DE CONFLICTOS, PERDONES Y JUSTICIAS

Iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional

Pablo Felipe Gómez Montañez
Sarai Andrea Gómez-Cáceres
Fredy Leonardo Reyes Albarracín

Editores académicos

ediciones USTA

De conflictos, perdones y justicias

Iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional

De conflictos, perdones y justicias

Iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional

Pablo Felipe Gómez Montañez
Sarai Andrea Gómez-Cáceres
Fredy Leonardo Reyes Albarracín
Editores académicos

ediciones USTA

Gómez Montañez, Pablo Felipe

De conflictos, perdones y justicias. Iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional /Pablo Felipe Gómez Montañez, [y otros dieciséis autores]; Editores académicos, Pablo Felipe Gómez Montañez, Sarai Andrea Gómez-Cáceres y Fredy Leonardo Reyes Albarracín. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2020.

555 páginas; fotografías a color, gráficos, ilustraciones, mapas y tablas

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-782-293-9
E-ISBN: 978-958-782-294-6

1. Conflicto armado -- Efecto sobre la agricultura -- Colombia 2. Campesinos víctimas del conflicto armado -- Colombia 3. Ataques guerrilleros -- Efectos económicos -- Colombia 4. Posconflicto armado -- Colombia 5. Líderes sociales – Asesinatos – Colombia 6. Defensores de derechos humanos -- Asesinatos -- Colombia 7. Memoria colectiva -- Colombia 8. Justicia transicional -- Colombia 9. Justicia restaurativa -- Colombia 10. Indígenas de Colombia -- Vida social y costumbres. Etnología -- Colombia I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 303.6 CO-BoUST

© Pablo Felipe Gómez Montañez, Sarai Andrea Gómez-Cáceres y Fredy Leonardo Reyes Albarracín, editores académicos, 2020
© Rafael Esteban Gutiérrez Lopera, Angie Lizeth Alvarado González, Pablo Felipe Gómez Montañez, Éricka María Herazo Vela, Isabela Alvarado Encinales, Fredy Leonardo Reyes Albarracín, María Alejandra Melo Jiménez, Sarai Andrea Gómez-Cáceres, Lina Valeria Acevedo Bonilla, Valeria Angulo Tarapues, Paola Andrea Velandia Vega, Alejandro Castillejo Cuéllar, Laura Martínez Apráez, Sonia Uruburu Gilède, Yaneth Ortiz Nova, Andrés Felipe Ortiz Gordillo, María Camila Zabala Merchán, Laura Alejandra Prieto Forero, Daniela Mejía Naranjo, autores, 2020
© Universidad Santo Tomás, 2020

Ediciones USTA
Bogotá, D. C., Colombia
Carrera 9 n.º 51-11
Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
http://ediciones.usta.edu.co

Corrección de estilo: Pablo Emilio Daza Velásquez
Diagramación: Myriam Enciso Fonseca
Diseño de carátula: Juliana Pardo Torres
Fotografía de la carátula: El Matachín, de Pablo Felipe Gómez Montañez

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-293-9
E-ISBN: 978-958-782-294-6
Primera edición, 2020

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: https://repository.usta.edu.co/

Universidad Santo Tomás
Vigilada Mineducación
Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, Minjusticia
Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456 del 29 de enero de 2016, 6 años, Mineducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • *Printed in Colombia*

Contenido

Introducción
El buen vivir, el perdón y la convivencia con el otro. Anotaciones al margen de los escenarios transicionales en Colombia 11
Pablo Felipe Gómez Montañez
Sarai Andrea Gómez-Cáceres

PARTE I
ITINERARIOS INVESTIGATIVOS
Y EL CAMPO DE LA COMUNICACIÓN 37

Interetnicidad y comunicación:
oportunidades políticas y devenires comunes 39
Rafael Esteban Gutiérrez Lopera
Angie Lizeth Alvarado González

PARTE II
ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO KAMËNTSÁ
DE SIBUNDOY 51

Violencias históricas en Sibundoy y Putumayo:
transiciones y acomodamientos 53
Pablo Felipe Gómez Montañez

Uauenana, nduauenana: historia social y bases
culturales del castigo físico en los kamëntsá 77
Pablo Felipe Gómez Montañez

Justicia, perdón y reconciliación:
prácticas comunicativas en torno a la
transformación y armonización de conflictos
en la comunidad kamëntsá 121
Éricka María Herazo Vela
Isabela Alvarado Encinales

Geografías y texturas de la victimización:
Sibundoy en el marco de la violencia armada 143
Pablo Felipe Gómez Montañez

Bëtscnaté: *natjënban* y *tsonñan*
Día Grande de la Gente: convivencia y buen vivir 181
Pablo Felipe Gómez Montañez

PARTE III
ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO RROM DE BOGOTÁ
Y PASTO: *KRISS Y PACHA* (JUSTICIA Y PAZ) 257

Trashumancia, transición e inclusión:
reflexiones sobre el pueblo rrom de Colombia 259
Fredy Leonardo Reyes Albarracín

Las gitanas y su función en la comunicación-
educación rromaní: las bases sociales
de la convivencia 287
María Alejandra Melo Jiménez

PARTE IV
ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO MUISCA DE BACATÁ
ORALITURA Y TEXTUALIDADES EN TORNO
A LA MEMORIA Y EL BUEN VIVIR 305

El buen vivir en la atmósfera oraliteraria:
motivos y metáforas de la paz en poemas
y canciones muiscas de Suba 307
Sarai Andrea Gómez-Cáceres

Oralitura muisca: orfebrería y tejido para la transformación
de la palabra y el buen vivir 341
Lina Valeria Acevedo Bonilla
Valeria Angulo Tarapues
Paola Andrea Velandia Vega

PARTE V
OTROS TERRITORIOS, OTRAS GENTES,
OTRAS VIOLENCIAS, OTROS DOLORES 363

El árbol como sujeto de dolor: reflexiones sobre la violencia, el daño de lo social y el discurso de la reconciliación en Colombia 365
Alejandro Castillejo Cuéllar

Viviendo el daño: percepciones de daño y dolor desde lo indígena 383
Laura Martínez Apráez

Participación política, paz y justicia ambiental: una reflexión desde las mujeres ticuna de San Sebastián de los Lagos, Amazonas 403
Sonia Uruburu Gilède
Yaneth Ortiz Nova

PARTE VI
ITINERARIOS FUTUROS: ¿PLURALISMO EN COLOMBIA? 433

¿Por qué son tan peligrosos los líderes sociales en Colombia? Situación actual del exterminio de los liderazgos contrahegemónicos y una etnografía 435
Andrés Felipe Ortiz Gordillo

La performatividad de Mujeres en Marcha y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (farc) en el Movimiento por la Paz en Colombia: retratos de experiencias 499
María Camila Zabala Merchán
Laura Alejandra Prieto Forero

Pluralismo y paz: "un consciente sentido de la paz en los pueblos" 523
Daniela Mejía Naranjo

Introducción
El buen vivir, el perdón y la convivencia con el otro. Anotaciones al margen de los escenarios transicionales en Colombia

Pablo Felipe Gómez Montañez
Sarai Andrea Gómez-Cáceres

La vida cotidiana es laboratorio y escenario de vivencias que, por más anecdóticas y banales que parezcan en un inicio, proporcionan a quien tenga buen ojo analítico, *postales*. Este término lo propuso Elizabeth Lozano (1998) para aportar conceptual y epistémicamente al campo analítico que el maestro Jesús Martín-Barbero ha consolidado para la comunicación como "mapa nocturno" (Laverde y Reguillo, 1998). Según Lozano, las postales son inicialmente escenas triviales y corrientes que también revelan en profundidad momentos expresivos de la cotidianidad. En estas se manifiestan los complejos procesos y entramados culturales que moldean y dan forma a las prácticas comunicativas. Analíticamente hablando, una vez que la postal permite detener y anclar una escena cotidiana, una experiencia vivenciada y observada efímeramente, es posible reconocer que las redes sociales

permiten que tal momento "haya sido posible". De ahí que la postal sea un "acto retórico", ya que permite seleccionar, evaluar, clasificar y hasta jerarquizar la información (Lozano, 1998, p. 168). Así, tres postales dan pie a presentar la motivación y propósito de este libro.

Postal 1

En un hotel de Cúcuta tres colegas desayunaban juntos en el comedor. En poco tiempo comenzaba la segunda jornada de un encuentro de periodistas regionales del Catatumbo, Norte de Santander. El tema general era la función de la radio en la construcción de la paz, tema que por cierto estaba en boga, el texto final de los Acuerdos de Paz entre el Gobierno nacional y las entonces FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo) se encontraba en circulación y difusión con el fin de que la ciudadanía decidiera su voto por el Sí o por el No en el plebiscito por la paz. El evento contaba, entre otros, con el apoyo de la ONU (Organización de las Naciones Unidas), que preparaba para la época su equipo internacional de veedores y verificadores de cumplimiento de tales acuerdos durante su implementación. Un funcionario chileno de dicha entidad se unió a nuestra mesa. Estaba "enguayabado"; la noche anterior había disfrutado de una salida social a la zona de bares de la ciudad. Tal vez gracias a los efectos que el alcohol aún producía en su mente, el chileno vinculó las anécdotas de su noche de copas con otra acontecida en Brasil, a donde viajó para acompañar a la selección de Chile durante el Mundial de Fútbol de 2014. En resumen, una delegación chilena y otra brasilera se fueron a golpes por temas de pasión futbolística y nacionalismos. Lo curioso fue que nuestro comensal chileno, quien en la jornada del día anterior había dictado una charla sobre los puntos principales del Acuerdo de Paz y su importancia en la construcción de una paz estable y duradera en Colombia, no tuvo ningún reparo en afirmar que "le gustaban las piñas", es decir, irse a golpes, sobre todo por temas futbolísticos. Quien promulgaba la paz estructural defendía la violencia física masculina en un bar.

Postal 2

Un día un habitante del barrio Pontevedra de Bogotá paseaba a su perro en el parque. Como era costumbre, se encontró con otros vecinos dueños de mascotas y comenzó una charla casual. Cada persona sabía muy bien el nombre de cada perro, pero ninguno el de su vecino. En un muro aledaño al parque se ve uno de los tantos murales que un combo de grafiteros realizó en honor a un joven compañero, quien murió a causa de un disparo policial por la espalda. Dicha institución, en un principio, dio la versión de que tal joven era en realidad un ladrón y que su muerte se había dado como consecuencia de un trabajo policial regular. Luego se supo que había sido un asesinato sin razón y un mal llamado "falso positivo". Cuando un vecino supo esta información luego de preguntar en medio de la charla por los murales, a los que calificaba de "feos" y "antiestéticos", no dudó en afirmar: "pero si lo mataron, por algo sería". Para este vecino, la muerte no representaba una noticia sobre el abuso de la autoridad, sino el destino "esperado" y "natural" para un joven que, al fin y al cabo, era equiparable a un delincuente por haber sido grafitero. A modo de rizoma, ahora que estas líneas son escritas, llega a la mente la frase que un compañero de la universidad, cuando éramos estudiantes, pronunció como la "solución final" de la problemática de "El Cartucho", zona de tolerancia legendaria de Bogotá, "lo que hay que hacer es poner una bomba y reconstruir todo ese sector".

Postal 3

En su edición digital del 7 de octubre de 2014, el periódico *El Tiempo* publicó una noticia en la que se contaba que un rayo había caído sobre una *unguma* o casa sagrada de *mamos* de la comunidad wiwa (autoridades indígenas espirituales) de la Sierra Nevada de Santa Marta, lo cual había dejado un saldo de once muertos. Uno de ellos era el hijo del *mamo* Ramón Gil. Cuando el periodista le preguntó su testimonio, Ramón afirmó que el rayo los "había castigado", porque como autoridades espirituales y responsables de "cuidar" el orden cósmico,

no habían hecho el "pagamento necesario" a esta entidad —el rayo—. Tal pagamento era obligatorio: las sequías y otros fenómenos naturales indicaban que el hombre no estaba cuidando a la Madre Tierra. ¿Acaso es posible que un lector regular-occidental (blanco) comprenda que el rayo es una persona-agente para los serranos y que tiene la capacidad de decidir y de castigar o recompensar a los humanos en un sistema de prestaciones? ¿Que la Madre Tierra también es "sujeto de derechos"? O como alguna vez se reflexionó en torno a estas mismas inquietudes, ¿cómo inscribir su tragedia —la de Ramón— en los marcos de las narrativas del dolor y el sufrimiento en nuestro país? (Gómez Montañez, 2016, p. 159)[1].

¿Qué nos inspiró?

Un equipo de colegas del grupo de investigación Comunicación, Paz-Conflicto de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás viene consolidando una alianza con el Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas, liderado por el profesor y autor que participó en este libro, Alejandro Castillejo de la Universidad de los Andes. En una de las tantas reuniones que tuvimos con el fin de concretar agendas de trabajo, se decidió comenzar procesos de investigación con base en preguntarnos por la justicia transicional a partir de perspectivas que escaparan de los debates jurídicos y políticos, para centrarnos en la manera en que las comunidades de sentido, en el marco de la violencia, confrontan en la vida cotidiana, sus conceptos y procesos centrales: la *justicia*, la *verdad*, la *reparación* y la *no repetición*. Cuando conversábamos sobre nuestros primeros acercamientos a comunidades de víctimas de la violencia política y

1 Esta noticia fue citada como motivo para reflexionar sobre lo "incognoscible de ciertos dolores y violencias" en una ponencia-capítulo de libro, llevada a cabo en noviembre de 2014 en el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación, en el marco de la Versión xxii de la Cátedra Democracia y Ciudadanía, en la que se congregaron varios investigadores para preguntarse por agendas y retos académicos en el posconficto y la construcción de una cultura de paz en medio de la transición política de Colombia (Hernández, 2016).

otras, como grupos indígenas que no necesariamente entran en esa misma categoría —por lo menos desde los marcos temporales del llamado conflicto armado interno en Colombia—, nos dábamos cuenta de que la justicia transicional, denominada en este texto como Justicia Transicional, por lo general, se basa en modelos, estructuras y procesos muy estandarizados que muchas veces se contraponen a las necesidades y formas de ver el mundo de comunidades específicas. Nos dábamos cuenta de que la justicia transicional proponía unos marcos en los que ciertos grupos y rituales ocupaban la agenda central, mientras que otros quedaban en sus orillas, casi salientes y excluidos. De ahí que una colega de la Universidad de los Andes propuso denominar a ese campo de estudios críticos "justicia transicional desde sus márgenes".

Tal denominación quedó dando vueltas en nuestra cabeza; en su momento no comprendíamos de qué forma quienes no conversábamos con víctimas directas de la violencia política podíamos incluirnos a estudiar críticamente una institución tan diseñada para ellas. Luego, la condición marginal de nuestras preguntas, agendas y colaboradores nos permitieron enfocar nuestro aporte en dicho campo naciente y complejo. La inspiración llegó en la medida en que pudimos tejer varios datos que se relacionaron estrechamente con nuestras tres postales.

En varios espacios Fredy Leonardo Reyes Albarracín, colega y coeditor de esta obra, expuso que, según el Grupo Centro de Referencia Nacional sobre Violencia del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, las muertes violentas anuales que acontecían en el país por causa del conflicto armado no superaban en promedio el 11 %. Quería decir que antes de que comenzaran los diálogos de paz en La Habana, Cuba, la gran mayoría de muertes violentas en Colombia se producían en escenarios familiares, vecinales y cotidianos, tendencia que continúa y con más fuerza. De acuerdo con la publicación del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (2017), con los datos estadísticos del 2016, se determinó que la violencia interpersonal fue el principal evento que ocasionó pérdida de años de vida saludable (165 219 casos), seguido de la violencia intrafamiliar (102 018 casos) (p. 19).

La primera postal nos hace pensar que las violencias que se desarrollan fuera del ámbito sociopolítico son las más frecuentes y

amenazadoras. El protagonista de la postal fue un chileno, pero los colombianos no nos quedamos atrás. Según Forensis 2016, en ese año se realizaron un total de 123 298 valoraciones por lesiones personales equivalente a una tasa de 252.93 casos por cada 100 000 habitantes. Además, se identificó el perfil de los sujetos más vulnerables frente a esta situación de violencia interpersonal: jóvenes entre los 20 y 24 años, solteros, con nivel de educación inferior a básica secundaria o secundaria baja y consumidores de sustancias psicoactivas (drogas, alcohol, entre otras). Pero lo más significativo es que "los agresores más frecuentes son los conocidos" (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2017, p. 155).

En la anécdota de nuestro comensal chileno, su rol como gestor de paz de la ONU quedó al margen para darle centralidad a su gusto por la pelea. De igual manera, sin afirmar que la violencia sociopolítica no sea un asunto de extrema relevancia en Colombia, esta ha ido quedando al margen de las causas de muerte en el país desde hace doce años. En el periodo comprendido entre el 2004 y el 2016, se registró una reducción considerable de homicidios en Colombia. El Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (2017) considera que dos factores de éxito son los dos procesos de negociaciones entre el Gobierno y grupos armados ilegales, entre ellos, la guerrilla de las FARC-EP y las Autodefensas Unidas de Colombia, devenidas como bacrim. De esta manera, y de forma progresiva, de un total de 1923 muertes sociopolíticas en el 2004, pasaron a solo 145 en el 2016 (p. 101). ¿Qué nos inspira a pensar este tipo de datos relacionados? Que la justicia transicional y el proceso general de las transiciones políticas hacia la paz merecen ser leídas en clave de la violencia cotidiana.

En múltiples conversaciones con Alejandro Castillejo Cuéllar, esta red de estudios críticos de las transiciones asume la "cotidianidad" no como el mundo del día a día, sino como la "dimensión del cara a cara", como el espacio-tiempo donde las estructuras y fuerzas globales afectan y se confrontan en los mundos microsociales. Precisamente la justicia transicional es un "proyecto global", se define como "un cuerpo internacional y normativo de leyes estándares a nivel mundial" (Nagy, 2008, p. 276), y que durante quince años de existencia como modelo ha incluido de manera sistemática: en primer lugar, tribunales

criminalísticos internacionales, cortes híbridas y el accionar de la Corte Criminal Internacional. En segundo lugar, la primacía del derecho a la verdad y la reparación bajo leyes internacionales. En tercer lugar, la proliferación internacional de comisiones de verdad y reconciliación, y, finalmente, la emergencia de redes académicas de expertos y de ONG (organizaciones no gubernamentales), al respecto (Nagy, 2008).

La misma Rosemary Nagy (2008) expresa que su principal preocupación frente al modelo global y estandarizado de la justicia transicional es que la implementación de tribunales y comisiones de la verdad tienden a estructurar formas de violencia y justicia (p. 278). Según la autora, prima desde una perspectiva liberal la libertad sobre las justicias (por eso el género y la pobreza no se toman en cuenta), además de que prima un paradigma legalista internacional en el que se privilegian las normas humanitarias internacionales que dan conformidad a las élites y a las masas. Algunas ejecuciones extrajudiciales en Colombia han tenido el *modus operandi* de "falsos positivos", esto es, una institución del Estado —normalmente el Ejército y la Policía— "monta" una escena en la que los abatidos "parezcan criminales" —guerrilleros en el caso emblemático de jóvenes habitantes de Cazucá, zona vulnerable de Soacha, y ladrones en el caso de los grafiteros de Bogotá—. Todo con el propósito de inflar de manera "positiva" los indicadores de éxito respecto a la seguridad y defensa de la soberanía nacional. Si bien la justicia transicional es un escenario en el que los autores del primer caso podrían ser judicializados, en el segundo no operaría: la violencia urbana queda al margen del conflicto interno. Reforzando las ideas de Nagy (2008), el caso de los falsos guerrilleros hace parte de las violencias estructuradas por la justicia transicional. Para nosotros, llevar la justicia transicional al margen implicaría preguntarnos no por la pertinencia de incluir violencias urbanas en dicho escenario —de hecho, sus marcos no lo permiten—, sino sobre la posibilidad de indagar los esquemas de percepción que a nivel cultural y social permean los *habitus* de los ciudadanos y dan forma a sus juicios cotidianos, como en el caso del vecino que también criminalizó a los grafiteros.

De acuerdo con una reflexión como la anterior, nuestras preguntas se alinean con las miradas críticas de autores como Arthur Paige (2009) para quien la justicia transicional, al nacer como modelo y campo de

estudios a finales de los ochenta, cuando regímenes autoritarios en Argentina y otros países transitaron hacia la democracia, priorizaron aspectos como las reformas y respuestas legales institucionales (castigo, investigación de antecedentes, verdad y transparencia estatal) de cara a transiciones democráticas, pero dejó de lado los aspectos de redistribución y justicia social. Al fin y al cabo, el asesinato extrajudicial de un joven bogotano de clase media puede ser leído en términos de justicia y equidad social. No en vano, el autor destaca que en noviembre de 1988, un grupo de activistas, el Instituto Aspen y la Fundación Ford organizaron un primer encuentro para discutir la manera en que regímenes actuales debían manejar los crímenes de sus antecesores. El debate, más allá de la justicia, iba en torno a: "¿Cómo balancear los competentes imperativos morales, conciliar los reclamos legítimos de justicia con los igualmente válidos reclamos de estabilidad y paz social, y fomentar la relación entre la justicia por crímenes del pasado y el orden político del presente?" (Paige, 2009, p. 323). Consecuentes con esta inquietud, el caso de los juicios ciudadanos cotidianos en torno a la legitimidad de la muerte a presuntos ladrones corresponde a imperativos morales anclados a los *habitus*, es decir, a los "esquemas de percepción, pensamiento y acción" (Bourdieu, 1988) de quienes ocupamos una posición determinada en un campo social.

La lectura crítica de Nagy (2008) a la justicia transicional la motivó a identificar, luego de una revisión exhaustiva de autores sobre el tema, el modelo propuesto por el Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ, por su sigla en inglés) como el más amplio y completo porque, además de los juicios, la búsqueda de la verdad, mecanismos de reparación y de reconciliación social, su enfoque incluye la memorialización y la toma en cuenta de patrones de abuso cultural. Aunque Nagy se refiere específicamente a los abusos de género, el testimonio del mamo Ramón Gil frente al castigo del rayo nos lleva a incluir esquemas culturales que influyen en la manera en que el pensamiento occidental ha impuesto sus nociones del *tiempo*, del *dolor* y de *relación con la naturaleza*.

Respecto al tiempo, la justicia transicional tiende a establecer periodos para enmarcar las acciones victimizantes (partir de 1985 en el caso colombiano), pero lo cierto es que Ramón otorga como causalidad

de la tragedia registrada por el periódico el descuido a la Madre Tierra que ha acontecido por siglos por parte de los hombres. Relacionando este caso con lo planteado por Castillejo, una mirada antropológica a la justicia transicional propone, más allá de comprender cómo las ideas y formas violencia afectan las comunidades, cómo los individuos y comunidades, en escenarios de posconflicto, vinculan procesos históricos de larga duración y recientes para plantear horizontes futuros. Su preocupación recae en los significados de sociedad, daño y víctima, y las maneras en que estos son mediados, elaborados y confrontados socialmente (Castillejo, 2013, p. 17). Un ejemplo claro de lo anterior es que Ramón no desea ser parte de las dinámicas de la "economía moral del perdón", en su caso afirma que los hombres somos los victimarios de la Madre Tierra y que el rayo fue quien impartió la justicia. A eso le sumamos que el dolor ya no solo se manifiesta en los hombres que vieron morir a sus cercanos, sino también en la naturaleza. Pero a esta particular forma de definir la victimización y el dolor hay que añadirle la exclusión de estas formas de comprender la vida y las relaciones entre la sociedad-naturaleza que llevan a que un periodista presente las explicaciones de Ramón como una anécdota exótica. En suma, llevar la justicia transicional o las transiciones políticas a sus márgenes nos demanda, en últimas, revisar críticamente las condiciones culturales y estructurales que han sustentado por décadas y siglos violencias, dolores y victimizaciones de larga duración. Más adelante se verá que hasta los árboles sienten dolor por causas complejas, el cual para ciertas comunidades escapa de los marcos temporales de la violencia armada en Colombia.

Estructura del libro

El presente texto es resultado del proyecto de investigación llevado a cabo durante el 2016, titulado *Iniciativas de paz desde perspectivas étnicas: una mirada crítica a los marcos temporales y normativos de la justicia transicional en Colombia*, el cual tuvo como objetivo analizar las maneras en que organizaciones y comunidades étnicas dolientes de la violencia en Colombia confrontan los marcos y conceptos del escenario de la transición política del país, mientras articulan en escenarios

de la vida cotidiana concepciones de los conflictos, la paz, la justicia y el perdón; todos estos campos semánticos y de prácticas culturales que fundamentan parte de la hoy llamada "paz estable y duradera". En otras palabras, quisimos indagar en comunidades indígenas y gitanas las bases culturales y sociales de las prácticas relacionadas con la construcción de paz en la vida cotidiana.

El proyecto buscó ahondar en dos puntos específicos: en primera medida, comprender de qué manera comunidades étnicas de Colombia han mantenido, adaptado y reinventado sistemas consuetudinarios de justicia propia y modos de resolución de conflictos que proyectan escenarios e iniciativas alternativas para la construcción de la paz. En segunda medida, entender "otras" formas de otorgarle significados al dolor, al daño, a la violencia, a la injusticia, al perdón y a la reconciliación. De esta manera, pudimos llevar a la justicia transicional y a la transición política colombiana hacia sus "márgenes", hacia los sentidos tangenciales que suelen ser excluidos de los debates en torno a la justicia, verdad, reparación y no repetición. Los marcos temporales se ampliaron; las victimizaciones se diversificaron al igual que los tipos de daño y dolor; la justicia en cuanto modelo estándar de procesos y rituales fue confrontada para explorar las bases sociales del significado de lo "justo" y la función de otras instituciones como la familia para mantener la llamada armonización" de los conflictos en las comunidades indígenas y gitanas.

El grupo principal de investigadores configuró tres campos de estudio etnográfico (kamëntsá, rrom y muiscas). Además, conformó una comunidad de pensamiento y debate académico mediante el diálogo con otros investigadores. De ahí que esta obra integre resultados de otros proyectos de investigación llevados a cabo en otras instituciones y por otros grupos de trabajo, incluyendo semilleros de investigación. La idea de tal integración es coherente con nuestra apuesta y mirada crítica al pluralismo, el cual, para nosotros, no solo debe ser una realidad en la política y sociedad colombiana general, sino que debe ser un imperativo en la construcción del conocimiento y el compartir de saberes. Como resultado, la estructura del libro comprende cinco partes.

La primera está compuesta por la presente introducción y el capítulo aportado por Rafael Esteban Gutiérrez Lopera y Angie Lizeth

Alvarado González, quienes en su momento fueron estudiantes-practicantes y que hoy son colegas nuestros. El texto hace parte de los resultados de su trabajo de grado en Comunicación Social para la Paz —trabajo meritorio, por cierto— y abre la discusión y el diálogo entre autores, pues precisamente su eje central corresponde a la relación entre la comunicación y la interetnicidad. Su lugar en este libro obedece a que precisamente ubica al lector en el "campo disciplinar" de la comunicación. De modo que proponen definirla como *competencia social de producción de campos*. Y es sobre la base de ese concepto que ambos autores analizan la producción de identidades culturales, como lo son las identidades étnicas. Comienzan con la pregunta "¿de qué depende la traducción de capitales a identidades?" (p. 42 de este libro), para responder que "depende de los valores que comunicativamente hayan sido construidos alrededor de dichos capitales" (p. 42 de este libro).

Así, la etnicidad es un campo. Viene de la raíz griega *ethnos*, que hace referencia a aquellos grupos sociales o pueblos que no se encontraban dentro de las lógicas de las ciudades-Estado, que tenían formas distintas de organización social y política. El agenciamiento que hacen los actores llamados "étnicos" les permite configurar y confrontar el escenario ideal del pluralismo: lo que los autores definen como *narrar la identidad* implica exhibir los capitales étnicos, declarar lo disímil, que es también una búsqueda por lo semejante en función de pertenecer, de ser *incluido* y tener el derecho de *excluir*.

El papel que desempeña la comunicación como campo en la producción de identidades étnicas lo expresan los autores en una de sus tesis centrales. En ella establecen tres procesos que definen a la comunicación como competencia social de producción de campos sociales: proposición de lenguajes, fabricación de explicaciones del mundo o regímenes de sentidos y producción de identidades. En la conjunción permanente de esos tres procesos, los autores nos recuerdan que las relaciones interétnicas, por lo general, no han sido armónicas y pacíficas, sino que más bien han sido procesos de exclusión. También que la *alteridad* representa una oportunidad de realización, de expansión de lo ya conocido, de un intercambio que tiene la potencialidad de ser armónico, y de ahí plantean su segunda tesis central:

> La interetnicidad, como construcción política de la identidad cultural, despliega un repertorio de posibilidades para potenciar competencias y herramientas de organización política en torno a devenires colectivos y formas de existencia comunes, sin que ello implique que desaparezca la heterogeneidad cultural. (pp. 45-46 de este libro)

En consecuencia, el reto que plantean es que los grupos armonicen pese a la falta de homogeneidad en posiciones de sujeto.

La segunda parte corresponde a la etnografía central del libro sobre el pueblo kamëntsá de Sibundoy, Putumayo. Dicha etnografía fue liderada por Pablo Felipe Gómez Montañez, investigador principal del proyecto y se compone de cinco capítulos.

