comunidad, al punto que lo invita a continuar con su trabajo de dirigente para que ayudara a cambiar la situación social tan complicada en la que están inmersos algunos de los jóvenes de la comunidad. Uno de los puntos a destacar, es que este miliciano le hace ver a don Hermes que él también conocía a algunos de los Taitas kofanes de bocanas del Luzón, quienes coincidentalmente son gentes con las que se formó don Hermes como curandero yagecero. Este hombre

manifiesta que para él la gente que toma yagé piensa bien, cosa que es común escucharla en la región donde trabajé en esta investigación. Y como expondré en otros ejemplos más adelante, los yageceros han cumplido un papel fundamental en la reorientación comunitaria y de reguladores del orden social.

El otro aspecto a destacar es la capacidad que tiene el sistema tradicional yagecero y sus recursos materiales y simbólicos para integrarse en comunidades tanto indígenas como no indígenas, en el campo y en las ciudades. Hoy en estas últimas se ha convertido además de una moda new age, en una alternativa para gentes con adicciones que buscan la superación de estas, como lo es el trabajo que se viene adelantando hace más de treinta años en Takiwasi en el Perú de la mano del Dr. Jacques Mabit y su equipo de terapeutas y médicos tradicionales. En este sentido es claro que con la participación de las prácticas ceremoniales que se llevan a cabo en muchas ciudades de Colombia y del mundo, se ha extendido el sistema de medicina tradicional yagecero a muchas personas que buscan la consulta y tratamiento de sus enfermedades, dirigidas por el conocimiento herbolario, espiritual y simbólico de los taitas, situación que ha traído un sin número de consecuencias positivas, y otras no tanto, a las cuales haré referencia más adelante.

Por último cabe señalar que como lo pudimos observar en lo que ha venido sucediendo en el resguardo Awá, el yagé ha ido ganando terreno tanto en su forma ceremonial a través de la cual quienes participan encuentran en ello una manera de acercarse al aprendizaje del conocimiento herbolario para suplir las necesidades de dar diagnóstico y tratamiento a las enfermedades que los aquejan, así como también un mecanismo regulador de las conductas de los más jóvenes envueltos en relaciones con grupos al margen de la ley. Es claro que esta regulación está atravesada no solo por el consumo ceremonial del yagé sino por el seguimiento y acompañamiento performativo a través de la palabra como mecanismo disuasivo y reflexivo con el que se reorienta el pensamiento y la conducta de quien así lo requiere. Este aspecto del poder de la palabra sustentada en la autoridad que se deriva del performance ritual, contribuye en la configuración del pensamiento, y es una constante que fácilmente es constatable en la actitud de los curacas con los que he hablado, que siempre en sus espacios ceremoniales y fuera de ellos hacen referencia a “pensar duro”, “pensar bonito”, “pensar bien”, expresiones que conllevan una carga emocional orientadora, cuando se trata de abordar problemas o dificultades que merecen solución. No pensar bien, o no pensar bonito, significará para quien lo hace, alinearse a la influencia emocional de la brujería, del mal proceder, de la venganza y en general avanzar hacia emociones que en todos los casos estarán relacionadas con hacerle daño a otros o, en últimas, a sí mismo.

En conclusión observamos cómo entre los Awá del Putumayo, que no son ancestralmente consumidores de yagé, este sistema de medicina tradicional que orbita en torno al performance ritual de este brebaje, les ha permitido adaptar los beneficios que esto les ha traído y desde ahí han reacondicionado su identidad, más como gente indígena de selva que como Awá en particular, así, podemos ver que la identidad étnica se fortalece más dentro de los márgenes de lo híbrido que dentro de lo homogéneo étnicamente hablando. Es indudable que la comunidad de este resguardo, ha sabido aprovechar los beneficios multidimensionales que estas prácticas rituales les trae a su comunidad, no solo desde el conocimiento médico tradicional para la atención en salud de las enfermedades más comunes, sino también en los procesos organizativos y el ejercicio del liderazgo político. En este sentido, también es importante señalar que aunque se autoidentifican como Awá, es notable cierta alteración anímica que domina su autoimagen, al punto que son muy reactivos si alguien por error usa la expresión “indio” para calificarlos, incluso cuando esta palabra no lleve ninguna calificación directa sobre alguien. Sin embargo los reacomodos organizativos que se han venido gestando, no sin contradicciones, han redundado en la atenuación de esta reactividad anímica, tal vez, debido a que muy poco conocen o hacen uso consciente, de externalidades que comúnmente los antropólogos asocian con la identidad de grupo, pero que se han venido reacomodando o emergiendo gracias a las necesidades que tienen de organizarse para dar paso a los proyectos grupales derivados de la gestión pública de las regalías y programas Estatales, tales como: el alumbrado público que se prevé les instalarán, el mejoramiento de la carretera o el puente, el nombramiento de un profesor bilingüe para la escuela y la recuperación de la lengua nativa, la construcción de una casa de yagé, etc.

Como ya señalé más arriba, pese a que en este resguardo no encontré ni fiestas tradicionales, ni rituales ceremoniales, ni otras prácticas que identifiquen a este grupo, lo que ahora se puede decir que los identifica es justamente la incorporación que han hecho del uso del yagé que entre otras cosas, como ellos mismos lo reconocen, les sirve para pensar bien y traer a la memoria su origen Awá, desde el que se reagrupan y organizan para mantenerse en pie de lucha y resistencia por la defensa de sus territorios. Hay que recordar que el pueblo Awá ha sido uno de los más golpeados por la violencia desatada en sus territorios, sobre todo en el Departamento de Nariño, es también uno de los que más médicos tradicionales han perdido, con lo cual se ha puesto en grave riesgo la desaparición no solo de su lengua nativa, sino de todo el conocimiento médico tradicional, de ahí que, el hecho de que ahora veamos,

cómo se readaptan con otras tradiciones con un fuerte acervo en el conocimiento médico tradicional, es sin duda una forma de lucha más, que les permitirá encontrar en el horizonte cercano, alternativas para seguir enfrentando el difícil contexto geopolítico, económico y social en el que están inmersos.

3.2 Abandono estatal, narcotráfico intercultural y reguladores paraestatales: sobre cómo el narcotráfico penetró territorios indígenas del bajo putumayo

Las circunstancias sociales, económicas, políticas y militares que revisten la interculturalidad en Colombia hoy hacen de este fenómeno un tema complejo y lleno de contradicciones para su estudio. El tránsito histórico del despojo es muy claro, desde el proceso mismo de invasión y colonización se dio paso a la aculturación de los pueblos sometidos, luego con la construcción de la república se reoxigenaron las nuevas formas de colonización que van desde la incursión de las petroleras, la militarización de los territorios hasta la llegada, en época reciente, del narcotráfico. Este último permitió la consolidación del modelo económico capitalista en territorios indígenas, en el que empezó a predominar el dinero como elemento clave de la economía de los pueblos que hasta antes de su incursión al modelo comercial, basaban sus sistemas económicos en el intercambio y la reciprocidad. La ausencia de las instituciones del Estado, que garantizan la justicia y el bienestar de la población, han sido una constante en casi todas las etapas que marcan las distintas formas de despojo y aculturación a la que han sido sometidas las poblaciones indígenas, campesinas y afrodescendientes que habitan sobre todo las zonas rurales y más remotas de la república.

Con la expansión a gran escala del narcotráfico en el bajo Putumayo, en la década de los 80s, y con la ausencia casi total del Estado, se incrementó la violencia y se redinamizaron las relaciones de poder entre los grupos insurgentes, paramilitares y narcotraficantes que buscaban el control territorial. Irónicamente, debido a la ausencia de instituciones estatales que garantizaran el ejercicio de la justicia, la seguridad y el libre goce de los derechos de todos los ciudadanos tal y como están contemplados en la Constitución política, fueron los grupos armados los que se convirtieron en “garantes del orden”, bien a través de la intimidación, o bien a través de la “concertación” con las comunidades que habitaban las zonas donde estos grupos armados ejercían control territorial, generando con esto un ambiente de tensa calma, de zozobra permanente, de la cual hoy alcanzamos a visualizar, la profundidad de sus efectos en las consecuencias psicosociales en las nuevas generaciones que han debido soportar esta situación durante décadas.

Es irónico pensar que las guerrillas y otros grupos armados se hayan convertido, durante décadas, en los reguladores del comportamiento social y de las dinámicas económicas que emergieron con el narcotráfico, y que además en muchos casos se hayan convertido en entidades que garantizaron no solo la seguridad para el ejercicio del narcotráfico sino de reguladores de las condiciones laborales o del comportamiento social en el ambiente público marcado por el narcotráfico. En este sentido las comunidades debieron readaptarse a las circunstancias de negociación y disputa tanto con narcotraficantes, paramilitares, guerrillas y bandas criminales. En dichas circunstancias y como lo veremos, en el testimonio de un excomandante guerrillero, que transcribo a continuación, las poblaciones indígenas debieron no solo lidiar con el narcotráfico sino que además, como en el caso de los pueblos de yageceros, rearticular sus prácticas rituales para sobrevivir en un ambiente de disputa y guerra.

El siguiente testimonio es de Carlos, excomandante del Ejército Popular de Liberación (EPL), guerrilla colombiana ya desaparecida en los acuerdos de desmovilización logrados con esta insurgencia en 1991. En esta conversación hablamos sobre el yagé y cómo algunas de las comunidades yageceras del Putumayo donde ellos tenían influencia terminaron involucradas en el narcotráfico, de cómo se movían en esa zona tan difícil del Putumayo en el que ya para mediados de los años 80s los paramilitares, el narcotráfico y las guerrillas tenían un amplio control territorial de ese departamento, etc.

Nosotros teníamos influencia en varias zonas del país, pero a mí me tocó moverme entre el Urabá, el Putumayo, Cauca y Nariño, estuve durante varios años en el Putumayo, por allá fue donde escuché hablar del Yagé, aunque mientras estuve en el EPL nunca lo tomé, tal vez por la ideología que manejaba en ese tiempo, no creía en nada de esas cosas y menos en dios, éramos marxistas-leninistas-maoistas, con eso era suficiente. Yo vine a conocer el yagé tiempo después de la reinserción. Entre nosotros había muchos indígenas y cada vez que nos dábamos cuenta que iban a tomar yagé, les preguntábamos que por qué tomaban eso, que si eso nos los volvía locos. En la zona del Putumayo cuando empezaron a llegar los narcos, instalaron ese negocio en tierras de indígenas que les cultivaban la hoja de coca que luego se las vendían por arrobas para sacar la pasta, así poco a poco se fueron metiendo en eso, por allá en ese tiempo, todo se empezó a poner carísimo, no se cultivaba sino coca pues ya ni sembrar comida era negocio porque todo se compraba en las tiendas o se traía de la ciudad, a los indígenas no les quedó de otra que cultivar coca que era lo que mejor se pagaba. Cada narco tenía a quién comprarle la cosecha, pero como ese negocio creció rápido se empezaron a generar problemas, porque siempre habían algunos que querían acaparar cosechas, amenazaban o mataban a la gente si vendían sus cosechas a otros. En ese tiempo, por increíble que parezca, se hicieron varias reuniones en las que habían representantes de todos

los grupos que estábamos en la zona, guerrillas, paramilitares, gente de las comunidades, narcos, etc., todos llegábamos armados hasta los dientes y cada grupo con sus anillos de seguridad, pero tocaba acordar puntos de encuentro para las reuniones y buscar solución a los problemas que era necesario tratar, y hacíamos esas reuniones para poner orden y saber de dónde a dónde y porque lugar se movería cada quien, y con qué gente era la que iban a trabajar y así evitar más muertos, y además también para acordar temas como el del impuesto que cobrábamos a los narcos, o el del control del consumo entre las comunidades porque muchos se habían vuelto consumidores y cada vez eso se volvía peor.

Ahora ya después de tantos años entiendo muchas cosas que en ese momento no veía, por ejemplo si me pongo analizar la gente que trabajaba cultivando las hojas para los narcos no veían nada de malo en lo que hacían, pues estar allá era estar en un mundo aparte, con sus propias reglas y formas de funcionar, era casi imposible que pensarán de otra forma, pues su única fuente de ingreso se convirtió el trabajo que hacían para los narcos, y peor aún, puesto que al ponerse todo muy caro, pues el que no estaba en eso, sufría para alimentar a su familia, entonces la verdad no los culpo, era una situación muy complicada la que les toco que vivir a los indígenas que eran los más afectados por el narcotráfico y la guerra en sus tierras.

Entre los muchos temas que traté con este excomandante guerrillero, me contó que con el pasar de los años algunos indígenas ya no solo cultivaban la hoja de coca sino que terminaron también produciendo la pasta de coca en sus propios territorios y empezaron a sacarla hacia las ciudades. Esa es una verdad que aunque dolorosa, muy poco se habla de eso, pero de lo cual hay mucha evidencia en el relato de varias personas mayores con las que he hablado en el bajo putumayo y dicen que aunque no les gusta hablar de eso, es necesario contarlo porque esa historia hace parte del mucho daño que le ha hecho la llegada del dinero como una necesidad a sus formas tradicionales de subsistencia, y en donde el narcotráfico termina por ser la cúspide de consolidación, en estos pueblos, de la inserción al modelo comercial capitalista, en comunidades que tradicionalmente han tenido otras economías basadas en redes de intercambio y de reciprocidad. Además es claro que con la llegada de la guerra y el narcotráfico no sólo se agudizó el modelo comercial capitalista sino que se hizo más notorio el abandono del Estado colombiano en estas zonas de país donde durante mucho tiempo han ejercido el control y regulación las formas paraestatales haciendo uso de las armas y el terror.

“A nosotros (EPL) también nos tocó que poner orden sobre los asuntos del consumo, pues empezaron a volverse viciosos en las comunidades, sobre todo los jóvenes”

En un contexto tan complejo, lleno de contradicciones, donde el narcotráfico se convirtió en la mayor fuente de ingresos y en el que las armas de cualquiera de los bandos estaban a la orden del día para los más jóvenes que ahí crecieron, era de esperarse que muchos se enfilaran en cualquiera de los bandos que

los cooptaban como parte de sus organizaciones, así, muchos terminaron en las guerrillas, en los paramilitares, entre los narcos o peor aún como consumidores perdidos en la montaña rusa de las drogas. Sin embargo las estructuras tradicionales, como en el caso de los yageceros, nunca dejaron de seguir funcionando, pese a las contradicciones, para la regulación de sus comunidades y el restablecimiento del orden social.

La siguiente es una historia que ejemplifica cómo el yagé cumplió un papel clave para sacar del basuco³⁷ a un joven que vivía entre kofanes del bajo Putumayo, este es un relato de don Leonidas Moreno quien cuenta como su papá el taita Salvador Moreno realizó esta curación al joven que aquí llamaremos T.

En ese tiempo T era un muchacho, que andaba bastante desubicado, había estado en la guerrilla y luego andando agarro el vicio. Ya no quería hacer nada, solo fumando esa cosa. Una vez mi papá hizo una tomita y este muchacho llegó a tomar yagecito; bueno pues esa noche iniciamos la ceremonia como de costumbre y mi papá nos dio el yagé, ya después de un rato todos andábamos bien chumados y a T el yagé no le había hecho nada, después de un rato se le acercó a mi papá y le dijo que si le podía dar otro poquito porque no le había hecho nada el yagé, mi papá le dijo que si, que él ya había curado la olla del yagé y que no había problema que fuera él mismo y se sirviera, T se acercó a la mesa del yagé y se sirvió más, tomó y al rato ya estaba vomitando, revolcándose y sufriendo. T luego nos contó que mientras acá nosotros lo estábamos viendo revolcarse y sufrir, él allá estaba en un lugar en el que iba caminando por un sendero donde todo se veía muy feo, y por donde pasaba de ese lugar horrible, lo miraba la gente y todos se quitaban, le decían que qué hacía él allá, qué ahí no era bienvenido, que olía mal, que él no servía para nada, T siguió caminando queriendo irse de ese lugar tan feo por el que caminaba, hasta que llegó a un lugar donde un señor se le acercó y le dijo, mire ese tronco que está tirado en el suelo, ese tronco al menos sirve para algo, aunque para leña sirve, en cambio usted no sirve para nada, mejor porque no se muere, usted ni para leña sirve, huele mal, a T lo atormentaba oler tan mal, lloraba y se lamentaba que ni siquiera en un lugar tan feo nadie lo admitiera y ni acercársele querían, así paso y siguió caminando y sufriendo hasta que se despertó aquí. Se había vomitado y cagado encima, con semejante revolcada que le pegó el yagé, se curó, mi papá lo curó para siempre de ese vicio, y por eso aprendió a tomar yagé y vea ahora quien es, ya un curaca, un buen curandero.

Carlos también conocía la historia de cómo T fue curado por el taita Salvador y no solamente eso, sino como este hombre después de esa noche memorable se dedicó al aprendizaje profundo del yagé y con el

³⁷ La pasta base de cocaína (llamada también paco, bicha, basuco, bazuco, base o carro) es una droga de bajo costo similar al crack elaborada con residuos de cocaína y procesada con ácido sulfúrico y queroseno. En ocasiones suele mezclarse con cloroformo, éter o carbonato de potasio, entre otras cosas. La dosis pesa solo entre 0,01 y 0,03 gramos. Es una droga estimulante del sistema nervioso central, cuyo componente activo es el alcaloide cocaína, proveniente de la *Erythroxylum coca*, al que "estiran" o adulteran con otros componentes como cafeína, manitol y bicarbonato de sodio, entre otros.

tiempo se convirtió en el secretario (aprendiz) del Taita Querubín Queta, quien hoy es la máxima autoridad tradicional del pueblo kofán en Colombia. Según cuenta Carlos,

...en esa época en la que los paramilitares tenían azotado el territorio Kofán, a T como se había convertido en un hombre de carácter fuerte, lo prepararon dándole yagé y haciéndole limpias y trabajos de protección, para que tratara con los paramilitares los problemas que tenían con ellos, pues era tan complicada la situación que los paracos a quién les decía las verdades o les solicitaba respeto por sus territorios y su gente, lo iban matando sin contemplación, por eso los taitas tomando yagé y dándole yagé a T, también lo fueron preparando no solo como curaca sino para que él lidiara con los problemas que tenían con los paracos o con la guerrilla. Yo creo que ha sido gracias al poder espiritual de los taitas y su conocimiento con el yagé que los kofanes han resistido todas las plagas que les han caído, pues han usado ese poder también para defender sus intereses en la zona y por eso son tan respetados los taitas.

En varios testimonios que he recogido en el bajo Putumayo ha sido notable la referencia al poder de los taitas para solucionar espiritualmente muchos de los problemas que los aquejaban a ellos o para garantizar el éxito en cualquiera de las tareas o proyectos que emprendían tanto de las labores comunitarias, como de las personales que incluían la protección de alguno de sus miembros involucrados con grupos armados, hasta las del narcotráfico en la cual algunos resultaron involucrados. Es conocido como secreto a voces que en la época de mayor bonanza de la coca, varios taitas también se involucraron en el tráfico, más por necesidad que por gusto, pues la pobreza y la escases era tan fuerte que no les quedó más de otra que tomar la opción que les pintaban los narcotraficantes en sus zonas y que de negarse a entrar en esas propuestas convertían a la gente de su comunidad o familiares, en blancos móviles de los grupos armados. En semejante contradicción, en la que por un lado estaba la necesidad de dinero y por otro lado la seguridad de su gente, los empujó a ese callejón sin salida, aunque esto aparentemente, contradijera la vida noble y buena, que ellos enseñan que se debe llevar tomando yagé.

3.3 Adicción y curación en territorio kofán

En una larga conversación que tuve con Don Leonidas Moreno sobre cómo en época de su juventud, llegó el narcotráfico a su territorio y con ello la adicción de muchos jóvenes al bazuco, y también de cómo el yagé y el trabajo de los taitas cumplió un papel importante en su curación, a continuación, solo transcribiré una parte que nos ilustra esta problemática en territorio Kofán:

¿Cuál fue el efecto dañino que tuvo la cocaína, la marihuana, el bazuco y demás cosas que llegaron por acá en la época de su juventud? ¿Cómo ve usted eso en relación con el Yagé? ¿Qué beneficios tiene el Yagé para sacarlos de la adicción? ¿Cómo funciona?

En el tiempo que llego el bazuco que es la mercancía que sale de la hoja de la coca, y que sale de una gasolina que le echan y se lava, entonces recogen el mugre y de ahí se arma el bazuco. Entonces todo el mundo queriendo probar y la probamos, y bien duro que le pone los labios a uno, al principio es eso no más; en ese tiempo era como un orgullo probar lo que fumaban los gringos. Con el tiempo uno se envicia, se hicieron grupos con el plato con polvito y cada quien armando el cigarrillo, en todas las casas en las que uno iba era así.

¿Casas de kofanes?

De kofanes, de todo, cualquier raza o color. Luego lo que paso fue que se acabaron los grupitos, cada cual con lo suyo iba para el monte, entonces uno ya siente nervios, uno comienza armar el primero, el segundo, al tercero, y se siente como si lo estuvieran mirando a uno, pero uno no puede dejar eso, se queda como pegado en eso, no come, cuando lo mira otra persona da vergüenza y así la persona se va acabando, la cara seca y pálida, se pone feo al tiempo, muchos comienzan a robar para el vicio y se iban para la guerrilla, por eso empezó a llamarle la atención a la gente porque los mataban, aquí mataron tres.

¿Asesinaron kofanes por el vicio?

Uno era indígena Quechua y a los días mataron dos colones, un día mataron fue a dos mujeres y un hombre. Entonces para evitar que siguieran matando, se comenzó con el Yagé, dándoles curado precisamente para eso, para que dejaran el vicio, y uno mira (en la visión) con el Yagé que tanto la guerrilla como los otros que andaban armados lo encañonaban ya para matarlo, y uno se da cuenta que está perdido, y después se siente como si quedara medio libre, entonces uno piensa yo me voy lejos, pero esa cosa esta ahí para darle, no hay escapatoria para nadie, y uno ve todo eso. Al día siguiente (después de la ceremonia) uno se queda pensando sobre todo eso y le dan esos nervios y entonces se va alejando y vuelve a tomar más Yagé, hay que tomar bastante y en la tercera vez le hace ver que si deja el vicio puede vivir y si no lo deja lo van a matar, lo ve clarito. Y entonces, la vida es amable y ¿Quién va a querer morir así? Entonces ahí toca dejarlo, ese es el beneficio que hace el Yagé.

Con la llegada del narcotráfico, muchos jóvenes indígenas y no indígenas que trabajaban en las coccaleras cosechando la hoja se volvieron adictos, pues como me lo manifestaron en varios testimonios, en muchos casos se les pagaba también con la pasta de coca para que se fueran enviciando al consumo del bazuco y la cocaína. En este circuito entraron muchos y terminaron en el callejón sin salida de la droga, situación que cuando se empezó a salir de las manos a nivel comunitario, porque muchos jóvenes

empezaron a robar a sus propias familias para poder conseguir dosis de consumo, entonces los grupos armados iniciaron el asesinato selectivo de aquellos señalados de adictos o ladrones. Incluso agentes encubiertos de la policía se convirtieron en justicieros de propia mano.

Cierta vez vino un comandante de la policía (vestido) de civil (encubierto) para cuidar los cicales que en ese tiempo robaban, habían dos muchachos que le robaban en la casa a la misma mamá y al papá para meter vicio, y el policía de civil llegaba donde estaban cortando la mercancía a pedir su buen pedazo y lo armaba frente a los que consumían, y ellos se acercaban. Él se los llevo y los metió adentro de la selva hasta donde tenía hecho el hueco, y cuando llegaron ahí pam pam, los mato, esos muchachos se perdieron, no se supo qué se hicieron. Ese tipo vino aquí un día, a esta casa, yo ya sabía porque me habían contado, lo salude y le hice una pregunta ¿de dónde vienes?, me respondió que vino con don Roberto y que andaba trabajando. Le dije: usted trabaja igual a mí, a principios de semana en vez de estar trabajando estamos vagueando. Entonces me comentó que él era el que cuidaba los cicales. Otro día volvió aquí, en ese momento yo viajaba para Puerto Asis y se quedó poniéndome conversa, me ofreció coca y yo le ofrecí comida, pero como con eso no le da hambre a uno, entonces no quiso, y me conto que él había matado esos dos muchachos y que en Puerto Asis llevaba 200 muertos, entonces yo le comenté que cierto día un tipo había organizado una junta y hasta regalo coca, y en esas llego la policía entro y les pidió plata a casi toda esa vereda y le dije que resulta que el cuento es que fue un comandante de la policía que organizo eso para poder robar, y en esas, me contó que él era ese comandante de la policía. Como no le seguí el cuento de aceptar fumar con él cuando me ofreció, tal vez por eso no me mató. Al tiempo lo agarro la guerrilla y se lo llevo, le pedían que se arrepintiera, el no quiso y lo mataron.

¿Por qué la gente fue dejando el vicio?

Por una parte por los Taitas con el yagé, por otro lado la guerrilla también hizo su trabajo por la presión de que iban a matar a los adictos, y junto al yagé que te mostraba eso, y se llegó a pensar que una persona así para que vive, se vuelve un estorbo, cuando se les daba yagé a los muchachos que estaban enviados, era mucho lo que sufrían y pataleaban, hasta que veían cómo iban a terminar muertos por ahí. El yagé lo hace a uno recapacitar y por eso dejaban el vicio.

¿En la época de su papá, el Taita Salvador, eso se alcanzó a ver?

No. Eso empezó a crecer cuando mueren los taitas que entra la coca y con la coca llega todo ese desastre.

¿Por qué dejaron entrar la coca?

Por el hambre de dinero es que llegaron y ocuparon primero una hectárea, luego más y comenzaron a ocupar gente para cosechar, entonces se hablaba de eso y yo por lo menos fui a comprarla con un primo y claro llego el dinero.

¿Cómo lograron sacar eso de los territorios?

En ese tiempo todo mundo con su pistola, en el tiempo del narcotráfico. Entonces qué paso, que se bajó el precio, ya no valía nada y también la guerrilla y los paramilitares empezaron a pedir dinero a quienes la sembraban, entonces ellos prefirieron irse. Y que quedó, nada, solo problemas, ansias de dinero y ya ni respeto por lo propio.

¿Usted cree que el narcotráfico ayudo a que se desarticulara el cabildo Kofán?

Cuando se ve el dinero, se olvida todo, se olvida lo propio.

¿Qué sentimiento le genera pensar en esa historia?

Da mucho sentimiento pensar como se ha ido acabando el Kofán, ya ni comida, solo una prima mía prepara chucula, de resto preparan, agua panela, café, y demás que no es de aquí.

En la bonanza cocalera en el bajo Putumayo que inició hacia los años 80s cambió drásticamente el trabajo y las actividades económicas que hasta antes de esta década se mantenían basadas en la horticultura de tumba y quema, la caza y la pesca, la recolección y de modo ocasional el servicio de jornal para colonos. Con el narcotráfico la fuerza laboral de los más jóvenes se dirigió al servicio al jornal de las fincas cocaleras que rápidamente crecieron en cientos de hectáreas, desplazándose así sus prácticas económicas tradicionales y con ello también su dieta, pues empezaron a escasear productos que antes cultivaban y ahora debían ser comprados. En dichas circunstancias el trabajo asalariado se convirtió más que una opción casi en una obligación para las nuevas generaciones.

Como bien lo describen los testimonios que recogí, aunque los más jóvenes incursionaron con su fuerza laboral al servicio de los cocaleros, los curacas nunca dejaron de continuar con su influencia como reguladores de la situación social y económica que los embistió. Es muy claro que la postura ideológica de los más viejos en las comunidades de yageceros, continuaba siendo la de hallar en la ritualidad alrededor del yagé su vínculo más explícito no solo con su tradición ancestral sino el mecanismo más efectivo para contener la debacle que se cernió sobre su pueblo con la llegada del narcotráfico y la militarización de sus territorios por los distintos grupos armados. En este sentido, de hecho, el liderazgo del curaca nunca ha dejado de ser predominante incluso para los agentes armados, pues cuando se trataba de llegar a acuerdos, en las reuniones que pactaban entre los distintos grupos en sus territorios, se daba con la participación directa de las autoridades tradicionales o sus representantes, tanto porque en ellos se hallaba la voz de autoridad y consenso de su pueblo en lo concerniente al manejo de la fuerza colectiva de trabajo, o como en lo concerniente al uso del yagé para contener la creciente adicción de los más jóvenes en el consumo de estupefacientes.

Cabe anotar que en las circunstancias tan complejas de violencia y presión social que llegan con el narcotráfico, a las autoridades tradicionales no les quedó más de otra que conciliar sobre la base del menor impacto y desenvolverse lo mejor posible, evitando más muertos. De ahí que al haber quedado inmersos sus territorios en los intereses de los narcos y de los grupos armados, debieron ajustarse a las reglas impuestas por estos. En este sentido, en la circularidad económica impuesta por el narcotráfico, fue inevitable que el dinero empezara a tomar un lugar predominante en la economía de estos pueblos que hasta antes, tenían otras formas de subsistencia; así, se puede decir, entonces, que fue más el costo que el beneficio que trajo la bonanza cocalera al orden social y a la economía de estas poblaciones; y ni qué decir del costo ambiental, del que aún hoy es evidente el fuerte impacto.

III Parte

Emergentes en los nuevos contextos de los yageceros

Capítulo 4

4.1 Las frutas podridas en el canasto: sobre a la creciente etnoburocracia

“Ay hijo, aquí, en estas reuniones, se ven muchas frutas podridas en el canasto, esos que se olvidan del árbol de donde vienen” Abuela Muidocuri, Witoto.

“Hay quienes viven de lo indígena pero no viven como indígenas” Mamo Kasokaku Busintana, Aruhaco.

“Ahorita hay muchos indígenas que quieren llegar a ser senadores, que quieren llegar allá, igual llegan allá y no hacen nada, no pasa nada, entonces simplemente les dan dádivas a los senadores y por acá los tienen callados y no hacen nada más” Taita Juan M Jamioy, Kamentza

La mayoría de las autoridades tradicionales de pueblos indígenas, de las bases comunitarias, con las que he hablado del bajo Putumayo y de otras zonas del país, casi siempre están muy claros en las complicaciones de la situación socio-política que viven y en ello las sutilezas con las que se encubren las problemáticas que traen muchas de las propuestas de los megaproyectos en sus territorios. Además de cómo se ha alterado el pensamiento y el proceder de algunas personas de sus comunidades que con una visión sesgada o más colonizada, se deslindan de las directrices de sus autoridades tradicionales y terminan siendo sus mayores contradictores, foco este de conflictos entre familias o facciones que se alinean con las propuestas que se les han presentado por los inversionistas en sus tierras. Saben también que de estas disidencias y contradicciones se nutre buena parte de la burocracia étnica que ocupa puestos en el senado o en el gobierno o que negocia con ellos, a los que han llegado por elección popular o amiguismos políticos, y que, aunque no es en todo los casos, sí es una característica común que al instalarse en las ciudades, en las oficinas gubernamentales, terminan sirviendo a los intereses

particulares y de los grandes capitales porque se desconectan de muchas de las preocupaciones o necesidades planteadas por los líderes de las bases de sus comunidades.

En la primera estancia de campo que realicé en el 2012, me propuse solicitar la autorización, a través de los conductos regulares de las organizaciones indígenas del bajo putumayo, para el ejercicio de mi investigación. Ingenuamente y pese a que había visitado años atrás, en varias oportunidades, muchos de los resguardos donde tengo amigos indígenas que con gusto dijeron me brindarían su apoyo, quise solicitar permiso y comunicar “oficialmente” los objetivos de esta investigación a las autoridades políticas o con quien así debiera hacerlo. En este sentido, fui hasta uno de los resguardos Kofán del bajo Putumayo (omito aquí intencionalmente la ubicación y los nombres de las personas) para hablar con el nuevo Curaca, pues recientemente había fallecido el abuelo que ocupaba ese lugar; cuando quise hablarle a este nuevo curaca de las intenciones de investigación, sin reparo y con cierta pedantería evadió la conversación y me dijo que él no era con quien debía hablar (situación que no era cierta, pues todos estos asuntos se trataban con él) y me envió a hablar con el gobernador del resguardo, un hombre joven de no más de 25 años de edad que había sido recién nombrado en ese cargo y del cual todos sabíamos que no tomaba decisiones sin la previa autorización o beneplácito de él. Como a este curaca lo conocía hacía varios años en espacios ceremoniales de tomas de yagé que habían realizado en Cali, le recriminé por su actitud displicente contraria al buen trato interpersonal que demostraba en Cali, mi comentario lo hizo cambiar de actitud y la manera de hablarme. Se comportó más “políticamente correcto” y con una actitud aparentemente más comprensiva y amable me dijo con quién debía hablar en la *mesa permanente de trabajo* en el municipio de Orito y que era allá que debía solicitar la autorización. Días después fui hasta el municipio de Orito a hablar con el encargado del tema en cuestión y allí me atendió el encargado de estos asuntos, me comentó muchos de los problemas que en el momento tenían en su organización por disputas internas y por problemas en la gestión de los proyectos por desconocimiento de los procesos, me dijo que aprovechando que yo estaba por allá, viera la posibilidad de quedarme a trabajar con ellos unos meses para colaborarles con la gestión de esos procesos gubernamentales, y en fin, hablamos de un sin número de temas, y ya cuando volvimos al tema de mi trabajo y la autorización “oficial” que yo estaba solicitando, en pocas palabras me dijo que por las características del trabajo que yo iba a realizar, y más aun teniendo amigos en el territorio, no necesitaba ponerme en todas esas gestiones, porque yo no iba hacer nada malo ni a dañar nada con mis visitas o preguntas, pero que sin embargo mejor me dirigiera hasta la Fundación Zio-Ai en Bogotá, pues esa

decisión no dependía de ellos ahí en Orito sino en Bogotá. Viajé hasta Bogotá días después, porque previamente había solicitado vía telefónica, una reunión con el director de la fundación, al llegar ahí a la hora pactada, tuve que esperar más de una hora, luego el señor director a través de su secretaria me volvió a preguntar el motivo de la reunión, le envié la razón con la secretaria, y luego de otro rato de espera me hizo seguir a su oficina, no sin antes la secretaria haberme advertido que el señor no tenía mucho tiempo para atenderme.

Después del saludo, el director abrió su agenda para anotar y me pregunto de qué organización iba y de cuanto era el monto del proyecto. Le expliqué pacientemente que se trataba de un proyecto académico y las características del mismo, tan pronto se enteró de lo que se trataba, cerró su agenda y la reunión prácticamente ahí terminó, volviéndome a enviar a la mesa de trabajo permanente en Orito, que sería allá donde resolverían mi solicitud.

La anterior descripción recoge de modo general el estado anímico del tránsito que imbuye muchas de estas organizaciones permeadas de burócratas indígenas en cargos o puesto de representación, y aunque omití muchos detalles que amplificarían más esa actitud burocrática, lo más grave no es solo su actitud con la gente no indígena y sus intereses evidentes solo en proyectos que proporcionen dinero, sino y peor aún con gente de su propio pueblo, pues casos como el descrito son queja recurrente entre gentes de las organizaciones de base con las que he hablado, y que se sienten menospreciadas o no atendidas por los líderes que los representan. El incremento de la lógica comercial capitalista y las formas de organización y participación política hegemónica, ha profundizado la división, el chismorreo y el malestar generalizado entre las comunidades indígenas, que no en todos los casos se ven bien representadas con los líderes que encargan para que los represente ante los organismos o entidades del Estado con los que negocian. Esta burocratización ha agravado los procesos de discusión y negociación como los que se suscitan frente a la *consulta libre, previa e informada*, que según el marco legal colombiano es el mecanismo a través del cual deben ser concertados los proyectos con las comunidades.