En el primero, el autor propone comprender conceptualmente las transiciones políticas como ritualidades y *performance*. Inspirado por las teorías del antropólogo Victor Turner, Gómez Montañez define la transición como un drama social marcado por la liminalidad y los momentos críticos, en los cuales plantea la noción de *acomodamientos*. En ese orden de ideas, la región de Sibundoy, como todo territorio indígena, ha sido afectada por múltiples transiciones, marcadas por procesos coloniales de largo aliento. Comprender los acomodamientos vividos durante la colonización española, las misiones evangelizadoras, las dinámicas extractivas y las violencias políticas derivadas de los modelos de territorialidad y explotación económica de los kamëntsá por parte de la sociedad blanca y mestiza durante cinco siglos, permite acercarnos a las dimensiones estructurales de los conflictos que deben afrontarse en la vida cotidiana de este pueblo.

El segundo capítulo ofrece el estudio de una de las instituciones que permite comprender las relaciones entre las fuerzas históricas de largo aliento y las prácticas sociales que median conflictos en la vida kamëntsá: el castigo físico con fuete. A partir de una etnografía enriquecida con historias de vida tomadas en trabajo de campo, el autor explora cómo el castigo físico entre los indígenas se tornó "costumbre" y un "modo propio" de comprender los significados sociales de la culpa y el castigo entre los kamëntsá. Además, se explora el papel que desempeña la familia como institución que no solo aporta las bases

culturales y sociales de la convivencia, sino que además conforma el corazón del gobierno y la justicia en ese grupo étnico. Se identifican, entre otras cuestiones, las prácticas comunicativas del "escuchar" y el "obedecer" como principios del mantenimiento de la convivencia indígena, la cual se refuerza con la función de la palabra como dispositivo de transmisión cultural y de "curación". En este contexto, la conflictividad va de la mano con las nociones propias de la *enfermedad* y el *desequilibrio*. De esta manera, el castigo como institución compleja permite entender que para este grupo indígena la justicia se basa más en principios preventivos y curativos que punitivos, como acontece en el modelo occidental.

Lo anterior da paso al tercer capítulo, resultado de la monografía de trabajo de grado meritorio de las entonces asistentes de investigación —hoy colegas— Éricka María Herazo Vela e Isabela Alvarado Encinales. Las autoras participaron de las salidas de campo en Sibundoy y profundizaron en el análisis de la justicia kamëntsá. La concepción holística de la justicia *(Jabuayenam)* para la comunidad presenta múltiples escalas desde lo micro (la familia) hasta lo macro (el pueblo kamëntsá) y desde lo cotidiano hasta lo público. De esta manera, la línea de "respeto" integra en la justicia indígena una línea de mandos y relaciones jerárquicas que conforman los roles a la hora de armonizar los conflictos comunitarios y administrar los límites entre la familia como núcleo de la educación y el cabildo como espacio de la autoridad colectiva.

A diferencia de la justicia ordinaria, la legislación kamëntsá nace desde el hogar y lleva el mismo procedimiento para cualquier delito sin importar su gravedad, bien sea en casa o en el cabildo. Estas prácticas pretenden dar garantías de no repetición, además de asegurar un proceso de enseñanza, perdón y reconciliación. Se trata de cuatro fases indispensables para armonizar cualquier tipo de delito o mal comportamiento: consejo, castigo, conciliación y perdón. Todo para llegar al eje central de la justicia: lo restaurativo. La premisa "al dañar a uno, se daña a todos", proporciona diversas iniciativas de reparación que se articulan a la justicia restaurativa o también llamada *justicia compasiva,* la cual se centra en la resolución de conflictos por medio del diálogo y la mediación con el fin de que exista una armonización absoluta

del conflicto con sus semejantes, la naturaleza y el territorio. Las autoras culminan su aporte identificando una noción *emic* insertada en el lenguaje de la comunidad: *Jenajabuacham* (*ayudarse mutuamente*). Cuando entre dos familias hay conflicto, se genera un conflicto social que puede afectar a toda la comunidad. Es por esto que la palabra *Jenajabuacham* es principio esencial dentro de sus prácticas comunicativas, acciones sociales, colectivas e individuales, posibilitando así la pervivencia y permanencia de lo común.

El principio anterior se fundamenta bajo otras nociones de la comunidad que surgen para establecer sus relaciones y prácticas comunicativas: *obra, palabra, trabajo* y *escucha*. La palabra *Joybuambayan* cuando se pronuncia, implica compromiso y respeto por el otro, convirtiendo la oralidad en un valor elemental para armonizar y regularizar las relaciones sociales para fortalecer vínculos que convergen componentes como *saber escuchar*, un fundamento básico para una sana conveniencia, una prueba de respeto, confianza y estima hacia la otra persona. El trabajo *(Jenangmain)* se encuentra íntimamente relacionado con la organización económica y social, y garantiza el orden de los conflictos en el marco del ejercicio laboral comunitario. Finalmente, cuando se toma el obrar como principio, se parte de la premisa de la existencia de una serie de pautas establecidas y adquiridas por cada individuo que regulan sus actos y su práctica diaria. Cumplir con estas da la sensación de que se está obrando correctamente, por ende, el trabajo comunitario y el ayudarse los unos a los otros fortalece de forma significativa las perspectivas que se tienen frente al entorno y a cómo se relaciona con este.

Los capítulos cuatro y cinco también son aportados por Pablo Felipe Gómez Montañez. El cuarto busca contextualizar la violencia armada en Sibundoy. Para ello identifica tres escenarios: el primero, el escenario del abandono estatal que activa la migración hacia las tierras bajas; el contexto cocalero (actores armados); y las violencias traídas hacia Sibundoy materializadas en persecuciones y ajustes de cuentas. El propósito de este capítulo es ahondar en los tres escenarios, identificando no solo los elementos que los caracterizan a partir de las narrativas de algunos de sus protagonistas (condiciones de vida, horizontes, actores, acciones violentas y de resistencia), sino las vicisitudes

propias de cada protagonista que terminan mostrando ciertos vacíos del escenario de reparación propio de las transiciones políticas hacia la terminación de los conflictos y confrontando varios retos del llamado *posconflicto* o *posacuerdo*, principalmente aquellos que se derivan de los enfoques étnicos que deben tener las leyes para definir y tramitar las violencias ejercidas sobre pueblos indígenas.

En el capítulo cinco, el autor propone entender el papel que desempeña el mal llamado "Carnaval o Fiesta del Perdón" —*Bëtscnaté*— en la armonización de conflictos de la comunidad indígena kamëntsá de Sibundoy. En otras palabras, el *Bëtscnaté* no solo es una manera histórica de resistir y de que los elementos indígenas perduren en medio de la imposición colonial y evangelizadora en la región, sino que además permite analizar y comprender cómo los mismos sentidos de perdón, reconciliación y resolución de conflictos que se dan entre las personas participantes, son acordes con la armonización de elementos heterogéneos que hacen parte de los *performances* de la celebración. Gómez Montañez toma como objeto de análisis aquellas prácticas sociales pertenecientes al *Bëtscnáté* en las que se lleva a cabo lo que denomina *conectividad armonizante*. Es decir, analiza aquellos repertorios y rutinas que tienen como fin garantizar la apertura hacia el "otro" en el marco de principios como la limpieza, la expiación, la alegría, el compartir, la justicia intersubjetiva y la hospitalidad, entre otros.

La parte tres del libro la conforma la etnografía del pueblo rrom o gitano. El primer capítulo es escrito por Fredy Leonardo Reyes Albarracín, coeditor del presente texto y miembro del equipo de investigadores. La invisibilidad y automarginalidad como estrategias gitanas de defensa ante la violencia armada en Colombia hace preguntar al autor varias cosas: ¿cómo se reconfigura la estrategia organizativa para exigirle al Estado colombiano medidas de reconocimiento, atención, asistencia y reparación integral a los rrom como víctimas del conflicto interno armado? ¿Cuáles son las discusiones que este pueblo trashumante y endogámico sostiene desde sus usos y costumbres hasta los principios de verdad, justicia, reparación, memoria, reconciliación o paz? ¿Cuáles son los aportes del pueblo rrom a la sociedad mayoritaria para construir paz y reconciliación a partir de sus milenarias

tradiciones, costumbres y prácticas culturales? ¿Cómo la *kriss Rromaní* o *Romaniya*, entendida como el sistema jurídico de carácter trasnacional que regula los conflictos entre los rrom, interpela las gramáticas y tecnologías de la justicia transicional?

La argumentación buscó demostrar que en el horizonte transicional que se proyecta en el contexto colombiano tras los acuerdos de La Habana, el pueblo rrom tiene que superar su propia condición liminal respecto a las formas como históricamente ha construido su relación con el Estado colombiano. Entre otras razones, porque la comprensión de su propia institución de justicia, la *kriss rromaní*, puede derivar en una crítica a los modelos occidentales de justicia, ya que estos enfatizan el carácter punitivo de una sanción cuyo castigo está despojado de la búsqueda de una armonía personal y colectiva. Lo que se puede interpelar a la justicia transicional es su carácter impersonal y sus gramáticas de lo técnico-moral (perdón-castigo). La *kriss romaní* tiene virtudes y limitaciones en su aplicación, pero ello no implica desconocer que sus procedimientos y prácticas pueden resultar aleccionadoras y ejemplarizantes para una sociedad mayoritaria que convirtió a la violencia en instrumento para dirimir sus conflictos cotidianos. De esta manera, el autor dialoga con lo explorado en Sibundoy respecto a la función de la familia en la justicia y la resolución cotidiana de conflictos.

El otro capítulo sobre lo gitano es aportado por la entonces asistente de investigación María Alejandra Melo Jiménez. La autora parte de la premisa de que el rol del género masculino es relevante en la *kriss romaní*, mientras que lo femenino, aunque no participa de manera activa en el sistema de justicia, aporta a la consolidación y crecimiento de la colectividad de diferentes maneras: culturales, económicas, sociales y educativas. Esa postura permite que exista una transformación cultural en la manera cómo se manejan los conflictos cotidianos que se aprenden a sobrellevar desde las enseñanzas familiares hasta la sabiduría de las gitanas como abuelas, madres, esposas, hijas y sobrinas. Es precisamente desde el accionar cotidiano que la mujer comunica y crea, y a partir de allí transforma los conflictos que se pueden gestar en su entorno. En este caso, la mujer gitana desempeña un papel vital dentro y fuera de su comunidad, de manera que ha contribuido políticamente en la comunicación, la enseñanza y la cohesión en su familia

a los hechos sociales que permiten narrar la identidad de su etnia y defender sus formas culturales.

A partir de lo anterior, la autora propone como tesis central que la comunicación-educación entiende el accionar cotidiano desde los aprendizajes culturales propios de las gitanas, que generan la transformación de los conflictos gestados en su cotidianidad, ya que son espacios que están enfocados en las dinámicas de la primera institución formadora, la familia y el lugar de las mujeres en ella. Al igual que en el caso kamëntsá, lo jurídico debe basarse en lo social. La autora concluye que los espacios étnico-familiares romaní, que son interpelados por la sabiduría de las gitanas, son educativos en sí mismos, en tanto que surgen de las necesidades de la comunidad, de las formas en las que estas entienden el mundo, y, a su vez, son formas de resistir y de narrarse a sí mismas.

La parte cuatro del libro expone resultados de un proyecto de investigación enmarcado en las iniciativas que conforman la red de estudios críticos sobre las transiciones políticas y la construcción de paz en la Colombia actual. De esta manera, el libro se torna un espacio de diálogo académico que tiene como fin configurar un campo de estudios más completo sobre la comunicación para la paz. A nivel general, corresponde a la etnografía del pueblo muisca de Bacatá, Bogotá, basándose en la nueva oralitura y su relación con las prácticas del buen vivir. La idea que sustenta tal aporte es que los grupos indígenas que son catalogados dentro de la categoría de la "re-etnicidad", es decir, que han venido recuperando una identidad étnica que se llegó a considerar extinta o demasiado mimetizada en el mestizaje como la muisca, han venido configurando renovadas narrativas que, por un lado, recogen los motivos presentes en la mitología registrada desde los cronistas y, por otro, los actualizan con nuevas interpretaciones e historias orales. Tales narrativas, entonces, contribuyen con enseñanzas sobre las relaciones entre los seres de la naturaleza, de los hombres con su territorio y sobre modelos de mundo que, a su vez, proponen formas de convivencia y armonización de tales relaciones.

Por esta razón, el capítulo uno, escrito por Sarai Andrea Gómez-Cáceres, se basa en el análisis de canciones y poemas compuestos por indígenas del territorio de Suba en Bogotá. Con ello también se integra

a la ciudad como espacio de conflictos, lugar que suele ser relegado de los estudios de la violencia política y de paz en momentos de transiciones políticas como la que atraviesa el país con el llamado "posacuerdo". La autora propone explorar formas alternativas de hacer paz a partir de las renovadas prácticas de memoria colectiva que estos grupos ponen en práctica desde la lectura de sus territorios, usos y costumbres, y que son expresados en actos de habla a partir de metáforas y motifemas en canciones y poemas actuales. Este capítulo se centra básicamente en la necesidad de analizar las representaciones textuales, con el fin de estudiar las reinterpretaciones que los muiscas de Suba hacen a través de dicha materialidad sobre su pasado. Para entrar en diálogo con el eje temático de la presente edición, la autora encuentra que esa comunidad indígena elabora interpretaciones actuales de imágenes y motivos del pasado para proponer principios básicos de convivencia, del buen vivir y perspectivas de paz desde la vida cotidiana.

La naturaleza, como campo de relaciones que deben ser armonizadas, constituye el motivo principal oraliterario encontrado en los poemas y canciones. Mediante motifemas como la siembra, recorrer el territorio, consumir el alimento y transmitir oficios donde los elementos naturales se transforman en textualidades, entre otros. El buen vivir se traduce para esta comunidad en la renovación de sus lazos con el territorio, sus ancestros y su "memoria corporada", lo que se traduce en prácticas que buscan fortalecer la identidad étnica como campo de acciones que renuevan cuerpos éticos que aseguran la convivencia armónica entre individuos, familias y otras gentes del cosmos y la naturaleza. De esta manera, concluye la autora que es posible inferir que el muisca de Suba transmite sus conocimientos a través de múltiples textualidades y que las pone todas en diálogo. La oralitura muisca, en definitiva, atraviesa por la tradición, la memoria y el cuerpo, ya que se impregna y se mantiene en las formas de comunicarse y en el estilo de vida como una de las bases del buen vivir y de la paz en el territorio subeño.

El segundo capítulo sobre la oralitura muisca es aportado también por tres autoras que en su momento fueron practicantes y asistentes de investigación —trabajo de grado meritorio—, Lina Valeria Acevedo Bonilla, Paola Andrea Velandia Vega y Valeria Angulo Tarapues. Estas

autoras afirman que la oralitura está presente y se despliega mediante objetos, lugares y prácticas como el *fuechy*, la hosca, la laguna o el tabaco. De ahí se encuentra una relación entre estos objetos y la palabra como un eje fundamental que crea relaciones y genera propósitos para el bien común. De ahí que, en el marco de estas reflexiones, se puede afirmar que la oralitura (literatura a partir de la oralidad) se convierte en textualidades, ya que las historias también se "tejen" en objetos de orfebrería y vestuario que permiten el encuentro de las comunidades con sus saberes.

Las autoras decidieron tomar como referencia el tejido y la orfebrería porque son las expresiones más fuertes que se destacaron en la comunidad indígena de Suba y Bosa respectivamente. De manera que a lo largo del capítulo se analiza la relación directa que tienen dichas expresiones con conceptos claves como *el buen vivir* y la *transformación de la palabra*, que contribuyen a la armonización y que pueden ser expresados en ciertos elementos como joyas o mochilas que son el resultado de la trasformación de la palabra. El objetivo es mostrar que a partir de las prácticas que las comunidades desarrollan existe una contribución a la formación de perspectivas de paz incluyentes y diversas, las cuales tienen como raíz las enseñanzas del pasado que son traídas a la cotidianidad a través de prácticas como la orfebrería y el tejido, funcionando como mediadores en el agenciamiento de los conflictos de las comunidades.

La parte cinco del libro la conforman tres capítulos aportados también por investigadores invitados a participar en el diálogo académico. Sus temas giran en torno a otras maneras de entender conceptos claves y centrales de los procesos de transición política, como el daño, el dolor y la paz territorial.

El primer capítulo fue escrito por Alejandro Castillejo Cuéllar, líder del Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas. Este inicia integrando a la "memoria" las voces de los muertos, pues su tesis central es que la "reconciliación" con el pasado violento es posible cuando una sociedad aprende a *con*vivir, literalmente, con *sus* fantasmas, o mejor, con sus *antepasados*, incluso con lo "*in*convivible". El problema radica en cómo hacer válidos a tales interlocutores en el marco de transiciones políticas. Para ello, el autor toma como

protagonista de su relato al "árbol dolido", quien le permite preguntarse por el daño y "los caminos que 'otras' sociedades y otras epistemologías siguen para *remendarse* a sí mismas" (Castillejo, 2016, s.p).

Su argumento central es que "hablar con fantasmas es un modo de sanar heridas históricas, y que como tal requiere de mediaciones concretas, expertos en el mundo de los muertos, sabios en el equilibrio cósmico" (Castillejo, 2016, s.p). En un diálogo directo con o desarrollado en otras partes del libro en el que los kamëntsá y los rromaní también integran a sus muertos en los procesos de mediación de conflictos, Castillejo pretende rememorar un saber (la relación entre el territorio, los espíritus y las palabras), a través del andar en un espacio de terror, la finca La Alemania, con líderes campesinos, afros e indígenas desplazados forzados de Colombia, organizados en una red de organizaciones llamada Agenda Caribe.

En uno de sus relatos, el autor narra cómo los mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta tienen la visión de sanar las heridas de la guerra como un ejercicio totalizante, pues para ello hay que restaurar el lazo con los "anteriores", con los ancestros, cuya memoria también reposa en el árbol, ya que al igual que Ramón Gil, cualquier elemento de la naturaleza es "gente". Lo que quiere resaltar Castillejo es la posibilidad de ver y entender las raíces de un árbol dolido como *testimonios de guerra* y, obviamente, como *sujetos de dolor*.

El segundo capítulo es un aporte de Laura Martínez Apráez, cuyo propósito es comprender qué es dolor y cómo se tramita y agencia en el marco de las prácticas medicinales ingas. Como conclusiones, este capítulo pretende mostrar ejemplos en los que el daño y el sufrimiento son vividos desde una cosmovisión diferente; la forma en que se da sentido al sufrimiento y se afronta depende de las diferencias culturales y el contexto en que se den. Explorar este tipo de diferencias ayuda a ampliar la forma en que se plantean las estrategias de reparación y modos de intervención que se proyecten realizar con comunidades étnicamente diversas en contextos de violencia o vulnerabilidad.

En un bello relato etnográfico, la autora explica tres tipos de daño: el daño "amistoso" como forma de competencia, el daño "intencional" como modo de pelea o venganza, y, por último, el daño "externo" desde poblaciones foráneas y la inserción abrupta de su comunidad

dentro de una sociedad no indígena. Todo enmarcado en la práctica del yagé que, como también se explora en la parte correspondiente a los kamëntsá, ve el "daño" como una forma de perturbación del equilibrio y algo que impide el "buen vivir".

El capítulo tres de esta parte lleva a comprender la paz territorial desde las prácticas de los ticuna de la Amazonía colombiana. Las autoras Sonia Uruburu Gilède y Yaneth Ortiz encuentran que "naturaleza" y "ambiente" son dos categorías que se enfrentan, a partir de la investigación con el grupo de trabajo intergeneracional para la transmisión de los saberes tradicionales, creado por las abuelas ticuna de San Sebastián de los Lagos (Amazonas). Las autoras tuvieron como objetivo principal analizar el concepto tradicional de *naturaleza* de esta comunidad, desde el contexto socioeconómico y cultural contemporáneo, comparándolo con el concepto de *medio ambiente* propio de la sociedad occidental

Mediante su análisis, llegan a proponer el concepto de *paz con justicia ambiental*, entendido como una equidad social y económica en relación con las formas de producción cultural del territorio y su gestión. De manera particular, exploran el papel que desempeña la mujer como gestora a partir de las prácticas tradicionales de los recursos y equilibrios que garantizan dicha paz territorial.

La sexta y última parte del libro se enfoca en itinerarios y rutas de análisis que invitan a seguir investigando de manera crítica la transición política hacia la paz que vive el país. El primer capítulo, escrito por Andrés Felipe Ortiz, expone una radiografía que muestra la contraparte de lo analizado dos capítulos más adelante: la *no-inteligencia* de paz. Su tema central lo componen las agresiones a líderes sociales en Colombia, crisis actualmente en boga. Los "móviles" de esta arremetida violenta contra los liderazgos populares tienen aspectos comunes: la defensa de los territorios, sus recursos y sus prácticas socioculturales y económicas; la resistencia activa a los actores armados y a los oligopolios nacionales y transnacionales de la minería, los hidrocarburos, las hidroeléctricas y la agroindustria alimentaria y carburante, que hacen o pretenden hacer presencia en los territorios rurales y urbanos con la venia de los gobiernos de turno; la disputa con las mafias narcotraficantes que se benefician de la siembra de coca, que sostiene pobremente

a miles de familias colombianas y que junto con las mafias de la minería ilegal generan rentas ilícitas extraordinarias a los criminales; las pujas por los poderes locales cooptados por las bandolas criminales y las podredumbres oficiales; la reclamación persistente para que los gobiernos actúen como tal, cumplan con los acuerdos suscritos con comunidades y procesos sociales, y atiendan y defiendan, en el marco del Estado social de derecho, los intereses nacionales y de los ciudadanos.

En suma, es una radiografía de las problemáticas sociales enmarcadas en las políticas económicas neoliberales que suelen primar en los periodos de posconflicto. Su interlocutor principal es FelicianoValencia, líder nasa que en su momento permaneció recluido en un "centro de armonización", como llaman los indígenas del Cauca a los lugares donde encierran a quienes han cometido alguna falta o desequilibrio de las relaciones comunitarias. Feliciano, quien fue juzgado por la justicia indígena por haber participado en la retención y expulsión de representantes de la fuerza estatal en su territorio, apelando al derecho de la autodeterminación y gobernanza indígena, le permite entender al autor cómo algunos sectores de las élites políticas y económicas regionales y nacionales insisten en ver estos ejercicios de gobernabilidad propia como "repúblicas independientes", y no como lo que son: estrategias de vida para tratar de frenar a unos actores armados que ponen en riesgo la vida de los indígenas, de sus comunidades y de sus entornos territoriales, hasta el punto de que las iniciativas del gobierno son interpretadas por parte de las hegemonías políticoeconómicas caucanas, incluso de mala fe, como extensiones de los grupos armados.

El segundo capítulo toma como unidad de análisis el papel que desempeñan las mujeres en el movimiento por la paz en Colombia. María Camila Zabala Merchán y Laura Alejandra Prieto Forero, quienes fueron asistentes de investigación con trabajo de grado meritorio, analizan *performances*, bailes y cantos para tratar de identificar las posturas políticas y las narrativas que se construyen alrededor de un contexto nacional dibujado por la violencia. A partir de Turner, las autoras afirman que el arte popular, por medio del *performance*, desempeña un doble papel como mediador: en primer lugar, permite que los actores a través de sus papeles se reconozcan a sí mismos y, en segundo lugar, de

paso a dicha comprensión a partir de la observación, la participación y la representación de otros, a lo que denominan *reflexividad plural*.

Lo que buscan las autoras es, en primera medida, identificar cómo a través del uso del cuerpo en el *performance*, las integrantes sociales del movimiento Marcha Patriótica y de las FARC-EP (ahora FARC) configuran otras narrativas y posturas respecto a la realidad social del país; y, en segunda medida, tratar de explicar cómo el territorio de investigación trasciende más allá de lugares concretos y se convierte en el espacio de significación de diversos acontecimientos sociales y artísticos que versan en el mismo objetivo: la construcción constante de paz. Encuentran que aquellas mujeres muestran la resistencia que han hecho a las sociedades particularmente machistas que han definido roles específicos para ellas, desde la familia hasta el cuerpo mismo, y que, en este caso, a través de la guerra interna, se han hecho mucho más impactantes y evidentes a partir del reconocimiento de la realidad del maltrato más allá de cuestiones biológicas y domésticas, puesto que un factor clave de la violencia a la que se resisten estas mujeres viene del propio Estado. En suma, Zabala y Prieto recogen otras violencias estructurales, como la de género, que demanda su inclusión en las reflexiones acontecidas en periodos de transición política.

El capítulo final pemite darle una estrucutura circular a nuestro diálogo complejo entre investigadores. Si al inicio del libro se introduce una reflexión profunda en torno al campo de la comunicación y a la interetnicidad como uno de sus escenarios dialógicos y de encuentro de sentidos, el aporte de Daniela Mejía parte de las ideas de Samuel Johnson para afirmar que el consciente sentido de la paz en los pueblos, además de pensar el pacifismo realista en términos de su realización práctica, significa el "razonamiento público pluralista" de las dificultades y de las posibilidades de la paz; un imprescindible razonamiento desde el entendimiento de los enfrentamientos y los conflictos conduce a la realización del deseo de ver la paz pública implantada en la vida política, social, cultural y económica de Colombia.

No es la paz un mesianismo ni un conjunto de obras prometidas en populismos políticos, por lo que expone su tesis central de un hermoso ensayo:

> el razonamiento público de las violencias y de las posibilidades sobre la supervivencia de la paz pública implantada desde la dimensión política del pluralismo razonable, requiere de la ciencia pacífica —realista—. La *scientia* significa conocimiento: actividad humana que, se propone, debe mantener las esencias de la razón pública dispuestas a los fundamentos y los fines garantes de la paz, de su permanencia. La paz ha de considerarse una realidad objetiva, práctica y no un mero ideal o una mera ilusión. (p. 530 de este libro)

Por ello, Mejía trae a colación el concepto clave de *inteligencias de paz*. Estas, según Kant, se fundan y afirman en un equilibrio de las fuerzas activas. Por ello, su reflexión invita a preguntarse si en Colombia la política es un ejercicio de ideas que responden o no a inteligencias de paz. Confronta nuestra democracia al preguntarse si esta integra en realidad múltiples voces, es decir, si en realidad es "pluralista". De esta manera recuerda el paso de una paz estudiada, comprendida y puesta en práctica desde la cientificidad de las causalidades del conflicto violento (polemología) a las necesarias transacciones de la paz, en términos de los consensos entrecruzados pluralistas y de la dimensión política del pluralismo razonable para la concreción de la concepción pública de las posibilidades de la paz como derecho humano para el desarrollo.

Mediante los itinerarios investigativos de cada autor en este diálogo complejo que se ha propuesto, se cree haber logrado nuestro propósito: explorar y comprender los elementos culturales y sociales que fundamentan diferentes iniciativas de paz desde grupos étnicos. Al haberse centrado en nociones y representaciones del *conflicto*, el *dolor*, el *daño*, el *perdón*, las *gentes*, entre otros aspectos, la transición política ha sido abordada desde sus "márgenes", no solo porque se hayan incluido agendas, rutas y actores que normalmente no están en el centro, sino porque se han ampliado las márgenes de sus nociones y ritualidades principales. De esta manera, no se ha dejado de lado precisamente los conceptos-base de la *justicia*, la *verdad*, la *reparación* y la *no repetición*; más bien se ha encontrado que tales conceptos tienen

asiento y se legitiman en los significados que trascienden el campo jurídico de la paz, para ser parte de los principios mediante los cuales las comunidades en su pluralidad comprenden los órdenes que regulan y armonizan las relaciones que fundamentan el equilibrio cósmico y social, en últimas, la convivencia pacífica.

Este libro abarca diversas miradas de los conflictos, contextos y categorías que le brindan la posibilidad al lector de sumergirse en los análisis etnográficos, textuales o literarios y de tener una aproximación a las perspectivas de estos escenarios, de la mano narrativa de los diferentes autores que participan en esta compilación.

Referencias

Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, *7*(1), 14-25.

Castillejo Cuéllar, A. (2013). On the question of historical injuries. Transitional justice, anthropology and the vicisitudes of listening. *Anthropology Today*, *29*(1), 17-20.

Castillejo-Cuéllar, A. (Julio de 2016). *El Árbol Dolido: reflexiones sobre la violencia, el daño de lo social y el discurso de la reconciliación en Colombia*. En G. Rojas (Presidencia), I Encuentro Internacional de estudios Interdisciplinarios, el Derecho y la Política. Conferencia llevada a cabo en Bogotá D.C., Colombia.

Gómez Montañez, P. F. (2016). Memoria, territorio y pedagogías de paz desde renovadas perspectivas indígenas en la ciudad. En M. Hernández (comp.), *Cultura de paz, reconciliación y transicionalidad. Versión* xxii *de la Cátedra Democracia y Ciudadanía* (pp. 157-169). Bogotá: UD Editorial.

Hernández, M. (comp.) (2016). *Cultura de paz, reconciliación y transicionalidad. Versión* xxii *de la Cátedra Democracia y Ciudadanía*. Bogotá: UD Editorial.

Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (2017). *Forensis 2016. Datos para la vida*, 1. Bogotá: Imprenta Nacional. Recuperado de http://www.medicinalegal.gov.co/documents/20143/49526/Forensis+2016.+Datos+para+la+vida.pdf

Laverde Toscano, M. C. y Reguillo, R. (eds.) (1998). *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín Barbero*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Lozano, E.(1998). La ciudad: ¿un mapa nocturno para la comunicación? En M. C. Laverde Toscano y R. Reguillo (eds.), *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín Barbero* (pp. 167-179). Bogotá: Siglo del Hombre.

Nagy, R. (2008). Transitional Justice as Global Project: critical reflections. *Third World Quaterly, 29*(2), 275-289.

Paige, A. (2009). How "transitions" reshaped human rights: A conceptual history of transitional justice. *Human Rights Quaterly, 31*, 321-367.