He podido constatar que las facciones de familias indígenas que se hacen fuertes al interior de las comunidades, bien sea porque uno de sus miembros es uno de los líderes representantes ante los procesos de negociación, o bien porque han recibido prebendas para alinearse al desarrollo de un proyecto que les promete más beneficios o dadas, ha contribuido a facilitar la implementación de megaproyectos en los territorios indígenas, pasando por encima de la consulta previa, aunque esto

contravenga sus planes de vida o perjudique a la mayoría de las gentes de la comunidad. Esta situación de división y problemas al interior de las comunidades indígenas, son una característica constante que se ha generado por la injerencia del modelo de desarrollo económico hegemónico tanto en Colombia como en otros países de la región en la que han habido denuncias por los casos de corrupción y tráfico de influencia para lograr la implementación de proyectos que contravienen el interés de las mayorías en las comunidades.

En el año 2013 en una de mis estancias de campo entre kofanes del Ecuador en la Comuna de Dureno en las riveras del río Aguarico, en una de las entrevistas que le realicé al Taita Rufino Criollo, él mostraba su preocupación por los problemas que tenían con el presidente de su comuna porque no solo estaba malversando los recursos de la comuna, sino que además estaba promoviendo un proyecto, con ayuda de algunos políticos de la región, situación que permitiría la entrada de la petrolera a sus tierras y que muy seguramente hasta su casa se la tumbarían. El taita hablaba de cómo este hombre (el presidente de la comuna) andaba en una camioneta 4x4, hacia grandes fiestas, compraba cosas y llevaba una vida como gente de la ciudad; y se preguntaba cómo era posible haberse enriquecido de un momento a otro, y suponía que eso se debía a que se aprovechaba del puesto que tenía y de los acuerdos con políticos y gente de la petrolera. En el 2014 y 2015 en un total de cuatro visitas más que realicé durante estos años, los problemas habían incrementado y en la última de estas visitas comprobé que muchas de las apreciaciones que el taita me había dado un tiempo atrás eran ciertas.

En la estancia que realicé enero de 2015 viajé hacia el Ecuador, como de costumbre el Taita Rufino salió a encontrarme en la ciudad fronteriza de Lago Agrio, esa tarde estuvimos comprando raciones para llevar a su casa, ya cayendo la noche llegamos a la comuna de Dureno y aunque esa noche había planes de tomar yagé, no fue posible, al llegar había una agitación inusitada en el caserío, llegamos a su casa, tomamos chicha de yuca que nos ofreció la abuela Lola, no comimos porque suponíamos tomaríamos yagé. Mientras descansábamos uno de sus nietos llegó hasta su casa y dijo que Silverio, uno de sus hijos mayores, lo había enviado a llamar, que si podía ir a donde estaban reunidos. El taita nos invitó para que fuéramos con él para de una vez presentarme a su hijo quien muy seguramente sería el próximo presidente de la comuna. La música a alto volumen, risas y voces de fiesta, anunciaban el lugar de reunión al que llegábamos. La amabilidad de siempre, el fuerte calor de la selva que no mengua y los vasos de cerveza a medio llenar que me iban ofreciendo cada uno de los ahí presentes que iba saludando, fueron la bienvenida. En cuestión de minutos, no solo había recibido cortésmente la cerveza que me habría podido beber en un par de horas, sino que ya estaba enterado de todas las acusaciones, amenazas

naturales y sobrenaturales por los problemas que se seguían presentando con el presidente de la comuna. En el chismorreo dos o tres hombres ya bastante alicorados, con los que hablé hasta que me les podía escabullir, acusaban al presidente de la comuna de recibir “miles” de dólares mensualmente de la petrolera, de ser un aprovechado y mala gente, al punto de haber amenazado con brujería y de asesinar a Silverio si seguía con la idea de quitarle su puesto como presidente de la Comuna. Ya sabiendo que esa noche los planes de ceremonia no se llevarían a cabo, aguarde pacientemente en dicha reunión cerca de tres horas en las que no se habló otro tema que los problemas políticos que tenían debido al proyecto que les habían presentado, y del cual todos suponían que el presidente lo estaba impulsando, porque de ahí sacaría provecho personal. Tan pronto hubo oportunidad nos marchamos con el taita hacia su casa.

En junio de ese mismo año regresé a Dureno, esta vez en compañía de don Hermes Ruiz y su hijo Daniel de nueve años que estaba enfermo, y como no me había podido comunicar previamente con el Taita Rufino y ponerlo al tanto de mi visita para encontrarnos como de costumbre en Lago Agrio, nos lanzamos en su búsqueda con la incertidumbre de tal vez no encontrarlo. Ese día hubo retrasos en la carretera y llegamos de noche a la orilla del río Aguarico que está a no más de doscientos metros de la carretera donde está la parada del bus. Sobre la carreterita de terracería que lleva desde la autopista hasta orillas del Aguarico, las cosas no estaban como era habitual, habían varias camionetas, dos combis y un tractocamión con una retroexcavadora encima, al llegar a la orilla donde usualmente tomábamos los botes para cruzar el río había instalado un planchón metálico, de esos que se usan para el embarque y desembarque de vehículos o materiales pesados, en ese lugar le pregunté al vigilante que si estaba enterado de si llegarían o no más botes para llevarnos hasta la comuna, este hombre nos dijo que tal vez no, pero se comunicó por radio y nos dijo que en un rato llegaría otro bote más con trabajadores y que tal vez ese nos podría llevar a la comuna. En ese momento no me había percatado de que los cambios inusuales por tantos autos estacionados, la retroexcavadora y el planchón anunciaban los cambios que al otro día me sorprenderían ya al verlos a la luz del día. Luego de esperar y conversar con el hombre del planchón, llegó el boté, embarcamos y tomamos una ruta que no era la usual. La llegada en la noche y la incertidumbre de no saber si el Taita Rufino estaría en su casa, más todos los cambios que estaba presenciando, más el cambio en la ruta que tomó el bote, me generaron un remolino de pensamientos que me suscitaron la idea de estar en el lugar y la hora equivocada. Mis cavilaciones llenas de incertidumbre se incrementaron cuando en plena obscuridad y con solo la pequeña luz de un bombillo que se asomaba más o menos a ochocientos metros en la espesura del monte, el bote se acercó a una

orilla del río que no conocía, y nos avisó que habíamos llegado, disimulando mi sorpresa le pregunte al lanchero que por qué ya no llegaban a la orilla donde estaba la casita y la tienda, me respondió que porque la empresa había desviado el río por las obras que estaban haciendo y que por eso solo podían llegar hasta ahí. Descendimos del bote y sin saber exactamente donde estábamos, caminamos por la amplia playa que emergió debido a la desviación del río, en dirección a la luz del bombillo que apenas se alcanzaba a ver, con la esperanza de que el lanchero no hubiera mentido y sí nos hubiera llevado a donde se suponía debíamos estar. Tuvimos que dar varios rodeos para esquivar los grandes encharcamientos que habían quedado del lecho del río, hasta que por fin pudimos llegar a la casa donde estaba el bombillo que nos sirvió de guía, todo estaba irreconocible, estando ya ahí no sabía dónde estaba el sendero que nos llevaría hasta la casa del Taita, habían construido en esa entrada grandes galpones en la que había maquinaria y materiales de construcción como cemento, roca, arena, hierro, etc. Preguntamos en algunas casas hasta que por fin de una salieron unos jóvenes que nos dieron indicaciones de cómo llegar a la nueva casa del Taita, sin embargo y aunque no entendimos muy bien las indicaciones, nos pusimos en marcha, después de quince minutos de caminata, volvimos a preguntar en otra casa y una mujer que salió, llamó en voz alta a un joven que salió de otra casa, esta mujer le habló en *aingae* informándole que andábamos buscando a su abuelo, el muchacho no se mostró muy a gusto, pero tan pronto me vio me reconoció, nos saludó y amablemente nos condujo hasta la casa del abuelo. El taita me abrazó y saludó efusivamente, me contó que la abuela Lola había soñado con migo noches anteriores y le preguntó por mí, el taita le había dicho que tal vez yo los había estado pensando o que quizá estaba pronto a visitarlos, tal como ocurrió. Esa noche descansamos y a la noche siguiente tomamos yagé en la nueva maloca que había construido.

Al amanecer, en la ceremonia, y luego por la mañana, nos contó que la gente de la petrolera era la que había impulsado el proyecto de reubicación de las casas de la comuna y que estando él en Bogotá y sin su permiso, le habían tumbado su otra casa y la anterior maloca, que le habían destruido muchas plantas de yagé que tenía sembradas. Me dijo: “uf acabaron con todo, me dio mucha tristeza cuando llegué y vi todo lo que habían hecho y lo peor de todo es que nadie responde”, su desesperanza y rabia eran innegables, nos contó que por todo lo que estaba sucediendo estaba pensando en construir una casa y otra maloquita más adentro en la selva donde nadie los molestara y por allá lejos ya no iría a moverlos la petrolera.

En noviembre de 2015 volví a Dureno, ya las obras estaban bastante adelantadas, de las antiguas casas de madera construidas en palafito, ya no quedaban sino solo unas cuantas que luego serían destruidas para que sus habitantes se pasaran a las nuevas que les estaban construyendo. Estas nuevas casas están construidas levantadas a no más de un metro de altura sobre columnas de cemento y tienen diseños muy vistosos en guadua y madera. El Taita en esa visita nos contó que, hasta la fecha, nadie había respondido por los daños que le habían ocasionado en su anterior casa y que las nuevas que les habían prometido no eran gratis, ni tampoco durarían mucho porque no estaban hechas con los materiales que siempre las habían construido y que en el ambiente de selva, por más bonitas que se vieran esas nuevas casas no durarían tanto porque la guadua en la selva se pudre con más rapidez, y que además todas las nuevas comodidades que les habían ofrecido tendrían, de una o de otra forma, costos que luego deberían cubrir. Lo único que lo reconfortaba es que su hijo Silverio “luego de mucho batallar” con las amenazas y problemas, era el nuevo presidente de la Comuna y que tal vez ahora si la comuna tendría alguien de buen corazón y honesto para manejar los recursos de la comunidad y detener la petrolera que quiere seguir con más exploraciones en su comuna.

El proyecto que se puso en marcha en Dureno, tiene como base promover el “etno-turismo” y ahora quien quiera ir a visitar cualquier persona de la comunidad deberá pagar por su entrada y estancia (¿treinta dólares?). Situación como la descrita en Dureno es otro ejemplo más de como el sistema comercial capitalista engulle estas comunidades en las que abundan los problemas como las tiendas y, emerge con fuerza, en los más jóvenes, el espíritu comercial que los empuja a la venta de todo tipo de cosas, desde artesanías hasta productos chamánico como colmillos, plumas, collares, perfumes y remedios naturales; además también, con este mismo espíritu del capital, muchos de los neo-chamanes sin formación real pero sí muy experimentados para tratar con turistas incautos son altavoces chismes y calumnias hacia los curacas que aún conservan prestigio entre la población nativa. Lo grave de la emergencia de neo-chamanes inexpertos, es que con la necesidad de clientela desprestigian el trabajo más silencioso y discreto de los curacas más viejos. Durante varias de mis estancias hablé con jóvenes que chismorreaban de la vida de don Rufino, diciendo que no era taita, pero que ellos sí sabían más que ese viejo. Me ofrecían sus servicios o cosas imbuidas de poder para comprar.

El espíritu del capitalismo que promueve el individualismo, ama la comodidad y reverencia la juventud como ideal, controvierde los valores tradicionales en estas comunidades que por milenios han valorado la experiencia y la vejez como fuente del conocimiento; y la reciprocidad, el trabajo mancomunado y la

propiedad colectiva como la forma más elemental de sus formas de organización, y en general todas estas como la base de las transacciones sociales del poder y la autoridad. Casos como los descritos en Dureno también los hallé en el resguardo Kofán de Bocanas del río Luzón, lugar en el que como describiré más adelante el taita Leonidas Moreno también lamenta los cambios de sus formas ancestrales de vida y es notable su tristeza, pese al notable buen sentido del humor que lo caracteriza, cuando comenta muchas de las situaciones que ha debido soportar.

Ahora bien, la pregunta que nos surge, es qué hacen las autoridades tradicionales de las bases comunitarias, cuando alguno de sus representantes o voceros ante el gobierno o frente las empresas transnacionales empiezan a “perder el rumbo” de la tarea que se les encomendó. En todos los casos me informaron que o bien hacen sus ceremonias rituales para influirlos invisiblemente o se les convoca a una reunión con los médicos tradicionales para aconsejarlos y conminarlos a su reorientación, y esto se hace mediante la palabra y en sus rituales tradicionales que se espera entren en consciencia y se encamine de nuevo su pensamiento y palabra. Por ejemplo, si son yageceros se les da yagé *curado*, si son gente de la coca y el tabaco como los nasa se les hace un ritual de *refrescamiento*, si son Witotos (huitotos) se les lleva a la maloca donde estarán hablando noches enteras, mambeando, chupando ambil e inhalando rapé de tabaco durante todo el tiempo que duran sus largas pláticas, y si el caso es complicado y requiere de más profundidad se le dará virola. En tal sentido, el ritual se emplea como mecanismo para reconvenir o disuadir, o en todo caso como fuerte rearticulador social para dirigir el pensamiento no solo espiritual sino político frente a todas las formas de colonización mental y aculturación a los que se enfrentan los representantes indígenas su función política intercultural.

Los rituales tradicionales son indudablemente una forma eficiente de resistencia que aún perviven entre las comunidades indígenas y es, en tal sentido, nada ingenuo o meras supercherías pues como he podido constatar, muchos de los líderes que se han alineado con la lógica del modelo hegemónico neoliberal lo primero que hacen es deslindarse de estos rituales de “purificación” y aunque en reuniones políticas aparezcan “emplumados” con los atuendos tradicionales de las comunidades a las que pertenecen, se niegan a la participación en sus rituales ancestrales. Este comportamiento de alejamiento de sus rituales tradicionales, más allá del miedo innegable que les provoca, lo que nos dice es que hay un grado de efectividad porque modifican las estructuras de pensamiento y acción en quienes acuden a ellos.

Además es claro que el asesinato, la desacreditación y la persecución constante a médicos tradicionales que tienen una fuerte aceptación comunitaria es otra evidencia que los intereses del poder hegemónico ven en ellos, uno de los mayores obstáculos en el proceso de aculturación necesario para la ejecución libre de sus proyectos en los territorios que desean intervenir. El ritual en este sentido es sin lugar a dudas un arma efectiva de resistencia en la lucha de poder por la hegemonía y el consenso.

4.2 La ausencia de las lanzas y el canto del cazador

El chamanismo es una conducta inherentemente adaptativa en el habitat tropical. Curacas tales como Guillermo, que podía localizar con exactitud manadas de pecaríes y jabalíes en sus visiones, contribuían al éxito en la caza y consecuentemente al bienestar de todo el poblado. (Robinson, 1996, pág. 212)

En la imaginería del pueblo Kofán ha sido constante la relación entre el aprendizaje del yagé y la cacería. La cacería está presente no sólo como una actividad individual o grupal, como forma para complementar la dieta básica, sino que también es parte esencial de las formas simbólicas, metonímicas, sobre las que se configuran las narrativas en el proceso de aprendizaje del chamanismo Kofán, y muy evidente en el canto que hacen los taitas durante las ceremonias para “llamar” cacería o como parte de los procesos del ritual de curación.

En diferentes ocasiones y en contextos de ceremonias de yagé, he escuchado aprendices de los taitas solicitar *yagé conjurado*³⁸, esto se supone que es una forma de avanzar en el aprendizaje, que es en cierta medida una manera de entrenarse en el arte de “viajar al otro mundo”, que se devela con el yagé, lugar al que se entra con la actitud despierta de un cazador, es decir, en este contexto simbólico, el entrenamiento del curandero aprendiz, se reviste de la actitud del cazador, en tanto que debe aprender a lidiar tanto con la enfermedad como con los espíritus de la selva (de las plantas y los animales) con los cuales dialoga y debe “negociar” a modo de desentrañar sus misterios, para que sus ejercicios de curación tengan efecto benéfico en los enfermos que trata.

Cierta vez un aprendiz me dijo “quiero ir donde el taita Rufino para pedirle “pinta”³⁹ de cacería”, en ese momento no entendí muy bien a lo que se refería, pero luego, ya por explicación del mismo taita,

³⁸ Actividad mediante la cual el Taita o curaca canta el yagé que se va a tomar el discípulo y donde se supone se otorga mediante el canto y el sople “secretos o dones” que permiten que el aprendiz avance en su aprendizaje y conozca determinado aspecto del conocimiento del yagé, bien sea sobre herbolaria, métodos de curación, canto, etc.

³⁹ “A través de los rituales chamánicos, los aprendices pasan por una secuencia de pintas o experiencias en otros ámbitos del universo. El conocimiento de una pinta en particular significa que el aprendiz ha logrado seguir a su maestro al reino designado para ver a los seres que habitan allí y aprender sus cantos. Conocer una pinta implica el desarrollo de tres

entendí que se refería a esa “capacidad” que le llega al aprendiz avanzado, para que en el canto aprenda a “llamar” ese poder para dialogar con los dueños de los animales, que no solo se emplea como mecanismo para ubicarlos y hacerlos llegar espacialmente y cazarlos de modo material, sino y sobre todo que dicho “poder” está implicado en el proceso de curación cuando el curaca atiende sus pacientes.

Si usted toma para aprender, un día se toma, y un día se descansa y así, un día sí un día no, con veinte días así, sin manchar tu cuerpo, eso sí, tomando bastante, sufriendo, se aprende (...) Eso sí, toca allá en la maloquita, por donde no pasen perros, ni mujeres, ni nada, allá solito (...) Así me enseñó mi taita, como llega la pinta de yagé, tigre, de todo, es el yagé claro. Pero aquí ahora la gente de las ciudades, cogen guitarra y como yo no toco nada, porque no fui criado así, nos enseñaron mis abuelos y mis tíos, yo soy otros, gente de la selva. Entonces por eso yo puedo llamar, puerco, saíno, peces, tigre, cuco. Pero yo ahora escucho a mucha gente que ran ran⁴⁰ pero qué es, solo como para hacer bulla no más (...) Yo me la paso aquí en mi maloquita tomando yagecito, solito, aunque es un decir, porque estoy con mi gente [invisible], ellos llegan, bien bonitos, con sus coronas y collares, muy bonitos todos, cantando (...) Así aprendí yo, tomando bastante, conozco todo. Cantando llamo cerrillo, puerco de monte, todo de todo y así me levanto cantando y haciendo curación.

Todos los curacas o aprendices de curaca, con los que he hablado, han hecho referencia en historias extraordinarias sobre las manifestaciones del poder de los curacas para atraer cacería gracias al poder al que acuden con el canto en el yagé, nivel que se alcanza en un momento dado del aprendizaje, gracias a la enseñanza del Taita que enseña o “da” ese poder a su discípulo para que pueda ver, escuchar y cantar como lo hacen los *dueños* de los animales o la gente invisible. Así mismo se puede decir que sucede con la capacidad sobrenatural de transformarse en un jaguar. Don Hermes me ha contado que a un verdadero curaca se le conoce es en el canto, “ahí se les conoce la pinta, había un señor que cuando cantaba se escuchaba como si tuviera vidrios en la boca y eso es de puro brujo, en cambio cuando el taita conoce pinta, el canto es clarito”. En cierta ocasión me contó también, que su maestro el taita Alejandro Salazar, le repetía que tenía que pensar duro, pensar bien, “y eso sobre todo cuando el yagé lo llevara a uno a conocer, por ejemplo, cómo hacerse *mojano* [tigre]. El abuelito decía que cuando uno va donde el dueño del tigre, uno llega como a una casa donde ve pieles de tigre como si fueran trajes, ahí le invitan a uno a ponerse eso, pero es mejor no tocar nada, solo conocer, aprender, pues cuando uno se pone eso, se hace tigre y sale por ahí a andar de cacería y en esas empieza comiendo ganado, perros y luego hasta gente, y así se encebaban en la gente y se vuelven malos”.

habilidades interrelacionadas: ver, pensar y cantar”. (Langdon, La visita a la casa de los Tigres: la contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias, 2013)

⁴⁰ Aquí el Taita Rufino hace la expresión de quien toca una guitarra.

El canto indudablemente como lo entiende y emplea el Taita Rufino, se convierte en un mecanismo para llamar fuerza (“cazar poder”) y usarlo como recurso terapéutico al servicio de los pacientes en los rituales de curación, o bien cuando se emplea para atraer animales hacia lugares geográficos específicos y, luego de las ceremonias, salir en grupo a las lidias de cacería. En el canto hay rasgos que permite a los yageceros reconocer la pinta que tiene el portador de dicho canto y en cierta medida “saber cómo piensa”. Esta expresión de *pensar bien*, la he escuchado con cierto grado de insistencia en los taitas, como mecanismo para advertir la importancia de no tomar en el aprendizaje, el camino de un “brujo” que hace daño, como se lo advertía el maestro de don Hermes con el hecho de hacerse mojano y comer gente. Es decir, es una manera de advertir los énfasis anímicos (y/o epistémicos) que puede tomar quien llega a conocer, por ejemplo, ese poder del tigre como máximo cazador de la selva. En el contexto de lo que ellos me han explicado, se trataría de conocer el dueño del tigre, dialogar con él, aprender, saber llamarlo, pero no más de ahí, por considerarse peligroso incluso para la propia familia que puede ser devorada por el mojano, por quien se convierte en tigre.

La cacería (y la pesca) ha sido una práctica tradicional en los pueblos de la selva como elementos esenciales básicos para complementar la dieta, pero también íntimamente asociada a las prácticas rituales de yagé y a sus representaciones dentro del proceso de enseñanza y aprendizaje. Sin embargo, con la inclusión de otros alimentos de consumo no tradicionales que van desde los productos enlatados e industriales, hasta el consumo de carne bovina, vacuna y de animales de corral, la dieta de estos pueblos cambió drásticamente. Situación a la que hoy están asociados no solo la llegada de enfermedades antes desconocidas para ellos como la hipertensión, la diabetes y el cáncer, sino también la transformación intrínseca de elementos esenciales dentro del proceso ritual como lo es el canto ceremonial del yagé.

Es muy claro que uno de los factores más determinante para la casi total desaparición de las prácticas tradicionales de cacería: preparación de venenos, elaboración de arcos, flechas, dardos, lanzas y cerbatanas; se debió tanto a llegada del dinero y con ello la inclusión de alimentos foráneos en las dietas tradicionalmente consumidas, como a la acelerada deforestación de los territorios por la industria extractiva, los monocultivos, el narcotráfico y por supuesto el inherente despojo y desplazamiento de estos pueblos, habitantes milenarios de la selva. Y así la ausencia de las lanzas no habla simplemente de una desaparición técnica o de una práctica social tradicional que se transformó o desaparece lentamente, no es la simple desaparición mecánica de instrumentos técnicos de cacería, es también el impacto sobre las estructuras simbólicas sobre las que se sustenta uno de los recursos centrales ceremoniales (el canto) dentro de las prácticas de la medicina tradicional de pueblos como el Kofán.

“Ahora para cazar hay que ir bien adentro a la montaña, son varias horas de camino, ya todo se retiró, ya casi ni guacamayas o loros se ven por aquí, los dueños de eso se lo llevaron todo”

He escuchado entre yageceros varias historias sobre el poder que tienen los taitas para llamar cacería. En una ocasión don Hermes me contó que:

Cuando tomábamos yagé con los mayores, el taita por la mañana se levantaba y decía, bueno por tal lugar va a llegar [la cacería] y todos en la comunidad, y hasta las mujeres, con palos y machetes se ponían pilas [alertas], Y cuando menos pensaban, se escuchaba el ruido de los saínos que venían en manada, corriendo, abriéndose paso entre el monte, cruzaban el río y como por arte de magia desaparecían al entrar al monte del otro lado del río. En ese cruce que hacían los animales, la gente aprovechaba para cazar los que más podían.

La ausencia de las lanzas es una imagen que intenta evocar el fenómeno de la desaparición no solo de las prácticas ancestrales de cacería entre pueblos de la selva como el Kofán, sino, y como consecuencia de sus nuevas rutinas alimentarias, y de sus estilos de vida en los que ahora están sumergidos, la desaparición paulatina del canto ceremonial que realizan las nuevas generaciones de yageceros, mestizos o no hablantes de las lenguas maternas; ahora muchos de los nuevos aprendices no hacen uso del leguaje ceremonial presente en el canto con el que ancestralmente se llamaba la cacería o se dialogaba con los espíritus de la selva, en tal sentido hay un ocaso del canto de poder que emplean los Taitas para llamar los espíritus de la selva asociados a ciertos animales o plantas con los cuales se supone se potencia el poder del curaca. Estamos hablando de la ausencia del canto, con el que los taitas tienen acceso al poder de negociación en los procesos de curación. En este sentido el Taita Rufino dice “Cuando canto puede ser para llamar cacería o para hablar con los espíritus que enferman a la gente, bien pueden ser de tierra, del aire o del agua (...) dialogo con ellos para que se retiren del enfermo, cuando canto para llamar cacería eso es otra cosa, que cuando canto para curar.”

“En el canto se conoce un Taita” se sabe quién es o quien solo dice serlo sin haberlo logrado, esta es una sentencia muy común entre los tomadores de yagé avanzados que he conocido. Con el canto se cura y con el soplo se retira la enfermedad y se restablece el equilibrio y la fuerza vital de los pacientes. El canto y el soplo son elementos esenciales en los procesos de curación que llevan a cabo los curacas. Cierta vez le pregunté al Taita Rufino cómo curaba la mordedura de serpiente, me dijo: “con tabaquito, cantando y soplando al paciente, así no más.” En aquella ocasión le pregunté sobre esto, porque imaginaba que le daban a beber algunas plantas al paciente, o le hacían algún tipo de emplasto para ponerle al paciente en la extremidad donde había sido mordido, pero el Taita me explicó que él conoce al dueño de las serpientes y por eso cuando canta dialoga con él, para que el veneno se retire y no mate,

y cuando es culebra de algún brujo que la envió, también dice saber cómo se cura para que se retire del paciente, “a veces hay que hablar con el que hace eso y a veces toca hasta regañar para que se les quite el vicio de pensar mal”.

Don Rufino es muy reconocido por este tipo de poder de curación. Según me contó, el *secreto* para aprender a curar la mordedura de serpiente, se hace mediante un proceso de iniciación a través del consumo de té de tabaco en grandes cantidades, luego el maestro que está guiando ese aprendizaje, le da al aprendiz ya para finalizar el proceso, tres colitas de serpiente, que deben ser tragadas y no vomitadas, pues al quedarse en el cuerpo del aprendiz, se queda con él ese poder de curación. Me dijo que, cierta vez, casi veinte años después de que él había aprendido ese secreto y haber ingerido las colitas de serpiente, un día cualquiera, sintió ganas de regurgitar, vomitó en su mano y estaban intactas las tres colitas de serpiente que había tragado años atrás, y como ya se lo habían advertido que eso podía pasar, y lo que debía hacer, las volvió a tragar.

Por extraordinario que nos parezca, los cantos de curación o icaros (como se les conoce en el Perú) son una poderosa herramienta de trabajo que usan los curacas con sus pacientes, de ahí que la desaparición del canto ceremonial es una pérdida notable de uno de los recursos inmateriales de mayor potencia dentro del performance ceremonial yagecero. El canto y el soplo de curación se alternan como parte de un mismo conjunto de conocimientos en el que los curacas como especialistas de estas técnicas, no solo lo emplean como recurso terapéutico para curar a los enfermos, sino que con el canto y el soplo también *dan* a sus aprendices. El *don* que se otorga en el yagé cuando el curaca canta y sopla para su aprendiz la calabaza de yagé que ha de tomar, establece sin lugar a dudas aquella forma de intercambio muy sofisticada de la que nos hablaba Marcel Mauss en su *ensayo sobre el Don*. En ese sentido, los curacas dan *yagé conjurado* (así se le conoce cuando lo cantan para *dar* a su aprendiz un conocimiento, una pinta) a sus discípulos para ayudarlos a avanzar en su conocimiento, así los taitas están fortaleciendo no solo el proceso de aprendizaje de sus pupilos sino también renovando el vínculo en el que el aprendiz habrá de ser recíproco con su maestro.

Como podemos observar cantar, soplar y curar son unos de los requisitos previos que se debe tener cubierto para ser un curaca en el amplio sentido que la tradición lo demanda, de tal modo que quien no aprende a cantar y a soplar para curar, difícilmente podrá ser reconocido como curaca y de tal forma ejercer como maestro del yagé, aunque si pueda llegar a ser un buen curandero con plantas medicinales. El manejo de los cantos ceremoniales y del soplo para curar, son dos de los sellos más esenciales que

caracterizan un verdadero curaca, por eso su desaparición nos habla también de la desaparición de los maestros de la ciencia del yagé.

En ninguna de las casas que he visitado en el resguardo Awá donde vive don Hermes, ni donde los otros curacas Kofán que he conocido, he visto cerbatanas, arcos, flechas o lanzas que sean empleadas para los fines de cacería. He preguntado a los taitas por esta ausencia y sin excepción no logran ocultar su malestar y señalan que con la pérdida de sus territorios, con la llegada de colonos y las petroleras, ya ni cazar se puede y para hacerlo hay que caminar varias horas y exponerse a que los grupos armados los confundan y los asesinen o a caer en un campo minado. En todos ellos ha sido común, la referencia que hacen, en sus historias o anécdotas de cacería, a los espíritus de la selva, a los “dueños invisibles” que ahora debido a la invasión de los territorios por el hombre blanco, se han retirado más adentro a la montaña y se han llevado todo. En este sentido los “dueños invisibles” de los animales o de ciertas plantas o lugares, son quienes conceden la cacería o castigan a quien caza animales prohibidos o toma plantas de lugares que no debe. Es también en esta relación con el otro mundo, el de los invisibles del yagé, que los curacas aprenden a cantar, es *allá* donde se “alfabetizan” en esas formas de comunicación ceremonial.

Así entonces, en los procesos de transformación intercultural que se viven hoy, las nuevas generaciones de aprendices yageceros⁴¹, sobre todo “mestizos” o indígenas no hablantes de la lengua materna, que he conocido en ceremonias de yagé en Cali, Bogotá, o algunos de los resguardos indígenas del Putumayo, tal vez por el afán de mostrarse como curanderos avanzados o en el peor de los casos como taitas, tan solo imitan el canto ceremonial tradicional, con mascullos inentendibles o con cantos de una evidente pobreza metafórica y ceremonial, pues dentro de los nuevos contextos urbanos, esto ya no parece ser una necesidad indispensable para los que fungen como curanderos yageceros. Ahora esta deficiencia se reemplaza con guitarras, tambores y cantos colectivos en una febril entrega al perfil comercial promovido en el turismo chamánico, lo que vemos ahora, es más una ceremonia de reencuentro de la “familia cósmica” o de la “hermandad universal”, perfil muy de moda hoy en el mundo entero.

⁴¹ Algunos de los cuales son sobrinos, nietos o en todo caso “familiares mestizos” o amigos y discípulos de los taitas, quienes después de cortas estancias en el Putumayo, vuelven a la ciudad y se presentan como iniciados y frente a los incautos ofician como curanderos. En este sentido muchos de ellos parecen más interesados en el turismo chamánico y los benéficos económicos que les ha traído el bum del yagé en la New Age, que el aprendizaje de la lengua y la riqueza y profundidad del canto ceremonial dentro de los procesos de diagnóstico, atención y curación. Algunos de los casos más dramáticos que he visto de estos iniciados en ceremonias, es cuando emiten sonidos guturales extraños, intentando reproducir la prosodia del canto ceremonial de los taitas, o como el caso de un Belga, que cuando oficia como curandero yagecero y su canto es en francés.

En esta moda yagecera cierta vez, en una ceremonia en Bogotá, escuche comentarios de unos de los participantes que decían ser aprendices de un supuesto taita muisca que también se autodenominó heredero de la emergente tradición *cararé*, que “eso de aprender a cantar para llamar cacería ya no es necesario porque para qué vamos a llamar cacería en plena ciudad”, entre risas apagaban su profunda ignorancia sobre la profundidad de este recurso terapéutico y lo reemplazaban con lo que ahora se denomina en las ceremonias urbanas como músico-terapia, cosa que según los nuevos contextos es parte esencial del nuevo modelo ceremonial.

4.3 El silencio, la música y el mercado neochamánico emergente

El silencio inherente a la actividad del cazador, también lo es en la mayor parte del tiempo de una ceremonia que se conduce de modo tradicional como lo indican los curacas Kofán. Sin embargo en muchos de los espacios del neochamanismo yagecero, el silencio parece ser un aspecto de poca monta para el frenesí new age que domina muchas de las ceremonias de los nuevos contextos del chamanismo emergente.

Mientras que en una ceremonia tradicional de yagé el silencio es predominante, y la discreción al hablar en los momentos que esto sucede, sobre todo en los espacios entre ronda y ronda cuando se bebe el yagé o al amanecer, hoy esto ha cambiado por el predominio de la música que se dispone en aparatos electrónicos o, en la mayoría de los casos, con la música en vivo conducida por el oficiante de la ceremonia o por sus ayudantes que acompañan con guitarras, tambores, sonajeras, maracas y toda una amplia parafernalia instrumental frente a la cual el silencio parece ser no necesario.

En las docenas de ceremonias que he participado, he tenido la oportunidad de poder comparar distintas formas en las que se conduce la ceremonia por quien la oficia. En tales ambientes ha sido muy clara la distinción entre una ceremonia tradicional y otras más new age o urbana, el juicio que hago sobre esto, lo he constatado releendo los muchos informes antropológicos pioneros que reseñan el performance ritual yagecero cuando lo experimentaron con curacas en la selva al modo tradicional, y a través de la fuente directa con los curacas más serios y respetuosos de su tradición, que he conocido.

Don Leonidas Moreno, don Rufino Criollo y don Hermes coinciden al afirmar de que en la tradición, tal y como la aprendieron de sus maestros, el silencio es un aspecto necesario para poderse concentrar en la experiencia plena del yagé, más aún cuando se está aprendiendo. Don Rufino me decía en cierta ocasión,

que “a *la gente del yagé* [los invisibles] no les gusta la bulla, el ran, ran, ran, con las guitarras y todas esas cosas que hoy día hacen, cuando ven eso, llegan hasta ahí no más [señalaba una distancia de varios metros fuera de su maloca]⁴² y luego se van.” La música hoy día introducida con gran furor en las ceremonias es una amplificación de las adopciones culturales que ya se venían gestando desde hace varias décadas en la tradición del yagé; primero fueron la armónica y la guitarra las que se readaptaron en la acústica ceremonial tradicional, que en los momentos que se disponían para la música, estaba compuesta por flautas tradicionales de un solo hueco, rondadores, un pequeño tambor y el sonido de sonajeras o collares hechos de semillas.

“La música en las ceremonias no es el problema” coinciden en afirmar estos tres experimentados médicos yageceros, el punto para ellos está en que ya hoy no se respetan los diferentes momentos que componen la ceremonia. Cuando a don Hermes en las ceremonias, le han preguntado por qué a él, casi no le gusta tocar la guitarra en sus ceremonias y cantar, si lo hace tan bonito, esto es lo que ha dicho en varias ocasiones, de diferentes formas, pero siempre refiriéndose a lo mismo:

Está bien tocar la guitarra y cantar, pero cuando ya todo el mundo ha hecho su proceso, porque eso de poner música o agarrar la guitarra toda la noche, no está bien. Dígame usted, así quien se va a concentrar, pues uno, o le presta atención a lo que le está mostrando el yagé, o al que está dele que dele con la guitarra, en el yagé se necesita silencio para poderse concentrar, no se pueden atender las dos cosas a la vez.

He hablado sobre el tema de la música con muchas personas que asisten a las ceremonias de yagé y que manifiestan abiertamente su gusto de que en la ceremonia haya grupos musicales que acompañen con su canto durante la noche, la mayoría de ellas afirman que la música en las ceremonias es necesaria porque así conducen sus visiones. No sobra añadir que muchas de las personas que hacen este tipo de afirmaciones por lo regular tienen en los aspectos de su personalidad y vestimenta, los rasgos más esenciales característicos de los consumidores de la new age. Estos testimonios los contrasto con otras gentes más sobrias que he entrevistado sobre las motivaciones que los inducen a este tipo de experimentaciones, bien sea porque están adelantando su aprendizaje en la medicina tradicional del yagé, o bien porque están buscando la solución a algún tipo de problema físico o espiritual; todas han

⁴² Los corchetes son míos.

coincido que el silencio ha sido un motor muy benéfico para llevar en buena lidia su experiencia con el yagé, que de otro modo puede llegar a ser bastante dramática.

También es importante resaltar que aquella afirmación sobre que “la música es necesaria para conducir la visión” parece obedecer más a una readaptación urbana, de lo que es o para lo que sirve el canto del curaca en la tradición yagecera, pues está muy claro que el canto ceremonial cumple un papel de suma importancia tanto para el proceso de curación que ejecuta el médico tradicional, como para conducir a sus aprendices en los procesos de su aprendizaje para catalizar las visiones durante la experiencia al haber ingerido el yagé.

Como podemos observar en lo descrito sobre los cambios que orbitan en el performance ritual del yagé, como sistema emergente que se ha expandido por el mundo, tal vez amparado por la fuerza de la new age, nos permite referenciar los marcadores de acción que se interrelacionan entre la tradición y la hegemonía; en la primera de este binomio, aunque con los sincretismos propios de la aculturación de siglos, se niega a morir una estructura de base que se fundamenta en el sentido ancestral que le da lugar a las lógicas que le son inherentes al circuito del sistema de medicina tradicional milenario; en la segunda son evidentes los marcadores emocionales inscritos en la economía del consumo espiritualizado, en el que los individuos que orbitan dentro de esa lógica tienen aspectos característicos en su conducta, en su vestimenta y en sus formas de expresar sus necesidades y mecanismos al participar en ese tipo de experiencias, que en todos los casos siempre tiene un aspecto performativo en el individuo que las experimenta.

El poder performativo de la ritualidad dentro de los contextos de la interculturalidad (globalizada) ha abierto una brecha en las líneas del mercado neochamánico, en el que están claramente expuestos en oposición los marcadores emocionales del sistema de valores predominante entre la hegemonía y la tradición. En consecuencia *la búsqueda espiritual*, que en principio parece obedecer a un hartazgo y desesperanza generalizada característico en las generaciones de este bloque histórico, se debate entre las lógicas del mercado capitalista en el que todo servicio tiene un precio, y las lógicas ancestrales donde todo servicio tiene un valor. En tales circunstancias, las lógicas inherentes a las prácticas rituales como parte de un complejo de significados enmarcados dentro de un sistema de valores espirituales y materiales, circunscritos ancestralmente a las dinámicas de las relaciones sociales y comunitarias, hoy

vemos que asume un rostro transformado que penetra las dinámicas hegemónicas del mercado en el que el valor se readapta en un precio del servicio.

Aspectos propios de la estética predominante esta época, tales como la inmediatez de la información (traducida o mostrada en muchas circunstancias como conocimiento), la comodidad, la vanidad, el lucro personal y la individualidad, complementan muy bien la lógica del mercado neochamánico. En tal sentido, talentos como por ejemplo el rigor con el que se forma un médico tradicional yagecero, un curaca o taita en el amplio sentido de la tradición, pasó a un segundo plano en estas líneas del mercado chamánico. Hoy se ofrecen cursos de chamanismo por internet, se venden piedras, plumas y objetos mágicos recargados por iluminados o especiales, que transmiten el conocimiento como si se tratara de archivos que se cargan en una USB, se hacen cursos flash de iniciación en selvas, montañas, desiertos o templos; hoy el rigor, la fuerza de voluntad, la disciplina, la abstinencia y el dolor como parte de enfrentar frustraciones, miedos y fantasmas personales ya no parecen ser necesarios como parte de ningún aprendizaje.

La oferta de *paquetes chamanicos* se encuentra por docenas en las redes sociales a nivel mundial, en ellos se ofrecen servicios espirituales con una amplia gama de posibilidades para los potenciales clientes. Esta actividad se ha convertido indudablemente en un lucrativo negocio. Una de estas organizaciones internacionales de turismo chamánico, ha generado en los últimos dos años un fuerte enfrentamiento legal con los kofanes del bajo putumayo. Ayahuasca Internacional e Inner Mastery, dirigida por su fundador el argentino Alberto José Varela, es una organización que en sus comunicados y páginas electrónicas se presenta como “referente mundial en información acerca de espiritualidad y sanación, psicoterapia y ayahuasca”, la disputa que se ha presentado entre la organización de Varela y el Taita Querubin Queta Alvarado como máximo representante del pueblo Kofán en Colombia, se debe a que Varela mantuvo durante un corto tiempo una relación de cercanía con el Taita Querubin, período durante el cual participó de varias de las ceremonias de las realizadas dentro y fuera del territorio del taita, así y poco a poco, y como es casi natural en el comportamiento generoso de los curacas Kofán, este hombre también participó de espacios donde pudo observar la preparación y muchos de los manejos que le da este pueblo al brebaje del yagé.

Estas circunstancias de generosidad, del compartir desinteresado del taita como lo ha hecho con todos los que lo hemos tratado, empoderaron a Varela y le hicieron eureka en su visión de mercado. Por una

parte empezó a materializar su idea de negocio, para lo cual se valió del precio que le podía pagar al taita, para que le diera yagé y su autorización, para que él pudiera tomar el yagé a solas con algunos de sus amigos de la ciudad. Como es habitual y bajo las circunstancias de la amistad y la generosidad de Taitas como Don Querubín, le dio no solo el yagé sino dicha autorización, cosa que Varela, ya con el negocio en mente, no lo tomó solo con la palabra como se hace en estos casos, sino que le solicitó una autorización escrita y luego video grabada, aprovechando una conversación en la que estaban tratando muchos temas diferentes y para lo cual don Querubín casi siempre colabora sin restricciones, pues es una autoridad muy visible y ha sido entrevistado por muchos documentalistas, periodistas, antropólogos y estudiantes.

Lo que no se esperaba el Taita Querubín era que todas las intenciones que tenía Varela, eran otras y que, al haberse inmiscuido entre ellos, conservando los buenos modales y haciendo las promesas de ayudas económicas desinteresadas para él y su comunidad, no eran otra cosas que las estrategias de un buen mercader en busca de consolidar su negocio. De esta historia nació Ayahuasca Internacional e Inner Mastery, por lo cual la mesa permanente de autoridades tradicionales del pueblo Kofán de Colombia han emitido varios comunicados rechazando las practicas maliciosas de Varela, el cual durante algún tiempo se presentaba como un discípulo autorizado del taita Querubín, para realizar sus giras “terapéuticas” por varias partes de Europa y el mundo. Esta situación ha tomado una dimensión escandalosa a nivel legal, y en varias formas desventajosa para las autoridades políticas del pueblo Kofán, puesto que en los primeros comunicados que emitieron muy indignados por la situación, acusaron a Varela de mentiroso y fraudulento y negaron la existencia de dicha autorización, Varela se ha valido de esa autorización adquirida de manera dolosa frente al valor de la relación de amistad y confianza que le habían brindado, no solo para victimizarse sino para amenazar que adelantara con sus abogados una contrademanda por injuria y calumnia, caso que llevaría hasta las últimas consecuencias, gracias a los alcances económicos que le ha dado su lucrativo negocio de Ayahuasca internacional. En tal caso como vemos, frente al aparato de discusión jurídica, las pruebas reinas a favor de Varela son los materiales que tiene aunque hayan sido adquiridos sin ningún escrúpulo de respeto por la amistad y la generosidad con la que fue recibido por el taita Querubín.

Como podemos observar en el caso descrito, vuelven y quedan implícitas las motivaciones que subyacen en cada uno de los actores de esta lamentable situación, en ambos están presentes motivaciones distintas que implican el sistema de valores que los llevaron a la acción. En tal sentido vemos que los marcadores

emocionales en un personaje como Varela lo conducen en función del lucro, la vanidad (como es notable en muchos de sus escritos en sus redes sociales o páginas Web, con un tufo mesiánico en la que es o víctima de las circunstancias como prueba para evolucionar espiritualmente o redentor de almas), la usurpación y el engaño. Y del otro lado encontramos en don Querubín la expresión de marcadores emocionales que mueven o impulsan un sistema de valores donde lo natural y bien visto es la generosidad, el compartir desinteresado, la reciprocidad y la cooperación como base y fundamento de las relaciones sociales.

Por último cabe añadir que esta situación no habría pasado a los niveles del escándalo internacional en que se ha tornado, si el gobernador del resguardo y otras de las autoridades políticas del territorio no se hubieran manifestado frente a esto. Pues los taitas rara vez gustan de entrar en este tipo de luchas con personas que han procedido tan de mala fe como Varela y casi siempre dejan ese tipo de asuntos a merced de los designios de las fuerzas espirituales en las que centran su sistema de creencias.

4.4 Descripción general de la estructura ceremonial y el ejercicio de curación y los nuevos contextos

La estructura general de una ceremonia tradicional de yagé es la siguiente: cuando se realiza en la selva regularmente se hace en la casa de yagé o maloca, se inicia aproximadamente a las siete u ocho de la noche, es el curaca quien la preside. Afuera en uno de los extremos de la maloca casi siempre hay fuego encendido. En una tarima de madera o mesa está el recipiente en el que se deposita el yagé y de donde el curaca irá sirviendo a uno por uno de los participantes, en algunas ocasiones se enciende una vela que se coloca encima de la mesa donde está la vasija con el yagé. Previo al inicio y en intervalos durante la ceremonia se quema incienso para alejar los malos espíritus que pueden generar visiones desagradables o incluso enfermar a alguno de los participantes. Entre los curacas de tradición Kofán primero pasan los hombres tomadores de yagé que llevan más tiempo tomándolo, luego las mujeres y por último los niños. El curaca antes de servir la primera ronda canta y/o sopla en la vasija donde está el yagé, alternando el soplo con un chasquido seco que produce presionando la lengua contra el paladar, mientras canta y sopla hace sonar la wayra sacha (hoja de viento)⁴³ o sanganga. A cada persona que se le sirve el yagé, el

⁴³ Es una pequeña palma que crece en la selva y que los curacas recogen para hacer una especie de abanico con el que trabajan en sus procesos de curación o actividad ceremonial. Esta planta solo crece de forma espontánea y no puede ser sembrada y curiosamente crece en los lugares donde hay presencia de yagé, o sea que desde el ecosistema mismo es compañera de la ritualidad del yagé.

curaca sopla el recipiente en el que le ha servido, se lo entrega y luego debe ser consumido en su totalidad. Pasada dos horas aproximadamente se sirve la otra ronda para los que así deseen, o a los que el curaca les sirva y los llama sin preguntarles si desean o no tomar más, en este último caso sobre todo con aprendices. La cantidad que se sirve en cada ocasión debe ser tomada en su totalidad. Las personas luego de tomarlo, regularmente durante los primeros 15 a 20 minutos conversan y luego cada quien se acuesta en la hamaca o en el lugar destinado para descansar. Durante casi toda la noche el silencio es predominante, interrumpido por el canto del taita, el sonido de la armonica y/o la wayra. Más o menos a las tres o cuatro de la mañana el curaca regularmente hace las curaciones a los participantes que así lo requieran. La curación se hace individual o grupal. Cuando se hace grupal, las personas regularmente se sientan no dándole la espalda a la mesa donde está el yagé, se quitan la camisa y el curaca realiza la curación por la parte de atrás de cada paciente, soplan aguardiente (o alguna preparación con alcohol) en el que han macerado los bulbos de una raíz conocida como chonduro (*Cyperus niger*), soplan humo de tabaco, soplan limpiando al paciente y cantan. Cuando el taita canta y sopla los pacientes, regularmente acompaña sus movimientos con un abaniqueo de la wayra, limpiando el paciente y el ambiente a su alrededor. Todo proceso de curación varía no radicalmente en la estructura del procedimiento general, pero siempre depende su variación, en gran medida, de cada caso de curación que esté tratando el curaca. El proceso de curación en general se puede resumir en soplar, cantar, limpiar y curar. Regularmente los curacas también preparan con plantas, raíces o flores tónicos perfumados que le aplican a los pacientes en el proceso de curación.

En las ceremonias más urbanas o dirigida por personas inexpertas que supuestamente vienen o conocen de la tradición Kofán, regularmente no he visto que se haga este espacio de curación individual o grupal. Y en las ocasiones que he visto que hacen algún tipo de “limpia” o curación hacen poner a todas las personas de pie, los abaniquean con la wayra, les aplican sustancias con atomizadores o no les soplan nada, y van pasando por cada paciente por el frente de este. O cuando los soplan lo hacen en el rostro de los pacientes. En ocasiones cuando cantan, casi siempre es notable una pobreza metafórica y rítmica en el canto, y mientras que un curaca experto puede tardar con un paciente entre 15 y 20 minutos en un proceso de curación, dependiendo de lo que esté tratando, los chamanes inexpertos no lo hacen por más de cinco minutos. Las evidencias entre un curaca experto y uno que no lo es, son notables en el modo de proceder para efectuar el proceso de curación.

En las ceremonias new age en las que no se hacen limpias o curaciones, regularmente quien las conduce alude que ellos curan cantando acompañados de su guitarra y que ese “es otro modo de proceder que

también es válido y a veces incluso más efectivo”. Lo cierto es que las diferencias saltan a la vista en cualquier persona que conozca cómo trabaja un curaca experto y quien no lo es. Además los testimonios de las personas en uno y en otro caso, sobre la efectividad del proceso de curación cambian radicalmente cuando tienen el punto de comparación para su experiencia.

Quizá con el paso del tiempo, los procesos de organización y sistematización del sistema de medicina tradicional yagecero, que se vienen adelantando desde organizaciones como la UMIYAC (Unión de médicos yageceros de Colombia) sean los que encuentren los mecanismos para la regularización de las nuevas generaciones de yageceros y, en tal sentido, sean los curacas que aún conservan mucho de su tradición, los generadores de procesos de iniciación y seguimiento a sus pupilos, y de esta forma contener el crecimiento errático de seudochamanes sin ninguna preparación, y así también despejar buena parte de la mala atmósfera que se ha creado alrededor de este sistema de medicina ancestral que tiene como núcleo el espacio ceremonial en el que se engloban buena parte de sus recursos materiales y simbólicos para el tratamiento de la salud y la enfermedad.

IV Parte

Emociones en la Interculturalidad

Capítulo 5

5.1 Emociones a trasluz de la interculturalidad

La interculturalidad, como ya quedó explicado la entiendo como intercontextualidad de la cultura, espacio de encuentro de identidades híbridas por ser el resultado de cuerpos y universos afectivos porosos. Esta noción la tomo como el referente primordial para el análisis de las prácticas y representaciones sociales en los procesos de resistencia étnica en la lucha por el consenso frente a la hegemonía capitalista. En este sentido lo *entre-cultural* sirve y se entiende como el escenario, en el que se ha podido observar el devenir de las relaciones sociales donde se negocia la cotidianidad y en el que se configura, reconfigura y reproduce la identidad. Al problematizar el concepto de interculturalidad, estoy describiendo lo que empíricamente pude constatar que sucede con la identidad, siempre dinámica, en las comunidades indígenas visitadas. Pueblos y personas en las que aunque, si bien es cierto que, están marcados por sus rasgos de identificación al grupo al que pertenecen, sus condiciones de vida están abiertas y permeadas de los contextos con los que interactúan. Son varios los niveles de esa afectación y diversas las consecuencias como ya lo he venido exponiendo.

La obligada movilidad de los pueblos indígenas en toda la República de Colombia, bien por las diversas formas de violencia en sus territorios, o bien por gustos personales, ha generado una integración, que no es nueva, entre indígenas, colonos mestizos y afrodescendientes. De esta manera la movilidad de las relaciones interétnicas es casi un estado natural que funge como motor de las dinámicas identitarias y la reproducción cultural en regiones y habitantes diversos. En tales circunstancias no es extraño encontrar indígenas por adopción social; médicos de tradición indígena que no son indígenas; afrodescendientes participando de las ceremonias de yagé muy identificados con las cosmovisiones indígenas alrededor de esta y otras plantas maestras; indígenas que ya no se sienten pertenecientes a sus grupos o raigambres identitarios y se han vuelto colonos, médicos o ingenieros occidentales; y así encontramos un sin número de fenómenos que nos hacen evidente que la identidad se construye y recrea como sistema abierto, permeable y polisémica. En tales circunstancias sociales intentar observar identidades como un todo homogéneo sería un grave error teórico y un imposible metodológico; sin embargo, lo que sí es posible, es observar en esa polisemia, que los emergentes afectivos de adscripción o rechazo que se dan en las relaciones interétnicas mediadas por el modelo de desarrollo capitalista hegemónico se sintetizan en su hibridación.

En consecuencia la hegemonía, también la pude constatar como sistema abierto porque es más una práctica que meramente un discurso, marcada por los comportamientos en los que subyacen las reglas de juego sobre las cuales los individuos aceptan o rechazan la dominación y generan las prácticas de resistencia. Es decir, en los contextos que he visitado, no encuentro un todo hegemónico homogéneo ni tampoco un todo tradicional compacto en resistencia. Así las cosas, tanto la hegemonía como los procesos de resistencia a ella, en las relaciones sociales en situación de interculturalidad, son un fenómeno complejo de estudiar si no observáramos las motivaciones afectivas emergentes dentro de un todo global con las que se adscriben los individuos a ella, o a la cual le hacen frente por encontrarla nefasta para el equilibrio social y de la naturaleza. Es en este sentido que es aplicable la noción Gramsciana de hegemonía que entiende la cultura como un espacio de intervención, negociación y conflicto que resulta central en las formas que se ejerce y contesta el poder.

Por lo anterior y tomando en cuenta que uno de los objetivos centrales de esta investigación se refiere a describir y analizar las prácticas sociales reguladoras de las emociones en el sentido de estimuladoras y de contención, he problematizado dicho termino – el de interculturalidad – por ser inevitable como contexto y como nivel de análisis, sobre todo si lo que pretendemos realizar es un análisis social de estas marcas afectivas predominantes en dichos contextos; es decir, se trató de ver a trasluz de las prácticas sociales, cómo se estimula, cómo se regula, cómo se inhibe, cómo se significa socialmente, qué carga ideológica se le asigna a la fuerte influencia de sistemas sociales, económicos y políticos en juego con la hegemonía capitalista contemporánea. Por ejemplo, en occidente se significa en términos negativos la tristeza, la ira o el miedo. No en todas las culturas es así. En tal sentido sabemos que al entrar en relación con las prácticas y representaciones sociales occidentales ha sido inevitable un resultado afectivo que deviene en lo intercultural con características sobresalientes.

Dicho de otra manera, observar las representaciones y las prácticas sociales regulatorias alrededor de los fenómenos emocionales como la rabia, el miedo, la envidia o la tristeza que brotan del impacto del modelo de desarrollo neoliberal capitalista, debidos a la influencia de ese paradigma hegemónico me permite desentrañar cuáles son los desencuentros de determinadas formas con respecto a otras en situaciones de interculturalidad y así recabar en los puntos de encuentro y desencuentro entre las visiones del mundo para tratar problemas en común. Por ejemplo, el manejo de la tristeza, en el duelo: en la sociedad urbana colombiana, en general, se tiende a formalizar el duelo al punto de convertirlo en un evento social, de este modo estamos dejando fuera del duelo la tristeza; es decir, la tristeza se da pero al convertirlo en un evento social pasa a ser del ámbito meramente privado, al primer plano pasa la

necesidad de reconocimiento social y de prestigio y, en segundo plano queda la tristeza y se va casi a lo privado; en otras sociedades sucede de otro modo, hay un cambio de planos.

En otras culturas en el primer plano queda la tristeza e incluso se estimula, con llantos, actos de cortarse el pelo, lastimarse, flagelarse, eventos para estimular el dolor, como un manejo específico de la tristeza y esto está bien visto. En general en nuestro contexto cultural urbano, no sucede de ese modo, de hecho se mandan medicamentos para bloquear la tristeza, se le dopa o se le dice no te pongas triste. Estos son mecanismos sociales reguladores para estimular o inhibir. La manera en cómo se concibe la tristeza en la noción occidental frente a un problema determinado, de una persona o de una población, nos amplifica la forma también como se concibe a quien la padece y la forma como se asume el problema que lo ocasiona. Los titulares de los periódicos en Colombia que hablan sobre matanzas, desplazamiento involuntario y todo tipo de tragedia, se cita con mucha regularidad el miedo o la tristeza de ciertas situaciones, pero casi en ningún caso se toma en cuenta la potencia de estos emergentes emocionales como condiciones de problemas de salud pública, con causas bien determinadas, que como ya lo hemos señalado, encontramos por ejemplo en la incursión al modelo capitalista una de ellas, en la cual el dinero a través de fuentes como el narcotráfico han sido catastróficas para el orden social, no solo por su énfasis violento, sino y sobre todo porque es un desarticulador de las formas de transmisión de la autoridad y en general de organización social.

Entre los grupos indígenas que he visitado he intentado observar si hay o no coincidencias, por la historia compartida, frente a la manera como asumen situaciones que les generan la emergencia de los sentimientos que he observado derivados por ejemplo de las matanzas o de la necesidad del dinero; la respuesta que encontré entre todos los curacas yageceros entrevistados para sobreponerse al malestar de las necesidades económicas (además de trabajar y seguir luchando por sobrevivir) o de circunstancias violentas que han llevado a la pérdida de seres queridos, siempre y en todos los casos sobrevino el tema del yagé como alternativa para sobreponerse a los malestares tanto físicos como emocionales. Por esta razón he sostenido que en estos emergentes emocionales hay no solo aspectos claves que sirven como indicadores de la dimensión de la salud y el bienestar personal y social, sobre todo cuando tratamos de analizar las consecuencias de su inmersión al modelo capitalista, sino también los indicadores de cómo las poblaciones yageceras han encontrado una alternativa efectiva que siguen empleando con total convicción. En esta observación ha radicado uno de los núcleos de la presente investigación, con el ánimo de poner en tela de juicio lo que se planifica en las políticas públicas de protección social, sobre todo en regiones impactadas por la guerra y por las muchas formas de violencia, de tal modo que lo que

intento señalar es que mientras la implementación de políticas públicas se mantenga bajo el manto del modelo epistémico hegemónico (en salud por ejemplo) es menos lo que se logra para restablecer el orden social y más lo que se contribuye a generar división y caos en sociedades que tradicionalmente han conjugado sus sistemas de salud tradicionales con amplia efectividad, y económicos y políticos basados en formas de organización y subsistencia en valores comunitarios como la reciprocidad y la cooperación lo que les permite subsistir dentro de cierto margen de equilibrio.

Entre muchos de los estados emocionales emergentes en situaciones de interculturalidad, en tres de ellos se demarcó el interés general de esta investigación, por ser los más recurrentes en la discursividad cotidiana, que dan cuenta de cómo se regulan o inhiben en sus prácticas y representaciones sociales, estos son: la rabia, el miedo y la tristeza. A trasluz de la interculturalidad, se pudo leer, analizar y comprender situaciones anecdóticas, que albergan estos y otros estados emocionales y algunos de los dilemas surgidos en los procesos de interacción y construcción de la identidad individual y grupal en situaciones de interculturalidad. Desde esta perspectiva de análisis, he pretendido el acercamiento a una comprensión en mayor profundidad del impacto, de muchos de los problemas sociales que aquejan las regiones golpeadas por la violencia, la prostitución, la drogadicción, la miseria y en general múltiples formas de violación de los derechos humanos que se viven, casi que cotidianamente, en muchos de los territorios visitados, y frente a esto, cómo en el caso particular de los yageceros su performance ritual sigue teniendo efectividad.

En lo que he observado directamente en las comunidades y en los relatos de los líderes o autoridades tradicionales de las distintas comunidades que visité, en todos ellos circularon hechos que de forma evidente hablan sobre problemas en común, con categorías emocionales parecidas o recurrentes. Todos sabemos que la guerra, el narcotráfico, el paramilitarismo, la pobreza, la delincuencia común, los abusos, la prostitución, el abandono y un largo etc., son el pan de cada día en muchos lugares del país, sin embargo, resalta ver surgir entre poblaciones indígenas, caracterizadas en general por el uso de mecanismos eficientes para mantener la cohesión social, muchísimos problemas carentes de responsables, pero sí con muchos dolientes, que ha ido generado cada vez más desarraigo, migración y pobreza.

En ese sentido, he podido observar que aunque son tantas y tan variadas las problemáticas que se viven diariamente en estas comunidades, y aunque las personas que las conforman están muy conscientes de sus propias necesidades y problemáticas, y de los caminos que pueden tomar para tratar de dar solución a sus problemas, en ocasiones se quedan atrapados en círculos viciosos de acción-reacción, que les

merma las posibilidades para encontrar salidas a situaciones de conflicto entre ellos o con otros actores que intervienen en sus territorios y comunidades. Así vemos cómo el neoliberalismo no es en primer lugar un discurso, sino una práctica cotidiana cristalizada en hábitos y afectos, de los cuales es difícil salirse, por la profundidad con la que se ha arraigado en las mentes, los sentimientos y las acciones de las personas.

En varias conversaciones con los locales de algunas comunidades indígenas, en medio de sus historias de vida, dicen que una de las principales causas de preocupación, por considerarlos el origen de la mayoría de sus problemas, es que “mucha gente no piensa bien por la envidia, o los celos; por egoísmo, o la ambición al dinero”. Cuando hablan de sus pleitos y sus disputas, dicen que es por estos sentimientos que se da la corrupción, las peleas entre ellos y en general la actitud ingrata de “muchos de los que se van a la ciudad y se olvidan de los viejos, su tradición y su gente”.

La envidia, el odio, el resentimiento, los celos, y demás sentimientos de este calibre brotan de emociones no contenidas en contextos que parecen infranqueables porque trascienden sus estructuras sociales tradicionales, por esto son cotidianos y constantes en el anecdotario de relatos desapercibidos donde las personas parecen estar cada vez más solas sin el soporte de lo que antes tenía asiento en lo tradicional comunitario para resolverse; todos ellos son altavoces personales de la feroz guerra que se vive en estos territorios no sólo con los fusiles, sino también del conflicto que se vive a una escala más íntima y no menos importante.

Muchas de sus historias están maltrechas en tejidos de tristezas insuperables, coloreadas con palabras, pensamientos y actitudes que se disparan al infinito con dardos que procuran capturar un remedio para el alma. En la memoria viviente el dolor manifiesto por las situaciones de desarraigo, de pobreza, de asesinato de familiares o amigos y con esto el desplazamiento forzado, parecen revivirse en cada recuerdo de injusticia. El anhelo de otro tiempo es recurrente como queriendo devolver el tiempo en el que la muerte no había tocado sus seres queridos.

Esta dimensión afectiva que emerge de la interculturalidad, contradictoria y dura, tiene como mínimo dos aristas que la provocan, ambas revisten inevitablemente todas las dinámicas sociales; la primera es debida a la muerte violenta de seres queridos que en primera instancia afecta la vida íntima y por extensión la comunitaria, llenando de tristeza, impotencia y miedo el mundo de personas que les ha tocado vivir en zonas marcadas por el conflicto armado, el narcotráfico y todas las formas de violencia del despojo, de tal modo que a estas personas no les queda más camino que encontrar mecanismos para sobreponerse y seguir viviendo buscando disipar el anhelo de lo perdido, y la tristeza propia del

abandono, el miedo y la rabia anhelante por el desarraigo generado, casi en todos los casos, por actores armados.

Ese día a las seis de la mañana llegaron cuatro, dos se quedaron arriba y dos bajaron a la casa, mataron a todos, doce personas que estaban ahí, cinco que eran de mi familia y los demás que eran cosecheros, mi cuñada allá tenía dos fincas, yo estaba en el pueblo ese día y mis cuatro hijos estaban en otra casa, excepto uno, que se salvó por que se echó a correr, le alcanzaron a pegar un tiro en una pierna, pero se les voló. Es muy triste que hasta los niños que estaban en la casa los mataron, y los otros trabajadores que no eran de ahí, eran del cauca que habían ido a trabajar de jornaleros cosechando, también los mataron. Por eso me tocó que irme de allá, dejar todito tirado y salir, pues aunque yo no vivía en esa finca, teníamos otra casa. Luego el problema fue peor, porque el día que los mataron, al medio día que llegó el ejército y la policía, me encontré con una de las tanquetas en la carretera, en la entrada hacia allá, no me querían dejar pasar pero cuando les dije que eran mis familiares entonces entre con varios de ellos, porque quería ver a mis familiares que habían matado, por eso luego empezaron a decir que éramos de los mismos, que ayudábamos al ejército, pero no, eso era la gente que decía cosas sin saber. Bueno luego la fiscalía me llevó para Bogotá para que no me fueran a matar, yo por ese tiempo era el gobernador, nos sacaron para un programa por seis meses y ya luego nos dijeron que no había más, me tocó que mandarle una carta al Santos (el presidente) y ahí nos tuvieron casi cuatro años porque luego nos mandaron para Pitalito, nos habían dado quince millones y allá toco que volver a comprar todo, la plata se acabó y nos tocó que volver a dejar todo, vendiendo, porque ya no teníamos nada ni como trabajar y nos devolvimos otra vez, así fue, no ha sido nada fácil y toca volver a empezar

Cuando don Medardo (Indígena Awá, líder indígena) cuenta la historia de esa matanza por la cual les toco que huir, hubo varias partes de la conversación con inflexiones para tomar aire, espacios de silencio, tos y tragos de saliva seca, como sobreponiéndose no solo a la tristeza del recuento cuando hablaba de ver asesinados los dos niños y su cuñada, gente de su familia, sino también la trayectoria que luego le toco que vivir, a la que fue lanzado con su familia en la contradicción abierta de haber perdido todo, salir huyendo y, como si no fuera poco, también acusados en el chismorreio, de que estaban llevando mejor vida en la capital por ser informantes del ejército, cosa que él niega y de la cual en el marco de su travesía primero en el monte y luego en la ciudad, intenta demostrar que no lo eran, que solo eran chismes. En su relato la emoción constante es de tristeza y luego de huida, de rabia por lo perdido y menos de miedo a las balas que al chisme.

Por aquí mata más el chisme que los milicianos, me dijo una vez un señor en el resguardo Awá de Agua Blanca. La fenomenología del chisme en estos contextos interculturales, marcados por la guerra y el narcotráfico, tiene un agente movilizador en el dinero que es la segunda arista de lo que vengo

señalando. El chisme como forma indirecta de violencia que luego puede llegar o no, a ser consumada con un crimen, tiene en el dinero su mejor acicate cuando se convierte en recompensa, y así es indudablemente un desarticulador de las formas tradicionales de intercambio y reciprocidad, además de que al haberse convertido en una necesidad obtenerlo, toma el lugar de primacía en la escala jerárquica de los valores que regulan las relaciones sociales.

En varias historias que escuché, me advirtieron que había personas en las comunidades, que era mejor evitar, porque eran tan peligrosas como los que andaban armados, pues según me dijeron, estas personas con total ligereza iban haciendo comentarios de otras personas, incluso sin conocerlas, cosa que luego podía terminar en amenazas de milicianos. En consecuencia el chisme y el dinero se han convertido en un coctel explosivo de las relaciones sociales, cosa que ha sido incentivado, incluso, desde las mismas instancias del gobierno, en la que el pago de las recompensas a los informantes, se hizo público como programa gubernamental y deseable como mecanismo para desarticular los grupos al margen de la ley. Sin embargo, con ello también se motivaron las falsas acusaciones, los asesinatos selectivos y los denominados falsos positivos, que en los ocho años del gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez se cuentan por miles.

El dinero ha sido y es generador de muchos problemas y contradicciones en las relaciones comunitarias y ha germinado como desarticulador de muchas comunidades, que hasta hace no más de cinco décadas se mantenían menos inmersas en la fuerte influencia del sistema económico hegemónico. Ahora con la necesidad de adquirir el dinero para no solo cumplir con muchas de las necesidades cotidianas, también se motiva la ilusión de la comodidad urbana, con la cual se garantizan formas del prestigio en los nuevos roles sociales.

Indagando sobre lo anterior, en una conversación con don Leonidas Moreno, le pregunté cómo sentía él el impacto del encuentro de su mundo y su tradición con el mundo de la gente blanca del mundo occidental, le pregunté qué consideraba como cosas buenas y cosas no tan buenas en la interculturalidad. Su visión fue la siguiente frente a mis preguntas:

Por una parte aquí en lo que vamos, hay ciertas cosas buenas, en términos de educación, para que nos capaciten y se den cuenta que hace el Gobierno con nosotros, y para tener carreteras, y también de nuestra cultura. Y malo por otro lado, es que ya el indígena se va educando con computadores y todo eso, pero lo propio lo están olvidando lo que es la lengua, el vestido, la cultura, hay muchas casas de indígenas, a las que usted va a pasear y van sacando con una tasa de café o agua de panela, agua con limón o azúcar con limón, ya no hay chucula ni chicha, ya no hay una rayana. Es muy negativo ese cambio en la alimentación y el olvido de la lengua. Todos nosotros vamos a desaparecer, los indígenas.

Uno enseñado al aire, a las montañas, al pueblo, a encontrar el agua limpia y ahora ya vea ya son las petroleras las dueñas, se dedican a fumigar, a fumigar los bosques. Nosotros no conocíamos el dinero, no aquí.

¿Usted qué efectos cree que ha traído la entrada del dinero?

Los efectos en mi lugar, ya uno con plata ve a otro como un blanco que come como más sabroso, comprando, enlatado, todo eso. Entonces ahora ya se acabó la cacería, ahora piensas comer como blanco, empiezas a comerte todo eso a comprarlo, ya no hay nada, mucha gente por aquí ya no tiene ni plátano, ya no siembra nada, ya se van a trabajar al pueblo y salen de ahí y consiguen bastante comida.

Por otro lado la gente que ya tiene plata quiere vivir es bueno, como digo todo se les olvida.

En esta misma conversación don Leonidas expresó algunas conexiones entre esa forma de vida de los blancos y algunos sentimientos que se producen en la gente, entre los muchachos como dice él, entre los hijos que están creciendo de la gente de ahí de su resguardo, entre su gente, por esas cosas que llegan con el mundo de los blancos y con el dinero particularmente. Manifestó por ejemplo, que en cierto momento aunque eran tres taitas los que habían en su resguardo, solo dos de ellos empezaron a salir hacia la ciudad y al otro no lo invitaban, no lo consideraban en nada. En ese momento de la conversación sentí por la manera en que expresó su malestar, que se refería a él mismo a quien no invitaban, pero por la severa discreción que lo caracteriza y la conocida nobleza de su carácter, evitó presentar esa situación en primera persona. Sin embargo, me contó que ese taita, luego de un tiempo decidió salir a la ciudad a ganarse algo de dinero con su saber de médico tradicional del yagé, pues como él lo manifestó “en los tiempos en los que estamos todos necesitamos, ya toca tratar de buscársela, ya ahora, ya para la sopita todo eso es necesario, toca comprar gasolina, el machete, todo eso, para todo hace falta el dinero. El dinero es un mal necesario”

Ambos, el dinero y las distintas formas de violencia, directa o indirecta, sutil o evidente, son motores cotidianos de un anhelo que se revierte con facilidad en desprecio por lo propio, en un miedo de reconocerse frente a su propio espejo identitario y en una tristeza insondable producida por la desubicación generacional, ocasión propicia para una fuerte crisis de identidad; esto ha generado trincheras de un conflicto más sutil pero no menos evidente, más confuso pero no menos importante, sobre todo si estamos hablando de la salud en estos contextos de interrelación cultural. De este aspecto observado se derivan varios problemas, objeto de esta investigación, y presentes todos ellos como alfiles silenciosos de las prácticas y representaciones sociales en la interculturalidad.