PARTE I

ITINERARIOS INVESTIGATIVOS Y EL CAMPO DE LA COMUNICACIÓN

Interetnicidad y comunicación: oportunidades políticas y devenires comunes

Rafael Esteban Gutiérrez Lopera*
Angie Lizeth Alvarado González**

La agenda de trabajo interétnica es entonces la estrategia metodológica para construir el camino común. […] las comunidades están dispuestas a poner en práctica propósitos de "aprendizaje e innovación" en la forma de construir sus relaciones internas y sus políticas hacia afuera[1].

Unión Territorial Interétnica del Naya (Utinaya)
Región del Naya. Cauca, Colombia

Este capítulo se propone ofrecer un análisis desde el campo de la comunicación sobre las dinámicas sociales y culturales que atraviesan el proceso de construcción de identidades culturales, un terreno del cual

* Comunicador Social por la Universidad Santo Tomás y maestrando en Filosofía Política por la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: esteban.gutierrez@usantotomas.edu.co

** Comunicadora Social por la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: angiealvarado@usantotomas.edu.co

1 Apartado de las actas de reunión de la Unión Territorial Interétnica del Naya (Utinaya), conformada los días 9 y 10 de agosto del 2003 por delegados de las comunidades afrodescendientes, los delegados del pueblo indígena eperara siapidaara, los delegados de las comunidades indígenas del pueblo nasa (paez) y los delegados de las veredas campesinas y representantes de las juntas de acción comunal.

se han ocupado tradicionalmente disciplinas como la sociología o la antropología, empero, es la intención de los autores señalar el capital que cobra la comunicación en el proceso. En ese sentido, la empresa de los autores es reflexionar sobre cómo la construcción de identidad es un proceso que no se da, sino en la medida en que la dimensión comunicativa lo hace posible, y cómo se explica la *interetnicidad* como la consecuencia contingente de dicho proceso.

Lo que entienden los autores por *comunicación* —y lo que se entenderá a lo largo del análisis— es: el *campo productor de campos*. La influencia de la sociología en la definición es indiscutible, pero no definitiva, y nominalmente prescindible, pues concebir conceptualmente un "campo" social no es posible sino en la medida en que se entiende que la comunicación es la dimensión de producción y fabricación de campos sociales. Por otro lado, teniendo en cuenta que la disciplina de la comunicación recibe el mismo nombre del fenómeno que pretende estudiar, es preciso evitar confusiones al señalar cuándo la comunicación es oficio académico y cuándo es un fenómeno social, es decir, discernir entre la comunicación que es un campo y la comunicación que produce campos. En esta definición se integran ambas. Por un lado, hacer referencia al "campo de la comunicación" es remitirse a su condición académica inscrita en la línea de las ciencias sociales, en la que se integran y articulan un conjunto de saberes comprendidos como el resultado de la actividad reflexiva, investigativa y científica. Y, por otro lado —he aquí la comunicación como "objeto" de estudio—, la comunicación es también producción de campos sociales, en la medida en que posibilita procesos de producción, reproducción y circulación de los sentidos y significados que ponen en común nuestros lenguajes con nuestras realidades, configurando valores de representación que dan origen, sentido y valor a la dimensión simbólica del ser social que es el ser humano. Si se prescindiera del carácter académico de la comunicación, en aras de hallar una definición esencial y substancial de lo que es el fenómeno de la comunicación, se habría de hacer a un lado la comunicación como campo y nuestra preocupación recaería sobre cómo es que la comunicación produce campos. La definición resultante de comunicación sería: *competencia social de producción de campos*. Y es sobre la base

de ese marco conceptual que trabaja el análisis de la producción de identidad cultural.

A lo largo de la historia reciente, la identidad se ha abordado desde distintas perspectivas. Los primeros planteamientos acerca del tema, que se dieron gracias a la influencia del psicoanálisis en las ciencias sociales, se enfocaron en el proceso de autorreflexión, de la búsqueda íntima por el *yo*, en el que el individuo trata de ser consciente de sus potencialidades. No obstante, de la mano de sociólogos y antropólogos, el problema de la identidad se abordaría desde su dimensión colectiva. El individuo no es y no se constituye sino solo en relación e interacción con otro, es decir, las identidades son esencialmente sociales. Este proceso se da en interacción directa con el otro; primero como reconocimiento de pertenencia a un grupo con el que se comparten características de cualquier índole, luego, en una dinámica de comparación, de comprobación de la diferencia respecto a individuos que son reconocidos y se autorreconocen como parte de otro grupo: *el otro es*, por tanto, *yo soy*.

El proceso de construcción de identidad cultural está basado en un régimen de *inclusión* y de *exclusión* entre miembros que pertenecen a distintas comunidades. El señalamiento de la pertenencia o impertinencia de la figura del *otro* es promovido por el reconocimiento de las características culturales que, denotativa o connotativamente, pueden ser comunes entre individuos o, por el contrario, ponen de manifiesto las diferencias entre estos. El referente sociológico de la *distinción*, proporcionado por Pierre Bourdieu (1980), recoge en su análisis la proposición de que los sujetos se definen socialmente —es decir, como parte de un escenario compartido con otros sujetos— en relación con las impresiones que reflejan sobre los *otros*. […] existir socialmente consiste en ser percibido como distinto" (p. 173).

Por otra parte, el sujeto de identidad lo es solo en la medida en que está —valga la redundancia— sujeto a un escenario histórico que lo determina; en esa medida, la impronta de su identidad, reflejada en su pensamiento y comportamiento, es correspondiente con la situación en la que se encuentre y los intereses que le embarguen en dicha situación. La construcción social de la identidad no se aísla del contexto, por el contrario, se hace bajo el marco de un entramado social

particular en el que el individuo ya se encuentra inmerso. En dicho entramado se debaten constantemente valores otorgados dentro del sistema de significaciones y sentidos, puesto que estos valores no son inmutables, sino que están sujetos a la permanente contingencia. Ello nos hace pensar en la identidad como un proceso de transformación y renovación constante; un proceso sin principio y sin cierre, pero no sin historia. En este sentido, la identidad no se contagia de un carácter puro, por el contrario, se (re)construye en la interacción cotidiana con el otro, tanto el que encaja en el modelo de un "nosotros" como aquel que es reflejo de lo distinto. En el barrio, en la escuela, en el hogar, en el trabajo, los sujetos son tanto sus representaciones colectivas como sus capitales culturales, que les permitan ser en un régimen comunicativo concreto. La construcción estructural de la identidad es un proceso indicativo en la medida en que nos contempla como parte de una estructura y nos señala cuál es el lugar que ocupamos, qué tipo de prácticas y conductas nos son propias y cómo debemos relacionarnos en correspondencia a dicha estructura, todo ello en función de nuestra propia distinción social. Así, por ejemplo, contar con un alto capital intelectual se puede traducir de distintas formas, dependiendo del contexto en el que se desempeña el orden comunicativo, el alto capital intelectual de un sujeto puede representarle prestigio social y adulación, o también representarle rechazo y desaprobación colectiva. ¿De qué depende la traducción de capitales a identidades? Depende de los valores que comunicativamente hayan sido construidos alrededor de dichos capitales. La "inteligencia", en este caso, no adquiere el mismo significado en la universidad que en el ejército, no significa lo mismo para los niños que para los adultos, no merece los mismos tratos en la ciudad que en el campo, y es allí en la disputa por el sentido de nuestro lenguaje que es también el sentido de nuestra realidad, en el que el régimen de sentidos y significados articulados de manera comunicativa define la identidad de los sujetos en la estructura.

De igual modo funciona con los capitales que definen las identidades étnicas. La etimología griega de la palabra etnicidad da cuenta de la manera en que se leyó este fenómeno en algunas épocas. *Ethnos*, en este caso, hace referencia a aquellos grupos sociales o pueblos que no se encontraban dentro de las lógicas de las ciudades-Estado; en otras

palabras, tenían formas distintas de organización social y política. Como principio fundamental, y en palabras del profesor Daniel Gutiérrez Martínez (2008), la etnicidad está marcada por la conciencia de ser parte de un grupo de pertenencia diferenciado. Esta conciencia puede estar sustentada en múltiples factores, como la habitabilidad en un territorio específico, rasgos físicos o culturales compartidos, o, como suele ser el caso, el reconocimiento de un mito de origen que configura la idea de un pasado común entre miembros de una comunidad.

La dualidad que comúnmente se establece entre el mito y el rito, como articuladores de diversas matrices culturales, corresponde a un proceso de "exhibición" a través del cual se *narra* la identidad y la etnicidad. No se trata aquí de reducir al *otro* en el exhibicionismo de su carácter "exótico", ridiculizando su diferencia y entrampándolo en los límites de su otredad; se trata, más bien, de un proceso de exhibición que de manera permanente busca ser una demostración de desigualdad —entendida como sinónimo de desemejanza, no de injusticia— que se despierta por la voluntad de pertenecer. Narrar la identidad, exhibir los capitales étnicos, es una declaración de lo disímil que expresa las medidas en la que se busca ser distintos de *otros*, pero nunca ser diferentes de *todos*, pues declarar lo disímil es también una búsqueda por lo semejante en función de pertenecer, de ser incluido y tener el derecho de excluir. La voluntad de pertenecer es lo que moviliza las expresiones de exhibición de la etnicidad, declarándonos diferentes de unos y buscando ser similares a otros, y, en todo caso, narrando nuestra identidad. Lo que se expresa aquí es un paralelismo que indica y explica cómo se excluye y se incluye de forma simultánea cuando se trata de crear identidad e identificación; de hallar el lugar que nos corresponde en la estructura y en el orden simbólico que ha sido construido a partir de la comunicación como el cimiento de las condiciones de posibilidad de cualquier escenario social. Es en este escenario, de intercambio de valores de orden simbólico, en el que se "[…] comunican significados que son recibidos, reprocesados o recodificados" (García, 2014, p. 35).

En un orden de lo que "acontece", cuando se trata de reconocer el valor que adquiere la comunicación al respecto de la construcción de la identidad, se establecen tres procesos que definen a la

comunicación como competencia social de producción de campos sociales — ya no como acción, ya no como espacio, ya no como esquema, ya no como modelo, ya no como producto, sino como *producción de lo social*—:

1. Proposición de lenguajes: sistemas de representación del mundo que articulan un orden simbólico concreto. No existe, bajo esta idea, una relación "pura" entre los sujetos y el mundo, esta relación es siempre socialmente mediada. El lenguaje, en este caso, es una mediación de representación del mundo.

2. Fabricación de explicaciones del mundo: regímenes de sentidos y significados que construyen una realidad, mediando entre los sujetos y sus lenguajes. La realidad y el mundo dejan de ser sinónimos que expresan un objeto exterior al sujeto, pues mientras el mundo se define como todo aquello que "acontece", la realidad es mundo explicado, es decir, no es solamente el mundo representado, es también el mundo codificado y decodificado. La realidad aparece cuando el mundo cobra sentido.

3. Producción de identidades e identificaciones: señalamiento y justificación de los lugares y las funciones que ocupamos en la realidad construida. En la medida en que se reconoce la imposibilidad de una identidad pura y contenedora de todas las identidades, habrá que reconocer también la existencia de múltiples realidades.

A partir de esa producción de identidades e identificaciones se entiende la identidad como la adopción de una *explicación* sobre cuál es la forma particular de existencia que nos corresponde en el mundo, que se pone en juego con el valor de lo *interétnico* y lo *intercultural* como posibilidad y alternativa a lo que se referirá más adelante como "luchas culturales de exclusión".

A partir de lo que se ha entendido como un acto de declaración de la diferencia en nombre de la similitud, han existido diversas desembocaduras a nivel histórico; encuentros entre etnias y culturas los ha habido de todos los tipos y con resultados cada vez distintos. Sin

embargo, las condiciones en las que se han llevado a cabo choques entre culturas no son siempre —casi nunca lo han sido— condiciones que permitan encuentros armónicos, dialógicos y pacíficos entre grupos y comunidades diferentes. Por el contrario, la historia —cuando menos la historia de Occidente— ha enseñado que, como consecuencia de la colisión entre dos o más matrices culturales, se han detonado confrontaciones y luchas violentas, guiadas por voluntades de extinción y dominación, que se legitiman en virtud de la exaltación y la defensa de un conjunto de bienes culturales (la comunidad, la nación, la bandera, la raza, la patria, la religión, entre otros) que se ven amenazados por un tipo de valores que están representados en la figura del *otro*, como un otro distinto, enigmático, opuesto y antagónico. Es así como, en diálogo con el historiador Tzvetan Todorov (1982), la relación con el *otro* se torna conflictiva cuando el eje de dicha relación es la mutua repulsión de capitales. Siguiendo el análisis del historiador francés, es importante para el presente estudio reconocer que las lecturas valorativas que se hacen sobre el *otro* están ancladas a un sistema referencial de valores propios, un sistema al cual ese otro no pertenece y, por tanto, no encaja más que como representación de lo anormal, lo inverosímil, lo inferior y lo opuesto, fortaleciendo marcos de dualidad entre lo bueno y lo malo, lo superior y lo inferior, lo normal y lo anormal, lo verdadero y lo falso, lo natural y lo contranatura, entre otros muchos esquemas. El modelo de las luchas culturales de exclusión mutua, que se traduce en encuentros de carácter bélico orientados por las dualidades engendradas, es el que comúnmente ha operado a lo largo de los momentos históricos que contienen encuentros y choques entre culturas distintas. Sin embargo —he aquí las condiciones de emergencia de la interetnicidad—, la historia también contiene experiencias en las que la pugna entre capitales simbólicos ha logrado ser mediada de tal forma que se ahogan las voluntades de supresión de lo que resulta diferente en el otro. A pesar de las formas en que se han dado los choques de sociedades a través de la historia, la alteridad también representa una oportunidad de realización, de expansión de lo ya conocido, de un intercambio que tiene la potencialidad de ser armónico. La interetnicidad, como construcción política de la identidad cultural, despliega

un repertorio de posibilidades para potenciar competencias y herramientas de organización política en torno a devenires colectivos y formas de existencia comunes, sin que ello implique que desaparezca la heterogeneidad cultural.

La interetnicidad es un escenario de disenso cultural en el que las relaciones entre los miembros de una y otra comunidad no se limitan a declararse refractarios, repeliendo cualquier oportunidad de consenso. Contrario al tradicional modelo de repulsión cultural, la interetnicidad abre un escenario común de existencia, en el que las relaciones étnicas se mimetizan mutuamente, haciendo posible la negociación de los lineamientos que definen la filiación étnica de los individuos que participan del diálogo en el campo étnico. La aparición de otro diferente significa repensar las formas de agenciar y relacionarse con el entorno en aras de corresponder a un devenir que ahora es compartido. El territorio, precisamente, es un ejemplo de ese devenir colectivo que genera las condiciones de emergencia de la interetnicidad; los sentidos de pertenencia diferenciados que se crean en grupos étnicos específicos nacen a partir de la relación con el territorio. Esta relación obedece a la necesidad de que el territorio supla las necesidades primarias del grupo, y a partir de la organización de las relaciones de distribución de trabajo que se dan respecto a la tierra, se generan entramados sociales que configuran sistemas de significado y sentido. Puede pasar, por el contrario, que el territorio pierda su sentido simbólico inicial para convertirse en el centro de las luchas y las reivindicaciones sociales, tal como afirma el antropólogo Efraín Jaramillo (2011), respecto al caso de los pueblos indígenas colombianos para quienes la noción de *territorio*, más allá de ser meramente simbólica o de relación con el pasado, significa la posibilidad de autodeterminación, cumplimiento de los derechos, la preservación de la cultura y la garantía del buen vivir. Por consecuencia, el territorio representa una forma de existencia común, donde los límites trazados por la cultura, cuyo rango de acción comunicativa es indeleble e inmutable en función de dichos límites, dejan de serlo y se transforman en *fronteras culturales*, escenario político en el cual ese rango de acción comunicativa puede ser negociado y colectivamente agenciado, sin perder el carácter de identidad que define los lugares y posturas de los sujetos. El caso de la región

del Naya (Colombia) es ilustrativo de las relaciones que se configuran en torno al territorio, en las que los diferentes grupos étnicos que habitan la cuenca del río Naya se reconocen como víctimas de las mismas desigualdades e injusticias históricas, tomando así la iniciativa de organizarse para exigir la titulación de sus territorios ancestrales, amenazados constantemente por el accionar de los diferentes grupos armados al margen de la ley y el proyecto de desarrollo neoliberal:

> Lo más importante del momento es unirnos todas las comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas para defender nuestra vida y nuestro territorio. […] Nosotros estamos convencidos de que este territorio es de todos los nayeros y hay que defenderlo a como dé lugar, pues este es nuestro espacio de vida y de trabajo. […] Las comunidades creemos que lo primero y fundamental de esta unión de nuestras organizaciones es el aseguramiento legal del territorio, para que podamos con más propiedad formular planes de desarrollo sostenibles para todo el territorio y para todas las comunidades. (Utinaya, 2003, p. 7)

La construcción de una identidad interétnica e intercultural, en ese sentido, no se resuelve en la simpleza de una amalgama compuesta por identidades sin rostro, cuyas expresiones organizativas apuntan en dirección a un relativismo cultural de la política, donde las movilizaciones que combaten unas condiciones de dominación específicas resultan ser contradictorias y perjudiciales para quienes luchan bajo otras condiciones de dominación distintas, además abogar por la pulverización de dicha contradicción termina siendo improcedente y "políticamente incorrecto", pues ambas se presentan como experiencias culturalmente válidas —y lo son—, pero también como políticamente legítimas; es allí donde aparece la discrepancia, ya que un orden de legitimidad sustentado en la cultura es reaccionario frente a la legitimidad que se construye políticamente. Ello puede conducir a lo que ciertas corrientes de pensamiento traducen como un vicio político y organizativo, donde las luchas por la reivindicación de derechos que se dan en distintas cadenas de dominación, es decir, distintas cadenas de identificación (etnia, raza, sexualidad, religión, género, clase, entre

otras) pueden tender a negarse entre sí, engendrando, en la generalidad, casos como: líderes indígenas que son machistas, obreros sindicados que son homofóbicos o activistas LGBTI que son racistas; y, en la particularidad del contexto, casos en los que las comunidades negras, campesinas e indígenas se reconocen como ajenas a las luchas de las otras comunidades. Sin embargo, las experiencias interétnicas que han surgido a lo largo del territorio colombiano, en su mayor parte, las han hecho en contestación al repertorio de los conflictos de orden violento y las problemáticas territoriales que han caracterizado el ambiente social, cultural y político de Colombia, y que afligen en particular a todos los grupos étnicos contenidos en el territorio nacional, indistintamente de su filiación étnica. Las luchas de carácter interétnico, que se han movilizado allí en las regiones menos centralizadas y más desinstitucionalizadas del país, han logrado cobijar otro tipo de luchas en el territorio y verse reconocidas en condiciones de dominación diferentes a las que socialmente les "corresponden".

La experiencia de la interetnicidad es un desafío a los procesos tradicionales de construcción de identidad que se caracterizan por relegar la diferencia al lugar que ocupa como referente antagónico para la construcción de pertenencia. Por lo anterior, la construcción de una identidad colectiva interétnica e intercultural obedece a la necesidad de organizar voluntades comunes en torno a la acción, constituyendo una forma de lucha por la reivindicación de derechos. La interetnicidad ha sido un escenario en el que las comunidades campesinas, indígenas y negras se han organizado colectiva y políticamente en torno a intereses y valores comunes demandados por las condiciones y necesidades de su contexto.

Finalmente, regresando al plano del análisis conceptual desde el campo de la comunicación, la interetnicidad, junto con cualquier otro tipo de procesos que involucre en su haber la construcción de identidades, habría de ser concebida como posibilidad de producción de lo social, es decir, como el resultado de una trama de condiciones simbólicas y materiales cuyo sentido y significado se articula desde la producción comunicativa. Es en ese marco en el que "[...] los análisis antropológicos necesitan converger con los estudios sobre comunicación, porque estamos hablando de circulación de bienes y mensajes,

cambios de significado, del pasaje de una instancia a otra, de un grupo a varios" (García, 2014, p. 35), idea a la que los autores del presente texto le sumarían otro tipo de campos de análisis, además del antropológico, que demandan converger con los estudios en comunicación para efectos de ofrecer herramientas que desplieguen el entendimiento de nuestras realidades.

Referencias

Bourdieu, P. (1979). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Santillana y Taurus Humanidades. Recuperado de http://www.academia.edu/7384950/Pierre_Bourdieu._La_distinci%C3%B3n._Criterio_y_bases_sociales_del_gusto

Bourdieu, P. (2006). La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región. *Ecuador Debate*, (67), 165-184. Recuperado de http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/4269/1/RFLACSO-ED67-12-Bourdieu.pdf

García, N. (1989). *Culturas híbridas. Poderes oblicuos. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. Recuperado de https://monoskop.org/images/7/75/Canclini_Nestor_Garcia_Culturas_hibridas.pdf

García, N. (2014). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Recuperado de https://teoriasantropologicasucr.files.wordpress.com/2011/05/garcia-canclini-nestor-diferentes-desiguales-y-desconectados-mapas-de-la-interculturalidad.pdf

Gutiérrez, D. (2008). Revisitando el concepto de etnicidad: a manera de introducción. En D. Gutiérrez y C. Balslev (eds.), *Revisitando la etnicidad. Miradas cruzadas entorno a la diversidad* (pp. 13-40). México: Siglo xxi: El Colegio Mexiquense: El Colegio de Sonora.

Jaramillo, E. (2011). Los indígenas colombianos y el Estado: desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad. (Colombia), iwgia. Recuperado de http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0558_libro_los_indigenas_y_el_estado_2011_COMPLETO.pdf

Marín, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili. Recuperado de http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/de_los_medios_a_las_mediaciones.pdf

Martín, M. (2008). *La mediación social*. Madrid: Akal.

Todorov. T. (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. Madrid: Siglo Veintiuno. Recuperado de https://gsant.files.wordpress.com/2008/01/la-conquista-de-america_todorov.pdf

Utinaya. (2003). *Unión territorial interétnica del Naya*. Recuperado de http://jenzera.org/wordpress-content/uploads/2010/01/Cuarto-encuentro-Naya.pdf

PARTE II

ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO KAMËNTSÁ DE SIBUNDOY

Clestriÿe, clestriÿe chams cabënga chams bëndata, vida or joboyejuan

'En vida nos tenemos que alegrar, en vida tenemos que disfrutar, pero en paz con los demás'

Violencias históricas en Sibundoy y Putumayo: transiciones y acomodamientos

Pablo Felipe Gómez Montañez*

Contexto geográfico de Sibundoy

El departamento de Putumayo hace parte de la región amazónica colombiana al suroccidente del país (véase mapa 1) y se divide geográficamente en dos unidades morfológicas denominadas comúnmente alto y bajo Putumayo. El alto Putumayo corresponde a la región comprendida desde el flanco oriental de la cordillera Oriental hasta el piedemonte amazónico; el bajo Putumayo cubre toda la llanura amazónica. El valle de Sibundoy se ubica en la esquina noroccidental del alto Putumayo (véase mapa 2) y comprende los municipios de Santiago, Colón, Sibundoy y San Francisco (véase mapa 3). El vallado se encuentra rodeado de páramos y comprende un área de 463.8 km^2, donde predominan los ecosistemas de sabana y de bosque andino (Marín, 1993).

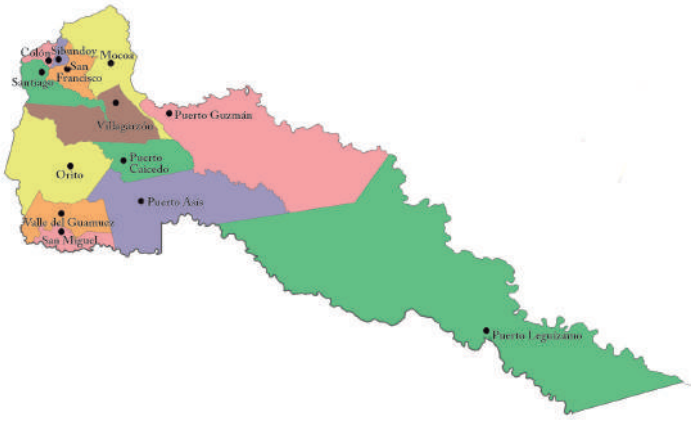
El municipio de Sibundoy tiene un área de 96 km^2 aproximadamente, está a una altura de 2150 m. s. n. m. y presenta temperaturas promedio de entre 10º y 16º, lo que lo define como clima frío (véase www.putumayo.gov.co).

* Doctor en Antropología por la Universidad de los Andes. Investigador del grupo Comunicación, paz-conflicto de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás. Miembro del Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas, con nodo central en el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Correo electrónico: pablogomez@usantotomas.edu.co

Mapa 1
Ubicación geográfica del departamento de Putumayo, Colombia

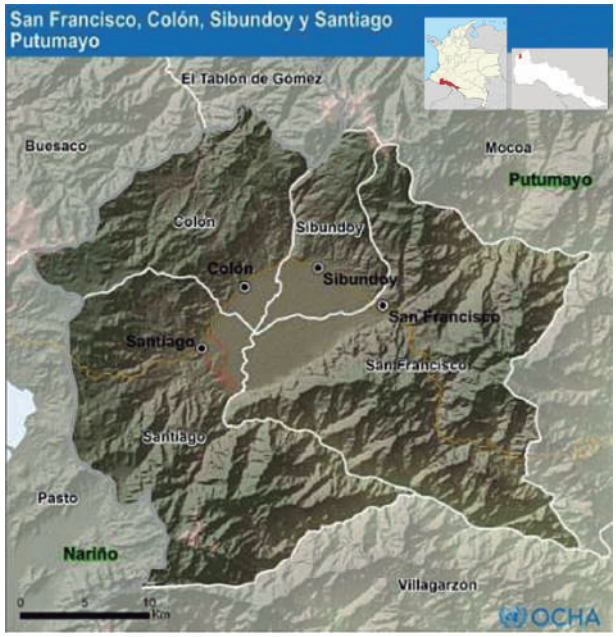
Fuente: Gobernación del Putumayo (2017).

Mapa 2
Municipios del departamento de Putumayo, Colombia



Fuente: http://www.registraduria.gov.co/eatipicas/2013/consultas_putumayo/index.htm

Mapa 3
Municipios del valle de Sibundoy



Fuente: https://www.humanitarianresponse.info/sites/www.humanitarianresponse.info/files/assessments/160714_mira_inundaciones_valle_del_sibundoy_vf.pdf

Transiciones y "acomodamientos"

Con base en el marco conceptual de la investigación de la que se deriva este texto, se puede afirmar que Putumayo y el valle de Sibundoy, como territorios, han atravesado múltiples "transiciones" sociales y políticas. Con ello no se quiere comprender estas regiones como meros escenarios de cadenas consecutivas de periodos de conflicto y posconflicto, tal propósito haría caer en imprecisiones conceptuales. Tampoco se busca limitar nuestro argumento a la simple aceptación de la existencia de múltiples hechos históricos que han afectado a su población durante siglos, pues hacen parte de la obviedad de las miradas histórico-hermenéuticas como la presente. Bajo una perspectiva más compleja, que busca además proponer una concepción que lleve

a las transiciones a confrontar de manera crítica sus definiciones y vericuetos, se afirma que estas han moldeado el paisaje geográfico, cultural, social y político en Putumayo y el valle de Sibundoy gracias a múltiples *acomodamientos*. Dicho concepto se propone con base en dos teorías afines epistémicamente, aunque un poco lejanas en sus orígenes.

La primera corresponde a la teoría antropológica del *performance* planteada por Victor Turner (1988). A partir de esta, las sociedades viven transformaciones debido al despliegue de "dramas sociales", los cuales define como "unidades de procesos sociales armónicos o disarmónicos, que surgen en situaciones conflictivas" (p. 74). Brevemente, los dramas sociales atraviesan cuatro fases: la primera de "rompimiento" o incumplimiento de la regularidad de la normatividad social; la segunda de "crisis", en la que tales irregularidades e incumplimientos se amplifican; la tercera es de "acción regresiva", donde precisamente se hacen evidentes los acomodamientos: surgen procesos de mediación y arbitraje, se activan las maquinarias legales y jurídicas con sus respectivos lenguajes y formas, así como las metáforas y símbolos de variados procesos rituales (pp. 74-75). Entre las fases de la crisis y la acción regresiva se viven momentos caracterizados por la "liminalidad", es decir, fases intermedias que activan nuevas crisis y mecanismos de contención que amplían la brecha entre el comienzo de la crisis y su transformación. Finalmente, una fase de "reintegración" en la que ocurre el reconocimiento social y la legitimación de procesos irreparables entre las partes que se enfrentaron. Por tanto, las transiciones corresponderían a dramas sociales en cuyos marcos de acción se despliegan mecanismos y espacios de arbitramiento, mediación, transgresión, desafío y reacomodación de lenguajes e itinerarios técnicos y simbólicos que finalmente transformarían las situaciones iniciales y restaurarían la armonía social en medio de nuevas situaciones conflictivas y críticas. Tal armonización requiere, entonces, de acomodamientos.

La segunda teoría es más reciente y hace parte de los estudios críticos de las transiciones políticas. Alejandro Castillejo Cuéllar (2013) retoma las ideas de Carrothers para afirmar que las transiciones asumen que "las sociedades avanzan, hacen un movimiento hacia adelante" (p. 17), y que tal movimiento, en el marco de escenarios de posconflicto, se refleja en la aplicación de reformas constitucionales,

iniciativas de memorias, programas de reparación, programas de desarrollo, entre otras. Como se reitera que las múltiples transiciones vividas en el territorio de Sibundoy no se definen como periodos continuos de conflicto y posconflicto, se asume que el "avance" que estas implican en su narrativa trae consigo sus propios acomodamientos, es decir, aplicaciones de nuevos modelos de apropiación y de reordenamiento territorial, tensiones culturales, novedosas formas de dominación y, consecuentemente, emergentes manifestaciones de resistencia, disidencia y armonización. De acuerdo con las agendas de los estudios críticos de las transiciones políticas, este capítulo en particular lleva a la transición política actual del país a sus márgenes, la amplifica a tal punto que se propone no solo comprender cómo las diferentes violencias afectaron a las comunidades, sino cómo estas "vinculan procesos históricos recientes y de larga duración para plantear horizontes futuros" y, además, comprender de qué manera los significados de sociedad, daño y víctima son mediados, elaborados y confrontados socialmente (Castillejo, 2013, p. 17).