La rabia, el miedo, la envidia y la tristeza son motores de conflictos al interior y entre comunidades indígenas, o con otros actores externos a ellas, esto no es nada nuevo en la historia del país, menos aún

de la especie humana; sin embargo, cuando se convierten en la savia cotidiana para enfrentar los problemas que afectan a muchos, pasan a ser relevantes para la antropología como radiografías psicosociales. El estudio de las emociones y en particular de este tipo de sentimientos emergentes con una profunda raíz en el desarraigo, el sometimiento y la resistencia, es un material antropológico importante, porque arroja luz sobre la comprensión de las dinámicas sociales y la búsqueda de alternativas para la resolución pacífica de los conflictos, sobre todo en regiones del país donde la construcción de la identidad ha estado marcada por las múltiples formas en las que se manifiestan las contradicciones de la interculturalidad y el conflicto no sólo armado. Este tipo de sentimientos que revisten las prácticas sociales, son un material importante, porque son evidencias afectivas de las causas y las consecuencias que nos permitirán, en el mejor de los casos, desentrañar con claridad objetiva, algunos de los problemas humanos más palpables hoy y que nos involucra a todos.

La individualidad, el lucro personal, la vanidad y en general los estados anímicos promovidos por la vida urbana y el sistema capitalista neoliberal, han afectado directamente las instituciones y relaciones comunitarias tradicionales. Aunque es innegable que una virtud viva en las poblaciones indígenas, es su capacidad para trabajar de modo considerado con y por su prójimo, hoy en día, en medio del petróleo, el alcohol, el narcotráfico, la prostitución y la guerra, la situación para este modo de vida, se hace más difícil. El modelo de urbanización mental hegemónico, ha traído evidentes consecuencias generadoras de tristeza y todo tipo de conflictos hacia el interior de algunas de estas comunidades. Problemas predominantes que hoy los enfrentan a un problema mayor y es el que tiene que ver con la corrupción, el conflicto de intereses por la etnoburocracia y las guerras de poder al interior y entre sus propios miembros y organizaciones, con las que intentan sobre llevar las obligadas relaciones interculturales tanto con el sistema estatal hegemónico, como con los vecinos no indígenas, todo ello para la administración y el ejercicio soberano de sus territorios.

Son más de cinco siglos de resistencia del pensamiento indígena que sigue vivo, demostrando con ejemplo y lucidez en muchas de sus prácticas sociales, la bondad de su palabra y la fortaleza en su unidad comunitaria; sin embargo, y como organismo vivo susceptible de contagio, también ha tenido purulencias de las cuáles nunca se ha curado del todo. La raíz de ese padecimiento, según el diagnóstico de líderes y médicos tradicionales entrevistados, se puede resumir en las dadas y promesas del sistema hegemónico, considerado esto como una de las mayores preocupaciones, porque lo ven como el responsable de lo que está sucediendo con algunas de sus formas tradicionales de puericultura,

alimentación, medicina tradicional, etc., que se han ido desdibujando para el buen vivir, cambio del que surgen muchos de sus conflictos y enfermedades.

Teniendo en cuenta esto, los mecanismos reguladores de la tensión social individual y comunitaria, son corresponsales a la presión de las emociones, influidas principalmente por el dinero y la penetración de la forma de vida urbana en el contexto rural o semirural en el que viven. De esta manera la interculturalidad como paradigma, no consiste en una amalgama de múltiples experiencias diferentes, como un todo compacto que se lanza a navegar en las aguas sinuosas de la diversidad, sino en una disposición plena y abierta que encuentra en las diferencias una red sin centro que vincula, que amplifica canales comunicativos para trazar líneas de reflexión sobre una toponimia de problemas que deben ser resueltos con una actitud no meramente respetuosa sino altruista frente al sufrimiento ajeno.

Esta circunstancia obligará a rediseñar los espacios del debate de las políticas públicas, basados en una disposición de verdadera escucha que se materialice en los compromisos y acciones de quienes se han comprometido a demostrar con evidencias concretas, la posibilidad de abonar caminos donde se haga viable minimizar el sufrimiento ajeno. Esto es un reacomodo necesario del paradigma de lo intercultural, en el que no son los discursos, basados en lo políticamente correcto, sino los comportamientos los que hablan por sí solos, esto basado en el compromiso establecido para la materialización del bienestar y la protección de la vida en todas sus formas.

Por todo lo anterior para esta investigación ha sido de suma importancia observar, entre varias cosas ¿en qué prácticas sociales se mantiene cifrado el sentido de identidad y comunidad cuando se debaten frente al impacto de los problemas que los aquejan? ¿Cuáles son los límites o alcances de lo comunitario en medio de tanta incertidumbre avocada al individualismo promovido por el sistema hegemónico? ¿Cuáles son los sentimientos y actitudes predominantes que se regulan a través de prácticas rituales tradicionales en las poblaciones indígenas en visible contexto intercultural? No hacer un acercamiento antropológico a esta compleja gama de relaciones afectivas en el encuentro de la cultura, sería dejar de lado una importante esfera de información y análisis que subyace a las motivaciones más íntimas del diario vivir de estas comunidades que se enfrentan vertiginosamente al cambio.

En este sentido y como he intentado exponer más arriba, lo que he hecho ha sido tratar de indagar sobre cuál ha sido el eje simbólico y material de las emociones y los mecanismos para su modulación frente a los problemas comunitarios predominantes, manifiestos en la interculturalidad, esto porque al indagar por las emociones que emergen principalmente por la penetración del modelo de desarrollo capitalista, que se materializa en tendencias propias de la forma de vida urbana (hegemónica occidental) en el

contexto en el que viven estas comunidades, nos permite una mejor comprensión de sus prácticas sociales hoy, y los efectos más sutiles pero evidentes de las relaciones interculturales. Por lo anterior entre otras cosas, como se ve en los ejemplos que voy trayendo a colación en la descripción etnográfica, he tratado de analizar ¿Cómo están asumiendo y enfrentando las comunidades, los Taitas y líderes comunitarios, la preocupación manifiesta entorno a los problemas que he registrado, surgidos principalmente por dicha influencia del modelo de desarrollo capitalista en el contexto intercultural? He pretendido con esto comprender, algunos aspectos del entramado mundo de relaciones socio-afectivas, políticas y económicas de personas y comunidades, que se debaten y sobreviven en algunas de las regiones más ricas y sociopolíticamente más complejas de la República de Colombia.

Por último y consciente de la vitalidad del pensamiento de estos pueblos y su interés por consolidarse en resistencia, pero abiertos inevitablemente a la asimilación del modelo de vida hegemónico en Colombia, busco que con esta investigación, los testimonios y las historias de vida que aquí se han constatado, tanto como de los análisis antropológicos que de aquí se derivaron, se sirvan las comunidades mismas como un aporte futuro, en la búsqueda de líneas de diálogos para abonar alternativas para la resolución pacífica de los conflictos y sembrar semillas en el camino de la sobrevivencia de las generaciones futuras, destinadas inevitablemente al cambio. Estas personas son actores de un escenario comunitario que dan testimonio de un territorio en el que se destilan con claridad, los efectos nocivos o no, de la interculturalidad, pueblos que han sobrevivido y resisten conscientes, al duro contraste producido por la colonización en todas sus dimensiones.

“El yagecito despierta la mente, alegra el corazón y cuando todo parece estar perdido y uno toma un poquito, uno ve que a través de él, es como una manifestación del amor de dios para ayudarnos a despertar, por eso no hay que dejar de tomar yagé, así sea con miedo cuando uno se está portando mal, hay que tomar, que él reprende pero enseña a vivir bien, a querernos y respetarnos como hermanos, a ser felices y estar sanos... dígame usted qué más quiere uno sino estar sano y feliz, alegre, comiendo bueno y que los de uno se mueran pero de viejos y no matados o enfermos”⁴⁴

Las observaciones aquí realizadas son en última instancia una manera de hacer relevante el valor material y simbólico de tradiciones como la de los yageceros que siguen manteniendo la fuerza de su conocimiento y palabra al servicio de sus comunidades y el mundo, tal vez como el mecanismo más efectivo para despertar en su gente y en la gente en general, los procesos de autoconocimiento en una humanidad que parece estar dormida en la profunda ilusión de un narcisismo sin límites.

⁴⁴ Comentario de Don Leonidas Moreno

V Parte

Los desafíos contemporáneos a la resistencia indígena en la lucha por la tierra

Capítulo 6

Máscaras contemporáneas del despojo y el terror en la reedición del neoliberalismo en Colombia

En este capítulo señalo las circunstancias actuales de recolonización nacional y continental, y con ello traer a colación el mayor problema que enfrentan las organizaciones sociales en resistencia, frente a la redistribución de la riqueza y en tal sentido, principalmente, el problema de tenencia y distribución de la tierra. Aquí esbozo de modo general los índices en cifras oficiales sobre la desigualdad, como la cara más visible de la deuda aún pendiente en Colombia con el desarrollo humano debido a la compleja problemática de violencia, al desplazamiento forzado, a la miseria y la inequidad, todos aún por resolverse en Colombia. Además expongo las características más relevantes de los actores estatales y no estatales, y en general las estrategias del modelo hegemónico para mantener el *status quo* y las nuevas- viejas formas de aculturación y dominación. De esta forma al exponer este contexto actual no solo estoy demostrando la continuidad anímica del colonialismo con marcadores de acción bien definidos, sino que intento dejar claro las circunstancias presentes en las que se tejen las relaciones interculturales y a lo que se enfrenta todas las formas de resistencia o asimilación al modelo hegemónico.

6.1 Cartografía de un país rural en deuda con el desarrollo humano

En el atlas de la distribución de la propiedad rural en Colombia del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC)⁴⁵, se indica que el área geográfica del país es de 114.174.800 millones de hectáreas, en su superficie continental, de las cuales el 99,6 % es decir 101,2 millones de hectáreas está conformado por áreas rurales. Según el informe del 2014 del IGAC tan solo el 0,36 por ciento corresponde a las zonas urbanas de las principales ciudades y municipios del país. En tal sentido Colombia está conformada prácticamente en su totalidad por montañas, bosques, extensas zonas planas dedicadas a la agricultura o ganadería o zonas de conservación ambiental.

En las cifras del tercer censo agropecuario nacional que realizó (2014-2016) el Departamento Nacional de Estadística (Dane) se empiezan a conocer las cifras de un territorio complejo, definitivamente más rural que urbano, con un potencial agrícola indiscutible, pero desafortunadamente desconocido y mal

⁴⁵ <http://www.igac.gov.co/>

administrado con planes de desarrollo rural que hasta la fecha ha sido un fracaso, tal y como quedó expresado en el informe de Desarrollo Humano Nacional del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2011). Dicho informe del PNUD plantea, como punto de partida para enfrentar los desafíos de la complejidad territorial y humana de Colombia, es vital reconocer la necesidad de replantear la interpretación que se da a las cifras estadísticas censales que consideran que el 75% de la población es urbana, puesto que lo que ahí no queda claro, es que la mayor parte de estas gentes se concentra en cabeceras municipales donde la dicotomía urbano-rural es difusa y por lo tanto hay una plena interdependencia.

El resultado indica que Colombia es más rural de lo que pensamos o de lo que queremos creer, pues las tres cuartas partes de los municipios del país son predominantemente rurales (75,5%); allí vive el 31,6% de la población y sus jurisdicciones ocupan el 94,4% del territorio nacional (mapa 1). Esa ruralidad más amplia, compleja y no reconocida desborda los marcos institucionales actuales. Hasta ahora, lo rural y su desarrollo han sido tratados como un problema sectorial y agropecuario, y por ende, del resorte del Ministerio de Agricultura. Ese nuevo enfoque deja ver con claridad que hay más ruralidad que institucionalidad pública; en pocas palabras, más ruralidad que Estado (PNUD, 2011, pág. 20).

Esta invisibilización de lo rural es el resultado del auge urbanizador de un país que se pretendió modernizarse a espaldas de su realidad humana: indígena, campesina y afro, y de su complejidad geográfica con regiones remotas e infranqueables. Y como si no fuera poco, frente a tal desconocimiento de la diversidad, se ha entendido la necesidad de un modelo de desarrollo con

un enfoque que equipara crecimiento económico con progreso y bienestar; un balance entre Estado y mercado que privilegia el papel de este sobre aquel; una apuesta por el gran empresariado como el principal motor del desarrollo; y una preferencia por los subsidios focalizados antes que por la inversión en bienes públicos como, herramienta de política pública (...) Colombia entró a la modernización sin haber resuelto el problema agrario, porque siempre pensó que el país era más urbano que rural. Construyó un modelo de desarrollo que conlleva al fracaso del mundo rural, rindiéndole más culto al mercado que al Estado, lo cual amplió las brechas entre lo urbano y lo rural. Y preservó su orden social injusto, que no ha cambiado por falta de decisiones políticas y de una visión de largo alcance sobre lo rural y su papel estratégico para el desarrollo. La preservación del orden social rural, con todas sus inequidades y ataduras al desarrollo, se fundamenta en: (a) una estructura de la tenencia de la tierra convertida en un inamovible para la política pública, (b) una jerarquización social que coarta la movilidad de las personas en la estructura de la sociedad, y (c) una hegemonía política tradicional que restringe las

elecciones libres, limpias y competitivas y que no hace un reconocimiento político del campesinado. El modelo de desarrollo rural construido es altamente inequitativo y excluyente, propicia innumerables conflictos rurales, no reconoce las diferencias entre los actores sociales, y conduce a un uso inadecuado y a la destrucción de los recursos naturales. Acentúa la vulnerabilidad de los municipios más rurales en relación con los más urbanos, y no permite que se genere la convergencia entre lo rural y lo urbano. Además, se ha fundamentado en una precaria y deteriorada institucionalidad pública que le abre más espacios a la actuación de las fuerzas del mercado en una sociedad llena de desequilibrios e inequidades. (PNUD, 2011)

El informe del PNUD señala que por lo menos en los últimos veinte años los gobiernos de turno, han sustentado la política pública y una visión del Estado y la sociedad sobre el proceso de modernización, con ocho características básicas que lo han hecho inadecuado y altamente insatisfactorio para avanzar en el desarrollo humano⁴⁶ y resolver la problemática rural. (Ver resumen en anexo. Tabla N° 2). De esto los principales obstáculos para el desarrollo son la concentración de la propiedad rural y la violencia.

La concentración de la tierra y la desigualdad han crecido en la última década en el campo con un marcador claro de violencia. Para nadie es un secreto que el conflicto por la tierra en Colombia ha disparado los índices de violencia y desplazamiento con actores claramente identificados. Bien por la vía legal con la militarización de los territorios, bajo el manto de la denominada seguridad democrática, donde las fuerzas del Estado han reprimido todo brote de protesta de las organizaciones sociales, indígena, afro o campesina por conflictos presentados sobre todo con la industria petrolera; o a través de los grupos armados privados y paramilitares para defender los intereses comerciales y territoriales de los narcos, los ganaderos o las empresas minero extractivas, y en general de los grandes capitales transnacionales con inversiones en el territorio nacional. Entre estos últimos se destacan los de las grandes transnacionales como Chiquita Brands y Drummonds a las cuales se les ha comprobado su relación con el financiamiento de grupos paramilitares, o de la British Petroleum en el financiamiento de unidades militares para garantizar su seguridad en sus zonas de influencia.

⁴⁶ El principal objetivo de un *modelo de desarrollo humano* es brindar las mismas oportunidades y ampliar las capacidades de todas las personas independientemente del lugar en el que nazcan o vivan; de su condición social; de su sexo o raza; o de sus creencias religiosas o políticas. Pero los datos indican que ese objetivo no se está cumpliendo, pues existen grandes diferencias en las condiciones de vida y el bienestar de la población por regiones, o por su ubicación en el campo o en centros urbanos. (PNUD, 2011)

El índice Gini rural, que mide la desigualdad, pasó de 0,74 a 0,88. La mayor concentración de la tierra está en Córdoba y Caquetá, según el Cede, de la Universidad de los Andes. La mayor desigualdad está en Antioquia y Valle. La mayor concentración de la propiedad está en las zonas ganaderas y en las que se explotan recursos naturales. La mayor concentración de la tierra está asociada a mayor persistencia de los mismos grupos políticos, es decir, donde el sistema democrático está capturado por grupos de interés. Actualmente el 77% de la tierra está en manos de 13% de propietarios, pero el 3,6% de estos tiene el 30% de la tierra. (Revista Semana, 2012)

Los índices de desigualdad son la cara visible de la compleja problemática de violencia, el desplazamiento forzado, la miseria y el hambre que aún está pendiente por resolverse en Colombia. Es una realidad que entre los grandes capitales transnacionales minero-energéticos y los gremios legalmente constituidos como el de los palmicultores o el de los ganaderos, se encuentran las voces de mayor influencia en las decisiones agrarias del país. Según estimaciones del 2009 del IGAC 39,2 millones de hectáreas que hoy se usan para la ganadería, solo 21 millones son aptas para ella. En contraste, de las 21,5 millones de hectáreas de tierra con capacidad agrícola, solo se usan 4,9 millones. En este sentido es indiscutible también, que en las regiones de mayor influencia ganadera del país como el Magdalena Medio, Córdoba y Urabá, existen declaraciones firmadas por centenares de ganaderos de estas zonas que reconocen haber respaldado y financiado grupos paramilitares. Como si no fuera poco, el polémico presidente de Fedegán, José Félix Lafaurie, en el 2006 reconoció públicamente que desde el gremio ganadero se auspició a los paramilitares y lo justificó como una medida de autodefensa.

Diversas investigaciones periodísticas y denuncias de ONG defensoras de los derechos humanos, hoy han demostrado la estrecha relación del despojo de tierras a través de la violencia, el testaferrato y las desapariciones forzadas de líderes sindicales o de autoridades tradicionales de organizaciones sociales, en zonas de interés de las petroleras, las mineras, los gremios de ganaderos, bananeros o de palmicultores, entre otros, que según las denuncias estaban mancomunados con organizaciones paramilitares o delictivas para garantizar el control territorial de su interés. Muchas de estas investigaciones no han dado frutos y se han desviado por la estrecha relación existente entre empresarios, grupos paramilitares y dirigentes políticos y judiciales. Entre los casos más sonados en los medios de comunicación en los últimos años están:

1. El proceso en curso que La Fiscalía colombiana adelanta contra el expresidente Álvaro Uribe Vélez, actual senador de la República, y contra su hermano Santiago Uribe Vélez por sus

vinculaciones y apoyo a las fuerzas paramilitares en Colombia. Hay que recordar que el expresidente, siendo gobernador de Antioquia fue uno de los principales promotores de las denominadas Convivir que luego derivaron en la organización paramilitar AUC (Autodefensas Unidas de Colombia), pero que en un comienzo se presentaron como Cooperativas de Vigilancia y Seguridad Privada para la autodefensa agraria, atendiendo a la necesidad de dar un nuevo marco legal a la defensa que los grandes terratenientes hacían de sus propios intereses ante la amenaza de los grupos subversivos. Estas cooperativas fueron creadas por el Decreto 356 de febrero 11 de 1994. Hoy, después de las muchas sentencias contra jefes paramilitares, las altas cortes de Colombia han debido reconocer que "los grupos paramilitares consolidaron y expandieron sus redes criminales y sus nexos con sectores económicos, políticos y estatales", situación que ha complicado mucho el desarrollo de las investigaciones y lo que predomina es la impunidad.

2. El magistrado de la Corte Constitucional, Jorge Pretelt Chaljud, es investigado por el delito de cohecho con relación de supuestas peticiones de dinero para fallar una tutela a favor de Fidupetrol. Además, La Fiscalía General de la Nación llamó a interrogatorio a Martha Ligia Patrón, esposa del magistrado Jorge Pretelt y pidió a la Comisión de Acusaciones de la Cámara de Representantes que investigue al funcionario por la compra de dos predios en Urabá, las fincas La Corona y Alto Bonito sobre las cuales la Dirección Nacional de Justicia Transicional solicitó ante el Tribunal de Justicia y Paz de Medellín la imposición de medidas cautelares porque, al parecer, estarían relacionadas con delitos de desplazamiento forzado perpetrados por paramilitares. El ente investigador aseguró que Pretelt y su esposa adquirieron esos predios en los años 2000 y 2003. “La Fiscalía investigará si en esta compraventa en la que aparecen Pretelt Chaljud y Patrón López se cometieron también los delitos de concierto para delinquir agravado, desplazamiento forzado de población civil, lavado de activos agravado, destrucción y apropiación de bienes protegidos”, explicó ese organismo en un comunicado. De acuerdo con la Fiscalía, “por hechos similares que pueden estar relacionados” fue acusada hace también la junta directiva del Fondo Ganadero de Córdoba⁴⁷. “La Fiscalía en este caso, considera que se cometieron crímenes de guerra y lesa humanidad”.⁴⁸

⁴⁷ <http://lasillavacia.com/historia/las-cinco-deudas-de-fedegan-32139>

⁴⁸ Varias fuentes periodísticas pero principalmente: <http://www.elcolombiano.com/colombia/pretelt-y-su-esposa-tendran-que-responder-por-despojo-de-tierras-AY1540651>, <http://www.senado.gov.co/sala-de-prensa/noticias/item/23837-senado-asume-investigacion-contra-magistrado-pretelt>

3. En junio de 2014 Organizaciones ambientales y defensoras de los derechos humanos presentaron en Berlín el informe "El lado oscuro del carbón: violencia paramilitar en la zona minera del Cesar", que denuncia la relación entre los paramilitares colombianos y las empresas mineras Prodeco y Drummond. La organización holandesa PAX quien fue la encargada el informe aseguró que según los testimonios que ellos recogieron entre excomandantes paramilitares, contratistas y exempleados tanto Drummond como Prodeco, subsidiaria de una empresa suiza, financiaron a los paramilitares colombianos entre 1996 y 2006.⁴⁹
4. En Marzo de 2007 Chiquita Brands se declaró culpable de "involucrarse en transacciones con terroristas globales" ante el juzgado del Distrito de Columbia, en Estados Unidos. La multinacional admitió que les pagaron a las autodefensas y la Justicia estadounidense condenó entonces a Chiquita a pagar una multa de 25 millones de dólares al Departamento de Justicia de Estados Unidos porque se determinó que los pagos de la bananera a organizaciones paramilitares fueron "revisados y aprobados por altos ejecutivos de la corporación, incluyendo directores y empleados de alto rango". A cambio del pago y la aceptación de responsabilidad, la Corte estadounidense no encarceló a ninguno de los directivos de Chiquita. En el año 2011 The National Security Archive logró que se desclasificaran los documentos del Departamento de Justicia sobre el caso y allí se encontraron pruebas de que Chiquita Brands pagó a los paramilitares, entre 1997 y 2004, más de 1,7 millones de dólares no solo por vacunas y sobornos extorsivos, que era el argumento de la compañía para justificar los pagos, sino también por 'seguridad activa', es decir, patrullajes y protección de los cultivos y los trabajadores de la compañía, como lo reveló en su momento el portal La Silla Vacía. Pese a esto, extrañamente la Fiscalía colombiana en el 2012 exoneró a Chiquita Brands por los mismos hechos⁵⁰.
5. Entre 1997 y 2002 se consolidaron los nexos entre empresarios palmicultores y grupos de paramilitares asentados en el Bajo Atrato Chocoano. Relación de la cual ya hay varias condenas por delitos como desplazamiento forzado, asesinatos selectivos y despojo de tierras. De acuerdo con los testimonios rendidos a lo largo del juicio contra los empresarios Luis Fernando Zea y Héctor Duque, en asocio con María Isabel Correa Gómez, ex esposa del jefe paramilitar Raúl

⁴⁹ Varias fuentes periodísticas pero principalmente: <http://paxencolombia.org/informes-de-pax/>, <http://www.elheraldo.co/nacional/informe-denuncia-relacion-entre-paramilitares-y-empresas-mineras-en-colombia-157236>, <https://business-humanrights.org/es/colombia-informe-de-ong-holandesa-pax-alega-que-empresas-mineras-drummond-y-prodeco-parte-de-glencore-colaboraron-con-paramilitares-de-derecha>,

⁵⁰ Varias fuentes periodísticas pero principalmente: <http://www.semana.com/nacion/articulo/esto-no-huele-bien-caso-chiquita/255731-3>

Emilio Hasbún, alias 'Pedro Bonito', quienes crearon la empresa Promotora Palmera de Curvaradó Palmadó Ltda, luego de la llegada de los paramilitares, en 1997, comenzaron los asesinatos de líderes de la comunidad, los bloqueos de alimentos y los retenes ilegales a lo largo de la cuenca del río Curvaradó; hechos que terminaron por generar el éxodo masivo de los pobladores, quienes en su mayoría se asentaron en los municipios antioqueño de Mutatá, Chigorodó, Carepa y Apartadó. Luego del año 2000, los pobladores comenzaron a ser contactados por comisionistas de tierras, varios de ellos integrantes de la misma comunidad, quienes advertían sobre la imposibilidad de retorno al territorio, siendo mejor negocio vender los predios por el dinero que ofrecieran los posibles compradores. En este sentido, para el Juez fueron fundamentales los testimonios de Eustaquio Polo Rivera y Eliseo Pérez, pobladores de El Guamo quienes describieron ante los estrados judiciales cómo fue dicho proceso de compra de tierras⁵¹. En total son más de una docena de empresarios palmicultores los que han sido investigados por hechos como estos y aún hay procesos judiciales en curso.

Los anteriores son solo algunos de los casos recientes, más sonados en los medios de comunicación en Colombia, y nos sirven para ejemplificar la compleja lógica de autodefensa de los capitales privados, coludidos en el ejercicio del despojo forzado para la protección de sus intereses económicos. Situación que evidencia la manifiesta ideología del neoliberalismo como un proyecto económico (de clase) en el que están involucrados empresarios, políticos, magistrados, fuerzas armadas, etc., para la defensa no meramente de sus negocios sino la hegemonía del proyecto político⁵² con el telón ideológico del “desarrollo” del país. En consecuencia, cuando analizamos la defensa ante los estrados judiciales, de muchos de estos “empresarios”, casi en todos los casos vemos que se presentan como personas de bien, comprometidas con el desarrollo social, dedicados a labores lícitas y por lo tanto consideran que han

⁵¹ Fuente: <http://www.verdadabierta.com/negocios-ilegales/la-lucha-por-la-tierra/4920-palmicultores-se-asociaron-para-delinquir-juez>

⁵² “El control territorial fue clave para imponer voluntades, para expulsar de sus hogares o asesinar a opositores, ya que en palabras castizas se podría traducir como la imposición a la brava del poder político en las distintas regiones del país. Esa imposición no fue solo a través de las armas, representadas en masacres y desplazamientos, sino también consensuada entre algunos miembros de los distintos estamentos de los poderes sobre los cuales descansa el orden constitucional de Colombia. Sin lo anterior no podría explicarse tampoco la presencia de los paramilitares en el Congreso de la República durante casi dos décadas y su infiltración a instituciones como la Fiscalía General de la Nación, el DAS, la Procuraduría y las Fuerzas Armadas.” Fuente: <http://www.semana.com/opinion/articulo/joaquin-robles-restitucion-de-tierras-oposiciones-de-ordonez-lafaurie-y-cabal/480609>

actuado de buena fe⁵³ con sus negocios, buscando generar empleo y oportunidades en las poblaciones con las que trabajan, negando casi en todos los casos sus vínculos con organizaciones armadas.

Como vemos la noción de autodefensa, y con ella la justificación básica de la estructura ideológica con la que nació el paramilitarismo en Colombia, no se puede explicar meramente como una reacción natural ante los abusos y el crecimiento de las organizaciones guerrilleras en zonas donde la presencia del Estado era insuficiente, sino que hace parte de la razón ideológica de base del modelo económico capitalista, en el que la propiedad privada y los intereses particulares en general están en plena libertad de ser defendidos por sus propietarios cuando están en riesgo. Dicho de otra manera, el modelo económico hegemónico, garantiza intrínsecamente, en el núcleo de su estructura ideológica, la permanencia del *status quo* mediante su reinvencción (en el que permanecen las desigualdades en la repartición de la riqueza), y del ejercicio de la fuerza cuando las fuerzas sociales en resistencia ponen en riesgo el funcionamiento de dicho sistema inequitativo y vertical en las relaciones de poder.

Sin duda el reacomodo estratégico y táctico del neoliberalismo como señala (Puello-Socarrás, 2015) ha permitido su reedición, activado principalmente a nivel político e ideológico, a partir de las corrientes del pensamiento neoliberal heterodoxo, de tal modo que el proyecto político (de clase) que representa, en su totalidad se ha hecho resiliente y ha permitido su reedición. En este sentido el neoliberalismo como señala este autor, no debe reducirse meramente a una cuestión de políticas públicas, sino entendido en su globalidad dentro del conjunto de tácticas y estrategias a nivel social-político.

Ante todo, el neoliberalismo es un proyecto económico-político transnacional de clase (capitalista). Sus manifestaciones concretas y reales se han sentido más puntualmente al nivel de la instalación de una estrategia de acumulación específica, llamada común y colonialmente: de “Desarrollo” (Puello-Socarrás 2015). Esta se basa en la idea según la cual la producción y la reproducción de las relaciones sociales en el capitalismo contemporáneo deben sujetarse al poder y al (libre) juego de las fuerzas de mercado. La dimensión estratégica en el neoliberalismo, posteriormente se ha materializado en diferentes programas de políticas (sobre todo, de tipo

⁵³ La actuación en buena fe, ha sido uno de los argumentos de base que han utilizado muchos de los empresarios, entre ellos el magistrado Jorge Pretelt, para justificar que ellos compraron predios sin saber que habían sido tierras despojadas por los paramilitares. Sin embargo semejante acto de buena fe genera muchas suspicacias si consideramos que en dichos predios se realizaron matanzas y desplazamiento de población, noticias que siempre están a la orden de los medios de comunicación nacional. Más suspicacias se generan aun, cuando las investigaciones de organizaciones defensoras de derechos humanos han ido demostrando las cercanías o las relaciones directas entre los encargados de notariado y registro de predios y muchos de estos “compradores de buena fe”.

económico aunque no exclusivamente), tal y como lo evidencia el Consenso de Washington y sus variantes, los cuales representan –insistimos– su dimensión táctica y coyuntural. Hay que llamar la atención que observar cambios al nivel de las políticas públicas (incluyendo, “alejamientos” o “críticas” hacia los programas neoliberales establecidos tanto a nivel transnacional como doméstico), sin evidenciar transformaciones en la matriz de desarrollo, podrían significar exclusivamente reacomodos tácticos “en” el neoliberalismo, nunca necesariamente la superación “del” mismo. (Puello-Socarrás, 2015)

Esta autopoiesis del modelo hegemónico, su “autodefensa”, manifiesta en la capacidad de resiliencia para hacerle frente a las contrahegemonías en resistencia, es una clara respuesta a la crisis del capitalismo. De esta manera y sin disolverse el paradigma del desarrollo como su núcleo ideológico de base, el neoliberalismo reeditado ha incluido cambios en las narrativas de las políticas públicas, económicas y, especialmente, en las medidas sociales tomadas por los gobiernos. Así, ahora, en las disputas interculturales, por ejemplo, nociones como la del buen vivir, parecen compatibles en la forma (aunque no en el fondo) con el componente social redinamizado en el “nuevo” neoliberalismo, ahora son comunes las organizaciones sin ánimo de lucro financiadas por las petroleras, las mineras, las organizaciones ganaderas, etc., todas justificadas en la atención del componente social en sus zonas de influencia. Este “atencionismo” o padrinazgo social no solo ha logrado favorecer la creciente etnoburocracia, sino matizar o, peor aún, atomizar los movimientos sociales en resistencia, generando entre ellos contradicciones ideológicas atenuando los alcances de sus estructuras políticas en las reclamaciones sobre inversión social y desarrollo humano. Así los procesos de negociación entre el modelo hegemónico y las organizaciones subalternizadas se convierte en discusión de sordos, lugar en el que el desarrollo humano y el bienestar social en general se reduce a un asistencialismo de temas generales, no estructurales, ni con un trasfondo real de bienestar social y desarrollo humano a gran escala en las regiones donde operan.

6.2 Fundaciones y acción social del despojo: las nuevas viejas formas de aculturación

En todas las zonas de confluencia intercultural que he visitado en Colombia, donde existen proyectos minero-energéticos, de ganadería o de monocultivos a gran escala, he encontrado fundaciones que se presentan como las encargadas de solventar las necesidades sociales de la población donde desarrollan actividades estas empresas. En sus zonas de influencia, estas empresas privadas o de inversiones mixtas,

presentan su compromiso con el desarrollo social ofreciendo programas educativos, de vinculación laboral, agroecológicos, etc., y están presentes como la manifestación del interés que tienen con el “desarrollo” y bienestar de las comunidades con las que trabajan, aunque esto sea casi siempre contradictorio con las evidencias de campo. Un ejemplo, de los muchos que podría poner sobre esta mirada vertical, hegemónica y paternalista de los grandes capitales, el más dicente lo puede constatar en la visita que realicé a la mina del Cerrejón⁵⁴ en el Departamento de la Guajira en el norte de Colombia, región habitada principalmente por indígenas Wuayú.

Esta mina tiene un sistema de fundaciones⁵⁵ en cuatro frentes de acción: Fundación Cerrejón progreso: empresarismo sostenible, Fundación Cerrejón agua guajira: cobertura y calidad del agua para la Guajira, Fundación Cerrejón Guajira Indígena: desarrollo social y cultural de las comunidades indígenas, Fundación Cerrejón Fortalecimiento Institucional: por una gestión pública, transparente y participativa. El programa de atención a los visitantes a la mina del Cerrejón, presenta estas cuatro fundaciones como un baluarte del desarrollo en la región y el progreso de las comunidades que en ella habitan⁵⁶.

En los cuarenta años de funcionamiento de la mina, sin embargo, el desarrollo ha sido notable en términos del crecimiento económico de los propietarios de la empresa, pero no así de las poblaciones vecinas en su zona de influencia. Los estudios epidemiológicos han demostrado que los casos de Infecciones Respiratorias Agudas (IRA) son la segunda causa de morbilidad en los municipios vecinos de La Mina, del mismo modo infecciones gastrointestinales por el consumo de aguas contaminadas. También son múltiples las denuncias, por el desplazamiento forzado de los pueblos aborígenes a las zonas circunvecinas al cerrejón; por las amenazas sistemáticas a líderes sindicales o autoridades

⁵⁴ La mina del Cerrejón ocupa aproximadamente 69.000 hectáreas y es una de las minas a cielo abierto más grande del mundo. Fue inaugurada en 1976. Es propiedad de las multinacionales Xtrata (Suiza) 33.3% (absorbida en mayo de 2013 por el consorcio de materias primas Glencore), BHP Billiton (Australia y Gran Bretaña) 33,3 % y Anglo American (Gran Bretaña, África del Sur) 33,3% que cotizan en la Bolsa de Londres.

⁵⁵ http://www.fundacionescerrejon.org/secciones/FUNDCERRE/HOME/seccion_HTML.jsp

⁵⁶ Como hecho anecdótico en una visita que realicé con un grupo de estudiantes en el año 2010, alguno de los ahí presentes cuestionamos datos y cifras de la presentación, que hacía uno de los encargados de la visita guiada a la mina, sobre regalías y el verdadero impacto social y ambiental de la mina, que es muy notable al recorrer las rancherías Wuayú, más todas las denuncias que ya hay sobre el tema de persecución a líderes sindicales e indígenas; frente a esto fue notable el malestar del coordinador de la fundación por nuestras preguntas. El hecho no quedó ahí, sino que el sistema de fundaciones del Cerrejón, envió una carta de queja, muy mal intencionada, a la institución educativa para la que en ese momento yo trabajaba, cuestionando mi compromiso como educador a favor del desarrollo y en ese sentido, “desconociendo e incitando a los estudiantes a no reconocer los esfuerzos loables de la mina por traer desarrollo a Colombia”. Esto contrario a lo que esperarían quienes enviaron la queja, avivó los ánimos de reflexión en los informes del trabajo de campo de los estudiantes en dicha institución educativa y de los maestros involucrados en nuestra visita al Cerrejón.

tradicionales que han sido amenazados o comprados, a cambio de dádivas. Además del grave impacto ambiental, el último gran escándalo es por el megaproyecto que pretende desviar 26.2 kilómetros de su cauce del Río Ranchería (Ver mapa).

Igual sucede con el sistema de fundaciones de Ecopetrol⁵⁷, sus portafolios de presentación de su acción social y ambiental, no siempre son compatibles con los hechos constatables en campo. Las dádivas ofrecidas en sus zonas de influencia, trabajan al mejor estilo del sistema militar *opsic*⁵⁸, desvirtuando cualquier oposición con cifras positivas de impactos sociales, culturales y ambientales; su accionar es efectivo ofreciendo beneficios laborales o económicos a líderes sindicales y comunitarios, recurriendo a desprestigiar y señalar como enemigos del desarrollo autoridades espirituales y tradicionales porque cuestionan su hipocresía cuando maquillan el deterioro de la vida en todas sus formas, exponiéndolos de este modo no solo como “ignorantes” contradictores a su visión de progreso para todos, sino, y más grave aún, dejándolos en la mira de los milicianos a sueldo pagados por quienes defienden estos intereses. En consecuencia, además del malestar social creciente, ha ido en aumento una nutrida etnoburocracia conformada por “líderes” indígenas que dejan de lado el interés comunitario por el beneficio personal y que terminan por aliarse con los intereses privados pasando por encima de las autoridades tradicionales y los derechos territoriales colectivos.

La acción social del despojo es la forma institucionalizada, a través de fundaciones, con la que se ha dado paso al énfasis aculturador a cargo de la hegemonía mediática, en esta, el énfasis anímico de un “padre proveedor” hace de la pobreza y el abandono un lucrativo negocio y la mejor oportunidad para comprar consciencias y dividir comunidades en la rapiña por migajas. Esta reedición del neoliberalismo de aparente vocación social y cívica tiene, al mejor estilo de las operaciones psicológicas de los militares, un buen ejemplo de cómo con las estrategias psicológicas, presentadas en acciones sociales, se obtienen grandes resultados de información para desarticular las organizaciones que persiguen. Así no solo se conocen los territorios, sino sus líderes, su pensamiento, sus necesidades y angustias.

Las fundaciones creadas por los grandes capitales para la atención social, desarrollan proyectos educativos, de apoyo técnico agropecuario o ganadero, garantizan becas de estudio, contribuyen en la

⁵⁷ <http://www.ecopetrol.com.co/wps/portal/es/ecopetrol-web/que-hacemos/practicas-e-iniciativas/fundaciones-petroleras>

⁵⁸ Opsic: operaciones psicológicas encubiertas

vinculación laboral, y así un amplio número de acciones que indiscutiblemente tienen una vocación de servicio comunitario, lo cual deja con pocos argumentos a quienes quieran señalar los impactos negativos de esta la lógica patriarcal colonialista. En este sentido, así como en su momento lo fueron las misiones religiosas, elementos claves en la aculturación, dentro de la bonanza cauchera por ejemplo, hoy lo son estas fundaciones, pues en ambas se reproduce la base ideológica y epistemológica del capitalismo.

Hoy sabemos que así como en su momento las misiones cumplieron un papel fundamental en los procesos de colonización mental, ahora lo son estas fundaciones al servicio de los grandes capitales. Ambas bajo un manto compasivo de atención al desposeído y, en todo caso, de ser un pilar de apoyo comunitario y de articuladores educativos, han servido para matizar las denuncias de los impactos ambientales y sociales. Esta doble moral deja muy claro que así como el modelo extractivo es incompatible con el cliché del desarrollo sostenible en la “minería responsable”, el neoliberalismo puro, tal como lo conocemos, es incompatible con el bienestar social y el desarrollo humano sobre una base de equilibrio cultural y equidad económica en la diversidad. La reedición del neoliberalismo mantiene su configuración de base y fortalece su estructura del despojo mimetizada en el manto de la acción social y el desarrollo sostenible.

El impulso anímico del nuevo neoliberalismo, de aparente vocación social a través de sus fundaciones, es una buena ventana de mercadeo para “vender” la idea del desarrollo y el progreso. Entre las principales características de su accionar a través de sus portavoces (que en algunos casos se transforman en las fundaciones que los representan) están:

- Cuando requieren del apoyo comunitario para iniciar obras de exploración minera o petrolera, regularmente se realizan reuniones donde se convoca a la comunidad en cuestión, se les ofrece comida, y en un ambiente festivo se presentan los “beneficios” económicos, ambientales y sociales que traerán las obras de los proyectos a ejecutar
- Se realizan promesas de acceso laboral que tendrán quienes se vinculen a los proyectos presentados y los beneficios que esto traerá para sus familias
- A los líderes o autoridades de las comunidades se les ofrecen, en privado, prebendas o beneficios adicionales por ser ellos quienes conducirán a las familias que conforman sus resguardos o

cabildos hacia la aceptación de sus proyectos. En tal sentido la consulta, previa, libre e informada inicia viciada

- En casi todas los primeros acercamientos con las comunidades van autoridades políticas locales o regionales que ayudan a reforzar la mirada de las poblaciones sobre la pertinencia de los proyectos a desarrollar. En tal sentido, los políticos de turno tienen el beneficio de presentar algunos de estos proyectos como parte de su gestión.
- En la presentación de los megaproyectos, los argumentos centrales tienen siempre un trasfondo de inevitabilidad por tener el respaldo del gobierno nacional. Tal posición que recurre a la generación del miedo indirecto, deja entrever que es por las buenas o por las malas, pues el gobierno hará cumplir lo que en determinado territorio se proyecta y se ejecutará, de tal modo que las poblaciones es mejor que aprovechen al máximo los beneficios que se les ofrece.
- Estos proyectos siempre van acompañados de promesas como por ejemplo construcción de escuelas, vías de comunicación, centros de salud y hospitales, acueducto y alcantarillado, alumbrado eléctrico, aumento del comercio, etc. En tal sentido queda claramente expuesta la continuidad de la visión urbanizadora colonial como sinónimo de progreso y desarrollo.

Las anteriores son solo algunos aspectos que resumen las características generales que he podido ver en las reuniones que he participado donde hay representantes de estas empresas que presentan sus proyectos, o en las conversaciones internas entre autoridades de algunas comunidades indígenas del putumayo, del cauca o de otras zonas del país, en las que me han contado los elementos centrales de las discusiones que han tenido con los voceros del gobierno nacional o de las empresas que pretenden adelantar proyectos minero-energéticos, agrícolas o ganaderos en sus territorios. Estrategia perversa que ahora se configura con mayor fuerza cuando el nuevo empuje del neoliberalismo y sus políticas extractivas se proyectan con una envergadura continental.

6.3 La IIRSA en la recolonización continental

Los megaproyectos de gran calado continental ya son una realidad en la renovada visión del modelo de desarrollo neoliberal. El proyecto de Integración de la Infraestructura Regional de Sur América⁵⁹

⁵⁹ La Integración de la Infraestructura Regional de Su América (IIRSA) es un plan para construir infraestructuras en América del Sur. En Septiembre del año 2000, los gobiernos de Colombia, Brasil, Argentina, Bolivia, Chile, Ecuador, Guyana,Paraguay, Perú, Surinam, Uruguay y Venezuela firmaron la Declaración de Brasilia en el marco de la Reunión de Presidentes de América del Sur. Los gobiernos ahí reunidos coincidieron en que el desarrollo de la infraestructura es un elemento clave en

(IIRSA) consolida el esquema ideológico hegemónico, que al ser llevado a la práctica reoxigena el sistema capitalista y extiende los tentáculos narrativos que equiparan crecimiento y desarrollo económico, con bienestar y desarrollo humano.

Estos proyectos de integración se visualizaron a nivel geográfico en 10 ejes de integración y desarrollo (ver mapas anexos):

Eje Andino

Eje del Amazonas

Eje del Escudo Guayanés

Eje Andino del Sur

Eje de Capricornio

Eje del Sur

Eje Hidrovía Paraguay-Paraná

Eje Interoceánico Central

Eje Mercosur-Chile

Eje Perú-Brasil-Bolivia

El eje Amazonas es uno de los ejes más controvertidos debido a la riqueza natural que tienen estas tierras y al grave impacto que se prevé con estos proyectos al medio ambiente y a las comunidades que allí viven, está claro que estos megaproyectos ampliará las concesiones petroleras, mineras y la agroindustria en toda la región en la que se implementará la ejecución de infraestructura para la extracción de las riquezas que ahí se encuentran. Se conectará el océano atlántico con el océano pacífico por el río Amazonas para facilitar el transporte de mercancías y materias primas, y para ello se conectarán varios de sus principales tributarios como:

el desarrollo económico y social de los países, y por ello acordaron “realizar acciones conjuntas para impulsar el proceso de integración política, social y económica Suramericana, incluyendo la modernización de la infraestructura regional”. Razón por la cual se acogieron a la propuesta del Banco Interamericano de Desarrollo, la Corporación Andina de Fomento (CAF) y el FONPLATA, de nuevos préstamos para la construcción de rutas, ferrocarriles, hidrovías, puertos, gasoductos, oleoductos, acueductos, telecomunicaciones en el marco de integración continental, con lo cual se garantice la extracción de recursos naturales y mercancías. Lo que está por verse es si esto mejorará la calidad de vida de la población o solamente mejorará las ganancias de los grandes capitales transnacionales. Para Colombia se proyecta la planeación y ejecución de 41 proyectos IIRSA, de los cuales 35 hacen parte del Eje Andino, y 6 del Eje Amazonas, varios de los cuales ya están en curso: la Carretera Pasto Mocoa (Eje Amazonas) y la Recuperación de la Navegabilidad del Río Meta (Eje Andino). (Ver mapas anexos)

Hidrovia del Putumayo

Hidrovia del Napo

Hidrovia del Huallga – Marañon

Hidrovia del Ucayali

De estos proyectos, ya algunos en ejecución, me referiré solo al proyecto Ancla carretera Pasto – Mocoa- Puerto Asís, para traer a colación un sencillo ejercicio que realicé, pues esta vía es una ruta obligada para llegar a los resguardos indígenas que he visitado en el bajo Putumayo y hacia Dureno en el Ecuador. Durante dos de mis estancias de campo en el 2015 pregunté a más de veinte personas con las que hablé en diferentes trayectos, o en conversaciones casuales en las paradas del bus, sobre lo que pensaban de las obras de pavimentación y ampliación de la carretera, también si sabían quién o quienes habían impulsado su construcción, en todos los casos y sin excepción todas las personas con las que hablé coincidieron en afirmar como positiva la construcción de la carretera porque agilizaba el desplazamiento, se acababa la polvareda en las extensas jornadas de viaje, habrían menos accidentes o carros varados en temporada de lluvias por los grandes lodazales que se hacen, y en general facilitaría que entrara más progreso comercial al Putumayo, muy pocas referencias hubo sobre problemas ambientales mayores, costos de las obras o impactos sociales.

Sobre los responsables de las obras, algunos señalaban que era gracias al agestión del alcalde local (diferentes en cada tramo de la carretera) o gracias al gobernador, al presidente e incluso a dios. Ninguno conocía nada de IIRSA, ni siquiera un ingeniero civil encargado de parte esta obra, con el que hablé en un trayecto de más de tres horas, no hubo ninguna mención de la IIRSA como parte de los megaproyectos que ya avanzan en la zona. Es claro que las decisiones de integración tomadas en el año 2000 se hizo de espaldas a la población que habita estas zonas, pasando por encima de la denominada autonomía política y de autogobierno de los pueblos indígenas que habitan estos territorios⁶⁰, la consulta

⁶⁰ El caso del trazado de la variante San Francisco – Mocoa, la cual atraviesa territorio ancestral Camëntsá e Inga, donde estas comunidades desde tiempos ancestrales han utilizado el territorio según su cultura; este es un espacio sagrado para las comunidades, debido a que en este camino llamado Zachamates se recolectan plantas medicinales utilizadas por sabedores del Medio y Alto Putumayo. Al hacer esta carretera por este sitio se destruirá no solo flora y fauna de la región que por demás es incalculable, sino además se perderá parte del patrimonio intangible de las comunidades Camëntsá e Inga. De otra parte, según las concesiones mineras que se encuentran en el Medio y Alto Putumayo sabemos que esta carretera es parte fundamental para la extracción de minerales como el oro, el cobre, el uranio y otros presentes alrededor de esta carretera. Los negocios ambientales también forman parte del proyecto, con la apertura de la carretera se busca la ampliación de la reserva forestal de la parte alta del río Mocoa con el plan de manejo social y ambiental integrado y

libre, previa e informada nació muerta como casi siempre sucede frente a los megaproyectos de interés nacional y más aún en estos que son de interés transnacional.

La gente muy poco o nada sabe de la deuda adquirida con los grandes capitales que invierten en el desarrollo de la infraestructura, pues es claro que lo que se ofrece, como inversión social, paralelo a la infraestructura, está basado en el soporte de concesiones extractivas mineras, petroleras, madereras, etc. De tal modo que lo que reina es la confusión o el desconocimiento que lo que se vende como inversión social y desarrollo, pasa por alto que esto traerá los mayores beneficios únicamente a los capitales transnacionales que han entrado en este jugoso negocio, pues obtendrán devuelta no solo su inversión inicial sino ganancias exponenciales gigantescas, dejándoles a los habitantes dueños naturales de las riquezas que hay en sus tierras, solo el despojo, la contaminación ambiental y un sinnúmero de problemas sociales y culturales de los cuales ya hay muchos ejemplos en otras zonas del país y del mundo (Siria, Irak, Ruanda, etc).

En tal sentido la recolonización sigue en marcha y, el desarrollo humano en el neoliberalismo no es más que un discurso muy propicio para los más incautos. Así el conflicto en Colombia por la tierra se mantiene como un proceso de nunca acabar y, desafortunadamente, los nuevos ingredientes de la guerra venidera, se tejen ya no solo con los hilos por las diferencias sociales, económicas y culturales internas de los colombianos (como ha sido la guerra desatada en cinco décadas contra las guerrillas), sino, y peor aún, con la participación de enemigos invisibles, transnacionales, que han hecho del ejercicio bélico su mejor negocio con los que se justifican, los préstamos (a usura), para la posterior reconstrucción de cualquier nación rica que ha sido llevada a la guerra. El respaldo para garantizar el pago de la deuda son los recursos naturales que podrán ser extraídos sin contemplación. De este modo proyectos como la IIRSA generan más incertidumbre que optimismo en quienes conocemos el talante de los mismos, está muy claro que la integración de la que se habla es de infraestructura para facilitar el modelo extractivo y no de integración social y cultural para beneficiar los modelos económicos alternativos al capitalismo, como por ejemplo lo son las economías comunitarias.

sostenible(PMASIS), el cual desconoce las ancestralidad de los territorios por donde atraviesa esta vía, por lo tanto es preocupante debido a la prestación de servicios ambientales y por ende la privatización del territorio desconociendo la autoridad ancestral del mismo y otorgando el manejo de este a instituciones del estado (CORPOAMAZONIA), transnacionales de conservación(WWF) y sus socios locales

Frente a este panorama son muchos los retos que deberán enfrentar las organizaciones sociales indígenas, campesinas, afro, los movimientos sindicales y estudiantiles, etc., pues en los procesos de organización y resistencia habrán de superarse factores del neoliberalismo que han permeado los movimientos sociales, tales como la competencia, la inequidad y el individualismo, aspectos estos que son definitivos de las relaciones humanas. Las contradicciones nacidas en la interculturalidad señalan que el camino de integración social en la diversidad, trasciende la oscilación de las diferencias como mera expresión de tolerancia y respeto (en lo políticamente correcto), la tarea que aunque del orden colectivo en la búsqueda de consenso, es en definitiva, el resultado de la movilidad primero interna de descolonización mental y luego colectiva de acción y resistencia.

6.4 La tierra del olvido

No existe mejor manera de reescribir la historia que recontándola sobre el olvido conveniente que la legítima.

Indiscutiblemente la tierra en Colombia ha sido el núcleo del conflicto desde los orígenes de la república. Pero ¿cuál conflicto? ¿Cuál origen? En este momento cuando se habla del origen del conflicto, todos los reflectores y todas las voces de periodistas y analistas están puestos sobre los diálogos de paz que se adelantan entre el Gobierno y las FARC EP en la Habana. Los informes, las opiniones especializadas y los análisis que de la mesa de negociación se derivan, nos cuentan una historia sobre el conflicto por la tenencia de la tierra, partiendo de señalar que el origen del conflicto es de hace cincuenta años. En tal sentido equiparan el origen del conflicto, con la génesis del grupo que se levantó en armas para hacer eco al clamor de miles de campesinos e indígenas con una historia compartida en el despojo y la barbarie.

Semejante punto de partida para el análisis histórico de un conflicto de siglos, tal vez sea para no complicar más las cosas y hacer más fácil la toma de decisiones frente a una coyuntura política que tiene la imperiosa necesidad de ver concluida la dureza de la guerra contra la subversión, en casi cinco décadas, que se extendió a lo largo y ancho de la Colombia rural; o tal vez porque paralelo al crecimiento de las Farc EP también creció el narcotráfico, el paramilitarismo y el terrorismo de Estado. Quizá sea porque en estos últimos cincuenta años de historia la fuerza de un neoliberalismo pujante ha encontrado en las guerrillas y en las organizaciones sociales en general, uno de los mayores obstáculos. Por eso hoy el modelo hegemónico, teniendo en los medios de comunicación su mejor aliado, rehace

una versión histórica menos densa y más ligth, de tal modo que sean más digeribles las causas del conflicto por la tierra en Colombia, y en todo caso, con muy pocos o ningún responsable.

Aunque la negociación con las Farc Ep, puso de relieve que el centro del conflicto desde su origen es la tierra y en tal sentido el usufructo y tenencia de la riqueza natural en el marco de un equilibrio social y ambiental. No podemos olvidar que el problema no es meramente de la tenencia o no de la misma (tema que es clave dentro de lo que se negocia en la Habana como punta del iceberg de un viejo problema), sino la concepción que se tiene sobre la tierra y el uso y relación ideológica que se da sobre ella, más aún cuando estamos hablando de una nación étnicamente diversa. En este sentido, no necesariamente es suficiente para acabar con el conflicto histórico el tema de la tenencia de la tierra, puesto que deja por fuera la discusión del modelo económico (cosa que el gobierno ha sostenido no será punto de discusión o negociación) y en tal sentido la base epistémica e ideológica del origen del conflicto sigue siendo estructuralmente la misma.

Las zonas más remotas de la república de Colombia y sus gentes han sufrido no solo el despojo, la barbarie de la guerra y la intimidación, el narcotráfico, la contaminación de sus territorios por responsabilidad de las mineras, sino también el olvido sistemático de los gobiernos de turno que ha dejado durante décadas el control de la justicia en manos de particulares, que para ejercer el poder han recurrido al terror de las armas. La Colombia rural es una muy distinta a la urbana, no hay punto de comparación que nos permita medir el impacto que han debido soportar las comunidades rurales a lo largo de siglos de despojo. La deuda con el desarrollo humano en las zonas del país afectadas por la guerra, el narcotráfico y la megaminería es incalculable. De ahí que las negociaciones con la guerrilla de las Farc es solo el comienzo de una profunda transformación hacia la que deberá avanzar la Colombia del posacuerdo.

El saneamiento material y espiritual (tal y como lo conciben las poblaciones indígenas) será una tarea de décadas. El restablecimiento de las formas tradicionales de subsistencia será un llamado a la memoria colectiva de los pueblos que han resistido y siguen luchando; el olvido sistemático de los gobiernos de turno habrá de ser reparado no solo sobre el reconocimiento y la verdad de los hechos acontecidos en el pasado, del que son notables los responsables, sino y más importante aún, logrando un reconocimiento pleno del pluralismo epistémico con el que se puedan conjugar los ingredientes necesarios para la reparación histórica, de aquellos pueblos a quienes se ha intentado despojar de su memoria mediante las distintas formas de violencia y dominación. En lo venidero habrá que avanzar también, hacia el reconocimiento de las autoridades tradicionales, que en su justa medida también han debido soportar las

contrariedades y contribuir con sus formas ancestrales al restablecimiento del orden en sus comunidades, que con la llegada de todas las formas de colonización avanzaron hacia el caos y la confusión social y que sin su participación, paciente en la preservación y transmisión de prácticas y representaciones sociales tradicionales, la situación social sería aún peor.

Capítulo 7

7.1 Epistemologías en conflicto: el otro debate aún pendiente en Colombia, más allá del posacuerdo con las guerrillas

“No hay justicia social sin justicia cognitiva”

(de Sousa Santos, Una epistemología del sur, 2012)

No es mera casualidad que en los lugares o territorios ancestrales considerados sagrados para muchos pueblos aborígenes, coincidentalmente sean zonas ricas en minerales como el oro, las esmeraldas, el cobre, el coltán, el petróleo, en biodiversidad y en agua, etc. Falta mucho por reconocer de estas epistemologías ancestrales que con precisión han considerado especiales (sagradas), zonas que luego nos enteramos tienen riquezas incalculables en el subsuelo. Mientras que para los aborígenes han de ser cuidadas y respetadas dentro de sus ciclos naturales, con lo cual se garantiza su continuidad, para el modelo económico capitalista no son más que una inmejorable oportunidad para crecer económicamente y por lo tanto han de ser explotadas.

Así las cosas, se yuxtapone una epistemología hegemónica con su propio sistema de valores al servicio de la lógica extractiva, sobre otra ancestral que conoce de conservación del equilibrio. De esta manera aquello que en la palabra de los “indios” es sagrado, lo es, pero no como mero “enpachamamiento” ingenuo, sino porque habla de un conocimiento de regiones o lugares donde los ciclos de la naturaleza están bien determinados por regularidades que han sido observadas por miles de años y que requieren del equilibrio entre todos los elementos de la biodiversidad que la componen. Debo aclarar que cuando refiero a epistemologías hegemónicas me refiero a aquellas que tienen el sesgo analítico y explicativo en función de la lógica extractiva capitalista, pues es bien sabido que las ciencias ambientales y de la naturaleza dentro de la visión occidental, también ya nos han dado muchos elementos para saber que el modelo económico capitalista sino se transforma dentro del margen de las graves problemáticas ambientales que se han generado y de la finitud de recursos no renovables a corto tiempo, utopías como el de desarrollo sostenible, es solo una falacia más de dicho sistema económico.

Los mayores problemas ambientales en Colombia se han dado en zonas de reserva forestal, lugares donde, si la ley se cumpliera a cabalidad, no podrían adelantarse un alto porcentaje de las concesiones mineras logradas con leyendas. Muchas de estas reservas forestales hacen parte de los resguardos

indígenas y algunos de ellos de territorios sagrados, o de recolección de plantas medicinales, de cacería etc. Esta confrontación de intereses y de noción del territorio ha desatado no solo los problemas ambientales sino la violencia alrededor de todo el proyecto minero-energético. Tal es el caso, por ejemplo, de los páramos donde las empresas mineras en sus exploraciones han encontrado enormes yacimientos de oro y petróleo, y su destrucción altera, inevitablemente, no solo la flora y la fauna de los lugares de explotación, sino los ciclos del agua que terminan por arruinar toda una biodinámica compleja como lo son las fuentes de agua que nutren los ríos y, en tal sentido, las consecuencias se extienden más allá de las zonas de explotación minera, con consecuencias ambientales y sociales incalculables.

La sobreposición de resguardos constituidos, la ausencia de cartografías bien delimitadas, la armonización de la vocación y usos de la tierra con la sostenibilidad ambiental, la concentración de la tierra y el acceso a ella con equidad, la necesidad de mayor presencia del Estado y principalmente el acceso a la justicia rural, entre otros aspectos como lo es la consolidación de un amplio diálogo intercultural que haga posible una *ecología de saberes*, son temas que se convierten en los mayores retos tanto del Estado colombiano como de la sociedad en general para que la reforma agraria pactada como primer punto de los acuerdos con la guerrilla de las Farc Ep, en la Habana, sean el núcleo de la generación de bienestar, equidad y la paz duradera.

La Reforma Rural integral (RRI) acordada en los diálogos de paz tiene tres grandes temas que a continuación resumo con el ánimo de luego analizar algunos aspectos que son claves para la construcción del diálogo intercultural en el posacuerdo, ambiente de trabajo que inevitablemente se gestará en las contradicciones o puntos de encuentro de epistemologías en conflicto:

7.1.1 Democratización de la tierra:

Trata de los mecanismos y garantías que peritan que el mayor número posible de habitantes del campo sin tierra o con tierra insuficiente puedan acceder a ella y que incentiven el uso adecuado de la tierra con sostenibilidad ambiental, de vocación del suelo, de ordenamiento territorial y de participación de las comunidades. En tal sentido se tendrán en cuenta dos aspectos centrales en este tema y estos son: el acceso integral y el uso y vocación de la tierra.

En *el acceso integral* se sobreentiende que no es suficiente con dar la tierra sino que esto debe ir acompañado de la formalización de la propiedad, la construcción de vías, salud, educación, apoyo de

bienes productivos. Para alcanzar este propósito se tendrán en cuenta además de la formalización de la tierra como aspecto fundamental, tres mecanismos:

- A. la creación de un fondo de tierras que provendrá de las siguientes fuentes: tierras provenientes de la extinción judicial de dominio con el fin de revertir la concentración ilegal de las tierras. De tierras baldías o indebidamente ocupadas. De tierras provenientes de la actualización, delimitación y fortalecimiento de la reserva forestal. De tierras inexplotadas por incumplimiento de la función social y ecológica. De tierras expropiadas o adquiridas por motivos de interés social o de utilidad pública. De tierras donadas y administradas por el fondo.
- B. La creación de subsidio especial integral para la compra de tierras en zonas de interés prioritizadas.
- C. Crédito especial para la compra subsidiada a largo plazo.

Con el propósito de propiciar el uso adecuado, productivo y sostenible de la tierra se implementará la actualización del registro catastral multipropósito con el fin de delimitar y conocer la vocación de los suelos dentro de un plan de zonificación ambiental con miras a proteger la biodiversidad y el derecho progresivo de la población al agua. Con esto no solo se espera resolver muchos conflictos ambientales por su inadecuada utilización sino los sociales y culturales. Además de las zonas de reserva forestal se crearán zonas de reserva campesina como iniciativa que contribuye a la construcción de paz, a la garantía de los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de los campesinos, al desarrollo con sostenibilidad socio-ambiental y soberanía alimentaria y a la reconciliación de los colombianos.

7.1.2 Programas de desarrollo con enfoque territorial (PDET)

El objetivo de los PDET es lograr la transformación del campo y el ámbito rural, y un relacionamiento equitativo entre el campo y la ciudad de manera que se asegure: el bienestar y el buen vivir en las zonas rurales revertiendo los efectos de la miseria y el conflicto; la protección de la riqueza pluriétnica y multicultural; el desarrollo de la economía campesina y familiar y de las formas propias de producción con énfasis en los espacios interétnicos y multiculturales; el desarrollo e integración de las zonas abandonadas y golpeadas por el conflicto, implementando inversiones públicas progresivas, concertadas con las comunidades; el reconocimiento y la promoción de las organizaciones comunitarias para que

sean los actores en primera línea de la transformación estructural del campo; hacer del campo un escenario de reconciliación en el que todos trabajen alrededor de un bien común, la paz.

El proceso de transformación estructural del campo aunque cobijará la totalidad de las zonas rurales del país tendrá criterios de priorización para implementar con mayor celeridad y recursos, los planes nacionales que se creen. Entre ellos se tendrán en cuenta los niveles de pobreza extrema, el grado de afectación derivado del conflicto, la debilidad de la institucionalidad administrativa y la capacidad de gestión, y la presencia de cultivos de uso ilícito.

Para dar cumplimiento con los objetivos de los PDET en cada zona priorizada se elaborarán de manera participativa planes de acción para la transformación regional que incluya todos los niveles de ordenamiento territorial, concertado con las autoridades locales y las comunidades. Como base de los PDET es elemento clave de concesos para el diagnóstico, la evaluación y el seguimiento, la participación de las comunidades en conjunto y las autoridades de las entidades territoriales.

7.1.3 Planes Nacionales para la reforma rural integral

El objetivo central de estos planes es la superación de la pobreza y la desigualdad, para alcanzar el bienestar de la población rural, con lo que además se espera cerrar la brecha entre el campo y la ciudad. Esto implicará el acceso adecuado a servicios y bienes públicos. Se espera que en una fase de transición de 10 años se logre erradicar la pobreza extrema y la reducción en todas sus dimensiones de la pobreza rural en un 50%, así como la disminución de la desigualdad y la creación de una tendencia hacia la convergencia en mejores niveles de vida en la ciudad y en el campo. Para esto se atenderán cuatro frentes en acción conjunta, dentro de los planes Nacionales para la reforma rural integral y con ello la erradicación de la pobreza:

- a. Infraestructura y adecuación de tierras:** la atención a la infraestructura mediante la construcción de vías terciarias, facilitando así la integración regional y el acceso a los servicios sociales y a los mercados incidiendo en el mejoramiento de la economía campesina. La asistencia técnica y la promoción de soluciones tecnológicas y entre esto el mejoramiento de la infraestructura de riego con el propósito de impulsar la productividad agrícola familiar y la economía campesina garantizando el acceso democrático y ambientalmente sostenible al agua. Con el propósito de garantizar condiciones de vida digna se implementará un plan de electrificación rural y de acceso al internet

- b. Desarrollo social:** se acordaron cuatro frentes de acción: salud, educación, vivienda y erradicación de la pobreza. Definidos cada uno con criterios generales para su implementación.

Salud: se creará un Plan de Salud Rural atendiendo la construcción y el mejoramiento de la infraestructura sobre la base de un diagnóstico amplio y participativo. La adopción de un enfoque diferencial y de género. La creación de un modelo especial de salud pública para zonas rurales dispersas con énfasis en la prevención. La implementación de un sistema de seguimiento y evaluación permanente para garantizar la calidad y oportunidad de la atención.

Educación rural: Se creará e implementará el plan de educación rural con el propósito de brindar atención integral a la primera infancia, garantizar la cobertura, la calidad y la pertinencia de la educación y erradicar el analfabetismo, así como promover la permanencia productiva de los jóvenes en el campo, y acercar las instituciones académicas regionales a la construcción del desarrollo rural.

Vivienda y agua potable: Se creará e implementará el plan nacional de construcción y mejoramiento de la vivienda social rural, teniendo en cuenta un enfoque diferencial y de subsidios para la aplicación de soluciones de vivienda. Se promoverán soluciones tecnológicas y la participación de la comunidad para garantizar el acceso al agua potable y el manejo de aguas residuales.

- c. Estímulos a la producción agropecuaria y a la economía solidaria y cooperativa:** para impulsar este aspecto se garantizará la asistencia técnica como servicio público y gratuito para los pequeños productores, desde donde también se promueva la protección de las semillas nativas y los bancos de semillas salvaguardando el patrimonio genético y la biodiversidad como recursos soberanos de la nación; estimulando la economía solidaria y cooperativa para lo cual se creará e implementará el plan nacional de fomento a la economía solidaria y cooperativa rural, y el plan nacional de asistencia integral técnica, tecnológica y de impulso a la investigación. Los subsidios, la generación de ingresos y crédito están previstos para consolidar la economía campesina, familiar y comunitaria, y de los medianos productores con menores ingresos. Se creará e implementará el plan nacional para la promoción de la comercialización en condiciones adecuadas de los productos provenientes de la producción de la economía campesina, familiar y comunitaria. Por último y a la luz de

las normas establecidas por la OIT de las que Colombia es parte, se creará e implementará el plan progresivo de protección social y de garantía de derechos de los trabajadores rurales.

- d. Sistema de seguridad (soberanía) alimentaria:** se pondrá en marcha un sistema especial de (seguridad) soberanía alimentaria y nutricional para la población rural, con el fin de garantizar de manera progresiva el derecho humano a la alimentación sana, nutritiva y culturalmente apropiada, y así erradicar el hambre. Para lo cual será necesario asegurar que todos los planes nacionales cumplan de manera transversal con los objetivos de la política alimentaria y nutricional propuestos, mediante un sistema que los articule en los territorios.

En capítulos anteriores, y en este, he dado lugar, a la presentación de hechos históricos y circunstancias actuales de las problemáticas relacionadas con las luchas por la distribución de la tierra y el enmudecimiento de los territorios que en ningún momento, ni de ninguna manera, terminaron en las guerras de independencia, la fundación de la República de Colombia, ni con la prometedora Constitución Política de 1991. Menos aún quedaran saldadas con la firma y refrendación plebicitaria de los acuerdos alcanzados en la Habana, y aunque estos acuerdos de paz son un paso necesario para trazar una ruta, el cumplimiento de lo ahí pactado que permita la reparación de esta disputa histórica y la paz duradera⁶¹ exige un rol protagónico de las organizaciones sociales conscientes de las tareas que quedan por realizar.

La participación comunitaria y la atención con enfoque diferencial son elementos centrales que han quedado explícitos en todos los criterios para la creación e implementación de los planes nacionales dentro de la *Reforma Rural Integral* que expuse de manera muy breve más arriba y en los otros cinco puntos que guiaron la agenda de los diálogos de paz en la Habana. En este mismo sentido, y aunque habrá que esperar a ver cuáles son los puntos de la agenda de negociación que se trace con la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN), es importante desatacar que la postura planteada por el ELN para dejar en firme el inicio de las negociaciones con el Estado colombiano es la exigencia de la presencia de la sociedad civil y sus organizaciones, como los principales actores de dicha negociación, aspecto que según ellos marcará la diferencia del proceso adelantado con las FARC EP. Y aunque aún no sabemos cuáles serán los mecanismo para garantizar dicha exigencia, de alguna manera desde ya, es

⁶¹ La paz duradera la entiendo como la capacidad de negociación, en las disputas por el poder, sin la injerencia de los fusiles, la persecución, las desapariciones forzadas y en general todas las formas de violencia.

visible que esa postura podrá dar, en muchos sentidos, la continuidad o complementará, el otro proceso de diálogos ya por culminar.

La disputa por la distribución, tenencia y uso de la tierra, hasta donde podemos ver en la *RRI* pactada en los diálogos de paz en la Habana, parece ser lo suficientemente abarcadora para que en la creación e implementación de los planes nacionales que la pongan en marcha, se haga eco a las particularidades de un país diverso geográfica, social y culturalmente, lo cual dependerá sustancialmente de los énfasis ideológicos, políticos y culturales de las organizaciones sociales que están obligadas a asumir el control y cumplimiento de lo que se vaya a implementar en sus territorios. Por lo anterior las disputas no solo serán políticas, sino epistemológicas que no se harán esperar y, tal vez, sea este el mayor desafío luego de haber logrado acallar los fusiles.