Para lograr lo anterior se parte del hecho de aceptar que la comunidad indígena kamëntsá de Sibundoy históricamente ha desplegado varias formas de acomodamiento y armonización que le han permitido mantenerse viva cultural y socialmente hasta hoy, pese a haber vivido daños que se tejen en una perspectiva de larga duración. De ahí que estudiar las transiciones en este contexto invita a proponer una temporalidad que desborda los marcos impuestos por el marco jurídico y político colombiano para definir el periodo de victimización en el país. De esta manera, siguiendo con las ideas de Castillejo (2013), estas comunidades no toman la transición como una fractura reciente, sino como una continuidad de hegemonías políticas y económicas históricamente enraizadas. Esta idea se verá aplicada cuando se identifiquen los diferentes periodos de colonización y dominio poblacional que ha vivido Sibundoy desde la Conquista hasta nuestros días.

Pero, además, los acomodamientos implican una serie de formas creativas en que las sociedades confrontan, ponen en diálogo y transforman sus conflictos simbólicos y culturales. En otras palabras, los acomodamientos históricos llevados a cabo en el marco de los procesos sociales y culturales de esta comunidad también dejan entrever

iniciativas ejemplares de construcción de paz. Entonces, el propósito en este capítulo, inicialmente, es analizar algunas manifestaciones culturales de la comunidad kamëntsá de Sibundoy (ideas, concepciones, narrativas, *performances*, itinerarios burocráticos, entre otras) que le han permitido integrarse como participante a los diferentes dramas sociales que históricamente ha enfrentado en el marco de múltiples hegemonías y que, a su vez, son contenedores de las tensiones, armonizaciones y acomodamientos de tales procesos. Al partir, nuevamente, de la aceptación de que las transiciones, como dramas sociales, hacen emerger acomodamientos en medio de situaciones conflictivas, el objetivo de esta etnografía es comprender cómo esta comunidad elabora y pone en práctica iniciativas de paz imperfecta que han venido moldeando en una historia de larga duración que se inscribe en su cotidianidad.

Territorio de hegemonías y economías políticas: colonialismo y extractivismo

Desde tiempos prehispánicos el valle del Sibundoy ha sido identificado como un territorio estratégico debido a que comunica los Andes del sur colombiano con la selva amazónica. La montaña y la selva no solo corresponden a dos geografías físicas diferentes, sino también a dos espacios de representación que se han configurado desde los tiempos de la Conquista y la Colonia. La montaña y la tierra fría constituyen, por lo general, el espacio de lo asequible, lo manejable, lo integrable; su habitabilidad connota la civilidad de sus pobladores y su disposición al gobierno de las leyes nobles y divinas, es decir, es el territorio de lo conquistable, dominable y colonizable. La selva, contrariamente, es el espacio del salvajismo y la barbarie; sus terrenos son de difícil —y hasta nulo— acceso al igual que los espíritus de sus gentes, imaginadas como caníbales, semihumanas-semianimales y desalmadas; es el espacio de lo prohibido, lo temerario y, por tanto, deseable: corresponde al depositario de varios objetos del deseo, particularmente materias primas y recursos altamente valorados por la empresa colonizadora-capitalista, así como por almas urgidas de ser evangelizadas y salvadas. La posición geográfica del valle del Sibundoy

lo marca como un espacio liminal, como un puente desde el punto de vista económico, cultural y social que conecta, transfiere y yuxtapone elementos de ambos mundos.

Si se toman las palabras de Michael Taussig, se podría afirmar que el valle del Sibundoy es un espacio histórico que ha contribuido a la creación de la "realidad colonial", de ese "Nuevo Mundo donde los 'irracionales' indios [...] se inclinan ante la razón de un reducido número de cristianos blancos" (Taussig, 2002, p. 26). Pero eso que se denomina "realidad colonial" corresponde a una serie de "hegemonías" que han empleado el "terror" y el "espacio de muerte" como sus "mediadores" (p. 27), lo que lleva a que "los hombres se conviertan en cosas" (p. 28). Sea como mano de obra o como almas que claman su salvación, habitantes de este vallado del Putumayo, como los kamëntsá, han sido por siglos víctimas de las economías políticas y empresas evangelizadoras que han atravesado su territorio. Como "otros" indígenas, los kamëntsá se han configurado históricamente como alteridades "objetos de desprecio" y también de "asombro" y sobre sus cuerpos se han materializado "formaciones culturales de significado", es decir, "modos de sentimiento" que se elaboran intrincadamente, que son atávicos, inconscientes y pertenecientes al mundo de lo simbólico más que al utilitarismo racionalista (Taussig, 2002, p. 32)[1].

La elaboración de la historia de las diferentes transiciones hegemónicas en Putumayo obligatoriamente pasa por la reconstrucción de

1 El énfasis sobre lo simbólico hecho por Taussig (2002) se basa en una de sus argumentaciones centrales frente a la explicación que se da sobre el terror como dispositivo colonial. Para este autor, los históricos "conquistadores" (gente de derecha, militares, capitalistas, conservadores) "imitan el salvajismo" que le han achacado a los conquistados (p. 32), lo que lleva a que se torne incomprensible e incognoscible no solo la violencia y la tortura extrema de los indígenas en la explotación cauchera de principios del siglo xx, sino contradictorios los hechos que afirman que la matanza de estos indígenas se hacía incluso por motivos banales que atentaban la productividad, al reducir la mano de obra cauchera vía torturas y asesinatos. En otras palabras, para Taussig (2002), aunque las explicaciones de la muerte en un inicio procuraban ser explicadas bajo razones capitalistas y utilitaristas, tales resultaron derivarse de operaciones simbólicas propias de la realidad colonial.

una línea de tiempo que marca diferentes momentos de explotación económica, acompañada por la operación de otros dispositivos civilizadores como las misiones evangelizadoras y las políticas que han buscado integrar al país con el modelo global neoliberal. Identificar tal línea de tiempo permite entender cómo se ha estructurado históricamente el campo de poderes en Putumayo y Sibundoy particularmente. Corresponde a lo que Bourdieu (1989) propone metodológicamente como el "momento objetivista", en el que podemos identificar las "restricciones estructurales que afectan a las interacciones" (p. 15). En otras palabras, nos permite comprender la forma en que la historia ha moldeado e instaurado las formas en que diferentes agentes se han relacionado en Sibundoy; cómo se han forjado y cristalizado las diferentes hegemonías en las que los kamëntsá han ocupado la posición de los dominados.

De acuerdo con la caracterización del pueblo kamëntsá elaborada por el Ministerio del Interior y de Justicia (véase www.mincultural.gov.co), los conquistadores llegaron al valle del Sibundoy entre los siglos xvi y xvii, ya que este se constituyó no solo en una ruta de intercambio económico entre la región Andina y la selva amazónica, sino además en una puerta hacia las expediciones que buscaban El Dorado, que tuvo en el Amazonas a uno de sus referentes en el marco de la imaginería europea en América. A este valle se ingresaba vía fluvial y terrestre desde Mocoa en las denominadas "rutas del oro" (Marín, 1993). Fueron los franciscanos quienes trataron de ingresar con más insistencia a este territorio durante la Colonia para la evangelización de sus habitantes, pero sus intentos fueron registrados como fracasos (Gómez, 2015). Durante la Colonia se documentan varias transiciones evangelizadoras marcadas por la función administrativa de diferentes comunidades religiosas. La primera evangelización fue por parte de los franciscanos en Sibundoy en 1558; veinte años después se entregó a los dominicos, quienes solo duraron seis años; luego de no saberse muchas noticias sobre misiones en el territorio, los jesuitas se instalaron desde 1650 hasta 1667, para que 25 años después nuevamente los dominicos gobernaran (Sandoval y Lasso, 2006).

Aunque la población fue diezmada por las guerras de conquista y las nuevas enfermedades, como la influenza y la viruela, el aislamiento

que este territorio tuvo del centro colonial durante siglos hizo que su número se recuperara. Este aislamiento terminó a finales del siglo xix, donde en un proyecto comandado por el Gobierno nacional y la Iglesia dio origen a una nueva colonización de la Amazonía, caracterizada por nuevas misiones evangelizadoras y la explotación de recursos (www.mincultura.gov.co).

En 1886 se dio origen a un gobierno reformista que continuó con el legado de la ideología liberal que para ese momento difundía los ideales del progreso y la civilización, y que había calado profundamente en la élite republicana. Se le denominó la Regeneración y desde sus comienzos los capuchinos recibieron por parte del Vaticano y del gobierno la misión evangelizadora del Putumayo (Marín, 1993). Los capuchinos reemplazarían a los jesuitas, quienes fueron expulsados en 1850 (Sandoval y Lasso, 2006). El objetivo evangelizador iba de la mano de la "ampliación de brazos económicos para un país en progreso", por lo cual se apostó por la defensa y ampliación de los territorios explotables de la nación. Por su parte, los capuchinos consideraban que esta nueva ola civilizadora se justificaba en la medida en que Putumayo y la Amazonía habían quedado nuevamente a merced de la barbarie y el salvajismo. Por ello, se celebró un concordato entre el gobierno conservador de la época y la Iglesia. Augusto Gómez (2015) relata en extenso lo que significó la relación entre este concordato y el nuevo panorama político para los indígenas del país:

> Con base en el Concordato, los obispos y el Consejo de Estado establecieron un plan de misiones en 1889, para cuya ejecución el gobierno se comprometió a proporcionar los recursos necesarios, otorgándole preferencia a la asignación presupuestal de estos frente a la de los demás gastos públicos. A partir de ese mismo año tomó forma más concreta la idea de "reducir las tribus salvajes a la vida civilizada" por medio de las misiones. Desde entonces, se solicitó a la Santa Sede la creación de Vicariatos Apostólicos, la fundación de la Sociedad de la Propagación de la Fe, la redacción de un plan para la organización de las misiones de la Sociedad de Aborígenes de Colombia y la cooperación de las altas dignidades civiles y eclesiásticas. El Concordato y el Plan de Misiones por sí

> solos no eran suficientes, y a partir de 1892 las autoridades prometieron la asignación de unas partidas económicas iniciales con destino a las misiones, aunque pocos años después la ruina del erario fue mayor como consecuencia de la Guerra de los Mil Días. (p. 9)

Los capuchinos llegaron al Putumayo antes de la guerra de los Mil Días, por colaboración del obispo de Pasto; previamente esta comunidad ya manejaba la Misión de Mocoa. Esto ocurría en parte de los llamados territorios nacionales, que correspondían a aquellos que durante la Colonia no lograron ser "civilizados" ni integrados a las dinámicas de los centros de gobierno y que para la época constituían lugares inexplorados propicios para fundar nuevos espacios de explotación económica. A las misiones se le sumaba la promulgación de la Ley 89 de 1890, la cual es definida como un elemento muy diferencial del gobierno de la Regeneración respecto a las políticas liberales anteriores sobre los territorios indígenas. Esta ley la define Mónica Espinosa (2009) como un oxímoron, en la medida en que buscaba proteger los resguardos indígenas de raíces coloniales, mientras que al tiempo buscaba la asimilación de estas poblaciones y su integración al "proyecto de nación mestiza" (Castillejo, 2007):

> La ley amparaba un estado de excepcionalidad para los indígenas con respecto a las leyes regulares de la República, aunque, desde el principio, el objetivo fuese crear las bases de una asimilación efectiva de los indígenas en condiciones de docilidad, sobre todo para el control de la tenencia de la tierra y la fuerza de trabajo en las haciendas. (Espinosa, 2009, p. 8)

El conocimiento y citación de esta ley ha sido uno de los derroteros más importantes de las comunidades indígenas para la defensa de sus territorios y su cultura. Ha motivado el aprendizaje de las leyes occidentales y de la burocracia estatal como una de las estrategias de lucha y resistencia más constantes a lo largo de la historia del movimiento indígena colombiano y una de los principales *habitus* que les han permitido a estas comunidades transformar sus posiciones de poder en el espacio simbólico de la nación y el Estado. Bajo esta misma premisa, las comunidades indígenas a lo largo de la historia

republicana y moderna han elaborado acomodamientos estratégicos que en el campo de las leyes, la espiritualidad y las tradiciones les han permitido lograr su reproducción social en medio de las vicisitudes de la historia. Sin embargo, esta ley fue el marco legal para una colonización evangelizadora y económica que se caracterizó por múltiples violencias contra la población de Putumayo y del Sibundoy. A continuación se procura elaborar una línea de tiempo que arranca desde finales del siglo xix y que permite identificar esas violencias, con el fin de proponer a la vez interpretaciones analíticas sobre los diferentes acomodamientos y armonizaciones que los kamëntsá han venido llevando a cabo para construir una paz que les ha permitido convivir entre ellos y el mundo externo, en medio de tensiones y alta conflictividad en planos físicos y simbólicos.

En 1894 comenzó la expedición al Caquetá y al Putumayo por parte de la Orden Capuchina, por invitación del arzobispo de Pasto, Manuel José de Caicedo. Fue integrada por los misioneros Ángel de Villalba y Francisco Ibarra y el presbítero Enrique Collins (Gómez, 2015, p. 11). El propósito fue realizar un balance de los indígenas de la región para su reducción y catequización. Establecieron sus primeros centros de misión en Santiago y Sibundoy. Es clave saber que de los nueve mil católicos censados en 1899, seis mil eran indígenas y que aquellos que eran catalogados de "infieles" eran localizados como indios del bajo Putumayo o la selva, reproduciendo el campo de representaciones referido líneas atrás. Las "reducciones" fueron registradas de la siguiente manera, lo que da una idea de la violencia ejercida sobre el territorio como base de la reproducción social de las comunidades del Putumayo:

> […] La agrupación de indios que vivían montaraces y en grupos reducidos diseminados por las selvas y su asentamiento en un pueblo organizado donde pudieran ser adoctrinados en la fe y acostumbrados a la vida civilizada. Esos pueblos eran varias docenas de ranchos de techos de paja, paredes de chonta y piso de tierra, agrupadas en orden. En uno de esos ranchos vivía el sacerdote hasta hacerse convento apropiado. Algunos de esos pueblos llegaron a albergar el millar de habitantes. Esos fueron

> los centros de educación religiosa y civil de los indígenas del Putumayo y del Caquetá, allí fue donde surgió la verdadera civilización de estas tierras […]. (Restrepo, citado por Sandoval y Lasso, 2006, p. 9)

La llegada del progreso como figura típica de transición, esta vez hacia la modernidad del territorio y su integración nacional, se consolida en 1906 con la construcción de la carretera Pasto-Mocoa, promovida por la prefectura a cargo del fray Fidel de Montclar, proyecto que fue ampliamente rechazado por los indígenas, dada su plena conciencia de los peligros que para ellos traería la apertura de aquella brecha hacia el mundo del blanco (Sandoval y Lasso, 2006, p. 14). La construcción de esta carretera continuó hasta principios de los treinta, bajo el liderazgo del fray Estanislao de las Cortes. Si en 1912 se había inaugurado el trayecto Pasto-Mocoa, ya en 1931 se había culminado el trayecto Mocoa-Puerto Asís, integrando al alto y bajo Putumayo. Sandoval y Lasso (2006) afirman dos consecuencias nefastas para los habitantes de Sibundoy. En primer lugar, que a los indígenas, incluyendo niños, mujeres y ancianos, se les obligó a ser parte de la mano de obra sin recibir remuneración alguna. En segundo lugar, los capuchinos obtuvieron la expedición de la Ley 51 de 1911 por medio de la cual se declararon baldías las tierras del valle de Sibundoy, desconociendo el derecho ancestral de los indígenas que se encuentra en el testamento del cacique Carlos Tamabioy en 1706:

> Dicha ley estipula que los terrenos baldíos debían repartirse de la siguiente manera: 300 hectáreas para cada uno de los cuatro pueblos existentes, 100 ha para establecimientos de institución pública, 50 ha para granjas modelos de los hermanos maristas, 100 ha para la junta benéfica de cada pueblo, 1.000 ha para el sostenimiento de un seminario y 50 ha para los colonos; del terreno restante se adjudicaban 2 hectáreas para aquellos indígenas que no tenían ni un sólo pedazo de tierra. (Sandoval y Lasso, 2006, p. 15)

En 1900 se instaló el Centro Misional de Sibundoy, con lo cual los capuchinos instauraron un "Reglamento para el Gobierno de los

Indígenas", que otorgaba facultades jurisdiccionales de todos los niveles a la Iglesia, así como la potestad de distribuir tierras, todo amparado por la Ley 89 de 1890 (Marín, 1993). Augusto Gómez (2015) nos recuerda que la misión capuchina, entre otras, fue vista como un punto de salvaguarda ante la amenaza del territorio, fundada en las guerras de la época, la separación de Panamá y los intereses de explotación cauchera del monopolio del peruano Julio César Arana. Para entonces surgió la gran economía del caucho y con esta la incorporación de la Amazonía al mercado internacional. Se calcula que durante el imperio económico y esclavizador de la Casa Arana fueron asesinados aproximadamente veinte mil indígenas (Marín, 1993, p. 18).

Sobre este último aspecto Michael Taussig (2002) basó sus argumentos sobre el terror y el espacio de muerte en su famosa etnografía de la colonización del Putumayo. Aunque las misiones evangelizadoras suelen presentarse históricamente a sí mismas como salvaguardas espirituales —y económicas en todo caso—, resultaron siendo aliadas fundamentales del Estado colombiano en su afán modernizador. Tal alianza a veces se camuflaba para presentarse como una disputa entre Estado e Iglesia con base en el ordenamiento territorial de la nación, sin embargo, al final la meta era la apropiación de tierras indígenas. En el caso de Sibundoy, nuevamente el oxímoron de la Ley 89 de 1889 instaló un eje de disputas y acomodamientos en el plano jurídico e histórico que en la actualidad cobra vigencia entre los kamëntsá. Para la época, mientras el territorio del Gran Caquetá se consideraba en su mayoría "baldío", el de Sibundoy se reconocía como tierra de resguardo. Sin embargo, durante el siglo xx se fue borrando esa característica de Sibundoy en la memoria de los colombianos. Las referencias históricas olvidadas fueron, en primera instancia, un expediente presentado por los indígenas de Santiago en el que recordaban los linderos marcados por el visitador Luis de Quiñonez para poner fin a un conflicto territorial entre los ingas de Santiago y San Andrés; en segunda instancia, el testamento del cacique don Carlos Tamabioy (Gómez, 2015, p. 14). Tales "olvidos" estratégicos consecuentemente hicieron que el entonces Incora investigara si alguna vez hubo resguardos en ese territorio. Por su parte, los capuchinos esperaban que tal indagación demostrara que Sibundoy era tierra baldía y no un antiguo resguardo para así

poder usurpar tierras y protegerse de otros que las quisieran. Gómez (2015) lo explica en extenso así:

> Cuando, pasados ya muchos años y aun decenios, instituciones del Estado promovieron con decisión la creación de resguardos indígenas en Sibundoy, los mismos interesados en apropiarse de las tierras de dicho valle, capuchinos, hacendados, colonos y especuladores de tierra emprendieron demandas, pleitos, campañas, intrigas y, aun, promovieron invasiones para impedir que efectivamente se crearan, obstaculizando y desestimulando la puesta en práctica de esas decisiones. Entre tanto los indios, confundidos por el lenguaje jurídico, obligados a emprender interminables peregrinajes en busca de testigos, de folios, de tribunales, de fallos, de jueces, de notarios y ministros, presa de tinterillos y de prevaricadores, víctimas del miedo y del terror deliberadamente provocados por la Misión, asediados por la "geofagia" de sus nuevos guías espirituales, por especuladores y colonos, fueron siendo despojados de sus tierras desde entonces y hasta bien avanzado el siglo xx. (p. 15)

Los capuchinos consolidaron su poder en el valle de Sibundoy a partir de diversos dispositivos e instrumentos de dominación ideológica, disciplinaria y moral. Esta colonización republicana replicó las categorías del proceso evangelizador europeo en las que ser "blancocivilizado" coincidía con ser "buen cristiano" y, en consecuencia, tener la capacidad de autogobierno. Por esa razón, Gómez (2015) registra que el fray Fide de Monclar, capuchino, afirmaba que los indios de Santiago, otro poblado de Sibundoy, llamaban "blancos" a los "civilizados" indios de Túquerres y Pasto, donde la Iglesia ya llevaba bastante tiempo. El mismo clérigo, bajo los mismos argumentos y demandando más tiempo para lograr la completa evangelización del valle, se opuso al nombramiento de autoridades del cabildo indígena de Sibundoy. Aunque los estamentos de la Ley 89 de 1890 lo permitían, el fraile apeló a los "rasgos de salvajismo" que perduraban en ellos, también bajo los criterios de la misma ley. El anterior es uno de tantos ejemplos registrados de la misión evangelizadora-civilizadora capuchina. El objetivo de los capuchinos, aprovechando el oxímoron

de la ley, era doble: evangelizar a la población indígena de Sibundoy e integrarla a labores extractivas, considerándolos "menores de edad" y sin capacidad de autogobernarse.

Las denuncias públicas de las atrocidades capuchinas emergieron por parte de funcionarios gubernamentales locales y regionales, reconocidos ingenieros, militares, empresarios y colonos. Por ejemplo, se hizo famosa la interpuesta por el señor Gabriel Martínez, en 1913, ante el procurador general de la Nación contra los misioneros capuchinos, a quienes no dudó en denominar "los inquisidores extranjeros" y en la cual describía el territorio del Sibundoy como "[...] desgraciada tierra convertida en feudo particular de los capuchinos" (Gómez, 2015, pp. 17-18). Aún así, el Decreto 1484 de 1914 declaró que los capuchinos gobernarían sobre los pueblos fundados y, por tanto, ejercerían la función de autoridad indígena (p. 19). Para entonces el país sufría las pérdidas de territorios gracias a las guerras con naciones limítrofes, como Perú, y la separación de Panamá. Por esa razón el gobierno hizo caso omiso a las acusaciones y les permitió a los capuchinos fortalecer su presencia en la región.

Este hecho histórico podemos relacionarlo sistemáticamente con los contextos de transición política y particularmente con el llamado "posconflicto" que de manera liminal parece caracterizar la situación política y social actual del país: se da en la medida en que las transiciones parecen obligar a nuevos ordenamientos políticos-territoriales a integrar regiones, establecer la soberanía —o fundar enclaves— y poner a producir a la gente en el marco de mercados globales. De esta manera, los capuchinos consolidaron su poder en las tres primeras décadas del siglo xx en Sibundoy, donde usurparon tierras indígenas para convertirlas en haciendas ganaderas (Gómez, 2015, p. 21).

Pese a la amenaza de los gobiernos liberales radicales, quienes trataron de quitarle poder a la Iglesia en aras de un Estado cada vez más laico, los capuchinos continuaron sus misiones hasta el gobierno del general Gustavo Rojas Pinilla (1954-1957). La evangelización y las industrias extractivas consolidaron la punta de lanza de la nueva colonización de los territorios nacionales. Para la década de los sesenta del siglo xx se veían deambular indios católicos como mendigos en busca de jornal en diferentes poblaciones. Este último indicador caracteriza

de manera representativa las consecuencias de los proceso colonizadores en Putumayo a largo plazo. Las diferentes etapas extractivas que sufrió dicho territorio durante el siglo xx y lo acontecido del xxi marcan diferentes transiciones y acomodamientos.

Durante las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo xx, las migraciones desde y hacia Putumayo fueron causadas por la guerra bipartidista que marcó la llamada Violencia en Colombia. Para la época, Putumayo hacía parte de la Intendencia del Gran Caquetá y a la violencia política se le sumó la violencia económica. Desde 1958, la Ley 81 determinó la organización de comunidades indígenas en cabildos, cuyo presidente era el párroco, quien además ejercía jurisdicción penal. Como consecuencia, en los territorios indígenas del Putumayo adjudicaron terrenos de dos hectáreas por familia, condenándolas a la pobreza, al servilismo y al minifundio. La distribución de la tierra fue sumamente inequitativa, ya que las grandes tierras fueron otorgadas a los misioneros y otros predios, oscilando entre veinte y treinta hectáreas, a colonos blancos (Marín, 1993)[2].

A nivel general, el Putumayo suele ser caracterizado mediante una contradicción económica: riqueza extractiva abundante, pero altos niveles de pobreza y rezago social (Ávila *et al.*, 2014). Pese a la variedad de industrias extractivas y los procesos de ordenamiento territorial y social que hubo a lo largo de la historia, Putumayo, al igual que varias regiones del país, suele ser caracterizado como una zona económica de enclaves con desarrollo hacia afuera sin reinversión a la población productora y explotada. Esto, además, acompañado del deterioro ambiental y una colonización desordenada y ampliamente conflictiva. Tal fue el diagnóstico sobre derechos humanos (Marín, 1993) que se realizó dos años después de que la Constitución Política de 1991 declarara a la nación como multicultural y pluriétnica. Según el informe, ni las migraciones petroleras o agrícolas fueron causas relevantes del conflicto violento que ha sufrido la región durante décadas, sino aquellas

2 El Incora desde 1981 reglamentó nuevamente la tenencia de tierras de comunidades indígenas en Putumayo. Se aprobaron lotes de cien hectáreas para tierras comunitarias o de resguardo y de una a cuatro hectáreas para uso particular de cada familia (Marín, 1993).

producidas por el auge de la coca y la presencia de los narcotraficantes. El auge del petróleo de los sesenta fue reemplazado por el de la coca a principios de los setenta.

Ya en 1969, Putumayo se había convertido en Intendencia y lo sería hasta 1991, cuando en el marco de la nueva Carta Magna fue declarado como departamento (Gaitán Cruz, 2007). De acuerdo con Sol Gaitán Cruz (2007), se tiene una línea de transiciones más amplia, que la de Sandoval y Lasso, que va desde finales del siglo xix hasta el tercer cuarto del siglo xx, con cuatro estructuras de colonización y explotación económica en Putumayo que, a su vez, marcaron transiciones con sus respectivos ordenamientos territoriales y acomodamientos sociales: en primer lugar, la explotación de la quina entre 1850 y 1882; en segundo lugar, la explotación de caucho y la fundación de la Casa Arana a inicios del siglo xx; en tercer lugar, la explotación petrolera de la década de los sesenta por la Texas Petroleum Company y el descubrimiento de los pozos de Orito y La Hormiga[3]; en cuarto lugar, la llegada del narcotráfico hacia 1977 (Gaitán Cruz, 2007, p. 71). Entre 1979 y 1981 se dio el llamado "bum de la coca" en Putumayo y en el sur del país (González y Rodríguez, 2008, p. 89), lo que marcaría transformaciones determinantes en la dinámica poblacional y social de la región, así como en las violencias económicas, políticas y comunitarias. En particular, dos consecuencias se derivaron a nivel social del bum de la coca y de la economía extractiva en Putumayo: en primer lugar, una nueva oleada de migraciones provenientes en su mayoría de Nariño y del centro del país (Gaitán Cruz, 2007); en segundo lugar, alta conflictividad por el control territorial por parte de narcotraficantes, grupos guerrilleros y paramilitares. Esto último ha estado acompañado hasta nuestros días de una dinámica de migración interna de indígenas, quienes suelen abandonar sus territorios de origen en busca de nuevas oportunidades de crecimiento económico o huyendo de los actores armados. Si bien estas

3 En 1963 se entregó un millón de hectáreas a la Texas Petroleum Company. Como consecuencia, hubo más migración de colonos hacia Putumayo. Puerto Asís superó la población de Mocoa, su capital, y del Alto Sibundoy. Orito se convirtió, entonces, en la capital petrolera del departamento.

dos situaciones hacen parte de los acomodamientos transicionales de la región en una historia que hemos enmarcado desde la colonización misionera capuchina, vale la pena hacer un corte en la línea de tiempo con el fin de mirar en profundidad las implicaciones sociales que tuvo la violencia en el desarrollo del llamado conflicto armado interno en la región.

Sandoval y Lasso (2006) complementarían esta línea de transiciones al incluir la promulgación de la Ley 54 de 1911, en la que se le entregó tierra indígena a colonos, que para nosotros va a convertirse en la coyuntura principal que transformó radicalmente la dinámica productiva y dominadora del Putumayo, con las poblaciones indígenas como sus víctimas más representativas:

> Estas políticas que se articularon mediante las instituciones del Estado como el Incora a través de la aplicación de la Reforma Agraria, el INAT (Instituto Nacional de Adecuación de Tierras) con el proceso de desecación del Valle, la iglesia con su proceso de evangelización y educación, Save of the Children, con sus programas de ayuda estudiantil y los proyectos de amas de casa, la Federación de Cafeteros, con sus proyectos de infraestructura y de crédito, entre otros, que procuraron por insertar a las comunidades a modelos económicos, culturales e ideológicos occidentales, que después de muchas luchas debieron ser parcialmente aceptados por las mismas. (Sandoval y Lasso, 2006, p. 18)

El comienzo y avance de la República definió a Putumayo como tierra salvaje, tierra de nadie, territorio de barbarie y objeto de civilización. Heredera de las representaciones coloniales de la violencia, esta región, particularmente las tierras bajas, transitó hacia su representación como zona roja en el marco del conflicto armado interno colombiano. Con el auge de los cultivos de coca y la consolidación del narcotráfico como la economía base de los grupos al margen de la ley, los habitantes originarios del Putumayo transitaron de las violencias evangelizadoras y modernizadoras a las perpetradas por guerrillas y paramilitares.