En el posacuerdo las nuevas formas del conflicto estarán matizadas por las confrontaciones epistemológicas de gran calado, ya no será suficiente con el paradigma de sociedad del conocimiento trazado por el modelo hegemónico como motor del desarrollo y habrá que reconquistarse dicho paradigma en “sociedades de conocimientos” y avanzar hacia el pluralismo en todas sus formas y entre ellas el epistemológico (Olivé, 2009). Siguiendo a Olivé, hoy en día suele reducirse dicho paradigma (sociedad del conocimiento), a la consideración que para impulsar el desarrollo económico y social, el motor, casi exclusivo, son los conocimientos científicos y tecnológicos, de tal modo que el concepto de sociedades del conocimiento se restringe al de sociedades cuyas economías, y la generación de riqueza, están basadas en el trabajo intelectual altamente calificado, más que en el empírico de mediana o baja calificación. Así, esta reducción economicista que considera que los sistemas más productivos son los que descansan, casi exclusivamente, en la generación y explotación de conocimiento científico y tecnológico, no es el más conveniente para zanjar las disputas en la construcción de políticas y estrategias que cobijen, con modelos de desarrollo económico y social pertinentes, a sociedades étnicamente diversas y multiculturalmente constituidas como la colombiana.

Frente al concepto economicista de sociedad del conocimiento, conviene oponer otro según el cual se considera que una sociedad del conocimiento (o mejor aún “sociedad de conocimientos”) es una donde sus miembros (individuales y colectivos) (a) tienen la capacidad de apropiarse de los conocimientos disponibles y generados en cualquier parte, (b) pueden aprovechar de la mejor manera los conocimientos de valor universal producidos históricamente, incluyendo los científicos y tecnológicos, pero también los *conocimientos tradicionales*, que en todos los continentes constituyen una enorme riqueza, y (c) pueden generar, por ellos mismos, los conocimientos que hagan falta para comprender mejor sus problemas (educativos, económicos, de

salud, sociales, ambientales, etc.), para proponer soluciones y para realizar acciones para resolverlos efectivamente. (Olivé, 2009).

Como es notable en los acuerdos de la Habana, se estableció la construcción de la paz duradera, predominantemente, bajo el paradigma de la lógica de la sociedad del conocimiento: ciencia, tecnología, infraestructura (acueductos, alcantarillados, electrificación, etc.), es decir parecería que queda intacto el telón de fondo de la concepción del desarrollo inserta en el imaginario social que para salir del subdesarrollo, es necesario privilegiar el crecimiento económico, la explotación de recursos naturales, la lógica del mercado y la búsqueda de satisfacción material e individual por sobre cualquier otra meta (Escobar, 2010), sin embargo quedó abierta la puerta para que, en el cómo se lleva a cabo dicha construcción, se dé un proceso de reconstrucción intercultural, sostenido sobre el pluralismo epistemológico, donde quepan otras formas de ver, de pensar, de sentir, de vivir, una transición hacia el *pluriverso*⁶² donde se exponga toda la capacidad política de la *relacionalidad* y lo *comunal* como respuesta a las formas modernas liberales, estatales y capitalistas de organización social. (Escobar, 2014)

La transición histórica que vive Colombia en la coyuntura de negociaciones entre Estado y guerrillas, va mucho más allá de las promesas políticas que descansan en los acuerdos firmados, es la posibilidad que deja abierta la puerta al protagonismo político de aquellos grupos sociales que sin tierra no lograrán dignificar su vida y sin territorio no podrá garantizarse su continuidad cultural⁶³. Es la gran oportunidad de reivindicación de los pueblos aborígenes que no imaginan el respeto de su cultura y de sus saberes sin el respeto de sus territorios y en tal sentido no hay posibilidad de garantizar su dignidad sin garantizar la autonomía territorial. (de Sousa Santos, 2012)

⁶² En una entrevista realizada por el Observatorio Sociológico latinoamericano el Dr. Arturo Escobar explica este concepto de la siguiente forma: “Básicamente la idea es muy sencilla, eso suena como una palabra nueva, difícil de entender y está dividida en dos partes. La primera parte es que el modelo dominante se basa en que todos vivimos en un mundo globalizado y que es un mundo en donde hay una forma verdadera de entender las cosas que, de nuevo, es la forma que tiene que ver con el mercado y con la racionalidad de las cosas, y con el individuo y con la rentabilidad, y con la ganancia, con la eficiencia, etc. Y que todos tenemos que acomodarnos a ese mundo. Pues no. Si pensamos desde los territorios indígenas, desde los territorios de afrodescendientes, desde los territorios campesinos, nos damos cuenta que el mundo no es así solamente, ese es un mundo, el mundo dominante, pero hay muchos otros mundos, hay otras muchas formas de ver la vida, hay muchas otras cosmovisiones, cosmologías, cosmogonías, como quiera que se las llame. La mejor expresión del concepto de pluriverso la tienen los compañeros zapatistas, ellos hablan de un mundo en el que quepan muchos mundos, esa es la definición de pluriverso, no queremos un solo mundo, el que nos trata de vender la globalización neoliberal, el Estado, las transnacionales, el discurso empresarial, queremos un mundo en el que quepan muchos mundos, un mundo realmente pluralista.” (Escobar, 2013)

⁶³ “La diferencia entre la lucha por la tierra y la lucha por el territorio, es que para los pueblos indígenas el territorio no es simplemente la tierra agrícola, sino la raíz misma de su identidad cultural. Son sus antepasados, su cultura, sus árboles sagrados, sus ríos sagrados, es, por lo tanto, toda una memoria histórica que fue destruida o casi destruida por el colonialismo y el capitalismo, y que ellos quieren recuperar.” (de Sousa Santos, 2012)

En la historia reciente de Colombia alcanzar una reforma rural integral, es sin duda un logro político de grandes proporciones en la lucha por la distribución de la tierra, pero no logrará su plenitud sino no se logra que los territorios con las identidades que los revisten, hablen y se conjugue su conocimiento en la construcción de un país más justo, verdaderamente democrático y plural⁶⁴, es decir, que los conocimientos tradicionales que tienen que ver con el uso sustentable de la biodiversidad, uso y preservación de los bosques y las selvas, con medicina, con el mejoramiento de las especies para la alimentación, con formas tradicionales para el control y regulación de la violencia, y que no solo tengan la garantía dentro del respeto a la autodeterminación de los pueblos, sino que además contengan las garantías del reconocimiento de validez basados en criterios diferenciales sustentados en relación a los procesos de generación, transmisión, efectividad, apropiación social y aplicación de esa clase de conocimientos, así también como de propiedad intelectual, mediante formas de protección jurídica (Olivé, 2009). En tal sentido, en lo venidero del posacuerdo, el mayor reto será el reconocimiento del pluralismo de prácticas sociales y epistémicas, no *per se*, sino como una pasarela amplia de posibilidades interculturales en la construcción de un nuevo país, en el marco del entendimiento de su diversidad social y cultural para el establecimiento de una paz duradera.

⁶⁴ “Que una sociedad sea *justa* significa que contenga los mecanismos necesarios para que todos sus miembros satisfagan al menos sus necesidades básicas y desarrollen sus capacidades y planes de vida de manera aceptables de acuerdo con su cultura específica. Esto es reconocer el valor de la diversidad cultural, así como la necesidad de respetar y fortalecer cada una de las culturas (esta es la característica de *pluralidad*). La tercera característica sería que la toma de decisiones y las acciones se realicen mediante una participación efectiva de representantes legítimos de todos los grupos sociales involucrados y afectados en la formulación de los problemas y en las resoluciones para implementar soluciones (esta es la *democracia participativa*).” (Olivé, 2009)

7.2 Tierra y armonización territorial

Desde una perspectiva pluralista las prácticas sociales, incluyendo las epistémicas, se comprenden como insertas y formando parte de un medio, un entorno, y no ajenas a él. Por eso las prácticas sociales (cognitivas, agrícolas, económicas, educativas, recreativas, religiosas) de las comunidades tradicionales, y en general las culturas tradicionales, no deben concebirse como separadas de su entorno, de su hábitat y del ecosistema del que forman parte. Por esta vía, bajo una concepción pluralista, es posible además justificar el derecho de los pueblos indígenas a participar activamente en la toma de decisiones sobre la explotación de los recursos naturales de los territorios que ocupan y sobre la manera de canalizar esos beneficios, sin que esto obstaculice el desarrollo de un proyecto nacional común, donde se respete la identidad colectiva de cada grupo, pero donde existan y operen efectivamente mecanismos de toma de decisión con la auténtica participación de todos los involucrados. (Olivé, 2009)

Es inconcebible el fortalecimiento de las medicinas tradicionales, como la aborígen, sin tierra y por fuera del libre acceso a sus territorios ancestrales, de ahí que la base de su fortalecimiento sea la recuperación y el reconocimiento jurídico de sus resguardos, y con ello la posibilidad para que realicen según sus tradiciones el saneamiento, liberación y armonización de sus territorios tocados por todos los agentes generadores de desequilibrio material y espiritual.

Hoy [en Colombia] están reconocidos 710 resguardos, localizados en 27 departamentos y 228 municipios del país, que ocupan unas 34 millones de hectáreas (29,8% del territorio nacional). Con tanta tierra, algunas voces opinan que los indígenas también serían terratenientes. Esa lectura pierde fundamento al considerar la calidad de los suelos otorgados y su ubicación. A falta de información oficial sobre la calidad de las tierras de los indígenas, análisis independientes señalan que de 31,2 millones de hectáreas tituladas hasta 2007, el 79% estaban en la Amazonia y Orinoquia, áreas forestales no aptas para la producción agropecuaria; otra parte eran páramos, desiertos y áreas de protección forestal, con cerca de un millón de hectáreas; y tres millones de hectáreas en zonas de traslape con parques nacionales. Según el estudio, los indígenas solo tendrían 3,12 millones de hectáreas aptas para labores agropecuarias (Vásquez y Eusse,

2007). El país no ha definido con claridad hasta dónde deben extenderse los resguardos respetando los derechos de otros pobladores rurales y urbanos. (PNUD, 2011)

Las cifras anteriores nos permiten observar que las poblaciones indígenas, que según cifras del Dane⁶⁵ son más de 1.392.623, se encuentran dispersas no solo por todo el territorio nacional, sino y sobre todo en zonas rurales. Situación geoespacial que los ha puesto como los principales dolientes del narcotráfico, la militarización territorial, los conflictos minero-extractivos, etc. Sus territorios han sido los más afectados no solo por la guerra y todas las formas de violencia, sino por los graves problemas ambientales y sociales derivados del colonialismo⁶⁶. En consecuencia el saneamiento y rearmonización espiritual de sus territorios, tal como lo ven necesario sus autoridades espirituales, debe de ir acompañado tanto de la exhumación de fosas comunes propias de la guerra en sus territorios, la restitución del control de sus lugares sagrados, zonas de recolección o peregrinación, así como también de profundos procesos de transformación de prácticas sociales de consumo, propias de la aculturación a la que han sido sometidos.

Entre estas prácticas de consumo resalto tres, por ser motores de enfermedades que deben enfrentar las medicinas tradicionales y las he encontrado como un fenómeno recurrente en todos los territorios indígenas que he visitado a lo largo y ancho del país, estas son: primero: la presencia y uso de agroquímicos, pesticidas, fertilizantes de uso cotidiano en su agricultura local; segundo: las fumigaciones de cultivos ilícitos por aspersión aérea con glifosato y, tres: el aumento de tiendas locales, algunas de ellas de control comunitario, donde predominan alimentos industrializados e importados como enlatados, aceites, colorantes artificiales, bebidas embotelladas, productos farmacéuticos de

⁶⁵ Fuente último censo año 2005: http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf

⁶⁶ Según las cifras de la ACNUR aproximadamente 70,000 de los desplazados internos registrados en Colombia son indígenas. El desplazamiento entre estas comunidades se ha incrementado en los últimos cinco años y creció más que el del resto de la población entre 2006 y 2008. De acuerdo con las cifras oficiales, entre el 2004 y el 2008 se desplazaron 48.318 personas pertenecientes a pueblos indígenas (aproximadamente el 70% del total de desplazamiento indígena registrado). La Organización Nacional de Indígenas de Colombia (ONIC) calcula que las cifras pueden ser mayores teniendo en cuenta que muchos indígenas no tienen acceso al registro, debido a la lejanía de sus tierras o porque no hablan español o no conocen el sistema nacional de registro. Los indígenas huyen por motivos similares a los que obligan a otros miles de colombianos a desplazarse: confrontaciones armadas, amenazas y masacres, minas anti persona y reclutamiento forzado de menores y jóvenes. Los indígenas también sufren la ocupación de sus lugares sagrados, confinamientos, controles sobre la movilidad de personas y bienes, controles de comportamiento, prostitución forzada, violencia, acoso y abuso sexual. En los últimos 10 años, los indígenas han padecido un notorio incremento de la violencia relacionada con el conflicto armado. En el periodo entre 1998 y 2008, la ONIC reportó el asesinato de 1,980 indígenas.

La ocupación forzada y la explotación de la tierra están entre los factores centrales del desplazamiento en Colombia. Las comunidades indígenas son particularmente vulnerables, considerando que habitan en extensos territorios colectivos que son ricos en recursos naturales (biocombustibles, petróleo, madera), ubicados en lugares próximos a las fronteras o propicios para el cultivo de la coca.

patente, etc. Los procesos de transformación de las prácticas tradicionales de alimentación y agricultura, y su relación con enfermedades que hasta antes de su llegada a las comunidades eran desconocidas, y aunque desbordan los límites que me propuse para esta investigación, si puedo permitirme inferir por las conversaciones que he tenido con los médicos tradicionales, relaciones entre la presencia de este tipo de productos industrializados con el aumento de enfermedades desconocidas para la medicina tradicional; así mismo por el aumento de basuras, desechos tóxicos, etc., que en la visión de la salud de la mayoría de pueblos indígenas, sino de todos, son agravantes que contribuyen a enfermar el territorio y con ello a las personas que lo habitan. Las fumigaciones con glifosato, han generado una grave contaminación ambiental y la pérdida de cultivos de los huertos familiares, agravando el autoabastecimiento familiar de alimentos de primera necesidad y rompiendo así con las redes de recolección e intercambio.

Enfermos los territorios, enfermas las personas que lo habitan; en la medicina tradicional indígena la salud es un todo armónico y complejo. No hay separación hombre-naturaleza. Estos desequilibrios tanto materiales como espirituales, son complicaciones inesperadas al programa de restitución de tierras y reubicación de comunidades indígenas que fueron despojadas de sus territorios, los cuales fueron convertidos en espacios de guerra donde abundan las fosas comunes, las historia de masacres, descuartizamientos y barbarie. Tal es el caso, por ejemplo, que enfrenta la Unidad de Restitución de Tierras (URT) para devolverles más de 6000 hectáreas a indígenas Embera Chami, del resguardo San Lorenzo (Caldas). En el territorio que se les pretende restituir hay más de quince fosas comunes.

...el problema no es sólo que haya restos sin identificar, sino que para los indígenas que viven en este resguardo, ubicado entre Riosucio y Supía (Caldas), los muertos que se entierran sin una despedida causan un desequilibrio en el territorio y en su espíritu. No es fácil para ellos explicarle a un blanco (una persona ajena a la comunidad) cómo se siente el desbalance, pues, dicen, se trata de un legado cultural que sólo conocen quienes llevan en la sangre a los ancestros de los primeros resguardos. Varios antropólogos han tratado de explicar de qué se tratan esas dolencias y han relatado que, además de los mareos y dolores de cabeza que experimentan los indígenas, la tierra deja de ser fértil y las plagas aparecen. En San Lorenzo, el desequilibrio por los muertos sin despedida es para ellos una situación descontrolada desde hace muchos años. Lo que la Unidad ha logrado documentar es que en las más de 6.000 hectáreas que componen su territorio ancestral hay por lo menos 15 fosas comunes. ¿Quiénes están inhumados? ¿De qué manera murieron? Nadie lo sabe. Ni la URT, ni la Fiscalía ni la comunidad (...) El trabajo para sanear la tierra ya empezó. En abril de este año [2016], funcionarios de la Unidad, la Fiscalía y varios ministerios implicados en el fallo del juzgado de Pereira, viajaron hasta San Lorenzo para un ritual de

sanación, liderado por los jaibanás, los médicos tradicionales. La idea, le contaron a este diario varios participantes, es limpiar las impurezas y los malos espíritus de los blancos, y del territorio en general, para poder hacer las exhumaciones y limpiar la tierra. Aunque la tarea de recuperar la pureza del territorio requiere de muchos años, las autoridades esperan que, después de tres rituales más, que se realizarán en los próximos meses, las tierras puedan ser devueltas de una vez por todas a los indígenas emberas chamí de San Lorenzo. (Medellín, 2016)

Casos como el descrito de prácticas rituales para la limpieza, refrescamiento o pago son comunes para purificar territorios atravesados por la guerra o el extractivismo que ha generado destrucción o contaminación (no solo ambiental) de lugares sagrados. En la sierra Nevada de Santa Marta el mamo Kasokaku Busintana me comentaba que sus abuelos realizan pagos en las montañas para reestablecer el equilibrio y así evitar catástrofes porque los dueños de los lugares se molestaban cuando eran mancillados sus lugares sagrados, bien por las empresas extractivas, militares o bien turistas que los visitaban y entraban sin su permiso a lugares sagrados a realizar actividades no permitidas. Igual me comentó don Hermes en el Resguardo Awa, de Agua Blanca, en el bajo Putumayo, de donde, por cuestiones de la violencia, le tocó que salir huyendo con su familia por más de un año y su casa se contaminó.

En la casa de don Hermes, en el bajo Putumayo, fui testigo de un hecho sin precedentes que rompió mi sano escepticismo y que amplifica lo que vengo describiendo. En una visita que realicé con tres amigos en el año 2010 a su resguardo. En una de las noches de nuestra estancia, que participamos de la ceremonia de yagé, llegó más gente que de costumbre, habíamos más de quince personas, y como no había suficiente espacio para acomodarme en la parte delantera de la casa donde habitualmente nos hacíamos, mis tres amigos y yo, guindamos las hamacas en la cocina de la casa. Esa noche después de tomar el yagé me fui a mi hamaca y uno de mis amigos me siguió a la suya, pasaron más de dos horas, todo estaba en completa calma, imbuido en el refrescante sonido de la selva después de un día lluvioso; en total tranquilidad observaba el oscilar de las sombras que producía una vela y pensaba que el yagé no me había generado el efecto ya conocido.

Mientras estaba en mis cavilaciones mentales, percibía que mi compañero de al lado sí lo había *chumado* el yagé, su respiración y movimientos daban cuenta de ello. De forma inesperada sentí la sensación de un puño cerrado que pasaba por debajo de mi hamaca a través de toda mi espina dorsal, me levanté de un salto como gato sorprendido y, para mi sorpresa, en ese instante, lo mismo hizo mi amigo, quien vociferó que quién lo había asustado parado en la cabecera de su hamaca, que si yo lo había visto, porque cuando intentó enfocarlo solo pudo mirar un bulto oscuro que luego se desvaneció. Sin

contestarle nada, en silencio, nos dirigimos hacia la parte delantera de la casa donde estaba el resto del grupo, otro de los participantes ahí presentes estaba quemando incienso y don Hermes empezó a cantar. Bajamos las escaleras de madera de la casa y nos sentamos junto al fuego. Luego de un rato sin decir nada (él porque pensaba que serían cosas del efecto del yagé, y yo porque lo que había experimentado era una sensación física tan innegable, que no podía asociar con el yagé porque hasta ese momento de la noche no me había generado ningún efecto, ni siquiera diarrea o vómito), al rato se nos juntaron los otros dos amigos a conversar un rato, y solo hasta ese momento empezamos a comentar las impresiones que tenía cada uno de lo que había sucedido. Esa noche la situación quedó como hecho anecdótico de risas nerviosas y bromas fuera de lugar.

Al día siguiente retomé el tema con don Hermes y él me comentó que muy seguramente eso estaba asociado con otros hechos que ya venían pasando en la casa. Ya habían escuchado gente caminar por la noche y cuando se levantaban a ver por las rendijas entre las tablas, no veían a nadie y los pasos se desvanecían. Además su esposa e hijos cada vez que él salía de viaje, hacia otras ciudades a realizar su trabajo como curandero, alguno de ellos enfermaba, principalmente su esposa, a quien le daban unos fuertes dolores de cabeza, debilidad, sensación de desmallo o irrupciones del sueño y malestar general. Pasaron un poco más de dos años después de esa anécdota y en una conversación con don Hermes volvimos a tocar el tema porque su esposa había seguido “enfermando” con períodos intermitentes de mejoría, pues él siempre buscaba forma de curarlos, pero la situación de ella, poco a poco fue saliéndose de su capacidad para curarla y decidió llevarla donde una curandera que le habían recomendado en la ciudad de Popayán. Esta reconocida curandera la sometió a un duro tratamiento con la ingesta de un potente purgante de avellanas y cirugías espirituales, durante varias semanas debió guardar reposo para curarse completamente. Sin embargo, él me comentó, que en una de las conversaciones con la curandera, ella les dijo que debían abandonar la casa porque si seguían ahí volvería a enfermar, que el lugar donde estaba la casa había un entierro. Luego de esta advertencia de la curandera y las consultas que él realizó a través del yagé, don Hermes dice que al parecer el problema es que en las inmediaciones donde él construyó su casa hay alguna fosa común de los paramilitares que han azotado por años la zona.

Tiempo después, en una de mis estancias de campo en el 2015, don Hermes estaba terminando su nueva casa. En esa ocasión me contó que por amenazas de milicianos, que habían sufrido algunos miembros de la comunidad, había realizado un “trabajo” para proteger su resguardo de los milicianos y que también había realizado unas limpias a su antigua casa, pues ahora la utilizaría para recibir gente que llegara de

visita de la ciudad, pues lo que ya no se podía ahí, era vivir de modo permanente, pero para atender pacientes o gente que iba de paso no había problema. En varias ocasiones he presenciado los rituales que don Hermes realiza para este tipo de “trabajos”, es los cuales son evidentes el sincretismo religioso en el que están presentes desde invocaciones en latín, conjuros nógsticos y el conocimiento herbolario para usar plantas de protección conocidas en los saberes populares o integradas por taitas y curacas yageceros para realizar este tipo de prácticas que ahora se sintonizan con las necesidades del cambio estructural que han vivido sus comunidades.

Indudablemente en la medicina indígena sigue operando el episteme de base que considera el tratamiento del cuerpo o el territorio no separado de su dimensión espiritual y menos aún sin tomar en cuenta las circunstancias de la acción social, de uno o varios individuos, comprometidos en dichas situaciones “contaminantes”. En igual sentido, se entiende que el desequilibrio territorial trae consecuencias a la salud de las personas que lo habitan. En todos los casos vemos que estas sincronías de fuerzas espirituales con una manifestación material (sequias, plagas, enfermedades, etc.) que son susceptibles de ser modificadas mediante el proceso ritual, como mecanismo de expoliación, purificación y establecimiento del orden, están en manos de las autoridades espirituales: taitas, curacas, mamos, sabedores, quienes siguen funcionando como articuladores sociales para garantizar el orden material-espiritual, con lo cual se demuestra cómo opera su directa injerencia en las luchas de poder dentro de sus comunidades (como en el caso de la brujería) y frente al orden político que se ven abocados hoy, por los cambios sociales debidos a la grave crisis ambiental y de violencia que enfrentan.

7.3 Fuego ceremonial y ritualidad en la interculturalidad

Sentado frente al fuego y aun lado de la ofrenda ceremonial, que habían realizado en la V Cumbre Continental de Pueblos Indígenas, celebrada en noviembre de 2013 en el Resguardo Indígena de La María en Piendamó Cauca, al que fui invitado, veía todas las personas ahí reunidas, todas de muy diverso origen, pensaba en los múltiples problemas que se estaban discutiendo en la Cumbre y venían a mí las imágenes de los incontables problemas que seguirían surgiendo a raíz del extractivismo y el capitalismo que parece imparable, veía y escribía en mis notas de campo con cierto optimismo, pese a todo, que es como si lo venidero se tratase de una larga noche fría que se avecina, en la que todos más allá de las disputas, tendrán que ir junto al fuego a calentarse un poco, lugar en el que las diferencias se dirimen solas porque lo que prima es la acuciante necesidad biológica de espantar el hielo que congela los huesos. En ese sentido pensaba que son las necesidades biológicas las que marcarán el derrotero para

conciliar las diferencias sociales y étnicas, en la búsqueda de consenso en los procesos de lucha y resistencia social frente al neoliberalismo.

Hacer alusión al fuego, no es una estrategia literaria o metafórica, lo hago en la literalidad del elemento que convoca, porque es la presencia material y simbólica ineludible en todas las reuniones interculturales que he participado, campesinos, afro e indígenas; en las juntas comunitarias convocadas para tratar temas con gobiernos locales, nacionales o internacionales el fuego ceremonial es un elemento vinculante. En ellas el fuego es al ritual, lo que el agua es a la vida. Es un dinamizador de las relaciones simbólicas y materiales que dan vida al ritual, es un generador casi biológico de punto de reunión y conversación o silencio compartido. Con él se acompañan las reuniones y con su cesación se da la culminación de cualquier encuentro que ha requerido su presencia como purificador o dinamizador en tanto que transformador, bien como tecnología para la preparación de alimentos, bien como mecanismos material y espiritual para transformar el ambiente con la ritualidad en la que se imbuyen estas reuniones, así sean de orden político, pero que siempre en estos contextos están matizadas del orden espiritual de las cosmovisiones.

La reunión junto al fuego quizá nos trae a la memoria nuestro origen común, biológicamente carencial frente a las inclemencias de la naturaleza, donde él ha sido nuestro mejor aliado, aún hoy cuando parecemos tan civilizados. Frente a él las diferencias sociales y culturales se acortan y en torno suyo la organización humana predominate es el círculo. Se queman incienso y resinas de ricos aromas, se fuma tabaco y se tejen palabras, se siente, se piensa y se dicen sueños, se elevan oraciones y se cuentan historias; frente al fuego el comportamiento humano se hace ritual casi de modo natural. Así, en las reuniones interculturales, con el fuego ceremonial vigilante, la ritualidad tiene lugar como articulador que fundamenta lo que en ellas se discute.

El fuego ceremonial es un elemento vinculante, porque junto con él, se hacen ofrendas y se llevan a cabo los rituales que consagran al auspicio del mundo invisible en las reuniones de encuentros entre propios o interculturales. No hay reunión de indígenas, sin la presencia de algún tipo de ritual y del fuego como parte esencial. Claro está que no es meramente el fuego sino los cuatro elementos en conjunción los que hacen parte de toda la parafernalia ceremonial para constituir la base ritual sobre la que se sostiene el fundamento esencial de este tipo de reuniones. En este sentido lo que estoy señalando es que más allá de

las diferencias étnicas y de las disputas políticas, el fuego revestido de la naturaleza ceremonial mediante el ritual, se convierte en un elemento articulador del consenso social en los procesos de resistencia aunque se hallen reunidos pueblos de muy diverso origen y pensamiento. Tal vez sea porque en el fuego podemos hallar uno de los más remotos generadores de organización y consenso social ante la necesidad biocultural que tenemos los seres humanos de su presencia y dominio, y aún hoy todavía continúa siendo generador de fascinación a la mente humana y abre las puertas de la imaginación y el pensamiento mítico, poético y político.

Traer a colación la presencia del fuego como articulador de las colectividades en reuniones de discusión política y con él, la ritualidad explícita como articulador social, no expresa otra cosa que la noción básica de los pueblos aborígenes, sus epistemologías que ven en la naturaleza no meramente un agente material del que extraemos recursos para la sobrevivencia, sino que mediante el ritual se sacraliza la naturaleza y se “naturaliza” lo sobrenatural, se invoca o se pide ayuda a los ancestros, a los espíritus invisibles, al otro mundo, para que intercedan en la realidad cotidiana. Mediante su concejo o intervención material se transforma el mundo y se fundamentan las decisiones colectivas. Así lo natural y lo sobrenatural son las dos caras de la misma moneda que se amalgaman mediante el ritual, no existe el uno sin el otro. Así el consenso social no es meramente el mandato de burócratas, sino que bajo el auspicio de las autoridades espirituales y sus benefactores invisibles, con los que dialogan e interceden mediante el ritual sus sabedores, es que se logran, o no, los buenos auspicios.

La espiritualización de reuniones políticas señala la base epistemológica y en tal sentido los marcadores de acción desde los cuales las poblaciones aborígenes articulan aún hoy su pensamiento para la discusión del desarrollo de proyectos en sus territorios. Lagunas y montañas sagradas, senderos ancestrales, aguas y piedras donde se hacen ofrendas y pagamentos, caminos de recolección de plantas medicinales, lugares con dueños invisibles a los que se les consulta y así sucesivamente un sin número de nociones donde la naturaleza no es meramente un recurso explotable, se contraponen a la noción simplista del modelo materialista del capitalismo extractivo. En tales circunstancias la discusión de epistemologías en conflicto aún es un tema pendiente en Colombia, como la base esencial del diálogo intercultural con el que se posibilite la continuidad de pueblos aborígenes, que con la desaparición de sus lugares sagrados y de sus formas de relacionarse con la naturaleza, están condenados al exterminio y la desaparición.

Capítulo 8

8.1 Aproximación al estado actual del sistema de salud indígena e intercultural: alcances y desafíos de la salud indígena

Analizar las problemáticas en torno a las políticas en salud pública en Colombia y, más aún, observar el componente diferencial entorno al cumplimiento de las garantías de protección social en salud indígena es un campo de investigación y análisis sumamente complejo que va más allá de los objetivos propuestos en la presente investigación. Sin embargo, en este capítulo ofreceré algunas aproximaciones referidas a los alcances y desafíos del Sistema de Salud Propia e Intercultural (SISPI), en el contexto que he venido exponiendo referido a los procesos de lucha, organización y resistencia de las organizaciones indígenas frente a la hegemonía dominante, que en el caso de la salud indígena ha tenido notables avances pero con un sin número de desafíos por resolver.

Como ya señalé en los primeros capítulos, las luchas de las organizaciones sociales y en particular de los indígenas, ha estado en marcada anímicamente en la defensa (liberación de la pacha mama, como se ha acuñado más recientemente en sus arengas políticas) y recuperación de la tierra y los territorios despojados, sin embargo es a partir de la década de los años setenta (s.XX) que toman mayor relevancia las luchas conjuntas entre los movimientos campesinos e indígenas, y pese a que con el pasar del tiempo se fueron haciendo más notables las diferencias de concepción frente al uso y apropiación de la tierra entre los indígenas que la conciben como el núcleo de su pervivencia cultural como pueblos, y de los campesinos que está asociada a la producción de alimentos, en uno y en otro caso aunque las diferencias son de forma y de fondo, frente a la lucha por la redistribución de la tierra, estas diferencias han sido reconciliables por el proyecto común en resistencia al modelo dominante y han dado sus frutos.

De estos procesos de lucha y protesta social, hacia finales de la década del 80, durante el gobierno (1986-1990) del presidente Virgilio Barco Vargas, los pueblos indígenas no solo lograron una de las mayores adjudicaciones de tierras que habían recibido, sino que se dio un notable impulso a su autonomía y a las bases constitutivas para la defensa de su acervo cultural, económico, político y social. En el año 1990 se expide la Ley 10 en la cual se establece la prestación del servicio de salud en todos los niveles con un carácter público y gratuito, dentro de los principios básicos (Art.3) de universalidad, participación ciudadana, participación comunitaria, subsidiariedad, complementariedad, e integración funcional. Pero fue el decreto 1811 del 6 de agosto de ese mismo año, mediante el cual el Estado colombiano no solo reconoce su responsabilidad y se ratifica en el cumplimiento de los diversos convenios y tratados de carácter internacional para proteger la vida y los bienes físicos, materiales e

inmateriales de las poblaciones indígenas, sino que con este decreto en su conjunto, se busca “justificar y explicar la conveniencia y necesidad de procurar, en el cumplimiento de todos los planes y acciones sanitarias que vayan a realizarse entre las comunidades indígenas, una sólida alianza entre estas últimas y la medicina institucional, que promueva y favorezca formas permanentes de diálogo y que apoye la autonomía de las comunidades en el diseño, realización y control de los programas de salud” (Decreto 1811, 1990)

En esta sintonía de luchas, logros y reivindicaciones parciales, se dio con el decreto citado los pasos normativos más relevantes a nivel histórico para la inclusión de la medicina indígena dentro Sistema de Seguridad Social Integral de Salud, no solo por el logro de la gratuidad en todos los niveles, sino y sobre todo por el reconocimiento y la inclusión de las autoridades tradicionales en particular, y la participación de la comunidad en general, con sus medicinas propias, como parte que debía integrarse dentro de todo el sistema. Este contexto con diversos logros fue la antesala con la que llegaron los movimientos indígenas con sus propios representantes a la constituyente de 1991, que dio paso a la nueva Constitución Política, en la cual se dio un explícito reconocimiento a la diversidad cultural de la nación colombiana.

Tres años más tarde de la expedición de la Ley 10 y del decreto 1811, del que hemos venido haciendo referencia, se reglamentó el actual sistema de salud en Colombia bajo la Ley 100 de 1993 con la cual se establece el marco normativo para regular las características básicas y principios del Sistema de Seguridad Social Integral. Con esta Ley se debilitaron algunos de los logros ganados en la anterior y aunque se buscó cumplir con los objetivos de la cobertura universal, que atendiera a todas las poblaciones pobres y vulnerables, entre las cuales están incluidas las poblaciones indígenas, con esta Ley, por otra parte, se dio apertura para la desmonopolización del sistema de salud que hasta ese momento estaba a cargo de Instituto del Seguro Social, entidad del Estado, y con esto se delegó al concurso de terceros la obligación de garantizar el derecho a la salud, con lo cual se instala la racionalidad económica y del mercado a este servicio para proteger el derecho fundamental a la salud. De esta manera el servicio de salud fue transitando del monopolio público al privado, so pretexto de la cobertura universal y del mejoramiento de la calidad, complementariedad y eficiencia del servicio, ofrecido por las diferentes entidades promotoras de salud.

Si bien es cierto que el Estado colombiano al ratificarse en los tratados internacionales como el convenio 169 de la OIT en 1989, y las iniciativas promovidas por la OPS y la OMS desde la reunión realizada en abril de 1993 sobre la salud de los pueblos indígenas, les permitió a las organizaciones indígenas avances significativos en la reivindicación de sus derechos y la posibilidad de exigir el trazado de

políticas públicas que contemplaran un nivel diferencial en el que fueran contempladas sus particularidades, la mayor dificultad que han enfrentado hasta la fecha, han sido por una parte la falta de recursos para dar cumplimiento al proceso de atención integral y diferencial que ya en la Ley 10 de 1990 y los demás tratados internacionales habían propuesto, y por otra parte, la corrupción y la insuficiencia de los mecanismos técnicos con un nivel diferencial que permitan su implementación, pues, como ha sido notable, se han propuesto bajo la lógica hegemónica para la gestión de los recursos y el cumplimiento de criterios que no necesariamente están acordes a las realidades y particularidades de cada pueblo.