La violencia armada en Putumayo

Desde la mitad de los setenta y principios de los noventa la violencia armada en Putumayo estuvo marcada por las operaciones sobre el territorio por parte de narcotraficantes, guerrilleros y paramilitares en su respectivo orden cronológico de llegada. De acuerdo con el informe citado sobre derechos humanos en la región, entre 1974 y 1992 se registraron aproximadamente cuatro mil muertes violentas, de las cuales entre el 80 % y 90 % fueron homicidios (Marín, 1993, p. 87). Tales muertes estaban, entre otras cosas, marcadas por dos tipos de estigmatizaciones que se dieron en la región hacia sectores poblacionales. Por un lado, el bajo Putumayo, tierra caliente, selvática y con condiciones ambientales para el cultivo de la coca, mantuvo y acentuó su representación de zona "salvaje". Como consecuencia, se produjeron exterminios y actos de desaparición forzada estatal hacia indígenas de la región (Marín, 1993). Por otro lado, a finales de los ochenta muchos líderes de izquierda estaban adscritos al Frente Popular y al Movimiento Cívico, por lo que se generó una campaña de exterminio con sus resultantes migraciones hacia Pasto y Sibundoy. Este hecho explica aún más el papel que desempeña este municipio como receptor de desplazados. Entre 1989 y 1990, el valle del Sibundoy se convirtió en lugar de recepción de desplazados de Puerto Asís, Orito y Valle de Guamuez, la mayoría activistas, profesores y campesinos. Se calculó la llegada de veinte familias desplazadas a Sibundoy entre 1990 y 1991 (Marín, 1993).

En el departamento de Putumayo, el actor más preponderante ha sido las Farc-ep, única guerrilla en el departamento, que logró un gran impacto en las décadas de los ochenta y noventa, mediante los frentes 2, 32 y 48 (Gaitán Cruz, 2007). Su presencia se dio en particular en el bajo Putumayo, pues el territorio les permitía acceso fluvial por la Amazonía y el control de los cultivos de coca. Por su lado, narcotraficantes famosos, como Gonzalo Rodríguez Gacha, son identificados por algunos investigadores como los responsables de crear los primeros ejércitos privados para proteger tierras y cultivos ilícitos, lo que dio origen al paramilitarismo temprano en Putumayo (Gaitán Cruz,

2007)[4]. Lo cierto es que la economía de la coca transformó notablemente las dinámicas poblacionales y sociales, generando un amplio sector campesino que buscó aumentar sus ingresos. La expansión de los cultivos llegó a un punto clave, lo que coincidió con una política estatal, apoyada por el Gobierno de Estados Unidos para combatirlos vía fumigaciones con glifosato. Se daba esto en el marco del Plan Colombia liderado por el presidente de entonces, Andrés Pastrana Arango. Los impactos ambientales y de salubridad del glifosato produjeron que organizaciones campesinas del Putumayo organizaran un paro cívico en Puerto Asís, bajo Putumayo, el 18 de noviembre de 1994. Este hito marcó el inicio de una serie de marchas y paros cívicos "cocaleros" durante la década de los noventa. Para quienes han investigado la memoria social de estas acciones como parte de las estrategias de resistencia y construcción de paz, la lucha simbólica —y política— al respecto se dio con base en dos versiones opuestas sobre las causas de dichas manifestaciones ciudadanas. Una versión era la de los campesinos quienes buscaban expresarle al Estado su desacuerdo con el glifosato y la falta de inversión en infraestructura y programas sociales en la región. Incluso proponían que los cultivos de coca se reemplazaran por proyectos agrícolas alternativos. La otra versión era de los comandos militares locales, quienes estigmatizaron a los líderes campesinos, tildándolos de colaboradores de la guerrilla y los narcotraficantes, a quienes también acusaron de organizar los paros y las marchas como estrategia para evitar el intervencionismo y el control estatal (González y Rodríguez, 2008, pp. 111-112).

Lo cierto es que 1996 es registrado como el año en el que ocurre el ingreso oficial del paramilitarismo en la región para tomar represalias contra la guerrilla y sus colaboradores (Ávila *et al.*, 2014). Estos se consolidan en el departamento mediante el Frente Sur, perteneciente al Bloque Central Bolívar (BCB), y se ubicaron inicialmente en los municipios de Valle del Guamuez, Orito y Puerto Asís (Gaitán Cruz, 2007, pp. 76-77). Esta incursión paramilitar inmediatamente

4 Entre 1987 y 1991 funcionó la base de operaciones El Azul de los paramilitares de Rodríguez Gacha.

generó un aumento significativo en el número de homicidios y desplazamientos forzados en el departamento (Arias, 2007; Ávila *et al.*, 2014). La transición hacia la violencia en el marco del conflicto armado en Putumayo marcó picos y descensos relacionados con ciertas coyunturas políticas. Entre 1998 y 1999 se marcó un pico en homicidios y muertes civiles relacionadas con el conflicto armado, pues se registraron 379 casos de homicidios y 50 muertes civiles (Arias, 2007). Para el 2000, estos indicadores bajan notablemente en el marco del desarrollo del Plan Colombia para entonces (Ávila *et al.*, 2014). Con la puesta en marcha de la Seguridad Democrática en el 2002, plan de gobierno del presidente de la época, Álvaro Uribe Vélez, la presencia militar en el territorio creció y con ella subieron nuevamente los indicadores de violencia (Ávila *et al.*, 2014). Para el 2003, se registran 273 homicidios y 24 muertes civiles en medio del conflicto armado (Arias, 2007). Como suele ocurrir de manera representativa en cualquier región del país, notamos que la violencia está marcada principalmente por homicidios, más que por muertes en enfrentamientos armados, al menos para la población civil. Este dato será clave para este análisis particular de la comunidad kämentsá mas adelante. Mientras que en los años posteriores al 2003, las muertes civiles en confrontación armada disminuyeron considerablemente, los homicidios crecieron en número en hasta llegar en el 2007 a los niveles de la primera incursión paramilitar de 1999 (380 muertes) (Arias, 2007, p. 6).

El último pico de violencia también corresponde a la aparición de neoparamilitares o llamados oficialmente "bandas criminales" por el Gobierno nacional, luego de la desmovilización de las Autodefensas Unidad de Colombia (AUC) en el 2006. Surgen entonces los Rastrojos y Macheteros. También crecen las solicitudes de títulos mineros, campo que va a marcar de ahí hasta hoy la nueva economía extractiva del llamado posconflicto[5]. En el 2008, se produjo la famosa quiebra de la pirámide DMG y las tierras de tal empresa ilegal captadora de dinero fueron usurpadas por los Rastrojos y las Águilas Negras (Ávila et al., 2014).

5 De 997 solicitudes en el 2005, se pasa a 4711 en el 2006. Como consecuencia también aumentaron los homicidios y desplazamientos (Ávila *et al.*, 2014).

Entre el 2009 y el 2013, los diferentes grupos armados y otros actores sociales del territorio se acomodaron a nuevas estructuras que operan económica y socialmente en la región. Las Farc-ep lanzan su plan Renacer, estableciendo nuevos brazos políticos con movimientos como el pc3, las Milicias Bolivarianas y Marcha Patriótica. Desde el 2010, se incrementan los títulos mineros, lo que coincide con la tercera fase del Plan Colombia del Gobierno del presidente Juan Manuel Santos. Consecuentemente, el departamento se militariza radicalmente y es declarado como Distrito Especial Minero. Fruto de esta declaración, se produjo un cambio en el Sistema de Repartición de Regalías, lo que obligó a las Farc-ep a acudir a la extorsión a empresas multinacionales para financiarse. El 2013 se toma como un año de consolidación del neoparamilitarismo en Putumayo y del aumento del sicariato en la región baja (Ávila *et al.*, 2014).

Antes de este último periodo de acomodamientos, la mayoría de los municipios de Putumayo registraron una tasa promedio de muertos en conflicto por cien mil habitantes superior a la tasa promedio nacional, incluido Sibundoy (Arias, 2007, p. 29). A partir de 2010 y hasta el 2014, este municipio y los demás del valle del Sibundoy marcaron un Indicador Regional de Victimización (irv) bajo[6]. Su ubicación en las tierras altas y frías, donde no hay coca —y, por tanto, no se registra igual presencia guerrillera y paramilitar—, lo convirtió en un municipio receptor de familias de colonos desplazadas del bajo Putumayo. Entre 1997 y 2013, Sibundoy es receptor de 3911 personas (931 familias) y expulsor de 660 personas (175 familias) (Ávila *et al.*, 2014).

Teniendo en cuenta esta particular situación y función de Sibundoy en el marco de la violencia en Putumayo, en los capítulos siguientes se aborda la historia social de la violencia desde dos ejes particulares. El primero corresponde a las estructuras originarias y coloniales que configuran lo que hoy en día es la concepción del castigo como práctica cultural kamëntsá en el interior de las instituciones educadoras y reguladoras de conflictos: la familia y la justicia. El segundo lo

6 Cita del ivr de internet: http://centrodeinnovacion.gobiernoenlinea.gov.co/sites/default/files/8_indice_de_riesgo_de_victimizacion.pdf

componen las maneras en que los habitantes de Sibundoy han confrontado las dinámicas violentas fuera y dentro de su territorio. Una vez comprendamos las relaciones, continuidades y rupturas entre los dos ejes de desarrollo temático, concluiremos con el análisis en profundidad del *bëtscnaté* o llamado Carnaval del Perdón, festividad que como tejido performativo recoge las tensiones, disidencias y luchas históricas que han configurado en la actualidad las representaciones indígenas de la convivencia comunitaria como resultado histórico de diferentes prácticas culturales y sociales en torno al intercambio de dones, la hospitalidad, la alegría colectiva y la salud comunitaria. Como resultado, se espera poder proponer un modelo analítico complejo sobre la *armonización* como categoría principal de esta breve etnografía.

Referencias

Arias Ortiz, A. (2007). Contexto de violencia y conflicto armado. En C. López (ed.), *Monografía político electoral departamento del Putumayo de 1997 a 2007*. Ford Fundation, (pp. 2-36). Disponible en http://moe.org.co/home/doc/moe_mre/CD/PDF/putumayo.pdf

Ávila, A., Sánchez, E. y Torres, C. (2014). *Departamento de Putumayo. Tercera Monografía*. Fundación Paz y Reconciliación y Redprodepaz. Disponible en http://www.pares.com.co/wp-content/uploads/2014/03/INFORME-PUTUMAYO-REDPRODEPAZ-Y-PAZ-Y-RECONCILIACI%C3%93N.pdf

Castillejo Cuéllar, A. (2013). On the question of historical injuries. Transitional justice, anthropology and the vicissitudes of listening. *Anthropology Today*, 29(1), 17-20.

Castillo, L. C. (2007). *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.

Gaitán Cruz, S. (2007). Hipótesis de captura del Estado. En C. López (ed.), *Monografía político electoral departamento del Putumayo de 1997 a 2007*, (pp. 71-92). Ford Fundation. Recuperado de http://moe.org.co/home/doc/moe_mre/CD/PDF/putumayo.pdf

Marín, C. (1993). *Informes regionales de derechos humanos*. Putumayo. Bogotá: Comisión Andina de Juristas Seccional Colombiana.

Gobernación del Putumayo (2017). Municipios. Recuperado de https://www.putumayo.gov.co/nuestro-departamento/municipios.html

Gómez, A. (2015). La misión capuchina y la amenaza de la integridad territorial de la nación, siglos xix y xx. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, xlix, 89. Bogotá: Banco de la República.

Espinosa, M. (2009). La civilización Montés. *La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá. Uniandes-ceso.

Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Sandoval, K. y Lasso, H. (2006). Evangelización, encubrimiento y resistencia indígena en el Valle de Sibundoy Putumayo. Recuperado de http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/8416/1/evangelizacion,%20encubrimiento.pdf

Uauenana, nduauenana: historia social y bases culturales del castigo físico en los kamëntsá

Pablo Felipe Gómez Montañez

Recuerdos introductorios del taita Ángel Jacanamejoy

La primera vez que vimos al taita Ángel Jacanamejoy pudimos notar varias características que a simple vista parecían hacerle honor a su angelical y paternal denominación. Siempre sonriente, con mirada dulce y las canas que resaltan, dejando entrever una corona ya calva en su cabeza. El taita era el encargado de dirigir a toda la "comunidad" para hacer los preparativos del ritual del enjale del gallo, que hace parte del *Bëtscnaté* o llamado Carnaval del Perdón, que se celebró el lunes anterior al comienzo de la cuaresma de 2016. Se resalta la palabra *comunidad*, ya que en el marco temporal de esta festividad, actualmente declarada como Patrimonio Cultural Inmaterial, no solo participan los miembros de la comunidad indígena kamëntsá de Sibundoy, sino viajeros, turistas, curiosos y hasta observadores académicos que son integrados en una gran "comunidad de sentido" basada en la hospitalidad, la empatía y el compartir. Mientras se comparten cientos de totumadas de chicha[1], la cual fue preparada con anticipación y contenida por toneladas en tanques gigantes de agua, aquellas personas

1 Bebida fermentada a base de maíz.

externas integradas a la fiesta contribuyen principalmente a la elaboración de ramilletes en palma con los que se armará un "castillo" que servirá como estructura para colgar el gallo. El taita Ángel también dirigía con mucha autoridad y "ángel" a un grupo de indígenas que hacían un armazón con siete postes de madera que serían la estructura del castillo. Precisamente, al observar dicha dinámica, se presenciaba una práctica social y cultural que ha definido a las comunidades andinas del Sibundoy por siglos: las cuadrillas de trabajo.

Por ahora no ahondaremos en las características que esta forma de trabajo colectivo aporta a las prácticas de socialización de los kamëntsá. En este apartado interesa la conexión histórica que tienen las cuadrillas de trabajo con otros elementos propios del control social y el papel que desempeña la autoridad. Cuando en un viaje posterior se pudo conversar en profundidad con el taita, nos invitó a su casa. Al ingresar, la sala se confunde con un taller de reparación de bicicletas. Mediante telas que se cuelgan a manera de cortinas, las habitaciones se separan del área social y unas paredes de madera anuncian hacia la parte posterior una gran cocina que, a su vez, se comunica con un patio. En el patio, la mujer del taita nos mostró su "cultivo" de cuyes, roedores también llamados curíes o conejillos de indias, que han hecho parte de la dieta de estas comunidades durante siglos. Todo el lote está rodeado de árboles y arbustos y al lado hay una pequeña chagra con cultivos variados. De manera hospitalaria, otra característica típica de estas familias, el taita nos brindó café con leche y pan para acompañar nuestra charla. Principalmente nos interesaba comenzar con lo que Ángel pensaba que definía ser un taita o una autoridad en la comunidad. Eso dio pie a que nos contara parte de su historia de vida.

Como suele pasar en estos encuentros de interlocución, las temporalidades y espacios se alternaban al ritmo de la conversación. Ya nos había contado que tenía una experiencia como autoridad desde hace varias décadas. En un punto de la conversación llegamos al tema de los "castigos" y sus nociones culturales, pues ya habíamos tenido informaciones sobre el uso del cepo y de golpes que administran los taitas (como padres y autoridades comunitarias) sistemáticamente como forma de solucionar conflictos familiares y de hacer justicia (dimensiones que se fusionan como veremos en otros apartados). Al preguntarle por

los criterios de uso del castigo, su respuesta cayó en la obviedad: "eso es de acuerdo al delito que tenga". Pero luego sus relatos comenzaron a aportar ciertos elementos que a continuación se quieren resaltar. El siguiente fragmento hace parte de su experiencia como alcalde mayor del cabildo indígena en 1985.

> Taita Ángel:
>
> [...] como en el 1985 que dijo un grosero que quería maltratar al papá, la mamá, matarlos, va poner el papá la demanda al cabildo. Entonces el taita gobernador nos dijo: "vamos, vamos a la casa", y nos trajo del pueblo, del cabildo, acá abajo. "Vamos a tomar una chichita". Nos regaló una tazada de chicha, cuando ni siquiera habíamos tomado la mitad, cuando llegó el hombre: "ahoritica está ahí, taita", dijo "háganme el favor y me lo van a buscar". Él dijo "no, qué le voy a tener miedo a los alguaciles, no le tengo miedo ni a la policía". Taita gobernador dijo: "a ver, taita alcalde mayor, hágame el favor y me lo trae". Entonces yo les dije: "vea por favor, todos tenemos que llevar nuestras varas". Unas varas como así de gruesa [hace el ademán, señala una varilla del taller] y largo es más de un metro, y todos teníamos que llevar. ¿Por qué? Porque con esa vara si hay harto perro entonces uno se defiende, y si el que vamos a traer se nos arrebata, nos quiere hacer algo, con eso se defiende. El juete lo mismo, con eso se defiende.
>
> Interlocutor:
>
> ¿Y si la persona se resiste?
>
> Taita Ángel:
>
> "¡Uhhhh! Eso es más duro porque si la persona se resiste toca es cogerlo y amarrarlo así de las manos para atrás y bueno, vamos, pueden llevarlo empujando, empujando". (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La escena final descrita por el taita se compone de imágenes físicamente fuertes. El transgresor es controlado mediante una operación violenta sobre su cuerpo. La sonrisa del taita, al momento de narrar

este episodio, transita armónicamente de la dulzura angelical de su amabilidad a la contundencia de sus concepciones sobre el orden, la disciplina y la autoridad. Mediante la débil risa que se escapaba de su boca, Ángel no expresaba la satisfacción de quien disfruta el dolor de otro. Tan solo indicaba que aquello era "lo natural y esperado"; por eso debía ser aceptado con agrado, porque significaba que las cosas se "ponían en su lugar". Aunque más adelante analizaremos la dimensión metafísica del castigo y su relación con la espiritualidad y la curación, lo cierto es que por ahora la actitud del taita, quien lo naturalizaba en su relato, muestra que el castigo es "costumbre".

La costumbre de la sanción-sanación del castigo físico

La "costumbre" es una categoría de análisis interesante a la hora de tratar de comprender los acomodamientos propios de las transiciones sociohistóricas, pues cuando se estudian desde el presente son percibidas como "ancestrales" o como "de antigua", aun cuando históricamente pueden tener orígenes más recientes y externos a la comunidad. Tal tesis también fue desarrollada para las "tradiciones" por Hobsbawm y Ranger (2008), en la medida en que algunas de estas que "aparecen o reclaman ser viejas son a menudo bastante recientes en su origen y algunas veces inventadas" (p. 1). Pero mientras las tradiciones, en el marco de estos estudios históricos europeos, corresponden en principio a complejas estructuras de ceremonias conmemorativas e instituciones culturales instauradas por los Estados, las costumbres hacen parte del campo de la cotidianidad, de los repertorios y rutinas con las que las personas interactúan y socializan diariamente. Sin embargo, la "invención" o "instauración" tanto de tradiciones como de costumbres cumplen el mismo objetivo: se toman como propias, antiguas y suelen emerger como formas de dominación y ejercicio del poder.

Michael Taussig (2002) ilustra ejemplarmente una afirmación tan contundente como la anterior. En la parte inicial sobre su estudio sobre la colonización cauchera en Putumayo, no duda en definir el castigo corporal excesivo como un "teatro de la crueldad" (p. 65), llevado a

cabo por colonizadores y evangelistas mediante instrumentos centrales como el cepo y el látigo. También cita informes de observadores y exploradores extranjeros y nacionales que en la primera década del siglo xx se sorprendían "ante el carácter tradicional" (p. 66) de estas formas de castigo dentro de la vida indígena del Putumayo. Sin embargo, tanto Taussig como sus fuentes no pudieron asegurar si estos castigos existían antes de las colonizaciones o si llegaron con estas. Lo que sí es clave en su análisis histórico es que la ley para los indígenas siempre significaba "lo que era o no costumbre". Por tanto, sospecha que aquellas prácticas, como el castigo físico, que eran naturalizadas hace más de un siglo por las comunidades indígenas del Putumayo, pudieran ser fruto de imposiciones coloniales mediante la forma y el lenguaje de la costumbre:

> El que se usara o no esta expresión, y menos aún la noción de "costumbre" antes de la colonización es cosa que jamás sabremos. Lo cierto es que desde el punto de vista de los colonizadores los indios tienen "costumbres", que estas son el equivalente primitivo de la ley, y que para gobernar a los indios es aconsejable transmitir la ley colonial no sólo en el lenguaje de la costumbre sino añadiéndole el título y el concepto de costumbre. (Taussig, 2002, p. 67)

No solo la naturalidad de los castigos narrada por el taita Ángel Jacanamejoy es un indicador de estos como costumbre. Cuando tuvimos la oportunidad de conversar con el taita Justo Juagibioy, gobernador del cabildo indígena de Sibundoy en el 2016, nos recibió en su oficina. Él connotaba cierta sacralidad, pues además de ubicarse a la cabecera de un gran salón de reuniones en la sede principal del cabildo, y de la obvia prohibición de ser usada por alguien diferente a él, la pared que respaldaba la silla del gobernador lucía un elemento visible y que, al igual que un Cristo o una fotografía relevante en una oficina o recinto sagrado, portaba una carga simbólica notoria: un fuete o "juete", en su expresión local. El juete es una trenza de cuero que funciona como un látigo corto. Sin habernos referido directamente al juete colgado detrás del taita gobernador, el mismo Justo Juagibioy no dudó en usarlo como referencia para comenzar a hablar sobre la relación entre el castigo y la justicia:

> [...] para nosotros ese símbolo que está ahí es el símbolo de la justicia. Ahí aparece un rejo o un látigo, entonces ese significa la autoridad y antiguamente los mayores, los mayores de hace mucho tiempo, utilizaban el látigo en la comunidad. Entonces en vivienda antigua que se respete está el látigo colgado en alguna parte y ese látigo no lo puede tocar nadie sino el papá. Entonces ese es el símbolo de autoridad en la casa. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

Como se verá a lo largo de estas argumentaciones, la palabra "taita" es un puente entre varias dualidades. En este caso denota tanto la figura del padre de familia (autoridad de la casa) como de un líder y autoridad comunitario (figura paternal a la vez, el "papá" de la comunidad). No en vano para el taita Justo la autoridad representada en el látigo es una característica tanto del padre de familia como de las autoridades del cabildo, principalmente del gobernador. El taita Ángel, a su vez, también recuerda al juete como un elemento de uso obligatorio para las autoridades, quienes administran o agencian el castigo, que en su lengua se dice *jatjatjam*.

> Eso es "propiamente costumbre"[2] de la comunidad. En ese tiempo en el cual yo estuve de alguacil era tarea, todos los alguaciles, éramos 12, todos los alguaciles tienen que tener bajado el juete. Y el que no lleve tiene que ser castigado. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

El látigo o juete se puede entender como un elemento canalizador y proyector de la autoridad paternal. Esto se da no solo porque su uso se dé tanto en la intimidad del hogar como en la administración de justicia y de solución de conflictos por parte de las autoridades del cabildo. También porque conecta la autoridad del padre de familia con la del gobernador, que al final es nombrado por el castigado como "taita". En otras palabras, el juete permite que la energía transformadora y renovadora que viene de los creadores, y se proyecta en

2 Énfasis propio.

la figura autoritaria-paternal-masculina, nunca deje de fluir y cumplir su cometido. El taita Ángel lo expresa en su dimensión pragmática de la siguiente manera:

> Si usted se portó mal o hizo una cosa mal pues antiguamente lo levantaban a uno a las 3 de la mañana, 5 de la mañana y primero lo aconsejaban y luego lo castigaban con látigo. Esa era una costumbre y cuando ya no se podía controlar en la casa entonces lo traían al cabildo, aquí en el cabildo como máxima autoridad del resguardo pues tocaba castigarlo aquí también. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Se comparte con Taussig la idea de que, aunque se pueda sospechar de un origen colonial del uso sistemático del juete, no hay una evidencia histórica clara al respecto. Sin embargo, en la textura más cotidiana del presente en los kamëntsá del Putumayo resulta cierto que hace parte de las costumbres arraigadas. Colonizaciones, como la capuchina, lograron armonizar los significados sociales del castigo cristiano y el nativo, logrando afianzar la incorporación del castigo físico como modo de control del orden social y la legitimación de la autoridad. Una fórmula sistemática de las colonizaciones españolas y capuchinas fue que las figuras de autoridad tradicionales indígenas se convirtieron en el brazo operativo del castigo impartido y administrado por las autoridades católicas. En otras palabras, las autoridades indígenas fueron una prolongación y materialización de las autoridades coloniales. Esto se demuestra nuevamente en el relato de vida del taita Ángel Jacanamejoy, quien explica cómo en su juventud hizo parte de las comisiones ordenadas por monjas y frailes para imponer la disciplina en su comunidad.

> Eso sí pues yo era bastante activo, joven, yo estaba trabajando en la misión capuchina y mis jefes eran muy dejados. A mí me tocaba ir a buscar al taita alcalde mayor y como era tan despaciudo, tocaba ir era a medianoche, a la una de la mañana. Y cosa que íbamos a las comisiones, habían niños que no querían y no querían ir al estudio. Los hermanos, las hermanas a nosotros nos daban la tarea: "necesito que me hagan el favor y me traigan tal y

> tal niño, o tal niña, está faltando tal tiempo". Entonces yo le decía: "bueno taita, a tales horas lo voy a buscar". Uhhh cuando yo iba donde taita alcalde mayor entonces le decía la señora: "ala, levántese, que ya vino el compadre ya para ir a la comisión, levántese" y "prepare chicha, vamos a tomar unas dos tazadas y ya nos vamos a ir". Así era, despaciudo el hombre, y eso en el camino andaba despaaaaacio, despacio, converse que converse y por ese motivo me tocaba era madrugar. Cosa que acabábamos de ir a notificar, cuando era notificación valía cinco centavos y cuando se llevaba al niño a presentar donde los hermanos o donde las hermanas entonces valía diez centavos. Y yo hacía la lista y esa lista se la entregaba al finado padre Bartolomé, él nos reconocía. El padre nos reconocía para comisión media y comisión entera. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La calificación de "despaciudo" (lento y extremadamente pasivo en su accionar) que Ángel le da al alcalde mayor del cabildo indígena de la época a lo mejor indique algo más allá de una característica en su temperamento. Para un romántico y radical estudioso de la colonialidad, la actitud del alcalde podría ser interpretada incluso como un acto sutil de resistencia ante el régimen evangelizador. Por supuesto no tenemos pistas para tal afirmación, pero cuando conectamos este fragmento con otros de la historia de Ángel podemos notar un motivo que se repite: la pereza y el desinterés de pertenecer a comisiones de imposición de autoridad colonial, más cuando tocaba notificar y castigar a familiares y personas cercanas. Esto lo tuvo que vivir con su primer cargo autoritario: alguacil de los niños.

> Yo antes había procurado a correrme, yo me había corrido en 1956, yo me corrí porque sabía que me iban a nombrar de alguacil de los niños. Porque eso es una pérdida de tiempo, tiene que perder todo el año. Entonces yo me corrí y me fui por allá arriba cerca al Tambillo. Y cosa que ya pasó el año y ya me vine, en ese tiempo falleció mi primo. Y yo que voy y el rezandero y pues me fui a acompañar y le había tocado a un primo mío. Y cosa que ese señor ya me encontró ahí, él ya tenía la boleta de notificación.

> Entonces me dijo "Taita primo, hágame el favor permítame". Salí afuera. ¡Carambas! Una vez me entregó la boleta "fírmeme aquí, usted tiene que estar presente a tales horas, día de mañana en el despacho". Cosa que como dijo el Chavo, pues me tocó sin querer queriendo pues. Allá pues nombramiento para alguacil de los niños. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

En el fragmento anterior también se identifica la incorporación de elementos burocráticos de la justicia occidental que transformó el papel que desempeña la palabra oral en la gestión de conflictos comunitarios, es decir, la notificación firmada y la presentación del acusado ante el despacho parroquial. Al continuar con su relato, el taita Ángel aporta otra manifestación de la permanente fluidez energética del castigo con látigo o juete: el principio de que si el orden autoritario no se cumple, tarde o temprano alguien tiene que ser castigado. En otras palabras, cuando la autoridad no cumplía su papel de castigador, podría ser objeto de dicha violencia física. Este principio emerge en el siguiente fragmento extenso de nuestra conversación.

> Taita Ángel:
>
> Entonces también nos daba lámpara, linterna para andar de noche. Y una vez una muchachita, una señorita así como la niña así (señala a Isabela, una practicante del equipo), grande, que dizque la necesitaban era para hacer la primera comunión. Y ella nada y nada y nada de presentarse a la escuela. La hermana dijo: "si no me la traen los voy a demandar al cabildo mayor". Que nos iba a demandar y a hacer dar juete a nosotros. Bueno, yo dije: "vamos a sacarla". Llegamos allá y el jefe nos dijo: "hagan el favor y vayan a mirar adentro de la cocina, todo". Llevaba la linterna, la lámpara y los compañeros habían ido a buscar por ahí por debajo, no encontramos nada. Y yo de sabido me quedé quietiiico, parado, el otro compañero salió no más y "ya no la encontramos", y yo parado quieto. Cuando después había en un rinconcito una batea grandota echada. Y por allá respiró, y yo dije: "aquí está". Cosa que el jefe estaba diciendo: "caramba, hemos perdido viaje y no hemos podido encontrar a la niña, caramba, vamos a tener

> que venir otro día". Le digo: "por favor, levante esa batea". Ahí estaba acurrucadita y le digo: "hágame el favor y nos acompaña". Yo era exigente, molestoso. Me gustaba hacerme respetar, pues porque pues si no nos quedaba mal, hacernos juetiar por nada.
>
> Interlocutor:
>
> Eran muy estrictos los capuchinos...
>
> Taita Ángel:
>
> Sí. Pues yo me acuerdo (invita a la mujer, pero ella no quiere hablar y dice estar haciendo labores de la casa). En tiempos de, en paz descanse, finado Estanislao, él dice que se fajaba un rejo y que andaba de noche en las casas y a donde encontraba par de jóvenes enamorados entonces él dice que acostumbraba era a andar así por entre las casas, entraba, donde estaban bebiendo y peleando, tenga y tenga juetazos. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

De un fragmento a otro, Ángel pasa de expresar la pereza de ser parte del cuerpo disciplinario capuchino y la compasión por los acusados a jactarse de sus capacidades de rastreador y detective eficaz. Finalmente se deja ver como un sujeto cooptado por el dispositivo de control colonial, pues terminó aceptando que su cuerpo y el de su mujer fueron disciplinados por extensión bajo la misma fórmula del castigador padre Estanislao, quien además de azotar los cuerpos de los enamorados furtivos exigía su unión mediante el matrimonio. En su caso particular, la orden la dio otro capuchino: "Yo en el matrimonio mío fue el finadito padre Lucas, él nos dio la tarea: 'al tanto tiempo'".

Insistimos en que sin importar la discusión sobre su real origen, el azote con látigo o juete es una costumbre kamëntsá. Hoy día se puede definir como un elemento fundamental de los denominados "modos originarios" de solución de conflictos indígenas. Tal concepto se ha tomado de Nelson Antequera y sus estudios etnográficos sobre la administración de justicia y manejo de conflictos en comunidades indígenas de los valles bolivianos en torno a los recursos hídricos (Antequera, 2010). Son "modos" porque se relacionan más con "criterios compartidos"

que determinan procedimientos en el caso del manejo de los conflictos que han sido construidos y transmitidos culturalmente. Son "originarios" porque se refieren no a un origen de tipo esencialista, sino porque remiten a la dimensión de la ética comunitaria, a sus valores compartidos (Antequera, 2010, p. 25). Al aplicar la metodología de Bourdieu (1989), dichos criterios y valores compartidos hacen parte de los *habitus*, es decir, esquemas de percepción, pensamiento y acción que corresponden a organizaciones estructurantes del campo social. En otras palabras, son criterios que han sido forjados y transformados históricamente y que son resultado del encuentro colonial y de otros procesos históricos hasta el punto de ser incorporados y naturalizados por los agentes. Por esa razón, al preguntarle a cualquier kamëntsá sobre el juete, dirá que es "costumbre", "que los mayores siempre lo han hecho", sin importar si es un elemento de origen netamente prehispánico o colonial. Al fin y al cabo, lo que hoy día clasificamos como "indígena", "propio" o "nativo" es resultado de la historia social de los encuentros culturales. Para ellos, simplemente hace parte de lo que "sus ancestros" les han transmitido.

Se puede, entonces, omitir nuestra preocupación por el origen exacto de los criterios y valores compartidos que guían y fundamentan el orden social kamëntsá que busca ser garantizado mediante los modos de disciplina, justicia y resolución de conflictos de los que hace parte el juete. Pero lo que sí se puede hacer es preguntarse por la relación entre la historia y la cotidianidad kamëntsá en la que el juete y sus criterios de uso han mantenido su legitimidad. Por supuesto, tal como se ha mencionado, el sistema colonizador logró acomodar sentidos nativos y blancos en esta práctica particular, como se sospecha a partir de un diálogo citado por Taussig (2008) entre el reconocido investigador y explorador colombiano Miguel Triana, y un fraile capuchino. El primero le sugería al segundo que a lo mejor si había una "costumbre" que los "indios" no querían conservar era precisamente la del azote con látigo. La respuesta del fraile da pie a identificar otras pistas sobre otro acomodamiento de sentidos que la historia generó en el marco de esta práctica.

> El castigo del azote es quizás la costumbre más difícil de desarraigar. Usted tiene que comprender *que el dolor tiene una eficacia*

> *misteriosa que hace que la gente lo desee*[3]. Yo mismo he notado que los indios se vuelven muy tranquilos, hasta alegres y festivos, después de los azotes. Es obligatorio que, después de los azotes, la persona azotada diga "Dios le pague". Si no lo dice, entonces el Gobernador (que es un indio que agrada a los capuchinos) ordena tres azotes más, y así sucesivamente hasta que el azotado *pierde su ira y demuestra gratitud*[4]. Así, al azotar conserva el principio de autoridad, de docilidad, así como la pureza de la costumbre. El azote es la base de la costumbre. (Triana, citado por Taussig, 2008, pp. 67-68)

En este breve testimonio de Miguel Triana de 1903 ya se notaban dos elementos antes identificados: por un lado, la evidente incorporación del castigo físico y su definición como costumbre; por otro lado, la prolongación de la autoridad eclesiástica en una autoridad indígena igualmente sometida. Sin embargo, hay un tercer elemento que llama la atención y que de nuevo da pistas, aunque no de los orígenes de ciertos criterios y valores compartidos alrededor del azote como práctica, por lo menos sí de la armonización de los sentidos nativos y coloniales otorgados a este. Corresponde a una legitimidad del castigo físico que incluso lo lleva a ser situado por sus vivientes como objeto de deseo, de redención y de purificación. Las tres afirmaciones entre comillas en la cita lo indican: quien era castigado deseaba el dolor, agradecía a Dios por eso y parecía purificar su espíritu al dejar la ira y sentir gratitud con su verdugo.

Lo que pareció armonizarse fue la visión cristiana-católica de asumir el dolor y el sufrimiento como medio de solventar los pecados y lograr la redención con una percepción indígena que relaciona ese dolor con la limpieza y la sanación. Por supuesto, la dupla pecado-absolución suele ser asociada fácilmente con la de suciedad-limpieza y enfermedad-sanación en la cotidianidad de cualquier comunidad latinoamericana contemporánea. Nuevamente, sin importar el origen de

3 Énfasis propio.

4 Énfasis propio.

tal valor en lo católico o en los sistemas de creencias amerindios, no hay algo más "originario" que tomar el dolor como "remedio" o "compensación" en el orden social de las relaciones humanas, mientras que, como se profundiza más adelante al analizar el tema del perdón, en el contexto capuchino, las gracias se dan a Dios, en el kamëntsá no es así.

En resumen, el azote es costumbre y esta corresponde a criterios, valores compartidos y transmitidos generacionalmente. Es imperativo que la energía del castigo nunca deje de fluir cuando se trata de corregir el orden social, por lo que se presenta en el espacio doméstico por parte del padre para ser prolongada su autoridad en el gobernador del cabildo a la hora de administrar justicia. La denominación "taita" se usa para referirse al padre de familia inicialmente. Fuera de la casa, la palabra designa a quien se ha ganado el respeto comunitario hasta el punto de ser considerado un líder importante que puede llegar a ser autoridad del cabildo. En suma, el taita gobernador es respetado y tratado como el "padre" de toda la comunidad y, como tal, debe corregir a quienes incumplen la normatividad de convivencia. Eso es claro para el taita Justo, quien en su momento gobernaba el cabildo indígena, pero quien además indicó en su testimonio que aunque la relación azote-castigo es en apariencia evidente, seguramente en las texturas más detalladas de su significado nativo, más que un castigo es una forma de sanación que usa como vehículo inicial el cuerpo de la persona.

> Yo les he dicho siempre: "yo no castigo", o sea, "a mí no me gustaría castigar", pero sí es una forma de *curar el cuerpo*[5]. Ya es porque como le digo toca, hay personas que de pronto han perdido el uso de razón o digamos en borrachera se han equivocado y pues entonces obviamente ahí hay que hacer un proceso. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

Como se tratará más adelante, los criterios y valores de la crianza de los hijos conforman la base ética de la administración de la justicia indígena en Sibundoy. La familia es un núcleo social en el que, entre otras cosas, se gestan espacios rituales que tienen como fin la

5 Énfasis propio.

"prevención" del incumplimiento de las normas. También será analizado en profundidad en un siguiente apartado. Pero vale la pena traerlo a colación en este momento para indicar que el azote no opera como una reacción súbita e instantánea al ocurrir la infracción, pues además de la prevención, las familias kamëntsá ponen en práctica una rutina que tiene como fin que quien es castigado asuma los azotes como modo de curación y prevención de futuras faltas mediante su correcta comprensión: el consejo. El consejo es un conjunto de repertorios rituales que se transmiten en el núcleo familiar. En un inicio, se identificaron tres: levantar a los hijos a la madrugada, las palabras de consejo y el llanto armonizador del corregido.

> Antiguamente los mayores en la casa, si usted cometió una falta y ellos miraban que era necesario por ejemplo el látigo, entonces ellos a uno lo levantaban a las tres, las cuatro, dependiendo de la falta, o a las cinco de la mañana [...] Entonces primero pues el consejo, las palabras, o sea de pronto de orientación, que eso si era pues todo en lengua materna, y las palabras en lengua materna tienen más sentido que lo que les puedo estar diciendo ahoritica, porque se pierda digamos toda esa transmisión del conocimiento, del sentimiento, como indígena también se pierde, entonces ya al hacer la traducción pues no es lo mismo. Entonces los mayores le hablaban a uno en lengua materna, hasta lo hacían llorar, así aconsejándolo; hasta ellos lloraban aconsejándolo a uno. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

En el consejo queda implícito que "la palabra cura" actúa como un mantra, como una canalización de energía sanadora. No en vano, en las palabras del padre, que aconseja antes a los azotes, hay una exhortación a la limpieza y purificación como condición para continuar con el flujo vital en equilibrio y no los elementales reclamos sociales y asignación de culpas como sucede en la noción del castigo occidental.

> Los mayores decían más que todo en kamëntsá: "chauesajacana", que quiere decir de alguna manera: "saque toda esa mala energía que tiene acá", y el látigo era como una especie de sanación para el cuerpo, era como de alguna manera simbólico. Es decir, a mí

> me llevaron al cabildo y de alguna manera me castigaron y saqué todo lo malo que tenía y ahora sí volví al camino. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

Como cualquier estructura ritual, el castigo implica una transición o drama social: la persona es separada y apartada, sufre el momento crítico y retorna a la comunidad renovado. Cuando tuvimos la oportunidad de corroborar con Alirio Chicunque, nuestro máximo colaborador de la comunidad para la investigación, la traducción de la expresión *chauesajacana*, significa "levantarse limpio". Antes y durante los azotes, el corregido debe estar hincado o acostado ante el taita. Además de ser una posición elemental de sumisión ante la autoridad, también implica que quien debe ser purificado tiene de cierta manera que morir, "volver a la Madre Tierra", para que al levantarse de nuevo emerja como nacido y renovado por las energías curadoras de la naturaleza. Otra expresión en lengua nativa que acompaña el consejo es similar a la anterior, *chauebuesacana*, que para el taita Justo Juagibioy significa "todo lo malo que tenga salga". Según él, para eso sirve el látigo: "[...] entonces el dolor hace como que de pronto el cuerpo se relaje, después del dolor sigue el relajo y pues vea, a mí me castigaron y es un recuerdo que se lleva aquí (se lleva a la mano al corazón)".

Miguel Chindoy también fue gobernador indígena. Cuando nos recibió en su casa para conversar sobre el tema de la justicia indígena, de manera sistemática, mostró en su relato dos características del castigo de los azotes como práctica que se han venido resaltando. En primer lugar, la familia como modelo de convivencia que se replica en la comunidad, con el consejo como modo ritual de prevención de conflictos y armonización de la persona con su entorno de convivencia:

> O sea que ahí, con las palabras bien ceremoniales se le aconseja bien bonito. Por ejemplo que de hoy en adelante tiene que portarse bien, con su familia, con sus vecinos, quererse como hermanos. Tienen que cambiar todo su comportamiento, su actitud. Como empezar a convivir los dos, tienen que estar como hermanitos ahí. Si no de nada serviría llevarlo al cabildo para que siga con lo mismo. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016)

En segundo lugar, la incorporación que se tiene del consejo y el castigo como costumbre que se transformó en ley. Nos da pistas de la característica fractal que de alguna manera tiene la ceremonia que los enmarca, ya que parece repetirse en su esencia tanto en casa como en el cabildo, aunque con ligeras modificaciones.

> Es que eso es ya como bien nativo, ya es bien original porque desde antes venía eso, es como una ley para nosotros, es una sanción. Nosotros creemos que con eso él va a cambiar. Yo he tenido esa experiencia también con mis hijos y aunque no se ha llegado al cabildo aquí hacemos el ejercicio y con unas palabras se le aconseja bien bonito y cambia el muchacho, pero si ya sigue lo mismo pues tocaría llevarlo al cabildo. Entonces allá sería una ceremonia distinta pero también bonita con el gobernador. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

De su experiencia como padre de familia que aconseja y castiga a sus hijos, Miguel Chindoy pasó a transmitir parte de sus vivencias como gobernador, lo que muestra nuevamente la facilidad con que se replica el consejo-azote en la dupla familia-cabildo indígena.

> Una vez a mí también me pasó, yo castigué a un vecino y como era por pelea con la mujer, llegó borracho y le pegó a la mujer, entonces pues tocaba llamar los testigos y yo le decía, no es que yo ordene su castigo, es su mamá, eso se le dice para que lo entienda bien. Eso queda además en acta; su mamita le está diciendo que tiene que recibir seis fuetazos con motivo de que usted golpeó a su señora. Entonces usted tiene que ser consciente por un delito, yo solo le doy los consejos de que no debe ser así, que no debe actuar así en la familia, pero ya lo que es orden de su mamita lo tiene que recibir. Entonces después no vaya a decir que el gobernador ordenó o que el alguacil me dio fuete. Entonces una vez yo le dije: "¿Va a recibir fuete?". "Sí", dijo. "¿Usted cometió el error?". "Sí, y voy a recibir el santo rosario para mejorar". (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Pero lo que más queremos resaltar del testimonio de Miguel es que indica la conexión que existe entre estructuras históricas de larga

duración, como la colonización capuchina en Putumayo y las texturas cotidianas de la comunidad en la que se armonizan, como se muestra en el testimonio de Miguel Triana, las nociones indígenas de la *limpieza* y la *redención católica*. Mientras en 1903, el "indio" azotado da las gracias a Dios y agradece el castigo, el kamëntsá del siglo xxi acepta gustosamente los azotes y se compromete a "levantarse limpio" mediante el Santo Rosario. Casi once décadas después, el castigo como dispositivo de control social sigue vigente y asumido como modo originario; los sentidos sociales del azote con látigo o juete lograron acomodarse armónicamente en el marco de las transiciones marcadas por los procesos de evangelización capuchina y la autonomía del actual pueblo kamëntsá de Sibundoy.

La naturalización y la economía del castigo: la lógica de la sociedad holista kamëntsá

Una vez reflexionado con cierto detalle lo que significa que el castigo con azote sea una "costumbre", algunas ecuaciones y silogismos emergen con naturalidad. El azote con látigo implica un respeto por la autoridad y, consecuentemente, su legitimidad. Por tanto, la lógica que subyace en ser castigado es la de la aceptación. Quien comete una falta frente al orden moral kamëntsá reconoce que su castigo hace parte del ciclo natural del intercambio que sustenta el equilibrio entre los diferentes elementos del cosmos y de la sociedad, que en comunidades holistas es lo mismo. Por eso, el castigo puede compararse y, a la larga, es asumido como "limpieza", como restauración del orden alterado. El suplicio, componente fundamental del azote, lleva a que el observador llegue a notar la crueldad de esa violencia física aplicada sobre el cuerpo.

Ya Taussig (2008) dejó claro que ante los ojos de los exploradores europeos y del mismo Miguel Triana la crueldad del azote era parte del paisaje moral y político del Putumayo, durante la época de la explotación cauchera y de las evangelizaciones capuchinas. En su reciente artículo sobre la violencia capuchina, Augusto Gómez (2015) reseña que los integrantes de dicha orden fueron acusados específicamente

de "flagelación *despiadada*[6] en indígenas de Sibundoy, Santiago, San Andrés y Mocoa" (White, citado por Gómez, 2015, pp. 17-18). El castigo físico, acompañado de sanciones morales y sociales, así como del miedo, hizo parte del dispositivo de control político por parte de los capuchinos sobre los indígenas del Putumayo durante su gobierno evangelizador:

> Las formas atroces y públicas de sanción y de castigo, es decir, el látigo, el cepo, la condena y el señalamiento públicos y desde el púlpito durante la misa, la excomunión, el corte del cabello, la amenaza de no enterrarlos cristianamente y de lanzarlos a los totorales, el destierro, entre otros, fueron procedimientos mediante los cuales los capuchinos configuraron una pedagogía del miedo, una pedagogía en la que el terror fue el soporte del ejemplo. El espanto, el pavor físico eran imágenes que debían grabarse colectivamente como fórmula de control y de sometimiento. El carácter ejemplarizante de esas prácticas estuvo asociado, también, con esas imágenes negativas que ya habían surgido acerca del "salvajismo" y del "canibalismo ancestral" de los indios del valle mismo, y que serían reiteradas por los capuchinos para justificar los sistemas coercitivos y de terror puestos en práctica contra los nativos. (Gómez, 2015, p. 18)

Entender cómo se volvió eficiente este dispositivo de control mediante la violencia sobre el cuerpo implica detenernos en varios detalles. En primer lugar, y de nuevo sin saber de hecho si el azote fue o no una costumbre precolonial en los indígenas del Putumayo, el acomodamiento de la visión moral católica con el sistema de gobierno indígena potencializó el suplicio físico hasta hacerlo "naturalmente aceptado". A esta última condición es a la que Juana Chaves (2011) denomina "el paso de la violencia sobre el cuerpo a la violencia incorporada" (p. 167). El desarrollo de su tesis parte de las ideas de Merleau-Ponty sobre la "percepción" como dimensión fundamental y disposición para la construcción de la realidad individual y social. De ahí que la

6 Énfasis propio.

pregunta analítica de Chaves (2011) sea: "¿puede la percepción de la violencia sobre el cuerpo, cambiar de tal forma que ya no represente una desestructuración de este y de su vivencia, sino una disposición a percibir la violencia como una estructura incorporada, que da como consecuencia la naturalización de la violencia?" (p. 165). La respuesta es positiva, pues la violencia sistemática sobre el cuerpo se percibe y su reiteración termina por transformar dicha percepción, haciendo que se pase de percibir la violencia como una irrupción de lo cotidiano, a ser parte de su sustrato.

En segundo lugar, se vuelve a la costumbre, a la que Marcel Mauss denominó *habitus*. Para Chaves (2011), de acuerdo con este antropólogo, discípulo de Durkheim, las "técnicas corporales" operan sobre la "persona" de acuerdo con el sistema social en el que se desenvuelva y se toman como una "serie de movimientos ordenados, 'autorizados' y aprobados por la sociedad misma" (p. 66), e impuestos desde afuera del individuo. Los indígenas del Putumayo terminaron aceptando, incorporando y naturalizando la violencia del cepo, del azote, del corte forzoso del cabello y el escarnio público como método de dominación. E insistimos en que su reiteración y transmisión generacional lo convierte en modo "propio", por eso es normal que al preguntar por el azote, como se mostró en testimonios previos, se defina como "costumbre" o como "algo que siempre han hecho los mayores".

En tercer lugar, a la percepción y las técnicas corporales hay que sumarle la noción de *creencia* dada por Bourdieu, y que "permite que el cuerpo sea un depósito de valores sociales que pueden ser activados de manera 'casi' inconsciente por el individuo a partir de estímulos exteriores que correspondan con las lógicas incorporadas" (Chaves, 2011, p. 67). Al sumar los tres desarrollos conceptuales de Chaves (2011), "la violencia es una técnica corporal, en la medida en que llega a ser aceptada por las sociedades, imitada e instruida sobre el cuerpo; pero, además, retroalimentada de los usos y manejos coyunturales" (p. 67).

Aun así, las sociedades transitan hacia otros modelos sociopolíticos a medida que avanza la historia y esto trae nuevos acomodamientos. Si bien el azote y el suplicio físico hacen parte del sistema de justicia kamëntsá actualmente, su práctica sistematizada se ha transformado

en un proceso más recatado, prudente y privado. Ya vimos que es costumbre que el castigo en familia se dé en la madrugada y en la intimidad del espacio doméstico. Cuando se aplica por parte de las autoridades del cabildo suele hacerse a puerta cerrada y únicamente con las familias implicadas en el conflicto[7]. Los capuchinos, bajo la lógica colonial arraigada siglos antes, lo convirtió en un "teatro de la crueldad", si retomamos el término de Michael Taussig. Pero lo cierto es que, sin tener pruebas (aunque sí sospechas) de que el castigo físico aplicado por los capuchinos obedeciera a pulsiones emocionales particulares de los verdugos, se está de acuerdo con Gilles Lipovetsky para quien la crueldad del suplicio es una "lógica social" y no una "lógica del deseo" (Lipovetsky, 2010, p. 180). Para entender la violencia hay que "despsicologizarla", afirma el mismo autor. Detenernos a analizar su argumento nos permite comprender aún más la armonización que se dio en el marco del acomodamiento capuchino-kamëntsá.

Cae en la extrema obviedad, de acuerdo con la cita anterior de Gómez (2015), que la justificación del uso de la violencia y del suplicio por parte de los capuchinos hace parte de la lógica civilizatoria: del salvajismo y la barbarie de los indios hay que hacerlos transitar a la civilización. Hasta ahí no hay nada nuevo que aportar. Salvajismo, barbarie y civilización son los tres estados de la evolución de las sociedades humanas que fueron aportados por el antropólogo Lewis E. Morgan (1972) y aplicados desde las miradas evolucionistas y del posterior materialismo histórico, y que reiteraron la función de la etnografía antropológica como la "criada del colonialismo". El mismo Lipovestky, llamado por muchos "posmoderno", no se sabe si con cierta ironía o atrapado bajo la misma lógica colonialista europea, titula uno de sus grandes capítulos: "Violencias salvajes, violencias modernas" (Lipovetsky, 2010, pp. 173-220). En este texto define a la violencia salvaje o primitiva como guiada por los códigos del honor y la venganza.

7 En el marco de fases de investigación posteriores a este estudio, se ha encontrado que la justicia de los indígenas nasa del Cauca, si bien también aplican el suplicio físico como modo de sanción-sanación, el ritual es colectivo y el castigado recibe la sanación por parte de la comunidad entera en la sede del cabildo, no de manera privada como ocurre en el contexto de Sibundoy.

En sociedades holistas, donde las dimensiones políticas, económicas, religiosas y demás no están separadas ni hacen parte de campos especializados, la violencia no es monopolizada por ninguna institución. Es un ejercicio que se desempeña individualmente, pero bajo la lógica de ser parte de un colectivo. Cuando la venganza interpersonal se da es porque es un imperativo social, la comunidad lo exige con el fin de mantener la lógica de los intercambios que deben permanecer en orden y equilibrio. Según el autor, en la medida en que las sociedades avanzan hacia la barbarie y la civilización surge el Estado como gran institución monopolizadora de la violencia: la venganza se condena moralmente y el castigo debe ser administrado bajo los principios de las sociedades no holistas.

Si revisamos nuevamente las observaciones que Miguel Triana hizo sobre los castigos físicos en público hechos por los capuchinos en 1903, la escena, aunque aparentemente materializa el dispositivo "civilizador", parece incluir elementos holistas. Para los capuchinos el cepo o el azote público era una forma no solo de demostrar el monopolio de la fuerza por parte del gobierno evangelizador, sino una técnica corporal que buscó incorporar las creencias y percepciones necesarias para la sumisión y la fundamentación del la vida cotidiana bajo preceptos católicos-civilizados. Sin embargo, la teatralidad del suplicio trae a colación la noción del *dolor ritual*, lo cual para Lipovetsky (2010) es:

> [...] medio último de significar que la ley no es humana, que se debe recibirla, y no discutirla o cambiarla, es la manera de *marcar la superioridad ontológica de un orden venido de fuera* y como tal sustraído a las iniciativas humanas que miran de transformarlo. Por el aplastamiento del iniciado bajo la prueba del dolor, *se trata de inscribir la heteronomía de las reglas sociales*, su preeminencia implacable [...][8]. (Lipovetsky, 2010, p. 179)

Al final, aunque los capuchinos por supuesto creían estar aplicando las leyes de Dios, tanto su dolor ritual como el llevado a cabo por los tamizados procesos kamëntsá, hoy son una muestra clara de

8 Énfasis propio.

lo que Durkheim (1968) planteó sobre la religión: es una cosa social, Dios no es más que la manifestación del colectivo. El ritual del castigo físico es, interpretando a Lipovetsky (2010), la recordación por parte del individuo que hace parte de un todo y que ese sistema holista lo gobierna y le da una razón de ser en el mundo.

El control de la venganza ejecutada para salvaguardar el prestigio individual hace parte de las finalidades del monopolio de la violencia por parte de instituciones especializadas como la justicia. El cabildo indígena, y también como se nota en testimonios antes citados, era un brazo nativo del gobierno evangelista capuchino. Por supuesto, el castigo reprende a quien ejerce la violencia hacia otro por su propia mano. Sin embargo, al leer cuidadosamente a Lipovetsky (2010), la venganza hace parte del ciclo de intercambios ininterrumpidos que garantizan el equilibrio y el orden social. Instituciones como el sacrificio, la guerra y la justicia estatal punitiva no la suprimen: tan solo son una manifestación de su código, por lo que no impiden que se despliegue (p. 177). El argumento se basa en que las instituciones que garantizan el orden lo hacen mediante la canalización del flujo de intercambios que restablecen el equilibrio que se ha roto con la falta de moral, social o judicial. Pero incluso la sistematicidad de las instituciones y rituales especializados de justicia y castigo "civilizados" pueden romper también el equilibrio, y la venganza emerge de los resultantes puntos de fuga para restablecerlo. Por eso se comparte con Lipovetsky (2010) que lo que fundamenta la práctica del castigo, a pesar de las transformaciones y acomodamientos que se den en las transiciones históricas y sociales, es el imperativo de garantizar el equilibrio entre los intercambios que mantienen el mundo social. La diferencia con los kamëntsá radica, como se profundizará más adelante, en que en su mundo prevalece aún la lógica social holista y que desde ahí es que hablan de *armonización* como concepto base de la resolución de conflictos.

Cuando se habla de *puntos de fuga*, se refiere a dos condiciones que se deben dar, en primer lugar, momentos y espacios en los que el ejercicio ritual de la administración de justicia rompe el equilibrio y la armonía propia de las técnicas corporales sistematizadas; el flujo energético de los intercambios se altera. En segundo lugar, el

equilibrio de los intercambios busca ser restablecido, incluso si ello implica la ejecución de la violencia fuera del espacio ritual, lo que no niega su carácter restaurativo y enmarcado en la lógica holista. Es lo que ocurre, en breves palabras, cuando la venganza se presenta para corregir el orden que incluso las autoridades han roto con su ejercicio. Consecuentemente, la autoridad que legítimamente es aceptada por la comunidad para castigar, al representar al colectivo, termina siendo juzgada por actitudes y conductas que son leídas como demostraciones netamente individualistas.

> Hipólito:
>
> A veces ocurre que los demandantes se desquitan con los alguaciles, por lo general, sí a veces ha quedado, por ejemplo a mí me pasó un caso en el 2008, tenía unos alguaciles y el hecho de ser alguacil aquí es muy respetado, aquí respetan, desde el gobernador hasta el último alguacil, son respetados, pero también cuando vulneran o se vuelven contrarios a la salud, también se vengan.
>
> Interlocutor:
>
> ¿Qué le pasó?
>
> Hipólito:
>
> Lo que pasa es que iba notificar y a él le gustaba tomar y lo cascaron y le dijeron: "volvé a aparecer acá y verás lo que te hacemos". Tuvo que renunciar [...] Por eso le digo, depende de la autoridad, aquí hay gobernadores que han estado y han sido pues a veces, han cometido sus errores, que han abusado de la comunidad, les quitan las tierritas, sus parcelas, las obligan a otras cosas y entonces han perdido lo otro, por ejemplo, la parte de la moralidad. (Hipólito Chindoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

La institución del castigo implica la garantía del flujo equilibrado de fuerzas que mantienen la armonía colectiva. Si bien el castigado acepta su función y agradece la limpieza del azote, de cierta manera también controla que su ejercicio no se desborde en el marco de la sistematicidad que se ha fortalecido y mantenido con el peso de la

costumbre. En otras palabras, si el castigado tiene la responsabilidad de aceptar su función de receptor en el complejo sistema de transacciones que garantizan el orden social y la justicia, la autoridad debe administrar su poder sin alterar ese mismo orden transaccional. Esto puede ocurrir cuando, por ejemplo, el taita gobernador da un azote "de más". Tal excedente debe ser canalizado y puesto en el orden y el equilibrio de las transacciones, incluso si eso implica la venganza posterior del castigado. La medida de los azotes se administra en el marco de una economía del castigo.