Con la llegada de la Ley 100 este problema se agravó al tener un matiz claramente neoliberal y mercantil de la prestación del servicio de salud, pues se amplió el sistema a la participación de las empresas privadas constituidas como EPS (Entidades Promotoras de Salud, constituidas para la administración del régimen contributivo y subsidiado. Estas son las encargadas de promover la afiliación al sistema de seguridad social con una vocación solo administrativo y comercial) y contratar los servicios de salud con las IPS (Instituciones Prestadoras de Salud. Que son todos aquellos centros de salud, clínicas y hospitales donde se prestan los servicios médicos, bien sea de consulta o de urgencias). En esta Ley, vigente en la actualidad, también se dio paso a la conformación, dentro de la misma lógica del mercado, a las EPS-I⁶⁷ (Entidades Promotoras de Salud Indígena⁶⁸) y a las IPS-I (Instituciones Prestadoras de

⁶⁷ Hay constituidas en la actualidad seis EPS-I: Dusakawi, en Valledupar, César; Manexka, en San Andrés de Sotavento, Córdoba; Anas Wayuu, en Maicao, La Guajira; Asociación Indígena del Cauca, en Popayán, Cauca; Mallamas, en Ipiales, Nariño; y Pijaos Salud, en Ibagué, Tolima. Estas EPS-I tienen presencia en 23 de los 32 departamentos que conforman el territorio nacional, sin embargo no tienen presencia en 6 departamentos en los cuales existen resguardos indígenas reconocidos, por lo cual esta población está afiliada a otras EPS del régimen subsidiado. Fuente: Estudio Técnico de Servicios Diferenciales para los Pueblos Indígenas de Colombia. <https://www.minsalud.gov.co/salud/POS/mi-plan/Estudios%20de%20Suficiencia1/Estudio%20suficiencia%20Indigenas.pdf>

⁶⁸ “Con el fin de proteger la identidad étnica y cultural de los pueblos indígenas, el Decreto 330 de 2001 regula la creación de EPS-I por parte de los cabildos y/o autoridades tradicionales, con el propósito de que se garantice a los miembros de dichas comunidades la prestación de los servicios incluidos en el POS-S con enfoque diferencial, previo cumplimiento de algunos requisitos como lo son: i) establecer de manera expresa en sus estatutos que su naturaleza es la de ser una EPS que administra recursos del Régimen Subsidiado del Sistema General de Seguridad Social en Salud, ii) constituir una cuenta independiente del resto de las rentas del cabildo y iii) estar debidamente autorizada por la Superintendencia Nacional de Salud para la prestación de servicios de salud. En este punto, el Acuerdo 415 de 2009 adicionó un cuarto requisito, el cual consiste en presentar una comunicación al alcalde o al director de salud con anterioridad al inicio de la vigencia contractual en el que se vaya a afiliarse, en la que se manifieste la intención de participar en la administración del régimen subsidiado de salud en dicha entidad territorial, para lo cual la entidad territorial suscribirá un único contrato con cada EPS-S que se encuentre inscrita en el territorio. Para su funcionamiento, estas entidades deben acreditar a partir del 1o. de abril del 2003 un mínimo de 50.000 personas afiliadas, y para su permanencia en el sistema, deben garantizar a más tardar el 1° de abril de 2006 un número mínimo de 100.000 afiliados. Sin embargo, se les dio la posibilidad de operar con menos personas siempre y cuando acrediten los siguientes porcentajes de población indígena: 90% -25.000-40.000; 80%- 40.001-50.000;

Salud Indígena) ambas constituidas bajo los criterios del SISPI (Sistema de Salud Propia e Intercultural) que aunque se ha de construir bajo el fundamento de la autonomía indígena y sus particularidades ancestrales, indirectamente debe estar en consonancia con la integración al modelo del sistema hegemónico en salud.

En el ejercicio de la autonomía y la construcción del SISPI, se han debido y deberán superar varios escollos desde los internos de las organizaciones indígenas por la amplia diversidad de pueblos, que tendrán que consolidarse dentro de la apuesta que le han hecho sus organizaciones a la articulación de la política pública que ellos requieren entorno al SISPI con el nivel diferencial hacia adentro y hacia afuera en un todo intercultural, integrando los diversos modelos de salud propia, que en su amplia gama son un collage de cosmovisiones con sus propios recursos materiales, rituales y terapéuticos; así como también resolver los dilemas jurídicos en torno a garantizar la autonomía territorial y todas las implicaciones que esto conlleva. En dichas circunstancias frente al anhelo de consolidar la autonomía territorial como el eje que le dará fundamento al SISPI, las organizaciones indígenas lograron que se creara el régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley que trata el artículo 329 de la Constitución Política, de tal modo lograron que se expidiera el 7 de octubre de 2014 el decreto 1953, con el cual se considera que: “el desarrollo de los Territorios Indígenas requiere un marco jurídico que permita que los pueblos y comunidades indígenas desarrollen la autonomía que les otorga la Constitución y el Convenio 169 de 1989, adoptado mediante la Ley 21 de 1991 mediante la atribución de competencias para prestar los servicios y ejercer las funciones públicas de manera directa dentro de su territorio. Que la puesta en funcionamiento de los Territorios Indígenas supone, entre otras, la atribución de competencias en materia de salud y educación, agua potable y saneamiento básico, y el otorgamiento de los recursos necesarios para ejercerlas de manera directa, tal y como lo establecen el numeral 1° del artículo 25 y los numerales 2° y 3° del artículo 27 de la Ley 21 de 1991, mediante la cual se aprueba el Convenio número 169 de la OIT.” Tras haber

70%- 50.001- 75.000; 70%- 75.001- 100.000 o más. Así mismo, deben tener un capital social equivalente a 250 salarios mínimos por cada 5.000 afiliados. Además, las EPS-I deben atender las directrices y orientaciones que les impartan los Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas, pues precisamente la finalidad de su creación es que los indígenas puedan contar con un sistema de salud respetuoso de sus creencias y forma de vida, que tenga en cuenta sus condiciones culturales y de salud, y que les garantice el respeto de las prácticas y usos de medicina tradicional; lo cual se logra con la creación de entidades en el área de la salud que permitan dichas prácticas y con la contratación que éstas hagan con las IPS públicas creadas por las autoridades de los pueblos indígenas”. Fuente: Sentencia T-920/11. http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2011/T-920-11.htm#_ftnref22

sido demandada como inconstitucional, esta disposición fue declarada exequible por la Corte Constitucional en la sentencia C-617 del 30 de septiembre de 2015.

Como podemos observar los avances han sido significativos y los logros en el marco jurídico para la defensa de la autonomía territorial son innegables, sin embargo el reto de la construcción del SISPI todavía es una tarea pendiente que deberá lograrse en la sincronía entre las autoridades indígenas de cada territorio y los representantes ante la Mesa Permanente de Concertación con Pueblos y Organizaciones Indígenas, dentro de lo cual la Subcomisión de Salud Indígena será la instancia consultiva y técnica entre el gobierno nacional y los pueblos indígenas que orientará, formulará y contribuirá a la construcción e implementación del SISPI, la cual operará de acuerdo con el plan de trabajo según las necesidades de desarrollo del SISPI.

En este contexto descrito me interesa señalar los alcances de la priorización proyectada en el objetivo de cobertura del sistema de seguridad social general, dentro de las cifras dadas por las seis EPS-I que hay en Colombia, y expuestas recientemente en *el informe del perfil de salud indígena* entregado por el Ministerio de Salud en octubre de 2016 y dispuesto en su página oficial. De este informe analizo a continuación algunos de los datos que nos ofrecen. Con esto pretendo señalar los alcances de la cobertura sobre todo en los tres departamentos con los mayores índices de las distintas formas de violencia, lo cual nos permite aludir a los desafíos que se enfrenta el Sistema de Salud Propia e Intercultural (SISPI), no solo en cobertura sino en el nivel diferencial de atención como lo requiere la apuesta de salud intercultural en las políticas públicas proyectadas y concertadas el Ministerio de Salud y Protección Social.

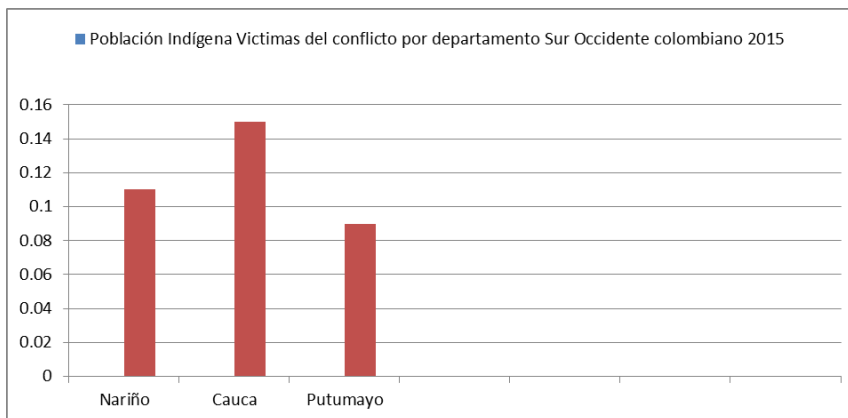
Estos Departamentos son: Cauca Nariño y Putumayo, los tres al suroccidente de la República de Colombia. En estos tres departamentos las dos Empresas Promotoras de Salud Indígena que tienen mayor injerencia en la afiliación de la población indígena de estas zonas son: *Mallamás* y *AIC Asociación Indígena del cauca*.

La población indígena hace presencia en la totalidad del territorio colombiano; sin embargo 10 departamentos concentran casi el 80% del total de la población indígena del país así: La Guajira con 19.98%, **Cauca con 17.85%**, **Nariño con 11.14%**, Córdoba con 10.85% y Sucre con 5.96%, Tolima con 4,02%, Cesar con 3,22%, **Putumayo con 3,20%**, Chocó con 3,17% y Caldas con 2,75%

Tabla 3. Población Indígena, con respecto al total de la población.	Población Total de Colombia	Población Indígena	Población Indígena con respecto al total
Colombia Censo DANE 2005 Departamentos			
La Guajira	619.135	278.212	19,98%
Cauca	1.153.285	248.532	17,85%
Nariño	1.438.893	155.199	11,14%
Córdoba	1.453.465	151.064	10,85%
Sucre	757.001	82.934	5,96%
Tolima	1.294.666	55.987	4,02%
Cesar	869.878	44.835	3,22%
Putumayo	212.607	44.515	3,20%
Chocó	348.299	44.127	3,17%
Caldas	891.044	38.271	2,75%
Antioquia	5.458.918	28.914	2,08%
Atlántico	2.096.689	27.972	2,01%
Risaralda	855.648	24.810	1,78%
Valle del Cauca	4.015.051	22.313	1,60%
Amazonas	43.744	19.000	1,36%
Vichada	39.825	17.663	1,27%
Bogotá	6.563.769	15.032	1,08%
Vaupés	17.385	11.587	0,83%
Guainía	17.865	11.595	0,83%
Huila	984.869	10.335	0,74%
Meta	702.790	8.988	0,65%
Magdalena	1.123.123	9.045	0,65%
Cundinamarca	2.186.539	7.401	0,53%
Norte de Santander	1.196.259	7.247	0,52%
Boyacá	1.196.815	5.859	0,42%
Caquetá	312.159	5.026	0,36%
Casanare	278.087	4.102	0,29%
Arauca	146.308	3.279	0,24%
Santander	1.904.515	2.389	0,17%
Guaviare	49.281	2.117	0,15%
Quindío	517.778	2.145	0,15%

Bolívar	1.802.294	2.066	0,15%
San Andrés	59.424	62	0,00%
Total	40.607.408	1.392.623	100,00%

En el Registro Único de Víctimas (RUV) para septiembre de 2015 se identificaron un total de 6.149.028 personas víctimas del conflicto armado⁶⁹ y 9.254.853 hechos victimizantes⁷⁰, para una razón de hecho por persona de 1,51. Para la población indígena se tienen identificadas un total de 130.524 víctimas indígenas y 73.538 hechos victimizantes, para una razón de hecho por persona de 1,77. El 94,0% de los hechos victimizantes en la población indígena se encontraba tipificado como desplazamiento forzado. En cuanto a la distribución del número de víctimas por departamento, el mayor porcentaje de personas reportadas lo hizo Cauca con el 15,34%, seguido de Nariño con el 10,93%, y Putumayo con el 8,64%. (Ministerio de Salud y Protección Social, MINSALUD, 2016)



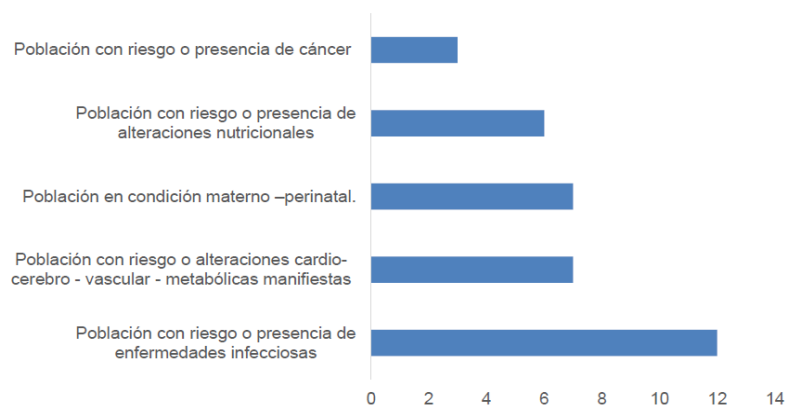
⁶⁹ Son consideradas víctimas las personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1 de enero de 1985, como consecuencia de violaciones graves y manifiestas de las normas internacionales de Derechos Humanos y de infracciones al Derecho Internacional Humanitario -DIH ocurridas con ocasión del conflicto armado interno. También se consideran víctimas las personas que hayan sufrido un daño al intervenir o asistir a la víctima de los hechos antes referidos que estuviese en peligro, o para prevenir esa victimización. Así mismo son víctimas los niños que nacieron a causa de un abuso sexual cometido en el marco del conflicto armado. [citado por la fuente]

⁷⁰ Hecho victimizante se refiere a: homicidio incluidas víctimas de masacres; secuestro; desaparición forzada; tortura; delitos contra la libertad y la integridad sexual en el marco del conflicto; minas antipersonales; munición sin explotar y artefacto explosivo improvisado; vinculación de niños niñas adolescentes a actividades relacionadas con el conflictos; acto terrorista; atentados; combates; enfrentamientos y hostigamientos; abandono forzado o despojo forzado de tierras, o desplazamiento forzado, entre otras. Una persona puede contar con más de un hecho victimizante. [citado por la fuente]

Personas víctima del conflicto armado afiliadas al sistema general de seguridad social en Colombia 2015			
Departamentos	No. Personas Víctimas	No. Persona Víctimas afiliadas	Porcentaje de población afiliadas
Cauca	20,019	18,263	91.23%
Nariño	14,265	12,424	87.09%
Putumayo	11,281	9,971	88.39%

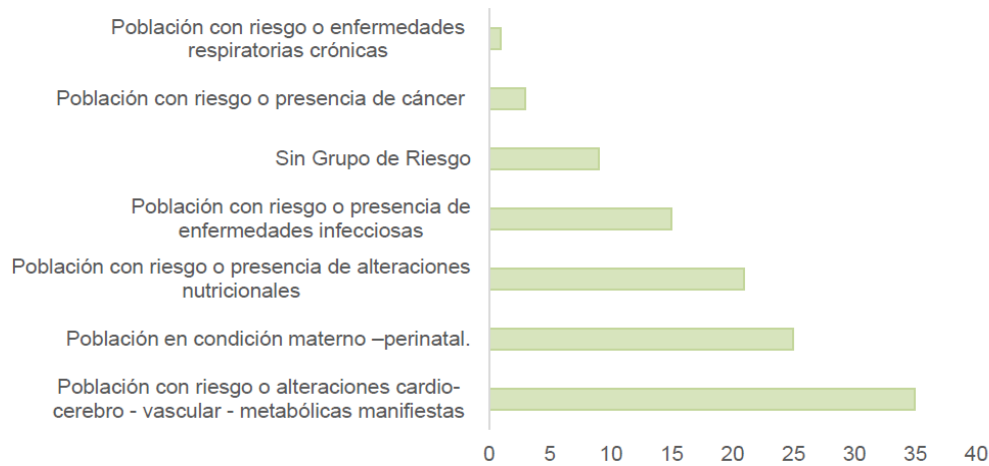
Como podemos observar en los dos gráficos anteriores la población indígena del Cauca, Nariño y Putumayo, son la mayor población víctimas del conflicto armado en Colombia, en donde solo dos EPS-I son las prestadoras de servicio de salud para esta población que se encuentre afiliado a ellas y que se supone requieren del nivel diferencial de atención. Sin embargo en el reporte entregado por estas EPS-I (las EPS-I Mallamás y AIC) los indicadores priorizados fueron relacionados así: AIC: con el grupo de riesgo o presencia de enfermedades infecciosas, como primera opción. En segundo lugar están las alteraciones cardio-cerebrovasculares. Mallamas: priorizó con el grupo de riesgo o presencia de enfermedades infecciosas, como primera opción y como segunda opción la población en condición materno perinatal.

Figura 55. Priorización de AIC EPSI -Asociación Indígena del Cauca por grupo de riesgo, Colombia, 2015



Fuente: Ministerio de Salud a partir de i: Datos de EEVV del DANE cálculos MSPS, dispuestos en el cubo de indicadores del MSPS. ii: Datos de EEVV del DANE, cálculos MSPS dispuestos en el cubo de indicadores caracterización del MSPS.

Figura 58. Priorización de Mallamas EPSI por grupo de riesgo, Colombia, 2015



Fuente: Ministerio de Salud a partir de i: Datos de EEVV del DANE cálculos MSPS, dispuestos en el cubo de indicadores del MSPS. ii: Datos de EEVV del DANE, cálculos MSPS dispuestos en el cubo de indicadores caracterización del MSPS.

Como podemos observar en las dos gráficas anteriores los indicadores de priorización mantienen un enfoque con el énfasis biomédico del modelo hegemónico para definir aspectos centrales del perfil epidemiológico y de priorización, así, tanto los síndromes de filiación cultural, como en general los derivados de la violencia carecen de mediciones hasta la fecha, en consecuencia la vocación de las EPSI y de las IPSI, que se espera atiendan a su población con un nivel diferencial dentro del entendido de la visión de la salud intercultural, parecen solo estar concebidas dentro de un ideal, pero que aún no tiene reglas de juego claramente establecidas que permita recoger información técnica y de vocación plural a nivel de la información que pueda emerger con las particularidades culturales, económicas y sociales de la población que ha de atender y para lo cual han sido concebidas, de tal modo que es aún una tarea por resolverse y, en tal sentido, los indicadores para la superación de la desigualdad en las políticas públicas en salud intercultural, es una tarea pendiente.

Luego de establecer cuáles son las enfermedades tipificadas por las EPSI en sus niveles de priorización y además notar en otros informes disponibles en sitios oficiales y entregados por las IPSI, es notable la casi total ausencia de datos sobre la atención de síndromes de filiación cultural, lo cual genera un interrogante sobre el desafío del SISPI tanto en lo operativo de las EPSI y las IPSI con las particularidades de la atención en el servicio de salud, como en el establecimiento de líneas de diagnóstico e investigación que permitan obtener un perfil epidemiológico amplio y claro para las

poblaciones indígenas, ya que con el SISPI como política pública a la que le han apostado las organizaciones indígenas serán indispensables datos “duros” para construir los derroteros de acción en atención, seguimiento e intervención sobre todo en población indígena en zonas de guerra en Colombia, zonas en las cuales se han reportado continuidad de patologías asociadas por los médicos tradicionales con el susto, el espanto, la tristeza, etc. La única EPS-I que tiene datos en documentos oficiales sobre este particular es la Mallamás, en las demás los énfasis de sus informes mantienen un el corte de la biomedicina.

Por último en la siguiente tabla podemos observar el número total de población indígena en Colombia en relación con los totales de afiliados en las seis EPSI, en donde salta a la vista que tan solo un poco más del 50% de la población indígena se encuentra afiliada a alguna de estas EPSI, y los demás o están afiliados a otras EPS no indígenas o están fuera del sistema de cobertura en salud y protección social.

Nombres EPSI	Resultados en enteros	Resultados porcentuales
AIC	356. 216	25.5%
Anaswayuu	93,860	7%
Dusakawi	182,888	13%
Mallamas	199,949	14%
Manexka	169,928	12%
Pijaos	61,472	4%
Total indígenas afiliados	708,097	51%
Número total de indígenas según censo del 2005	1,392,623	100%
No. De indígenas por fuera de las EPSI	684,526	49%

Las cifras de esta tabla nos muestra que o bien por preferencias personales los indígenas no optan por las EPSI de sus organizaciones y prefieren afiliarse a las otras más reconocidas por son o están de más fácil acceso en las zonas en las que viven, o porque tienen mejores servicios, etc., o bien tampoco están interesados en la atención con el nivel diferencia para lo que se supone es su objetivo principal. Estos son aspectos sujetos a posteriores investigaciones que nos permitirán dar cuenta de este fenómeno y sus implicaciones. Por ahora son parte de los desafíos que están por resolverse en la proyección,

implementación, seguimiento y medición de los SISPI en Colombia. Y ya el tiempo y las evidencias nos dirán si esta apuesta de las organizaciones indígenas en política pública en salud intercultural fue la más acertada.

Por ahora y como lo pude constatar con varias autoridades indígenas (ver anexo) inmersas en las discusiones políticas entorno a la construcción del SISPI y con ello la implementación de la salud intercultural en Colombia, las EPS-I y las IPS-I han venido funcionando con aciertos y desaciertos, superando en gran medida la creciente corrupción que no se hizo esperar debido a la administración irregular de recursos y a que muchas de ellas se convirtieron en fortín de políticos ávidos de los afiliados como potenciales votantes; y en cuanto a la integración entre la medicina tradicional y la medicina alopática se han venido desarrollando experiencias de salud intercultural con aciertos que han permitido la armonía entre ambos modelos de salud-enfermedad y, sin embargo, en muchos otros casos, el ideal de integración para dar forma a lo intercultural en la atención de la salud de las poblaciones indígenas, en el mejor de los casos es un apéndice, porque en la práctica es tan solo un “apellido” que acompaña el tema de la atención en salud-enfermedad. El enfoque biomédico sigue siendo dominante tanto en los procesos administrativos como en la concepción profunda que permita la integración de los modelos de atención en salud-enfermedad.

Así entonces, la formulación del SISPI como la gran apuesta de política pública que han hecho las organizaciones indígenas para consolidar su autonomía, es un enorme desafío aún en construcción, en el que, lo que ha de primar será la capacidad que tengan dichas organizaciones para concebir la diversidad dentro del complejo sistema de relaciones interculturales. En tal sentido lo intercultural ya no es solamente entre las diversas tradiciones y la hegemonía dominante, sino entre los sistemas tradicionales mismos y luego si entre estos y el sistema hegemónico.

H. Conclusiones:

1. El análisis de los referentes ideológicos derivadas de los procesos históricos solventados en el *proyecto nacionalista* dentro del cual se concibió la diversidad nacional, sometida a las prácticas del despojo tanto material como simbólico, y que dan cuenta de la consolidación de la hegemonía dominante y de las emergencias contrahegemónicas en resistencia, me permiten demostrar que en los antecedentes históricos, económicos, políticos y en los énfasis identitarios homogeneizadores, que fungieron como legitimadores de la *hegemonía* en el nacimiento de la República de Colombia, están los marcadores *ánimicos* que le dieron personalidad al contexto en el que se gestó y se vive la interculturalidad en Colombia hoy. Por lo anterior puedo resumir de la siguiente manera las características básicas que han sostenido la *hegemonía*, motor de la guerra, como un derivado consustancial del colonialismo que se ha extendido desde la fundación de la República hasta hoy:

- La instalación de modelo de desarrollo económico comercial capitalista modificó esencialmente las formas de intercambio tradicional y con ello se catalizaron profundas consecuencias en las relaciones, representaciones y prácticas sociales de las poblaciones colonizadas. La necesidad de dinero se instaló como elemento inevitable de subsistencia en las comunidades en situación intercultural y en tal sentido se convirtió en un fuerte elemento desarticulador, entre otras cosas, de la fuerza de trabajo comunitaria basada tradicionalmente en la propiedad comunal, la reciprocidad y la redistribución. En consecuencia con el dinero llegaron también muchos problemas al orden social que, como muchas de las personas entrevistadas lo afirman, al convertirse en “un mal necesario” ha creado necesidades antes inexistentes; por ejemplo, las necesidades alimentarias, las suplían dentro de los márgenes del conceso y la organización colectiva y las obtenían todas de la naturaleza circundante. Hoy en día, en las circunstancias en la que viven la mayoría, las cosas son distintas y el dinero se hizo prioridad para subsistir.
- Los procesos de adoctrinamiento religioso y político, han sido elementos centrales en el procesamiento del nuevo orden *ánimico* para la construcción de la legitimidad en todas las esferas de lo social. En consecuencia la extirpación sistemática de todo lo que contravenga la hegemonía, ha motivado los extremismos políticos y religioso que han derivado en oleadas de violencia y en la emergencia de la necropolítica como consustancial a la lógica estatal dominante; en este sentido los modelos tradicionales de subsistencia siguen siendo deslegitimados, criticados, perseguidos y marginados intencionalmente bajo el manto de la

legalidad – ilegalidad, reproducida en el nuevo orden anímico establecido. De esta forma, también se legitimó la epistemología dominante haciendo un fuerte ejercicio del poder en sus reglas de operación represiva, y, se devaluaron todas las otras formas de conocimiento presentes en una nación tan diversa.

- El proceso de urbanización del colonialismo hasta hoy rompió con las representaciones sociales en torno al territorio y con esto se modificaron las relaciones sociales tradicionales, en función al territorio, la propiedad colectiva, la reciprocidad y el intercambio. Así la urbanización no sólo posee la dimensión material que albergó la fundación de ciudades y el desarrollo en infraestructura, sino que al establecerse las ciudades como núcleos de poder, también con ello se articuló un marcado énfasis de urbanización mental, con el cual se dio paso al establecimiento de relaciones sociales basadas en el intercambio a través del dinero, y con ello se acentuó la discriminación y el racismo hacia los desposeídos, ubicando como ideal la propiedad privada, el trabajo asalariado, la servidumbre, la desacralización de la naturaleza, etc. Con la urbanización se consolidó una forma indirecta de violencia y de control social, en la obligación de consumir bienes y servicios ligados a los intereses del sistema capitalista en una economía o modo de producción nacional basada en las leyes del mercado, la explotación de materias primas y el cobro de impuestos incluso a los más desposeídos.
- En la descripción del proceso de fundación de la República de Colombia, encontramos una historia configurada en muchas formas de violencia y, con ella las causas de la miseria y el sufrimiento social crónico, que se extienden hasta el presente. Sin embargo y pese a la insuficiencia de políticas sociales enfocadas a la verdadera integración nacional, y la ineficacia de las instituciones para garantizar la justicia y la equidad, se observan prácticas sociales en resistencia, en las que son notables no solo los logros, de las organizaciones indígenas para el reconocimiento constitucional de sus derechos, sino también los desafíos a la capacidad de los pueblos para sobreponerse a la acuciosa realidad que los contiene.
- En el análisis del contexto hegemónico dominante donde parece haberse “normalizado” la relación: interacción-reproducción del modelo de desarrollo capitalista, y en el que está muy claro que en sus reglas de juego se contravienen las formas más básicas de la sana convivencia, el equilibrio con la naturaleza y la justicia en función del bienestar social, podemos observar que, no es la violencia *per se* la que reproduce el deterioro de la vida humana sino a la inversa, el deterioro de las condiciones de bienestar de la vida humana, son las que reproducen la violencia,

que como sabemos es “normalizada” por la incapacidad de la institucionalidad Estatal de revertir o reconducir los focos generadores de la injusticia social, y que se reproducen en la lógica patriarcal capitalista, modelo que parece imparable, fortalecido en siglos de institucionalización de la hegemonía clasista dominante en Colombia.

- El concepto de violencia incluye todas las formas de fanatismo, desde el doméstico hasta el político y religioso; desde el epistemológico que se pretende sutil (como en el que se da en el campo de las políticas públicas en salud o educación intercultural), hasta el directo y brutal en el ejercicio de la intimidación, tortura física y el terror de la guerra. En estas condiciones la historia que hemos vivido en Colombia se puede decir que, está atravesada por un eje rector anímico que le sustenta y da cuenta de muchas de las causas de la violencia y con ello del malestar social generalizado, esto es, *la economía del terror*, sostenida y reproducida en el actual modelo de desarrollo capitalista neoliberal.
- La inclusión histórica de los indígenas al sistema comercial, bien por la fuerza o por dádivas que luego se convirtieron en deudas, estableció las bases de la hegemonía en los territorios de la amazonia colombiana, basada principalmente en el peonaje. Dentro de este sistema comercial el deudor no es ni esclavo ni asalariado sino comerciante sujeto a la férrea obligación de devolver los anticipos. Esta ficción comercial es una de las rarezas de la economía política sobre la que se instituyó la hegemonía comercial vigente hasta hoy. El concepto de deuda legitimado en la complicidad política y respaldado por el terror de la tortura y la muerte, trascendió la cuestión comercial en varios sentidos: primero es notable que las transacciones realizadas en el proceso comercial en el que se involucraron los indígenas, no obedeció nunca a un intercambio equitativo basado en valores equilibrados de transacción; y en segundo lugar, los testimonios también demuestran que la noción de propiedad y posesión de objetos por parte de los indígenas, en su caso, se circunscribía más a la necesidad, a lo inmediato, por ejemplo, de requerir un cuchillo o un machete, que al valor intrínseco de los mismos. En este sentido el sistema de intercambio se desarrolló con actores de la transacción que operaban en dos lógicas distintas. El sistema comercial de peonaje por deuda, se dio en todos los sentidos dentro de una *economía del terror* en tanto que fue impuesto por la fuerza directa o a través del impulso de políticas económicas y prácticas de intercambio que en últimas instancias, tenían el mismo fin de beneficiar los grandes capitales de espaldas a la miseria social, lógica de valores contrapuestos que se mantiene vigente hasta la actualidad.

2. En los contextos social-comunitarios que he visitado, no encuentro un todo hegemónico homogéneo ni tampoco un todo tradicional compacto en resistencia. Así las cosas, tanto la hegemonía como los procesos de resistencia a ella, en las relaciones sociales en situación de interculturalidad, son un fenómeno complejo de estudiar por lo cual la observación de las motivaciones afectivas emergentes nos dan pistas de lo que subyace dentro del todo global que las contiene y con lo cual o para lo cual, las personas se adscriben o rechazan determinadas formas de relación, bien sea dentro del conjunto hegemónico o dentro del conjunto tradicional, sin embargo en ambos casos, casi siempre, no homogéneos y si relativos y relacionales.

3. Entre los grupos indígenas que he visitado he observado las coincidencias, por la historia compartida, frente a la manera como asumen situaciones que les generan la emergencia de los sentimientos derivados por ejemplo de la necesidad del dinero, y en consecuencia en estos emergentes emocionales hay aspectos claves que nos sirven como indicadores de la dimensión de la salud y el bienestar personal y social, sobre todo cuando tratamos de analizar las consecuencias de su inmersión al modelo capitalista, pues con ello también se configuró el énfasis individualista de la propiedad privada y el egoísmo, eje propio de este sistema. En esta observación ha radicado uno de los núcleos de la presente investigación, con el ánimo de poner en tela de juicio lo que se planifica en las políticas públicas de protección social, sobre todo en regiones impactadas por la guerra y por las muchas formas de violencia, de tal modo que lo que intento señalar es que mientras la implementación de políticas públicas se mantenga bajo el manto del modelo hegemónico es menos lo que se logra para restablecer el orden social y más lo que se contribuye a generar división y caos en sociedades que tradicionalmente han conjugado sus sistemas económicos y políticos basados en formas de organización y subsistencia en valores comunitarios como la reciprocidad y la cooperación. La envidia, el odio, el resentimiento, los celos, y demás sentimientos de este calibre brotan de emociones no contenidas en contextos que parecen infranqueables porque trascienden sus estructuras sociales tradicionales, por esto son cotidianos y constantes en el anecdotario de relatos desapercibidos donde las personas parecen estar cada vez más solas sin el soporte de lo que antes tenía asiento en lo tradicional comunitario para resolverse; todos ellos son altavoces personales de la feroz guerra que se vive en estos territorios no sólo con los fusiles, sino también del conflicto que se vive a una escala más íntima y no menos importante. En ese sentido, he podido observar que aunque son tantas y tan variadas las problemáticas que se viven diariamente en estas comunidades, y aunque las personas que las conforman están muy conscientes de sus propias necesidades y problemáticas, y de los caminos que pueden tomar para tratar de dar solución a sus problemas, en ocasiones se quedan atrapados

en círculos viciosos de acción-reacción, que les merma las posibilidades para encontrar salidas a situaciones de conflicto entre ellos o con otros actores que intervienen en sus territorios y comunidades. Así vemos cómo el neoliberalismo no es en primer lugar un discurso, sino una práctica cotidiana cristalizada en hábitos y afectos, de los cuales es difícil salirse, por la profundidad con la que se ha arraigado en las mentes, los sentimientos y las acciones de las personas.

4. La expansión a gran escala del narcotráfico en el bajo Putumayo, en la década de los 80s, y con la ausencia casi total del Estado, se incrementó la violencia y se redinamizaron las relaciones de poder entre los grupos insurgentes, paramilitares y narcotraficantes que buscaban el control territorial. Irónicamente, debido a la ausencia de instituciones estatales que garantizaran el ejercicio de la justicia, la seguridad y el libre goce de los derechos de todos los ciudadanos tal y como están contemplados en la Constitución política, fueron los grupos armados los que se convirtieron en “garantes del orden”, bien a través de la intimidación, o bien a través de la “concertación” con las comunidades que habitaban las zonas donde estos grupos armados ejercían control territorial, generando con esto un ambiente de tensa calma, de zozobra permanente, de la cual hoy alcanzamos a visualizar, la profundidad de sus efectos en las consecuencias psicosociales en las nuevas generaciones que han debido soportar esta situación durante décadas.

5. En la bonanza cocalera en el bajo Putumayo que inició hacia los años 80s cambió drásticamente el trabajo y las actividades económicas que hasta antes de esta década se mantenían basadas en la horticultura de tumba y quema, la caza y la pesca, la recolección y de modo ocasional el servicio de jornal para colonos. Con el narcotráfico la fuerza laboral de los más jóvenes se dirigió al servicio al jornal de las fincas cocaleras que rápidamente crecieron en cientos de hectáreas, desplazándose así sus prácticas económicas tradicionales y con ello también su dieta, pues empezaron a escasear productos que antes cultivaban y ahora debían ser comprados. En dichas circunstancias el trabajo asalariado se convirtió más que una opción casi en una obligación para las nuevas generaciones. En la circularidad económica impuesta por el narcotráfico, fue inevitable que el dinero empezara a tomar un lugar predominante en la economía de estos pueblos que hasta antes, tenían otras formas de subsistencia; así, se puede decir, entonces, que fue más el costo que el beneficio que trajo la bonanza cocalera al orden social y a la economía de estas poblaciones; y ni qué decir del costo ambiental, del que aún hoy es evidente el fuerte impacto. El narcotráfico fue en síntesis no solo el último eslabón que consolidó el sistema de intercambio comercial capitalista, sino y peor aún el mayor desarticulador de las relaciones de poder y autoridad entre las poblaciones indígenas.

6. Como bien lo describen los testimonios que recogí, aunque los más jóvenes incursionaron con su fuerza laboral al servicio de los cocaleros, los curacas Kofán nunca dejaron de continuar con su influencia como reguladores de la situación social y económica que los embistió. Es muy claro que la postura ideológica de los más viejos en las comunidades de yageceros, continuaba siendo la de hallar en la ritualidad alrededor del yagé su vínculo más explícito no solo con su tradición ancestral sino el mecanismo más efectivo para contener la debacle que se cernió sobre su pueblo con la llegada del narcotráfico y la militarización de sus territorios por los distintos grupos armados. En este sentido, de hecho, el liderazgo del curaca nunca ha dejado de ser predominante incluso para los agentes armados, pues cuando se trataba de llegar a acuerdos, en las reuniones que pactaban entre los distintos grupos en sus territorios, se daba con la participación directa de las autoridades tradicionales o sus representantes, tanto porque en ellos se hallaba la voz de autoridad y consenso de su pueblo en lo concerniente al manejo de la fuerza colectiva de trabajo, o como en lo concerniente al uso del yagé para contener la creciente adicción de los más jóvenes en el consumo de estupefacientes.

7. Es inconcebible el fortalecimiento de las medicinas tradicionales, como la aborígen, sin tierra y por fuera del libre acceso a sus territorios ancestrales, de ahí que el mayor desafío y la base de su fortalecimiento sea la recuperación y el reconocimiento jurídico de sus resguardos, y con ello la posibilidad para que realicen según sus tradiciones el saneamiento, liberación y armonización de sus territorios tocados por todos los agentes generadores de desequilibrio material y espiritual. Por lo anterior es de suprema importancia la puesta en marcha de la Reforma Rural Integral pactada en los acuerdos de paz de la Habana con la guerrilla de las FARC EP, pues la recuperación de los territorios y el libre ejercicio de la autonomía sobre ellos, garantizan en buena medida el fortalecimiento de los sistemas de vida ancestrales y el bienestar de quienes habitan en ellos.

8. Entre las prácticas de consumo de productos foráneos y circunstancias que deterioran el bienestar en las poblaciones indígenas visitadas, resalto tres como los motores de enfermedades que deben enfrentar las medicinas tradicionales y las he encontrado como un fenómeno recurrente en todos los territorios indígenas que he visitado a lo largo y ancho del país, estas son: primero: la presencia y uso de agroquímicos, pesticidas, fertilizantes de uso cotidiano en su agricultura local; segundo: las fumigaciones de cultivos ilícitos por aspersion aérea con glifosato y, tres: el aumento de tiendas locales, algunas de ellas de control comunitario, donde predominan alimentos industrializados e importados como enlatados, aceites, colorantes artificiales, bebidas embotelladas, productos farmacéuticos de patente, etc. Los procesos de transformación de las prácticas tradicionales de alimentación y agricultura,

y su relación con enfermedades que hasta antes de su llegada a las comunidades eran desconocidas. Los sistemas de medicina tradicional indígena se ven insolventes, frente a la aparición de muchas enfermedades llegadas con el modelo de desarrollo neoliberal hegemónico caracterizado por el extractivismo y la deforestación. Esto debido a que el extractivismo genera una reducción del campo de acción, para la recolección de plantas medicinales, animales, minerales o el acceso a sus territorios sagrados necesarios en los procesos de diagnóstico y tratamiento de enfermedades, así como de la transmisión del saber ancestral.

9. El ritual se emplea como mecanismo para reconvenir o disuadir, o en todo caso como fuerte rearticulador social para dirigir el pensamiento no solo espiritual sino político frente a todas las formas de colonización mental y aculturación a los que se enfrentan los representantes indígenas en su función política intercultural. En todas las reuniones de encuentros interculturales en las que he participado por más de quince años siempre hay presentes prácticas rituales con los que se espera el buen auspicio del mundo invisible, de los elementales que se consumen, se queman o se ofrendan. En tal sentido el comportamiento ritual es una constante característica de las epistemologías indígenas.

10. Las prácticas rituales del yagé tienen una fuerte carga articuladora de la cohesión social que permite tanto durante la ceremonia, como después de ella, encontrar líneas reflexivas y simbólicas que se pueden ir materializando mediante el consenso comunitario, como reguladoras del comportamiento de los individuos con desgracias y padecimientos o algún tipo de conducta reprochable como el robo, la adicción a las drogas, o la agresividad exacerbada que conduce al asesinato, entre otras. En este sentido, estas prácticas rituales han demostrado que sirven como reguladores sociales de las problemáticas al interior de la comunidad y en sus relaciones interétnicas para la toma de decisiones o mantener ciertas actitudes frente a otras comunidades, grupos armados o los representantes del Estado Colombiano que tienen injerencia en sus territorios.

11. La investigación científica contemporánea sobre el yagé ha demostrado que genera, entre quienes lo consume dentro de un contexto ceremonial o terapéutico, un proceso visionario y reflexivo que no se queda en meras elucubraciones de imágenes alucinatorias sin sentido, sino que tal como lo ha demostrado las investigaciones contemporáneas de la neurociencia, tiene un efecto orgánico a nivel cerebral en el que se activa la ínsula y la amígdala, ambas regiones cerebrales encargadas de establecer las conexiones neuronales que posibilitan la liberación de la memoria ancestral más animal y las memorias de la historia personal en los individuos que lo consumen, permitiendo de esta manera un

proceso terapéutico de grandes alcances en quienes participan de esta forma de medicina ritual chamánica.

12. En los desencuentros entre las nociones de territorio como espacio geográfico explotable en el modelo de desarrollo hegemónico y la de ser vivo en la gnoseología del plan de vida de los pueblos indígenas, se encierra el principal punto de desencuentro intercultural entre las lógicas de relación e interpretación, cuando se debaten las políticas públicas estatales de protección social en salud, educación, autonomía, etc. Además es claro que en la mentalidad indígena el territorio se enferma por la violencia o la usurpación de lugares sagrados, con la explotación minera, ganadera y agrícola a gran escala, con la contaminación de las aguas y la polución del aire. Estas son unas de las causas principales para que su población enferme; en este sentido los sistemas de salud tradicional en la interculturalidad se enfrentan a un reto que desborda su saber herbolario y es un obstáculo en el diálogo intercultural, porque tal interpretación es un aspecto que es considerado insulso en los intereses del modelo de desarrollo estatal colombiano.

13. En la inevitable inclusión de las organizaciones indígenas en la lógica administrativa y de gestión estatal, se observa una de las principales causas para que estas organizaciones también se vean permeadas hoy por la burocracia, la corrupción, la discriminación a propios y ajenos, y el tráfico de influencias. Esto es una de las causas principales del malestar social entre líderes de base de las poblaciones indígenas y en la atomización de sus organizaciones en la lucha por el poder en formas de democracia ya no comunal sino representativa.

14. La inclusión de algunas organizaciones indígenas en la administración pública como empresas prestadoras de salud con el adjetivo intercultural, han debido enfrentar un sin número de problemas para su funcionamiento y lograr cumplir la misión que se espera de ellas, debido en gran medida al modelo de administración que se implementó para manejar los recursos asignados, pues terminaron por convertirse más en fortines políticos de estas organizaciones. Y en segunda medida porque en los procesos operativos de estas empresas prestadoras de salud, es muy poco lo que se ofrece como atención de salud intercultural en el amplio sentido de la palabra. Estos aspectos dejan entrever la necesidad de revisar en profundidad los modelos con los que están funcionando para cumplir el objetivo de fungir como centros de salud interculturales.

En cuanto a la integración al SISPI del sistema de medicina tradicional yagecero, (para poner este como ejemplo en particular que nos atañe en el presente trabajo), pero el mismo reto se extiende a todos los demás sistemas propios de cada pueblo indígena en Colombia, está por verse la injerencia que puedan

tener en Colombia los resultados y las reflexiones de centros de investigación en medicinas tradicionales como el CEMI (Centro de Estudios Médicos Interculturales), y de muchos otros investigadores médicos, antropólogos, etnobotánicos, psicólogos, etc., que han estado trabajando directamente con los médicos tradicionales, para que sean escuchadas sus voces⁷¹ en el proceso de integración de los modelos de medicina tradicional y que no solo se queden en el papel de las intenciones políticas del SISPI, y en tal caso que sean efectivos en el ejercicio pleno dentro de los territorios donde operan sobre todo en el aspecto del aprovechamiento de los recursos destinados por el Estado para su fortalecimiento y preservación.

⁷¹ Ya se han dado iniciativas para apoyar las autoridades de base de la medicina tradicional yagecera y presentar su pensamiento en relación a su sistema de medicina y su postura ética frente al creciente fenómeno yagecero que ha emergido en las ciudades de Colombia y el mundo. Las voces de estas autoridades se consignaron en un documento titulado: *El pensamiento de los mayores: código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano*. Esta iniciativa se dio gracias al apoyo de Amazon Conservation Team (ACT), organización no gubernamental de carácter ambiental, con sede en Washington D.C., Estados Unidos de América. Y en coordinación del Dr. Germán Zuluaga y autoridades de la ÚMIYAC (Union de Médicos Tradicionales de Colombia - UMIYAC, 2000).

I. Bibliografía citada

Decreto 1811 (Presidencia de la República 6 de 8 de 1990).

Aguado, J - Portal, A. (1992). *Identidad, ideología y ritual*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.

Aguado, J. C. (2011). *Cuerpo humano e imagen corporal*. México: IIA-UNAM.

Andrew F Stewart. (2015). A high-throughput chemical screen reveals that harmine-mediated inhibition of DYRK1A increases human pancreatic beta cell replication. *Nature Medicine*, 1-9.

Área de Memoria Histórica, Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, Línea de Investigación Tierra y conflicto. (2009). *El despojo de Tierras y Territorios. Aproximación conceptual*. Bogotá: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR)/ instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) - Universidad Nacional de Colombia.

Asociación Brasileira de Psiquiatria. (2015). *Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: a preliminary report*. São Paulo: Revista Brasileira de Psiquiatria.

Bartolomé, M. A. (2005). *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: PDF Electrónico.

Beatriz Labate, J. B. (2013). *Ayahuasca y Salud*. Barcelona: Liebre de Marzo.

Bonilla, V. (2006). *Siervos de Dios y amos de indios*. Popayan: Universidad del Cauca.

Caicedo, A. (2009). Nuevos Chamanismo - Nueva Era. *Universitas Humanisticas* N° 68, 15-32.

Campbell, J. (2006). *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. México: 2006.

Campos, N. R. (2004). Experiencia sobre salud e interculturalidad en América Latina. En v. A. Compilación, *Salud e interculturalidad en América Latina: perspectivas antropológicas*. Quito: Abya Yala.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *!Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.

Córdoba Chaves, A. (1982). *Historia de los Kamsá de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981*. Bogotá: Tesis Doctoral, Pontificia Universidad Javeriana.

Corominas, J. (1987). *Breve Diccionario Etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.

Damasio, A. (1996). *El error de descartes*. Barcelona: Grijalbo.

Damasio, A. (2000). *Sentir lo que sucede: cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

- de Sousa Santos, B. (27 de Julio de 2012). Democratizar el territorio, democratizar el espacio. (S. Caló, Entrevistador)
- de Sousa Santos, B. (2012). *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: Clacso.
- Delghams, L. H. (7 de Octubre de 2014). Periódico El Tiempo. '*El rayo fue un castigo*': Mamo que sobrevivió a tragedia de la Sierra.
- Dolmatoff, R. (1968). *Desana: Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Ediciones Universidad de los Andes.
- Ehrenreich, J. (1996). *Antropología política en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Eibl-Eibesfeldt. (1993). *Biología del comportamiento humano. Manual de etología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- Erikson, E. (1978). *Infancia y sociedad*. Buenos Aires: Hormé.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión editores.
- Escobar, A. (2010). *Una Minga para el postdesarrollo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Escobar, A. (23 de 11 de 2013). La alternativa al modelo hegemónico de desarrollo capitalista es el concepto del buen vivir. (F. A. Ortiz, Entrevistador)
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra*. Medellín: Unaula.
- Ferigla, J. (1997). *Al trasluz de la Ayahuasca: Antropología cognitiva, orinomancia y consciencias alternativas*. Barcelona: Liebre de Marzo.
- Foucault, M. (2012). *El poder una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fuenzalida, F. (1994). *Tierra Baldía: La crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad posmoderna*. Lima: Australis S.A.
- Fundación Zio - A'í. (2002). *Plan de Vida del Pueblo Cofán y cabildos Indígenas del Valle del Guamuez y San Miguel*. Bogotá: Fundación Zio - A'í "union de Sabiduría".
- Fundación Zio- A'í . (2005). *Plan de Vida: propuesta para la supervivencia cultural, territorial y ambiental de los pueblos indígenas*. Washington, D.C.: The International Bank for Reconstruction.
- Fundación Zio- A'í. (2004). *Pueblo Cofán: los navegantes del Rio Putumayo - Primera expedición botánica medicinal*. Bogotá: Instituto Alexander Von Humboldt.
- Geertz, C. (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Ghelen, A. (1984). *El hombre y su lugar en la naturaleza*. Salamanca: Sígueme.
- Gómez L, A. (2014). *Putumayo: la vorágine de las caucherías*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- González Montoya, W. (Noviembre de 2009). El fenómeno religioso y sus consecuencias antropológicas: mito y religión. Cali, Valle del Cauca, Colombia: Tesis de maestría en Filosofía.
- Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grimson, A. (Julio de 2013). Los límites de la cultura y de las teorías de la identidad: una entrevista a Alejandro Grimson. (H. F. Nadia, Entrevistador)
- Halbwachs, M. (2004). *La Memoria Colectiva*. Zaragoza: Prensas Editoriales de Zaragoza.
- IGAC. (2015). *En Putumayo, la mayoría de bosques, páramos y*. Bogotá: Informe de prensa IGAC, Mayo 12.
- International Center for Ethnobotanical Education Research & Service (ICEERS). (2013). *Informe técnico sobre la ayahuasca*. Barcelona: Fundación ICEERS.
- Jeffrey Ehrenreich. (1997). En H. M. Montserrat Ventura, *Etnografías mínimas del Ecuador* (págs. 143-157). Quito : Abya Yala.
- Kemper, T. (1990). *Social Relations and Emotions: A Structural Approach*. New York: State University of New York Press .
- Kofán A'í. (2009). *Plan de Salvaguarda del Pueblo Kofán*.
- Kuan B, M. (2013). *La misión capuchina en el Caqueta y el Putumayo 1893 - 1929*. Bogotá: Tesis de maestría en Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Javeriana.
- Lajo, J. (2005). *Qhapaq Ñan: la ruta inka de sabiduría*. Lima: Amaro Runa Ediciones.
- Lajo, J. (07 de 08 de 2007). *Chasky Runasimi: Noti Quechua*. Recuperado el octubre de 2016, de <http://chaski-runasimi.blogspot.mx/2007/08/qu-dice-el-sumaj-kawsay.html>
- Langdon, J. (1994). Poder y autoridad en el proceso político Siona: ascenso y ocaso del cacique-curaca. *Informes Antropológicos - COLCULTURA*, 45-58.
- Langdon, J. (2013). La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la "performance". En J. C. Beatriz Caiuby Labate, *Ayahuasca y Salud* (págs. 88-119). Barcelona: Liebre de Marzo.
- Langdon, J. (2013). La visita a la casa de los Tigres: la contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias. *Revista Colombiana de Antropología*, 137.
- Langdon, J. (2014). *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los siona del bajo putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- Leach, E. (1993). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Linás, R. (2003). *El cerebro y el mito del yo*. Bogotá: Grupo editorial Norma.
- Mabit, J. (2007). Ayahuasca in the treatment of Addictions. En M. J. Thomas B. Robert, *Psychedelic Medicine (Vol. 2): New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatment* (págs. 87-103). Praeger.
- Mabit, J. (s.f.). *takiwasi.org*. Recuperado el 10 de Noviembre de 2015, de http://www.takiwasi.org/docs/arti_esp/saber_medico_tradicional.pdf
- Malinowski, B. (1985). *Magia, ciencia y religión*. Bogotá: Planeta.
- Maturana, H. (2001). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: Ediciones Dolmen.
- Medellín, M. J. (26 de Junio de 2016). Los espíritus que, según los embera, complican una restitución de tierras. *El Espectador*.
- Ministerio de Salud y Protección Social, MINSALUD. (2016). *Perfil de Salud de la Población Indígena y medición de desigualdades en salud Colombia 2016*. Bogotá: MINSALUD.
- Naranjo, C. (2012). *Ayahuasca: la enredadera del río celestial*. Barcelona: Ediciones la llave.
- Nathan, T. (1997). *La influencia que cura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisaje del Pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Madrid: Paidós.
- Nussbaum, M. (2014). *Emociones Políticas: por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós.
- Olivé, L. (2009). Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. *Pluralismo epistemológico*. Bolivia: Clacso, Cides - Umsa, Muela del Diablo Editores.
- Oyarce A, I. J. (1996). *Reflexiones para una política intercultural en salud. Primer encuentro nacional de salud y pueblos indígenas*. Puerto Saavedra.
- Pérez-Taylor, R. (2002). *Entre la tradición y la modernidad*. México: Plaza y Valdés.
- PNUD. (2011). *Informe Nacional de Desarrollo Humano: Colombia Rural Razones para la esperanza*. Bogotá: PNUD.
- Puello-Socarrás, J. F. (2015). Neoliberalismo, antineoliberalismo, nuevo liberalismo. Episodios y trayectorias económico-políticas suramericanas 1973 - 2015. En L. R. Villagra, *Neoliberalismo en América Latina, crisis, tendencias y alternativas* (pág. 307). Buenos Aires: Clacso - Asdi.
- Raffauf, R. S. (2004). *El bejuco del alma*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Redacción vivir. (11 de Marzo de 2015). Yagé, promesa contra la diabetes. *El Espectador*.
- Revista Semana. (2012). Así es la Colombia Rural - Informe especial. *Semana*, Version electrónica.

- Reyes, A. (2009). *Guerreros y campesinos. El despojo de la tierra en Colombia*. Bogotá: Norma.
- Riba, J. (2013). *Tesis doctoral: Human pharmacology of ayahuasca*. Barcelona.
- Robinson, S. (1996). *Hacia una comprensión del shamnismo Cofán*. Quito: Abya-Yala.
- Rodrigo Uprimny. (2006). *¿Justicia Transicional sin transición?* Bogotá: Antropos.
- Scheff, T. J. (1991). *Emotions and violence: Shame and Rage in Destructive Conflict*. Lexington: Lexington books.
- Scheller, M. (1980). *El lugar del hombre en el cosmos*. Barcelona: Eunsa.
- Schultes, R. E.-H. (1982, 2000). *Plantas de los dioses*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Taussig, M. (2012). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Tovar, H. (2007). *Colombia Imágenes de su diversidad*. Bogotá: Educar.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- Union de Médicos Tradicionales de Colombia - UMIYAC. (2000). *El pensamiento de los mayores: código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano*. Bogotá.
- Uribe, C. (2002). *El Yajé como sistema emergente: discusiones y controversias*. Bogotá: Univ. de los Andes, Fac. de Ciencias Sociales.
- Victorino, A; (Comp). (2012). *Bosques para las personas: Memorias del año internacional de los bosques, 2011. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt*. Bogotá: Alianza Ediprint Ltda - Guerra Editores.

J. LISTAS ESPECIALES

Lista de Tablas

Tabla 1.

Marcadores de acción predominantes en el sistema de valores de los conjuntos HO y TI

Tabla 2.

Características que hacen insuficientes o insatisfactorias las políticas públicas para el desarrollo humano en Colombia.

Tabla 3.

Población indígena de Colombia

Lista de Gráficos

Gráfico 1.

Intersección de los conjuntos hegemonía occidental (HO) y tradición indígena (TI) en la interculturalidad.

Gráfico 2.

Internal displacement worldwide

Gráfico 3.

Mapa ejes y corredores viales de integración

Gráfico 4.

Mapa eje Andino

Gráfico 5.

Mapa de la modificación del cauce del río Ranchería.

Gráfico 6.

Mapa de la ubicación geoespacial del resguardo Awá

Anexos

Gráfico 1.

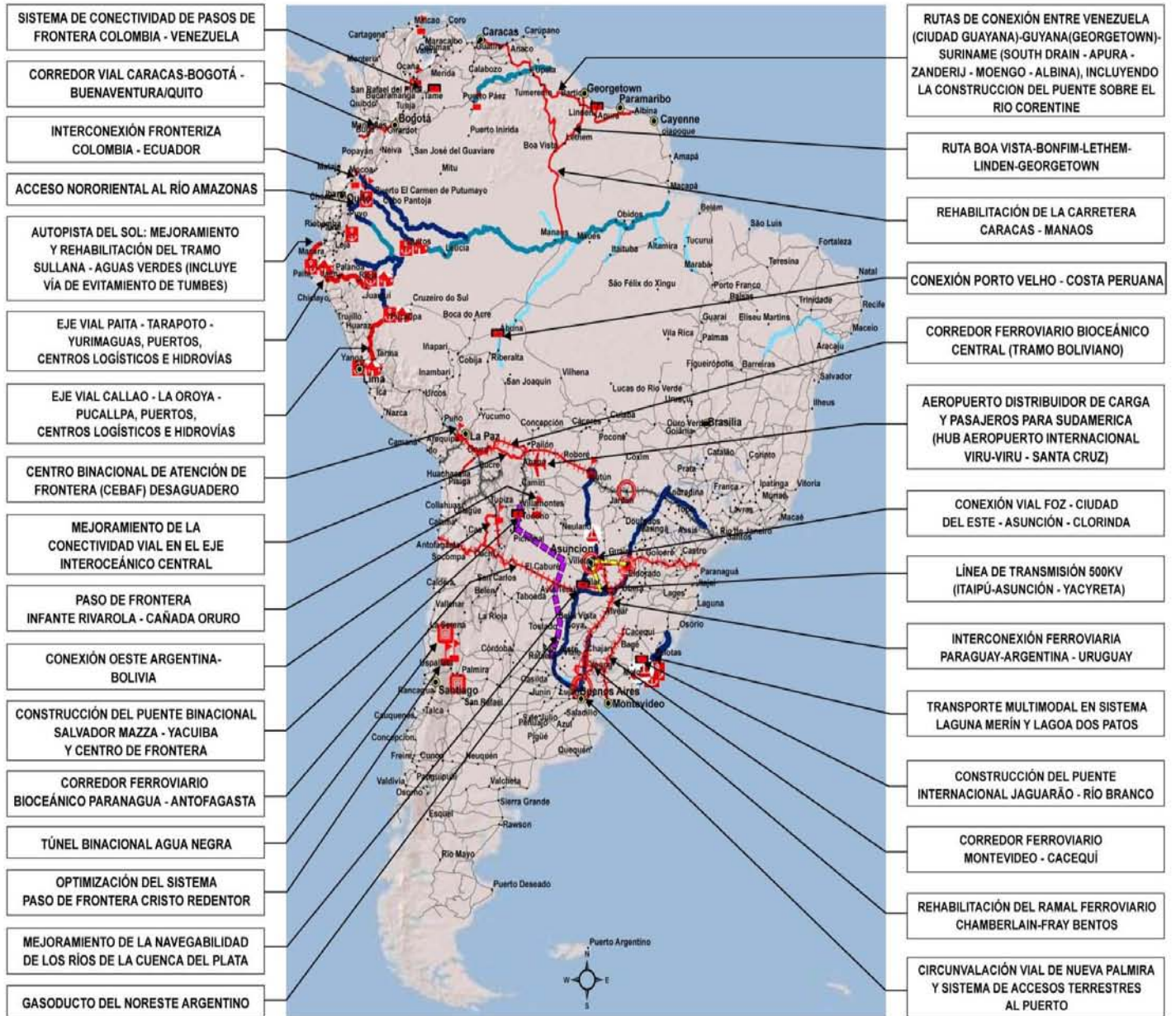
Mapa del Territorio Kofán



Grafico 3. Eje de corredores viales de integración.



Mapa general de todos los ejes del proyecto IIRSA



- SISTEMA DE CONECTIVIDAD DE PASOS DE FRONTERA COLOMBIA - VENEZUELA
- CORREDOR VIAL CARACAS-BOGOTÁ - BUENAVENTURA/QUITO
- INTERCONEXIÓN FRONTERIZA COLOMBIA - ECUADOR
- ACCESO NORORIENTAL AL RÍO AMAZONAS
- AUTOPISTA DEL SOL: MEJORAMIENTO Y REHABILITACIÓN DEL TRAMO SULLANA - AGUAS VERDES (INCLUYE VÍA DE EVITAMIENTO DE TUMBES)
- EJE VIAL PAITA - TARAPOTO - YURIMAGUAS, PUERTOS, CENTROS LOGÍSTICOS E HIDROVÍAS
- EJE VIAL CALLAO - LA OROYA - PUCALLPA, PUERTOS, CENTROS LOGÍSTICOS E HIDROVÍAS
- CENTRO BINACIONAL DE ATENCIÓN DE FRONTERA (CEBAF) DESAGUADERO
- MEJORAMIENTO DE LA CONECTIVIDAD VIAL EN EL EJE INTEROCEÁNICO CENTRAL
- PASO DE FRONTERA INFANTE RIVAROLA - CAÑADA URUO
- CONEXIÓN OESTE ARGENTINA-BOLIVIA
- CONSTRUCCIÓN DEL PUENTE BINACIONAL SALVADOR MAZZA - YACUIBA Y CENTRO DE FRONTERA
- CORREDOR FERROVIARIO BIOCEÁNICO PARANAGUA - ANTOFAGASTA
- TÚNEL BINACIONAL AGUA NEGRA
- OPTIMIZACIÓN DEL SISTEMA PASO DE FRONTERA CRISTO REDENTOR
- MEJORAMIENTO DE LA NAVEGABILIDAD DE LOS RÍOS DE LA CUENCA DEL PLATA
- GASODUCTO DEL NORESTE ARGENTINO

- RUTAS DE CONEXIÓN ENTRE VENEZUELA (CIUDAD GUAYANA)-GUYANA(GEORGETOWN)-SURINAME (SOUTH DRAIN - APURA - ZANDERIJ - MOENGO - ALBINA), INCLUYENDO LA CONSTRUCCION DEL PUENTE SOBRE EL RIO CORENTINE
- RUTA BOA VISTA-BONFIM-LETHEM-LINDEN-GEORGETOWN
- REHABILITACIÓN DE LA CARRETERA CARACAS - MANAOS
- CONEXIÓN PORTO VELHO - COSTA PERUANA
- CORREDOR FERROVIARIO BIOCEÁNICO CENTRAL (TRAMO BOLIVIANO)
- AEROPUERTO DISTRIBUIDOR DE CARGA Y PASAJEROS PARA SUDAMERICA (HUB AEROPUERTO INTERNACIONAL VIRU-VIRU - SANTA CRUZ)
- CONEXIÓN VIAL FOZ - CIUDAD DEL ESTE - ASUNCIÓN - CLORINDA
- LÍNEA DE TRANSMISIÓN 500KV (ITAIPÚ-ASUNCIÓN - YACYRETA)
- INTERCONEXIÓN FERROVIARIA PARAGUAY-ARGENTINA - URUGUAY
- TRANSPORTE MULTIMODAL EN SISTEMA LAGUNA MERÍN Y LAGOA DOS PATOS
- CONSTRUCCIÓN DEL PUENTE INTERNACIONAL JAGUARÃO - RÍO BRANCO
- CORREDOR FERROVIARIO MONTEVIDEO - CACEQUÍ
- REHABILITACIÓN DEL RAMAL FERROVIARIO CHAMBERLAIN-FRAY BENTOS
- CIRCUNVALACIÓN VIAL DE NUEVA PALMIRA Y SISTEMA DE ACCESOS TERRESTRES AL PUERTO

Legenda: Proyectos Prioritarios:

- Paso fronterizo, CEBAF
- Puerto
- Centro Logístico

- Aeropuerto
- Acceso o anillo vial
- Ferroviario

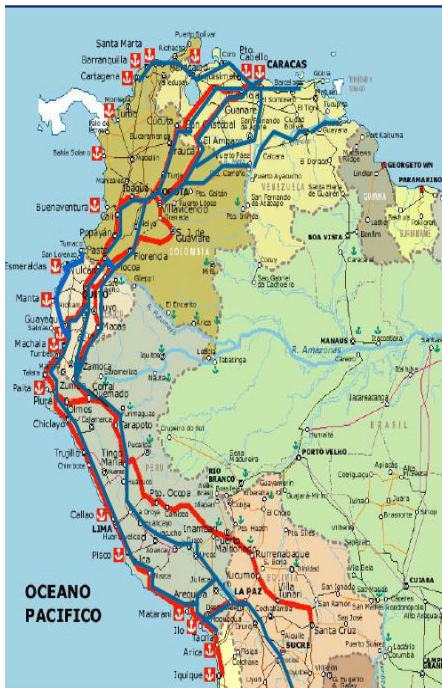
- Túnel
- Hidrovías
- Gasoducto
- Eléctrico

- Vial
- Navegabilidad
- Puente

Referencias:

- Corredor vial
- Corredor ferroviario
- Vialidad existente
- Capital de nación
- Hidrovías principales
- Hidrografía

Gráfico 4. Eje Andino



EJE ANDINO
 Grupo 6: Conexión Colombia - Ecuador II (Bogotá - Mocoa - Tena
 Zamora - Palanda - Loja)



Proyectos	
	Proyecto Ancla: Paso de Frontera de San Miguel (CEBAF) y sus accesos
	Mocoa - Santa Ana - San Miguel
	Narupa - Guamanayacu
	Bella Union - Plan de Milagro
	Construcción de la carretera Zamora - Palanda
	Ampliación del Aeropuerto de Zamora

Gráfico 5. Modificación del cauce del río Ranchería

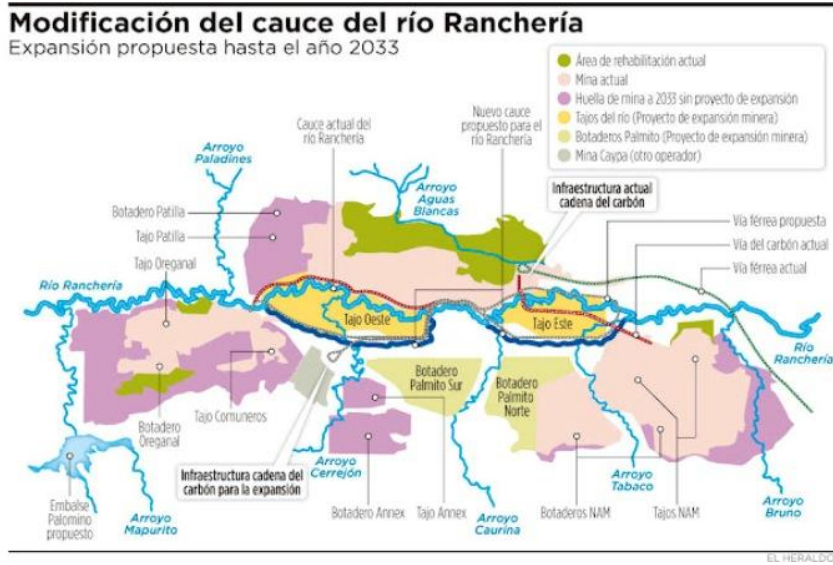


Gráfico 6. Mapa de la ubicación geoespacial del resguardo Awá.

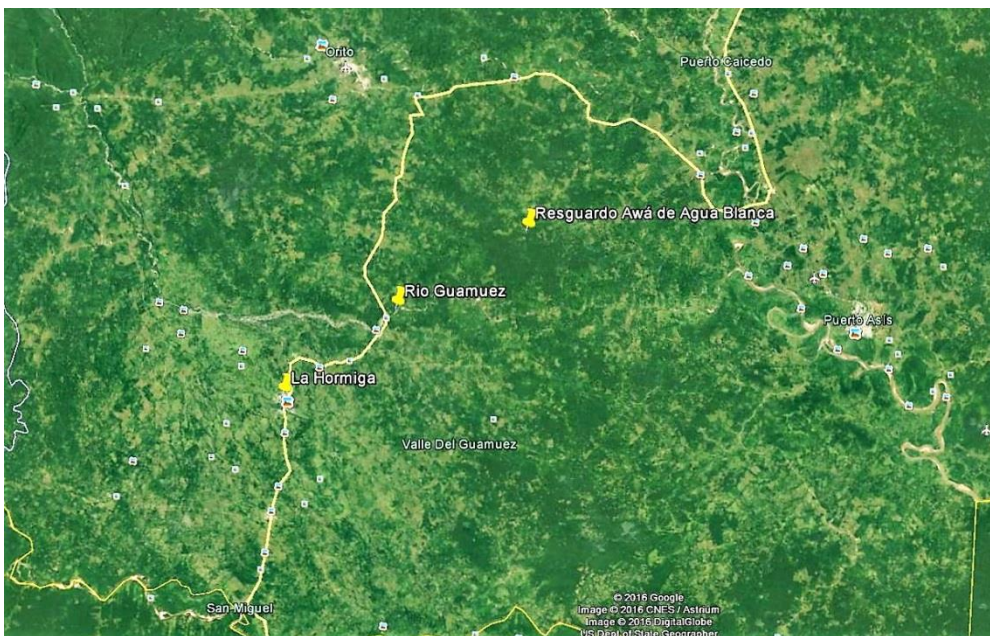


Tabla 2. Características que hacen insuficientes o insatisfactorias las políticas públicas para el desarrollo humano en Colombia.

<p>1. No promueve el desarrollo humano y hace más vulnerable a la población rural</p>	<p>Obstáculos estructurales como la inequidad en los beneficios de la modernización; la concentración de la propiedad y la generación de conflictos por la tierra y el control del territorio; la exclusión de sus habitantes del crecimiento y desarrollo sectorial; y la ausencia de condiciones políticas apropiadas que les permitan acceder de manera democrática a los procesos de toma de decisiones públicas, para definir y enriquecer sus proyectos de vida, estimular procesos de empoderamiento y afianzar sus libertades políticas y económicas.</p>
<p>2. Es inequitativo y no favorece la convergencia</p>	<p>Porque los beneficios de la modernización del sector han favorecido a los grandes productores en detrimento de los pequeños y de las comunidades rurales. La posibilidad de obtener ganancias en productividad, a partir de la incorporación de innovaciones tecnológicas, permitió mejorar los procesos de acumulación de capital de los empresarios agrícolas, pero tales avances no se reflejaron en una mejora en la calidad de vida de los hogares rurales.</p>
<p>3. Invisibiliza las diferencias de género y discrimina a las mujeres</p>	<p>Las mujeres rurales se ven sometidas a tres tipos de discriminaciones que las sitúan en peores condiciones de vulnerabilidad frente a los hombres e incluso frente a otros miembros de la familia campesina: (a) la discriminación tradicional de género; (b) la que se origina por el hecho de vivir en el campo; y (c) la que nace por el impacto desproporcionado que tiene sobre sus vidas la violencia, tanto la intrafamiliar como la provocada por el conflicto armado.</p>
<p>4. Es excluyente</p>	<p>Porque la presión por la tierra que han ejercido terratenientes, empresarios, transnacionales, comisionistas y actores ilegales ha impedido que campesinos, indígenas y afrocolombianos disfruten de los recursos del territorio, y que a partir de allí generen ingresos para procurar el bienestar de sus familias.</p>
<p>5. No promueve la sostenibilidad ambiental</p>	<p>El agotamiento de los recursos naturales y la excesiva explotación productiva han puesto en riesgo ecosistemas estratégicos (nacimientos y fuentes de agua, páramos y bosques), coberturas vegetales y reservas forestales. Los fertilizantes y plaguicidas han deteriorado la aptitud de los suelos más productivos. Y los daños ambientales no son internalizados como costos para los productores agrícolas y pecuarios.</p>
<p>6. Concentra la propiedad rural y crea condiciones para el surgimiento de conflictos</p>	<p>La concentración de la tierra en pocos terratenientes es un generador de conflicto social permanente. El conflicto tradicional y propio del mundo rural agudizado por la falta de soluciones, ha terminado subordinado a las lógicas de grupos armados al margen de la ley que necesitan controlar territorios para facilitar sus acciones bélicas o, las actividades asociadas al tráfico de drogas de uso ilícito.</p>
<p>7. Es poco democrático</p>	<p>El modelo ha tendido a privilegiar la organización y la voz de las élites y el empresariado rurales que han estado sobrerrepresentados tanto en los cuerpos plurales de elección popular como en los cargos de la Rama Ejecutiva con margen de decisión sobre el futuro del sector. Las organizaciones sociales han sido debilitadas y desarticuladas tanto por la violencia y estigmatización que se ha ensañado contra sus líderes, como por la precariedad de herramientas para consolidar objetivos comunes y emprender acciones colectivas.</p>
<p>8. No afianza la institucionalidad rural</p>	<p>Porque las políticas agrarias aplicadas se sustentan en una institucionalidad precaria, deteriorada en las dos últimas décadas, y orientada más en función de los intereses de los grupos de poder en el sector rural que de las necesidades de los pobladores más vulnerados y necesitados.</p>