> Sí... sí... quedaba bravo, por ejemplo a mí me tocó en el 1975, me tocó con taita Rafael Muchavisoy y me tocó darle juete a un señor. ¡Caramba, se me había olvidado contar! Le había dado trece en vez de darle doce. Le aumenté unito. Después de que pasó el año nos encontramos en el pueblo y me dijo: "a ver taita, hasta ahora sos alguacil, ahora me las paga", dijo. Y eso se arremangaba y ya se me venía. Yo le dije: "bueno, usted creerá que yo me le voy a correr, imposible", le dije: "démonos". Ay, cuando ya me vio de serio se corrió. Ahora ya, como dicen en kamëntsá, por tanguajima, tal vez ya no, pero me gusta es hacerme respetar, ser decente con todos, tener respeto y así a mí también que me respeten. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La tesis de este capítulo es acorde con las afirmaciones de Lipovetsky (2010) respecto a que este tipo de intenciones de venganza no corresponden tanto a un ejercicio individual y egoísta, sino a un imperativo social propio que dictamina que el flujo de transacciones debe mantenerse en su orden. Por tanto, el excedente de castigo debe ser devuelto o compensado. A esto debemos sumarle que los criterios sobre el equilibrio y el orden de intercambios y transacciones está tan internalizado en las personas de una sociedad holista que incluso su garantía se da en prácticas que desbordan la institución de justicia. En otras palabras, el sentido social otorgado a lo justo y equilibrado se inserta en la vida cotidiana, en las interacciones de la vida diaria, independientemente de si deben o no ser mediadas por un ejercicio especializado y sistemático de justicia. En efecto, el mismo taita Ángel, ya fuera de su función como autoridad de justicia, estuvo dispuesto

a participar en un conflicto violento con su oponente para garantizar "su respeto", lo que nuevamente valida las ideas de Lipovetsky (2010) sobre el papel que desempeña la venganza en las sociedades holistas como garante del ciclo de violencia equilibradora con base en los imperativos sociales del honor y el prestigio, donde la venganza, pese a ser una práctica de accionar personal, "expresa directamente la prioridad del conjunto colectivo sobre el agente individual" (Lipovetsky, 2010, p. 175). Aún así, Hipólito Chindoy manifiesta que en el marco de la institución de justicia indígena debe garantizarse un correcto equilibrio en las transacciones de culpa-castigo-armonización que garanticen el orden comunitario: "Muchas familias han mejorado, muchas. Pero en otros gobiernos no, porque los dejan a la libertad, se vuelven muy vulnerables y muy facilistas y entonces uno tiene que ser, como le he dicho, orden y justicia para todos, pero con equilibrio" (Hipólito Chindoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016).

Lo anterior muestra que los principios de la sociedad holista se mantienen al punto de que las venganzas dadas en los puntos de fuga de la justicia garantizan el flujo de transacciones como imperativo colectivo. Sin embargo, la institución de justicia indígena con el tiempo se ha visto obligada a especializarse y a fijar sus límites como la instancia legítimamente controladora y reguladora de los conflictos sociales. El cabildo indígena se constituyó al paso del tiempo como un puente entre las costumbres de regulación social y la manera occidental de gobernar e impartir justicia, pues al fin y al cabo es una institución instaurada en tiempos coloniales que hoy se legitima como propia y originaria de los pueblos indígenas. Desde el republicanismo hasta nuestros días, nuevas transformaciones se han dado en su ejercicio de acuerdo con el avance de la historia de los conceptos-marco de la democracia y el desarrollo social contemporáneos. Como resultado, entre otros, la institución del azote con juete no se ha adaptado a los cambios generados por la incorporación de estructuras y conceptos globales en la sociedad kamëntsá. Además, con el tiempo vinieron nuevos escenarios de transición en los que la lógica indígena tuvo que acomodarse a discursos y prácticas occidentales como los derechos humanos. Eso también influyó en las transformaciones de la administración del castigo físico y el suplicio.

> Y antes los látigos eran drásticos pues hoy en día ya por temas de digamos tortura y todo ese cuento pues aquí, espere le cuento, yo ya fui gobernador, en el 2012 fui gobernador y ahora pues de nuevo en el 2016, entonces yo lo máximo que he dado son ocho latigazos, porque yo entiendo que por ejemplo antes decían no pues que doce, antiguamente como le cuento daban dizque doce, o treinta y seis, por cuotas le daban, o sea venga hoy por diez y mañana otros diez y diez, entonces es porque antiguamente era más drástico y así el castigo. Hoy en día por temas de derechos humanos y todo ese cuento. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

El "cuento" de los derechos humanos y otros corresponde a una manifestación de acomodamientos de estructuras de justicia y gobernabilidad que las comunidades indígenas han incorporado a sus propias cosmovisiones e instituciones. A continuación, se comprenderá qué tipo de retos y transformaciones se dan en el encuentro entre la justicia ordinaria del Estado y la justicia propia de los indígenas. Todo con el objetivo de entender los acomodamientos más recientes que han reconfigurado la manera en que el sentido de la justicia, la economía del castigo y la escala moral de los conflictos se han incorporado en la vida cotidiana actual de los kamëntsá.

La justicia kamëntsá actual: escuchar y obedecer

Los acomodamientos que se dieron en el marco de los encuentros coloniales y las transiciones agenciadas por los proyectos de civilización y evangelización hicieron que los kamëntsá otorgaran en la actualidad un significado a la práctica social del castigo en el que se armonizan su finalidad sanadora (sentido originario) y la interpretación católica de la redención (sentido colonial). La historia social del castigo entre los indígenas de Sibundoy permite inferir que hubo un momento en el que la justicia llegó a ser una institución netamente manejada desde estructuras externas a la comunidad, es decir, la Iglesia y las instituciones estatales judiciales para ciertos casos. Además se suma el hecho de que en la memoria de nuestros interlocutores los conflictos armonizados

mediante la justicia propia hasta hace pocos años solo comprendían lo que en la justicia ordinaria se denominan *delitos menores* (violencia física intrafamiliar, riñas, robos, estafas, insultos, problemas de linderos). Como resultado de estas dos situaciones, la justicia kamëntsá de hoy comprende complejos procesos rituales que oscilan entre las lógicas que se insertan en la larga duración de sus sistemas de creencias que le otorgan sentido al castigo como sanación, y otras enmarcadas en las tipologías y escalas morales de los delitos y castigos desde la visión occidental y moderna.

En ese orden de ideas, se propone comprender la justicia indígena en Sibundoy desde dos campos de tensiones dialécticas. El primero es de las tensiones ocurridas entre las dimensiones *preventivas* y *curativas* de las prácticas culturales kamëntsá que sustentan y permiten la incorporación de valores en pro de la convivencia comunitaria. Desde este escenario, la institución de justicia indígena se ha visto obligada a dialogar y establecer puentes de colaboración con las instituciones y criterios estatales para lograr ser efectiva y eficiente de acuerdo con las problemáticas y conflictos que deben afrontarse hoy día. El segundo campo es configurado por las tensiones entre lo que se propone denominar *armonizaciones del plano paternal* con aquellas que deben darse en *planos estatales*.

En ambos campos de tensiones, los límites y pasos de una dimensión a otra son marcadas por la necesidad de agenciar conflictos basados en delitos mayores. En otras palabras, mientras los conflictos a armonizar sean de escalas bajas en el nivel del daño, la prevención, el consejo y el castigo cumplen sus funciones en el marco del plano paternal, pues sobresale la función consejera de los padres y del taita-gobernador. Cuando los daños son mayores, particularmente involucrados con la muerte, prima la dimensión curativa y la demanda de procedimientos estatales-occidentales para lograr la justicia esperada. Para comprender cómo se dan estas tensiones, sus retos y transformaciones, a continuación se tratará de presentar un esquema general del procedimiento de la justicia indígena como proceso, es decir, como una secuencia de escenarios rituales familiares e institucionales en los que operan los sentidos culturales otorgados a la convivencia, los conflictos, el castigo, el consejo, la restauración y el

perdón. Al exponer cierta linealidad procesual, intentaremos mostrar los factores que hacen que se pase de lo preventivo a lo curativo y de lo paternal a lo estatal.

Nuestro interés como equipo de investigación sobre las formas culturales que toman los conceptos y prácticas como la justicia y el perdón radica en nuestro convencimiento sobre el hecho de que la legitimidad de las maneras propias de solucionar conflictos en una comunidad se da en la medida en que sus criterios y valores hagan parte de los contenidos transmitidos e incorporados en las instituciones formadoras de los sujetos: la familia, la escuela y la espiritualidad. Por esta razón, la prevalencia de la prevención sobre la curación como principio kamëntsá para garantizar los equilibrios y armonizaciones en torno a la salud personal también se convierte en la base de la salud comunitaria, es decir, del conjunto de procedimientos para regular conflictos y direccionar los castigos. Cuando conversamos con el taita Santos, exgobernador, médico del yagé y actual asesor de paz de la Gobernación del Putumayo, nos hizo ver que la prevención es un proceso de armonización que suele hacerse en contextos rituales diversos de la comunidad con el fin de anticiparse a posibles daños ocasionados en esta:

> Entonces cuando uno encuentra en la educación propia que todos los procesos que se llevan de enseñanza son preventivos. De allí a que la mujer que se va a hacer embarazar o que la comunidad siente que ya está lista para hacerse embarazar le sirve el ritual, ya estando embarazada le sirve el ritual, a la mamá y la criatura con ciertas plantas para que en su época de crecimiento pues no tenga que corregirse. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Luego amplía su explicación para transmitirnos cómo funciona la educación kamëntsá. El ritual preventivo se pone en práctica en época temprana, la primera infancia, pues se considera que en ese momento el niño o niña presenta un estado de disposición a su futura inserción armónica y funcional como persona útil y sana para la convivencia comunitaria. En ese orden de ideas, el acompañamiento familiar sistemático se va a presentar como base de la educación propia, lo que a su vez otorga más sentido al acompañamiento que, como más adelante

se verá, hay de los padres hacia la persona que va a ser juzgada y castigada en el marco de la justicia indígena.

> Dentro de eso claro que [...] por ejemplo un bebé que está cumpliendo los dos años, donde este bebé empieza a gatear y a arrastrarse, la familia quería que esta persona sea recta correcta. Entonces le hacían el ritual en ese momento en el que el empezaba a caminar, no joven cuando se esté desordenando, cuando es padre de familia y cuando está viejo, no, le hacían la corrección en ese instante para que esta criatura sea el hombre que realmente sirvan a la sociedad, y a partir de allí empezaban a darse como las líneas. Entonces ella como mamá podía decir "mi hijo fue curado para ser curado, mi hijo fue direccionado para ser buen trabajador, mi hijo fue direccionado para que algún día si le toca ser taita que sea buen taita". Entonces esos direccionamientos, es a partir de allí que vienen una serie de cosas para que más adelante, cuando se tuviera que ver en el orden de las miradas de la comunidad quién es esa personita, no se tenga que desechar. Claro que aparecen una cantidad de cosas, por ejemplo de la misma manera como hacía la curación, pues ella como mamá podía en algún momento decir es que "mi hijo o mi hija cuando grande va a ser tal cosa, esto o lo otro", entonces venía todo un proceso de acompañamiento de los papás para que esas cosas ocurrieran. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

La prevención tiene una finalidad clara: que la persona sea un aporte positivo a la salud comunitaria, a la convivencia. El ritual, además, marca un límite, y a la vez, un puente entre la autoridad paternal doméstica y la autoridad paternal comunitaria. El ideal es que la confrontación con el taita gobernador sea evitada al máximo y que el proceso educativo-correctivo se dé en los límites del espacio doméstico principalmente. Cuando el daño excede tales criterios, se demanda la intervención del taita gobernador, situación que es vista como indicador de un desorden tal de la persona que amerita procesos curativos. Verse obligado a trascender al espacio correctivo del taita gobernador también trae una sanción social, pues se pone en juego el estatus y honor de la persona. En consecuencia, en el marco de los castigos, el

cabildo indígena solía ser presentado como un espacio de tan absoluto respeto que era definido, además, por la necesaria distancia que había que tener con este: entre menos se estuviese cerca del cabildo mejor:

> [...] y hoy en día casi estamos en una época netamente curativa y allí es donde se dice de los desórdenes, entonces a partir de allí empieza a aparecer ciertas sanciones, por ejemplo uno de niño lo criaban en un orden totalmente distante del cabildo, para uno ese era un monstruo distante que uno no lo podía ni ver, a uno le enseñaban a pasar como por acá, para no hacerse ver por ahí cerca, porque cualquier acto que a uno lo acercaba le dificultaba a uno ser el humano que soy, mostrar mi bienestar, mi buen nombre, mi buen ser. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Alirio, nuestro principal colaborador, lo dijo más corto y contundente: "entonces siempre nos previenen para que no tengamos ese malestar de que un Taita nos ajusticie". El padre se prolonga en el taita, pero la justicia del taita es más severa y conlleva una sanción social que se desea evitar al máximo. De ahí que se definan tanto los límites entre la justicia del padre y la del taita, al tiempo que se establecen puentes cuando el nivel del daño amerita un proceso más imponente:

> Cuando en la casa el papá dice "no, aquí ya no pude hacer justicia porque este muchacho está muy rebelde o muy caprichoso entonces vamos a acudir al cabildo". Cuando son problemas y dificultades leves pues se arreglan en la casa, pero cuando ya son graves toca es acudir al cabildo porque pues allá a base del castigo hay que reprender, porque si no el joven coge costumbre de seguir actuando así. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Otro indicador de la prolongación del padre en el taita o de lo doméstico en el espacio de la justica comunitaria del cabildo es la dimensión íntima. A diferencia de otros modelos de justicia indígena de culturas andinas, en los kamëntsá ni los juicios ni los castigos son rituales masivos; estos se llevan a cabo en la intimidad del hogar o de la sede del cabildo y solo asisten los implicados (partes del conflicto), sus padres y las autoridades. Como ya se ha visto, el castigo va precedido de palabras de "consejo" por parte de quien lo ejecuta y

se considera parte de una curación. Por eso tal vez se sospecha que el criterio para escoger las horas en que se desarrollan los procesos de justicia comience en las primeras horas de la mañana y termine en el alba. Aunque no se pudo constatarlo, seguramente el lapso entre pasada la media noche y el amanecer marca un tiempo ritual de noche-día que, a su vez, marca la transición de la oscuridad a la luz, del caos al orden, de la muerte a la vida, de la enfermedad a la salud, todos esos pasos que denotan la transformación del sujeto y su reincorporación armónica a la vida cotidiana comunitaria:

> Los castigos, las sanciones se las hacían después de las 2 a. m., a las 5 o 6 a. m. ya terminaba todo. No había persona que se enterara de si a este lo sancionaron, lo aconsejaron, le dieron fuete, no porque para el público esto era una deshonra totalmente fuerte, pesada, que no era borrado. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

> Los papás son los que conocen cuál es el manejo de la hija, del hijo, ellos conocen si hay hijos, hijas que son desobedientes, no saben obedecer lo que el papá les estaba ordenando, la mamá le ordena, a ellos no les importa sino que hacen abusos de ellos, se paran, se van y así no es, no es la ley de la vida de nosotros, nos gusta seamos un poquito delicados, obedientes dentro de nuestra comunidad, nuestro familiar para así poder trabajar y estar bien en nuestros trabajos. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La justicia indígena comienza en casa y trasciende al espacio del cabildo cuando los padres consideran que el daño es de una magnitud tal que amerita la intervención del taita gobernador y demás autoridades. Como "debido proceso", todo comienza con la notificación a las autoridades y la orden consecuente de citación:

> Hay problemas graves otros más sencillos por lo general el taita es el que recibe las demandas y si no está el Taita el que administra justicia es el Alguacil Mayor, él es quien recibe todas las demandas, él lleva un registro, él es como el enlace, le informa al taita

> gobernador dónde hay que ir a capturar, o ir a colocar las citaciones; el Alguacil Mayor es quien ejecuta el castigo con el rejo, él está encargado de castigar de acuerdo a la sentencia. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

> Así sea acusado ya, va y pone demanda al cabildo, entonces pues allá presenta la demanda, el señor gobernador manda a los alguaciles a notificar que "haga el favor a tales horas que venga a presentarse Fulano de tal". Bueno, lo van a notificar. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Desde ya expresamos algo que invitamos a tener en cuenta en lo que queda de la explicación del proceso: el castigo busca evitarse al máximo. Sin embargo, se presentan *puntos de fuga*. El primero corresponde al desacato por parte del acusado a la citación del cabildo. Este tipo de confrontaciones no armónicas aportan a la economía del daño y del castigo, pues corresponden a faltas que legitiman otras técnicas corporales como el encierro en el calabozo:

> Si no se presenta es un delito, o sea ese delito quiere decir que pues que la persona se está burlando de las autoridades. Entonces ahí está ese delito. Ahí sí ya manda el señor gobernador a fuerza mayor que lo vayan a traer, y a la hora que va a legar allá al cabildo pues... a mí me tocó así... cojo el candado, la llave y "a ver alguacil mayor guárdemelo, por desobediente tiene que permanecer una noche en la cárcel". (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

El punto de fuga aplaza, pero no evita el proceso, el cual continúa, de acuerdo con lo explicado, con el ritual colectivo de acusación, aclaración y defensa que se da en la intimidad de la sede del cabildo en la madrugada:

> Al otro día, ya que el hombre está guardado, antón toca al otro día notificar a los demás a tales horas, por ejemplo a las cuatro de la mañana y ahí tiene que estar, y luego ya llegan ellos, se hacen presentes y toca sacarlo al que está guardado. Ahora sí: "por motivo de desobediente has venido a descontar la noche aquí en

> la cárcel, ahora sí a ver cuál fue la situación, cómo fue, por qué se presentó esta demanda, que Fulano de tal le ha dicho de ladrón o cogelón, qué fue lo que le robó, por favor declare delante de la persona". (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Los padres de las partes del conflicto están presentes, pero la presencia más importante es la de los padres del acusado. Taita gobernador, si bien lo presentan como una función que debe evitarse al máximo, desempeña un papel más conciliador que castigador:

> Pero el taita gobernador y el alcalde mayor nunca dan castigo ellos son los orientadores el taita trata de mediar, él evita en lo posible que allá necesidad de tocarlo físicamente busca todos los medios; ahí uno mide la capacidad del Taita de interpretar el problema y de buscar las estrategias posibles para tratar de llevar a las dos partes que están en conflicto en ese momento. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

> Y no nos hemos salido de los usos y costumbres, porque aquí los usos y costumbres es llamar a la familia, como hacen en el juzgado, llamar a reconciliación, conciliar con la familia del ofendido y el que lo ofendió para llegar a una conciliación [...] Este espacio es tan bonito y tan sagrado porque digamos que el cabildo aquí es sobre todo conciliador, o sea que se concilia, se trata de conciliar, se trata de llegar a acuerdos y de pronto de orientar al bien [...] Usted tiene aquí digamos un lindero, usted tiene un pedazo acá y otro pedazo acá, y la gente viene a veces por una demanda, dicen vamos a demandar al cabildo. Y entre las dos familias hay conflicto, se genera un conflicto social allá en el terreno. Vamos al cabildo y acá obviamente tiene que haber, como se dice, un debido proceso. Entonces vamos a entrar en diálogo, en discusión, pero al final utilizamos unas palabras, digamos una metodología. Se dice que quiere decir, vamos a encontrarnos, y *mochanjenojuaboy, mochanjenoyeunay,* que quiere decir pensar y luego ponernos de acuerdo. Entonces al final de todo ese proceso ya viene digamos a concertar, y finalmente vamos a ponernos de acuerdo y vamos a hacer una reconciliación.

> Es un proceso muy, muy bonito, pero obviamente como les digo en todo en todo no se da. Porque a pesar de que yo sin mente actúo y como les digo yo, esa varita que está ahí es mi varita de mando, y yo tengo que ser como esa varita así, muy recto, ni de acá ni de allá. ¿Entonces yo voy a razón de qué? De la justicia. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

Mochanjenÿen significa "encontrémonos". *Mochanjenojuaboy*, "pensemos", y *mochanjenoyeunay*, "acordemos". *Encontrarnos-pensar juntos-acordar*, ese parece ser el orden de un proceso que marca los principios de la solución pacífica de conflictos que busca prevenir al máximo el castigo. Sin embargo, el taita Justo, gobernador en su momento, pronunciaba tales palabras al tiempo que señalaba con orgullo el juete que colgaba en la pared detrás de su escritorio. Los azotes vienen cuando no es posible la conciliación. Sin embargo, como ya se aclaró, no es un ejercicio punitivo con fines en sí mismos, es un acto curativo. Como estructura ritual, los azotes comprenden una cierta matemática que determina su número de acuerdo con el criterio de los padres, quienes ponen el castigo, y su orden incluso va por encima de la del mismo taita gobernador:

> Hay sentencias que el mismo taita dice a esta persona se le castiga con tres, con seis o con doce, hay casos especiales cuando el hijo, o la hija tienen dificultades fuertes con los papás y si el papá o la mamá dice "A mi hijo le dan doce", nada que hacer, es una orden de los papás que es muy sagrada entonces que tiene que hacer el Alguacil Mayor, ejecutar los doce fuetazos. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

> El papá y la mamá proponen la sentencia, el cabildo tan sólo tiene el poder, el deber, por ejemplo, si es un desobediente, lo van a notificar y no se hace presente, entonces por desobediente tiene que ir a la cárcel y seis juetazos [...] Ahora no se puede ir y llevarlo a cualquiera y encerrarlo y darle juete, no, sino que tiene que ser la sentencia del papá o de la mamá, son ellos los que tienen que sentenciar. Si es primera vez, entonces ellos dan la orden: "me hacen

> el favor y me le dan seis juetazos". (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Si bien en un principio la autoridad del taita es vista como superior a la de los padres, hasta el punto de considerar más severa su justicia, a la hora de dictaminar los castigos el taita gobernador es quien mantiene su función de conciliador, incluso para convencer a los padres del acusado de que los castigos no se desborden. Es como si su función consistiera en administrar eficientemente la economía del castigo. Esto se da tanto por el principio de vida que dictamina la prevención y la conciliación antes que la curación y el castigo, como por el cuidado que el taita tiene para que los excesos de justicia no se le devuelvan cuando ya no esté en condiciones de superioridad jerárquica frente al acusado posteriormente. "Debo cuidarme la espalda", pronuncia el taita Justo cuando afirma el cuidado que tiene al evitar excesos en los castigos físicos. Taita Santos, por su lado, aporta otro dato importante: cuando el acusado recibe los castigos con la economía adecuada de los azotes, el acto se da de manera armónica y, por tanto, debe agradecer su limpieza y ser consciente de que tiene una "deuda" con el taita por haber logrado una conciliación que permitió el castigo sin excesos y en su justa medida. Como ya es y seguirá siendo sistemático a lo largo de nuestro estudio, la resolución de conflictos kamëntsá es cuestión de flujos, transacciones e intercambios que se deben dar en justo equilibrio.

> Entonces para el arreglo uno tiene que estar allí frente a los demandantes y el demandado y uno empieza a mediar, ya tenemos la persona aquí no la vamos a encerrar tres días, será un día pero más tarde hablamos. Con consejos bastantes fuertes con la persona y poder arreglar la situación de otra forma. Allí aun cuando me he echado de enemiga a la familia de la persona que demandó, a la persona acusada, igual se sabe que yo estoy bogando para que el castigo no sea tan fuerte y yo voy a tratar de negociar y convencer a la familia que con diez latigazos es suficiente. Ya esto forma parte de la mediación a favor o en contra para que dentro de ese proceso que ocurre uno puede decirle bueno por favor

> traiga la esterita para el castigo, y finalmente se logra convencer a la persona (castigada) que eso es una mínima parte y que tienen un gran compromiso que tiene conmigo con lo que logré mediar. Entonces a pesar de ser castigado me lo debes, o a la comunidad. Entonces allí uno empieza a mirar cómo hace la mediación, cuando uno salga en vez de estar esperándolos con dos piedras simplemente esté esperándolo para una conversa. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El acto de castigo debe ser "puro" y desarrollarse en su "justa medida". "Y es que allá el alguacil que tiene que dar juete, tiene que dar a toda juerza, y si no se le da así entonces a él mismo le dan", afirma Ángel Jacanamejoy. Eso implica también que el castigo con azote debe ejecutarse cuando la situación lo demanda, puesto que el desequilibrio causado por el daño del acusado puede canalizarse hacia el mismo taita para evitar que se mantenga y evite la futura armonía comunitaria. De ahí que el taita que tenga que castigar deba, en primera medida, evitar cometer actos "impuros" a la hora de hacer su ejercicio de justicia:

> Por decir algo ellas (señala a mis estudiantes) se portan mal y usted las demanda. Le dice al cacique les den 10 juetazos. El cacique le da autorización al alguacil mayor porque la máxima autoridad de justicia son los caciques. Y tiene que ser una persona perfecta para castigar, para dar juete. Porque si de pronto, por decir algo, le toca los senos también tiene demanda el que juetea. (José Aniseto Muchavisoy, Sibundoy, 5 de febrero de 2016)

La "palabra" desempeña un papel principal en el proceso, ya que mediante esta se aconseja, se concilia y se acuerda el número preciso y equilibrado de azotes:

> En ese entonces por ejemplo yo miraba una pelea entre los esposos, entonces ahí la señora tiene que quejarse donde el papá del esposo y entonces ese va y acude al cabildo y entonces los alguaciles tienen que ir a esa familia y trasladarla al cabildo. En ese tiempo cuando yo estuve nos tocaba por ejemplo ir a las dos de la mañana a la casa de los que tenían los problemas y llevarlos.

> Entonces allá se les encierra una noche y al otro día desde la una de la mañana tocaba darle un buen *consejo* y el papá del que tiene el delito tiene que sancionar, *decir cuántos fuetazos* se le van a dar. Puede ser el alguacil primero, segundo, tercero o cuarto el que debe hacer cumplir el castigo. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)[9]

Aunque no hay coincidencias respecto a la escala numérica de los azotes, sí podemos afirmar que aumentan sistemáticamente y, al parecer, la base es el número seis, pues el número de estos aumenta de 6 a 12 y a 18 de acuerdo con el grado del daño y las reincidencias del castigado. Una vez se realiza el acto de curación-castigo, la palabra retorna para el consejo frente al porvenir del purificado, hecho en el que se conjugan las visiones originarias de la confianza y la seguridad de la palabra escrita aportada por el modelo de justicia ocidental:

> En ese momento pues ya toca tomar la decisión de conversar, dialogar con él, con los papases, para que no vuelva a suceder más ya toca hacerles firmar un acta, con multa, en la cual tiene que comprometerse a manejarse lo más bien. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Finalmente, así como el castigo-curación es un acto restaurativo del orden basado en el flujo equilibrado de varias fuerzas que deben ser administradas por el taita, también se busca una justicia restaurativa, es decir, aquella que además de lo punitivo, tiene como finalidad que el acusado "repare" al demandante con acciones compensatorias en el plano económico. La restauración en un principio tan fundamental en las estructuras culturales kamëntsá que incluso se busca que más que un acto de reparación individual sea garantizado por el orden de los flujos y equilibrios comunitarios. Dejar una deuda pendiente en el marco de una reparación significa afectar el todo colectivo, de ahí que la función del taita, además de guiar la conciliación y los acuerdos

9 Énfasis propio.

entre las partes en conflicto, sea la de garantizar las fuentes y espacios que hagan posible la compensación económica:

> Sí, también esos problemas ocurren cuando por ejemplo es violencia por riñas y puños, si la persona más afectada pierde tiempo en su jornal por lo lastimado y si se está ganando por ejemplo 20 000 pesos el día y en quince días son 300 000 pesos, entonces el victimario tiene que responder por esa plata que está perdiendo el afectado. Ya después de eso se reconcilian en ese sentido, ya en el cabildo frente a la autoridad. Si él no tiene de dónde pagar, pues si el cabildo tiene recursos pues se le hace trabajar ahí. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016)

De esta manera, la *palabra* consolida su función e importancia como principio regulador y de consecución de acuerdos que garanticen la armonía futura. En ese orden de ideas, "oír" y "escuchar" son acciones que al ser verbalizadas en la lengua indígena trascienden el acto de la percepción auditiva para incluir el compromiso ético por parte del acusado-reparador-restaurador de no reincidir en el daño. Por eso los kamëntsá diferencian, en el marco de la ética y convivencia comunitaria, al *uauenana* (el que oye y obedece) del *nduauenana* (el que no escucha):

> De alguna manera es muy interesante porque hay muchas personas que, bueno, por ejemplo los mayores decían el *uauenana,* el que escucha y el *nduauenana,* desobediente. Si usted es obediente, obviamente con ese símbolo del castigo, el látigo del cuerpo y todo, se mejoraba, simplemente cambiaba de actitud, y mucha gente se formó de esa manera. Pero hay personas, los desobedientes, que de pronto volvían a repetir, y otra vez venían. Eso ha pasado, y hoy en día pasa porque pues en la casa no nos vamos a mentir que hoy en día hay problemas y dificultades, hay unos jovencitos que escuchan y otros que no escuchan por más que se les oriente. Digamos así en la parte de colonos se les busca hasta un psicólogo, se les lleva a un psicólogo y ni con eso, como que no quieren porque son desobedientes. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

Hasta ahora la tensión dialéctica que hemos esbozado corresponde a la resultante en la relación-prolongación de las figuras autoritarias del padre y del taita gobernador. La relación matemática que subyace es evidente: entre más grave sea la falta o daño cometido, más posibilidad de que la mediación y castigo sean administrados por las autoridades del cabildo. El otro escenario dialéctico se genera mediante los límites difusos y dinámicos entre la justicia ordinaria y la justicia indígena. El modelo de castigo-sanación-conciliación-restauración que se ha venido construyendo se ha implementado, principalmente por parte del cabildo indígena, en casos que no involucran la muerte de la víctima o una secuela grave de salud. En la memoria de algunos taitas, hasta hace poco (un lapso que oscila entre cuatro y diez años) el cabildo viene administrando todos los procesos de justicia. Anteriormente el cabildo servía como un puente entre la comunidad y las instituciones de justicia ordinaria para casos que ya no resolvían mediante la justicia propia. Esa transición hacia una justicia indígena compleja y autosuficiente es narrada en extenso por Alirio Chicunque:

> Para el cabildo ha sido un proceso, porque el cabildo ha adquirido ese derecho de tomar la justicia en su totalidad y eso ha sido un alivio para el Estado, mejor dicho es un dolor de cabeza menos.¡Qué bonito sería que todos nosotros hagamos justicia!, pero en este momento nos hemos dado cuenta que han habido casos de violación, asesinato, esos son problemas muy graves, hay años que contamos con taitas que tienen mucha experiencia en lo propio y en lo occidental y han habido años donde están más en la capacidad de lo propio y existe un desconocimiento en la parte de lo occidental; en este momento el cabildo viene trabajando en asocia con los abogados kamëntsá, contamos con unos veinte abogados, entonces se viene trabajando con ellos, aparte de eso el taita gobernador siempre está convocando a los exgobernadores, a ellos le consulta, para que lo asesoren de cuál es la mejor manera de castigar y se ponen de acuerdo si lo mandan para Mocoa cuántos meses o cuántos años. Hubo un caso de asesinato lamentablemente entre primos primeros se hicieron este daño y la persona por ser indígena la trajeron aquí, el taita gobernador tuvo

> ese riesgo y ese compromiso de decir cuántos años lo iban a castigar, a él le dieron diez años de cárcel. Aquí en el cabildo estuvo dos años pero luego fue un riesgo porque la misma familia quería vengarse y el cabildo no tiene la capacidad de tener celador, y se optó por llevarlo a Popayán; pero el Taita y el Alguacil Mayor en el mes siempre hacen una, para hacer el registro de las personas que están allá entonces ellos van y ven como es el comportamiento de él, cómo está avanzando el proceso, mejor dicho, no pueden descuidarse. Para el cabildo es algo de mucho compromiso comunitario. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Alirio nos muestra en su testimonio cómo se va dando dicho acomodamiento: los taitas aprendieron durante años a apoyarse en las instituciones estatales para agenciar conflictos graves en el marco de la justicia. Particularmente, los casos que ameritaban condena con encierro carcelario eran atendidos en Mocoa y Popayán. Sin embargo, el primer paso para el acercamiento entre las lógicas occidentales e indígenas consistió en que los taitas "deben" seguir el proceso de acompañamiento y armonización del preso, aunque este se encuentre en una cárcel fuera del territorio. Con el tiempo, el cabildo comenzó a contar con sus propios calabozos y el Estado dictaminó que cualquier caso de daño en el marco de las comunidades indígenas debe, aun en los casos más graves, pasar por la justicia propia:

> Antes, hasta el 2001 se arreglaba solo hasta cierta parte ahí en el cabildo. Pero ahora para una dificultad que haya pues siempre tiene que pasar por la justicia propia. De acuerdo a las capacitaciones que nos han venido dando, la justicia la hace la autoridad tradicional. Ahoritica estábamos hablando por ejemplo que si todos los indígenas que estaban en la cárcel de Mocoa si es kamëntsá o ingano tienen que pasar al cabildo y tiene que estar acá. Pues tenemos el calabozo, tenemos la cárcel, así que tiene que estar acá. Entonces empieza el cabildo nuevamente a trabajar con la justicia propia y a ver por cuántos años debe estar aquí, entonces tienen que ponerse de acuerdo los seis gobernadores, el cabildo y los líderes de la comunidad. Pues estamos en ese proceso, se está

> pretendiendo para que todos esos pasen acá al cabildo y pasen ya al proceso de lo que es la justicia propia. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016)

El acomodamiento se devela cada vez más en la vida cotidiana de quienes acuden como indígenas a la justicia. Para el taita Ángel, hoy día quien intente asistir a cualquier institución estatal en estatus de ciudadano será redefinido por esa misma institución como indígena y, por tanto, procurará que cualquier demanda sea tramitada principalmente por el cabildo:

> A la comunidad les digo: "ustedes envanamente (en vano) van a hacer los memoriales pidiendo justicia, van y solicitan al señor personero, al juez, al alcalde o a la Fiscalía en vano". Allá ellos reciben, miran, leen y luego ya que están sabiendo cuál es el delito, pues entonces no lo sancionarán allá sino que lo mandan aquí al cabildo. Hay un respeto en el cual el taita gobernador y los alguaciles, ellos miran cuál es la sanción, por qué lo mandan a hacer eso. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Y el acomodamiento se consolida cuando los cabildos no solo asumen por completo cualquier caso de justicia, sino que además integran en su práctica procesos y lógicas de la justicia ordinaria: expedientes y archivos que materializan la "palabra", lo que antes no era necesario registrar ni guardar:

> Digamos hoy en día ya se lleva un proceso, entonces tenemos una oficina de jurídica, ahí es donde están todos los expedientes de los casos que se han presentado aquí en la comunidad y antiguamente pues obviamente no había ni archivo, de eso no había nada. Pero hoy en día ya se lleva como una secuencia, además todos, todos, absolutamente todos los casos los está asumiendo el cabildo. Antes, todavía hace como cinco años se decía, me voy a inspecciones, o me voy a la comisaría, o me voy a Bienestar Familiar, o me voy al juzgado. Entonces hoy en día ya no, si va usted allá a poner quejas de algo entre indígenas, le dirán "vaya al cabildo", si va a Bienestar Familiar que por inasistencia alimentaria, pues

> le dirán "vaya al cabildo". (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

La justicia indígena kamëntsá actual es un producto histórico, como vimos, de varias incidencias y acomodamientos. Por un lado, comprendimos que el "castigo físico" o "juetazo" se incorporó como costumbre, ya sea por corresponder a una práctica impuesta por la evangelización colonial en Putumayo o por ser originaria. Lo cierto es que en la memoria cultural de los kamëntsá está incorporada como la base de la justicia familiar y comunitaria. Su puesta en práctica busca evitarse al máximo, apostando por una justicia preventiva en la que la figura del cabildo, como sede del gobierno, se sacraliza al punto de convertirse en objeto lejos de ser deseado como espacio para afrontar culpas y daños causados. Y aún así cuando la intervención de los taitas es inevitable, prima el criterio de los padres para castigar al acusado y los intentos de conciliación. Cuando la aplicación de los azotes se considera necesaria no se toma como un acto punitivo en sí mismo, sino curador. De ahí que el proceso esté permanentemente acompañado por la palabra de consejo que garantiza la vuelta al orden en las relaciones sociales que se desarmonizaron. Y, finalmente, el acusado no solo es purificado y sanado, sino que su reincorporación al mundo normal de los flujos y relaciones equilibradas de la comunidad se completa mediante actos de reparación económica y colaborativa hacia su anterior víctima.

Dos escenarios dialécticos, entonces, se conforman mediante la confrontación de dos dimensiones de la justicia indígena, cuyos límites se establecen por medio de un criterio básico: la gravedad del daño y la culpa. Cuando el castigo no puede ser manejado en los límites del espacio doméstico-familiar, la autoridad del padre se prolonga y traspasa a la del taita gobernador y sus autoridades acompañantes. Y cuando los daños sobrepasan el límite del atentar o no contra la vida de alguien, la justicia ordinaria complementa a la indígena, ya sea para aportar complejidad a los procesos y penas, o para retornar los itinerarios jurídicos al cabildo indígena para contribuir con la consolidación de su autonomía como institución propia de grupos étnicos en el país.

Mientras terminamos de escribir estas líneas, en el panorama mediático se gestan dos escenarios de debate nacional en el marco de la implementación de los Acuerdos de La Habana: la JEP (Jurisdicción Especial para la Paz) y la Comisión de la Verdad. Para algunos sectores políticos, usuales opositores del acuerdo de paz firmado entre el Gobierno colombiano y las Farc-EP, ambos, sobre todo el primero, es considerado como una oportunidad para la "venganza", es decir, para el cobro de cuentas políticas entre enemigos históricos. Tal vez ese debate se da porque independientemente del funcionamiento de la justicia ordinaria, en nuestra vida cotidiana como occidentales tenemos más incorporado el sentido del "desquite" como medio de compensación que el de la verdad y la conciliación. La JEP también marcó, entre otras cosas, los debates sobre la justicia restaurativa. Acorde con la tradición jurídica colombiana, muchos no se imaginan un escenario en el que más que lo punitivo de la condena se busque la compensación de las víctimas y del país mediante actos restaurativos. De ahí la importancia de haber comprendido la configuración histórica de la justicia kamëntsá, pues se halla que el sentido de la compensación y del equilibrio justo y armónico yace en sus *habitus*, en sus creencias, es decir, en su cultura. Cuando este principio incorporado cotidianamente se traslada a la justicia indígena, la justicia restaurativa cobra sentido y coherencia. Tal vez ahí radica la importancia de revisar estos modelos indígenas de resolución de conflictos en el marco de la transición política que vivimos hacia la "paz estable y duradera". En el siguiente capítulo se ahondará aún más en los factores culturales que sustentan los sentidos de la justicia kamëntsá, mientras se profundiza en su paralelo y diferencias con los procesos de la justicia ordinaria. De esta manera se comprenderá aún más la justicia indígena como un campo de acomodamientos. Para ello, dos investigadoras acompañantes y en formación, Éricka Herazo e Isabela Alvarado, contribuyeron con una propuesta para entender de manera integral y sintetizada los componentes culturales y jurídicos que configuran la justicia kamëntsá, viéndola principalmente como un espacio de comunicación dialógica para la conciliación y la armonización de las relaciones comunitarias.

Referencias

Antequera, N. (2010). Cuando el río suena… Gestión de los recursos hídricos, procesos de urbanización y resolución de conflictos en los valles. En unir. *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia en los Valles y el Altiplano*. La Paz. Fundación unir Bolivia.

Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory, 7*(1), 14-25.

Chaves Castaño, J. (2011). Entre la violencia sobre el cuerpo y la violencia incorporada. *Hacia la Promoción de la Salud, 16*(2), 162-172.

Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires. Schapire S.R.L.

Gómez, A. (2015). La misión capuchina y la amenaza de la integridad territorial de la nación, siglos xix y xx. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, xlix, 89. Bogotá: Banco de la República.

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2008) (eds.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lipovetsky, G. (2010). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.

Justicia, perdón y reconciliación: prácticas comunicativas en torno a la transformación y armonización de conflictos en la comunidad kamëntsá

Éricka María Herazo Vela*
Isabela Alvarado Encinales**

Introducción

La investigación de la cual deriva el presente capítulo tiene como objetivo identificar las diferentes prácticas comunicativas con las que la comunidad indígena kamsá (kamëntsá, camsá, kamnsá), ubicada en el valle del Sibundoy, Putumayo, apropia, confronta, interpreta y resignifica dentro de su cotidianidad conceptos base que emergen de la justicia transicional, tales como: *verdad, justicia, perdón y reconciliación*, adaptándolos a los procedimientos que regulan la vida social en comunidad, permitiendo un proceso de transformación y armonización de conflictos.

En congruencia con lo anterior, en primera medida se hace un análisis de cómo las diferentes conflictividades en el interior de la comunidad

* Comunicadora social de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: kikis_2516_@hotmail.com
** Comunicadora social de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: isabelalvaradoencinales@gmail.com

kamëntsá son debatidas y deliberadas en el cabildo indígena por los implicados en un proceso de justicia propia (*la víctima, el victimario y el demandante*), permitiéndonos un acercamiento al modo cotidiano en que agencian sus disputas y la cabida de estas en el marco de la jurisdicción indígena.

En segundo lugar se pretende comprender, a partir de hallazgos conceptuales adquiridos durante la inmersión con la comunidad (realizada mediante dos salidas campo a lo largo del año 2016), cómo las dinámicas de justicia se han mantenido, adaptado y reinventado a lo largo de la historia, proyectando nuevos escenarios e iniciativas alternas para la construcción de paz. Esto fundamentado en cosmovisiones y principios propios de la comunidad que surgen para establecer sus relaciones y prácticas comunicativas: obra, palabra, trabajo y escucha.

Este documento es resultado de un ejercicio de investigación fundamentado metodológicamente en un trabajo de campo etnográfico que implementó como técnica la observación participante, dada la necesidad de comprender el comportamiento y accionar de la comunidad desde el lugar donde se desenvuelve la praxis y emergen nuevas interpretaciones.

Contexto comunidad kamëntsá

Camuëntŝáyentsang, Camëntŝábiyang
Somos gente de aquí mismo, con pensamiento y lengua propia.
Diagnóstico plan salvaguarda camëntŝá, 2012

El pueblo indígena kamëntsá se encuentra asentado al sur de Colombia, exactamente al noroccidente del departamento del Putumayo, espacio estratégico y de vital importancia, ya que es el corredor que comunica la zona Andina con la Amazonía colombiana.

El valle de Sibundoy es el territorio ancestral del pueblo kamëntsá, espacio que, al igual que la comunidad, ha atravesado distintas etapas de "transición" política en cuanto a relaciones de poder. Desde el momento de colonización en los siglos xvi y xvii se inició una etapa de imposición y sometimiento cultural por parte de la Iglesia católica, una mutación que pretendía naturalizar las nuevas jerarquías territoriales

y culturales posibilitando las relaciones de dominación, suplantación de saberes, prácticas y patrones ancestrales que hacían de este periodo un tránsito para la comunidad, quienes entre la docilidad y resistencia pretendían la conservación y supervivencia.

Así mismo, hechos violentos como la explotación cauchera en Putumayo, el alto índice de producción cocalera y la presencia de grupos armados al margen de la ley precisaron constantes transformaciones en el reconocimiento de los usos, costumbres, formas y procedimientos para la solución y armonización de los conflictos, complejizando y apropiando minuciosamente su sistema de justicia, además de la adaptación de nuevas formas de gobierno como la estructura del cabildo.

Por otra parte, el acceso a la educación formal del Estado ha generado rupturas significativas, ya que esta relega y subvalora la educación tradicional, dando por resultado la apertura de una brecha generacional que rompe el circuito de transmisión de sus saberes, cultura, creencias y valores. Se constituye entonces esta problemática como una de las quejas más sentidas, puesto que es considerada una demanda inaplazable el derecho a la educación, pero a una educación ligada a su cultura, a su identidad étnica.

Reconocimiento de la jurisdicción indígena dentro del sistema judicial en Colombia

El Estado tiene la deuda de devolver la credibilidad a la comunidad Camëntŝá, si el territorio estuviera libre, el Camëntŝá puede volver a recuperar su identidad cultural. Solicitamos al gobierno que nos deje libres, así como vivíamos antes, sin que nadie nos perturbe. Que nos dejen en paz, que nos respeten nuestros derechos, que no nos impongan las Leyes de afuera

Taita Diego Ramónal vez, Sigindioy, Diagnóstico plan salvaguarda Camëntŝá, 2012

El derecho consuetudinario indígena se conoce en otras legislaciones como derecho indígena o derecho propio, y se conforma por un conjunto de normas legales de tipo tradicional que dan autonomía política y social en comunidades indígenas de algunos países en América

Latina; dicho derecho surge de la necesidad de resolver sus conflictos internos bajo costumbres y tradiciones propias (Colmenares, 2006).

El derecho consuetudinario es un elemento esencial que fortalece la participación de actores indígenas en sistemas democráticos. Cabe agregar que este se vincula con fenómenos culturales como la estructura familiar, social y religiosa de la comunidad; por esta razón hace parte de los elementos indispensables para la preservación y reproducción de la cultura (Colmenares, 2006)[1], que como bien afirma Stavenhagen (1988), "La identidad étnica está estrechamente vinculada no solamente con elementos de tipo cultural (como lo es la lengua), si no también y tal vez sobre todo, a formas de organización social y a la estructura social de la comunidad local" (p. 98).

Colombia es un país reconocido como pluricultural y multilingüe, dada la existencia de 87 etnias indígenas, tres grupos diferenciados de población afrocolombiana y el pueblo ROM o gitano; según el censo general de 2005 presentado por el DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística), en Colombia residen 1 392 623 indígenas que corresponden al 3.43 % de la población del país (p. 37).

En relación con lo anterior, y a partir de la Constitución de 1991, se transformaron las condiciones sociojurídicas existentes mediante el reconocimiento de derechos étnico-culturales, como lo expresa el artículo 7: "el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana", y el artículo 8: "es obligación del Estado

1 "El desarrollo del **Derecho Consuetudinario** también se debe a la influencia de la normativa internacional de derechos colectivos o de grupos. Nace así la noción del **Estado Multiétnico y Pluricultural**, el cual no implica que cada pueblo deba desarrollar su propio estado, sino de lo que se trata es de cambiar la idea de un Estado cultural y socialmente homogéneo por un nuevo modelo político que acepte su realidad social y reconozca la existencia de sus diversas realidades socioculturales. Así tenemos que en América Latina se han realizado profundas reformas constitucionales, tales como: Nicaragua (1986), Brasil (1988), Colombia (1991), Paraguay (1992), Bolivia (1994), Ecuador (1998) y Venezuela (1999). En menor rango y profundidad se ubican las reformas de Costa Rica (1977), México (1992), Panamá (1972, revisada en 1983), Perú (1993), Argentina (1994) Guatemala (1998) y, en el caso de Chile, se emitió una ley sin reforma constitucional (1993)." Tomado de Colmenares (2006).

y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación". Acorde con ello, el artículo 246 de la Constitución reconfiguró elementos de reconocimiento social, político y jurídico para que las autoridades indígenas pudiesen ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su territorio y comunidad:

> Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional. (Constitución Política de Colombia, 1991, artículo 246)

El artículo anterior define y permite el ejercicio de la jurisdicción especial indígena a partir de cuatro elementos prácticos: 1) la existencia de autoridades indígenas, 2) la existencia de un territorio establecido, 3) la existencia de unas normas y procedimientos propios, y 4) que esas normas y procedimientos no sean contrarios a la constitución y la ley que rige a Colombia (Sentencia C-139/96).

Esto permitió un escape a la homogenización estatal que durante años unificó a una Colombia monolítica y monocultural dentro de leyes y sistemas de justicia ordinaria que impedían la conservación de las diferentes culturas y etnicidades, reivindicando una precedencia histórica y una autonomía cultural que desafiaban toda la rama jurídica y política del Estado moderno colonial, rescatando y conservando las tradiciones ancestrales, los territorios y la cultura.

El reconocimiento de la jurisdicción indígena en Colombia legitimó la existencia de un poder normativo encabezado por los pueblos indígenas, trasladando la legislación nacional en materia de normas y procedimientos, y dándole un valor solemne al derecho que tienen las comunidades indígenas de asumir el manejo de sus conflictos, esto con el fin de salvaguardar su cultura.

Dentro de la aplicación de la jurisdicción propia emergen ciertas transiciones en cuanto al manejo de la normativa, ejemplo de ello es la Sentencia T-552 de 2003, por la cual la Corte Constitucional emplea una nueva dimensión de la jurisdicción especial indígena y el fuero

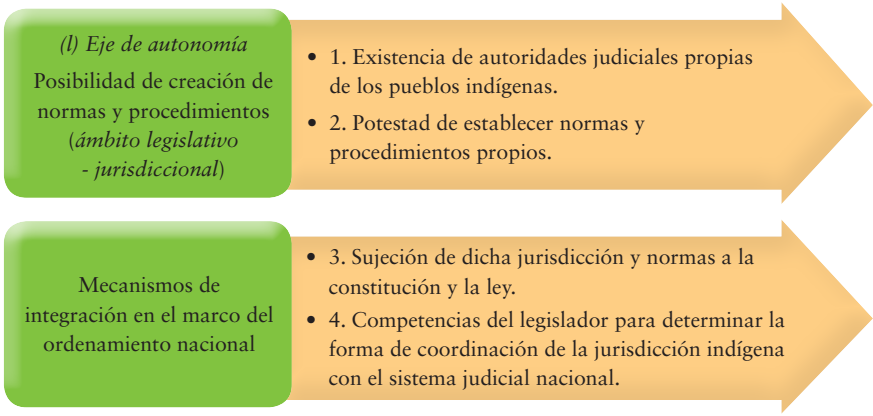
indígena, reconociendo su similitud, pero rescatando que no poseen el mismo alcance y significado. El *fuero* es un derecho que tiene como finalidad proteger la conciencia étnica y generar una garantía institucional para las comunidades indígenas; es de esta manera como se protege la diversidad cultural que permite el ejercicio de su autonomía jurisdiccional. Por otra parte, la jurisdicción especial indígena es un derecho autónomo que para su ejecución debe apoyar los criterios que delimiten las autoridades tradicionales en el momento de juzgar a un miembro de la comunidad (Sentencia C-463/14, 2014). Así pues, es importante mencionar que el derecho consuetudinario hace parte de los múltiples modelos con los cuales se garantiza a las comunidades locales aceptar sus costumbres y tradiciones permitiendo que estas trasciendan los sistemas sociales, económicos y legales.

Alcances de la justicia indígena dentro del marco legal ordinario

La justicia indígena es propia de un pluralismo reconocido de manera formal por la Constitución Política, su utilidad es el resultado de la lucha de múltiples comunidades por desarrollar campos de acción en aspectos políticos, religiosos, económicos y finalmente jurídicos (Comisión Andina de Juristas, 2009).

Es importante resaltar que es a partir de este reconocimiento legal que surge la transmisión oral de dicha normativa, fundamentada en un código moral basado en prácticas propias y en la aceptación y ejecución de estas, disponiendo mecanismos subjetivos de solidaridad, cooperación y reciprocidad. Si bien el reconocimiento es un logro, la Constitución instaura cuatro elementos fundamentales que permiten a las autoridades indígenas ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su territorio:

Figura 1. Reconocimiento de la jurisdicción especial indígena dentro del sistema judicial nacional en Colombia



Fuente: Rueda (2008, p. 15).

Conforme a lo anterior, es claro que las autoridades indígenas elegidas por el pueblo podrán ejercer funciones jurisdiccionales sin rebatir la constitución y las leyes de la República; para ello dicha ley (Ley 21 1991) establecerá las formas de coordinación del sistema de jurisdicción especial indígena con el sistema judicial nacional.

Expectativas de relacionamiento entre los modelos del sistema jurídico nacional adaptados a la justicia especial indígena

Con el testimonio del taita Justo Juagibioy, quien para el momento de esta investigación era el gobernador de la comunidad kamëntsá de Sibundoy, se obtuvieron tres importantes hallazgos en cuanto a los retos que asumieron como cabildo y comunidad tras el reconocimiento de la jurisdicción indígena y la legitimación de su justicia propia: (1) falta de material de estudio sobre cómo deben funcionar estos sistemas de justicia alterna en la relación con los sistemas oficiales, (2) ausencia de capacitación para las autoridades indígenas en temas de justicia, (3) escasez de recursos económicos. En sus palabras:

> A través del artículo 46, cuando el gobierno nos da la facultad para ejercer gobierno en nuestro territorio cumpliendo una serie de presupuestos para poder hacer la justicia, pues el gobierno nos dio la tarea, pero no nos dijo con qué la van a hacer. Es un reto que estamos ahorita luchando porque para eso pues se necesita recurso, económico y humano. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

A pesar de las dificultades que empezaban a aparecer con el reconocimiento de la justicia indígena dentro del sistema judicial en Colombia, fueron sus usos y costumbres los que posibilitaron la instauración de procesos normativos, acogidos por supuesto a su propia cultura. De esta manera, lograron además proteger y defender la riqueza histórica de la comunidad kamëntsá:

> Aquí los usos y costumbres es llamar a la familia, como hacen en el juzgado, llamar a reconciliación, conciliar con la familia del ofendido y el que lo ofendió para llegar a una conciliación. Allá en la ordinaria le hacen el proceso legal y se fue; aquí se puede charlar, dialogar, llegar a acuerdos, pero siempre tiene que haber un castigo. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

Estos modelos legales, además de formar parte de tradiciones ancestrales, permiten regular aspectos de la vida social y económica del pueblo kamëntsá, ya que orientan y permiten darle continuidad a la estructura organizativa que han tenido a lo largo de la historia.

Gobernanza y sistema propio de justicia

A pesar de que la legitimación de la justicia propia se da con la Constitución de 1991, la gobernanza y la figura de autoridad ya había sido instaurada desde los orígenes de la comunidad kamëntsá, evolucionando constantemente con la legitimación ancestral de principios, valores y tradiciones ético-sociales.

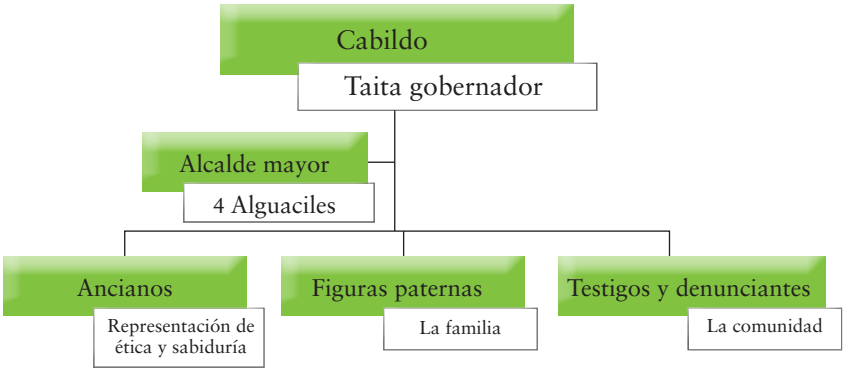
La concepción holística de la justicia (*jabuayenam*) para la comunidad presenta múltiples escalas desde lo micro (la familia) hasta lo macro (el pueblo kamëntsá) y desde lo cotidiano hasta lo público. Para

esto es importante entender las diferentes figuras y concepciones de autoridad que se han ido heredando y legitimando, el padre, la madre, los abuelos, los taitas y el látigo. Todos estos hacen parte de la crianza y la educación para cualquier miembro de la comunidad kamënstá y son quienes merecen el mayor *respeto*, palabra clave para la aceptación y armonización de cualquier conflicto presentado en el interior de la familia o la comunidad. Esto lo expresa Bayron, joven de la comunidad e hijo de una de las autoridades del cabildo: "Porque como nos enseñan también en el colegio, la primera escuela es en la casa, y uno tiene que manifestar el respeto desde ahí, llevando a donde sea ese respeto, desde las personas más cercanas hasta las más lejanas" (Bayron Juagibioy, Sibundoy, 8 de febrero de 2016).

De esta manera, la línea de respeto integra en la justicia indígena una cadena de mando y de relaciones jerárquicas que conforman las funciones a la hora de armonizar los conflictos comunitarios y administrar los límites entre la familia como núcleo de la educación y el cabildo como espacio de la autoridad colectiva:

> Bueno, la función del gobernador es más que todo velar por el bienestar de la comunidad, atender las diferentes situaciones, conflictos, temas familiares, problemas o dificultades con los vecinos; puede ser de peleas, de linderos, o hay muchas otras cosas. Entonces esa es la función del gobernador, arreglar los diferentes problemas y situaciones que se presenten en la comunidad. El alcalde mayor la función es cuando no está el gobernador, por ejemplo, pues remplaza las funciones del gobernador. El alguacil mayor es más que todo ayudarle al alcalde mayor en las diferentes actividades que tiene éste y colaborarse entre los tres. Los demás alguaciles, están para cuando la familia presenta una demanda y los problemas son graves pues entonces se aplica la justicia. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Figura 2. Estructura de autoridades kamëntsá en el marco de la justicia propia



Fuente: elaboración propia.

Autoridades y proceso de sanción

Las autoridades indígenas que ejercen la administración de justicia obedecen a un proceso existente de hace tiempo. El *shoshouaquien*, gobernador o taita es elegido cada cuatro años por miembros de la comunidad y sus características deben ser: buenos valores, conocimiento de las tradiciones orales y el lenguaje ceremonial que le permite ejecutar su función principal: velar por los intereses comunitarios (Diagnóstico Plan Salvaguarda Camëntŝá, 2012).

Es importante mencionar que la justicia indígena, con el paso de los años y tras el encuentro con la cultura de occidente, configuró la gobernabilidad del pueblo kamëntsá basándola en tres autoridades, (1) la autoridad política, (*waishanya*), (2) la autoridad espiritual (*tatsëmbua*), (3) la autoridad productiva, (*utabna*) (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016).

Poco a poco las figuras de autoridad espiritual y productiva empezaron a desaparecer dejando solo al waishanya taita gobernador como el principal encargado de velar por el bienestar de la comunidad por medio de la orientación y organización (Diagnóstico Plan Salvaguarda Camëntŝá, 2012). De acuerdo con esta afirmación, el gobernador no actúa de manera individual, sino que debe procurar representar al máximo

la voluntad colectiva. El taita gobernador, entonces, hace parte hoy día de un acomodamiento entre lo colonial y lo originario que configura un elemento de lo que se podría denominar una *democracia indígena:*

> El poder que uno tiene es colectivo es decir si yo soy taita es porque la misma gente me subió, si no fuera por la misma comunidad yo no sería nadie, fue ella la que me construyó, fue ella la que me obligó, la que me destacó entonces yo debo responder a ese llamado y el día que se es taita no es fácil uno no puede estar tranquilo, uno no puede llegar a mamar gallo y las palabras que uno dice tienen que ser humildes, tienen que ser muy ordenadas. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Esta figura se preserva en la actualidad, acompañada de un amplio equipo encargado de fortalecer e impartir la justicia dentro de la comunidad; así lo afirma el taita Santos al decir que se trata de un "sistema categorizante" que funciona no por bienes económicos, sino por bienes sociales.

Tabla 1. Democracia indígena

Gobernador (Waishanya)	Aquella persona que velará, protegerá y buscará lo mejor para su pueblo Camëntŝá.
Alcalde mayor (Arcanÿe)	Remplaza al gobernador en momentos de ausencia y ayuda a impartir orientación y a fortalecer en algunos aspectos lo que no esté al alcance del gobernador.
Alcalde menor (Alguacero)	Imparte justicia o castiga mediante el látigo de acuerdo con las decisiones del gobernador, quien coordinará las diferentes actividades para hacer comparecer ante la autoridad principal a las personas implicadas en cada uno de los asuntos de demanda.
Alguacil mayor (Mayor Uatëcmá)	Son quienes hacen la parte operativa de las comparecencias de los acusados, demandados y demandantes, así como también de los invitados.
Alguacil segundo (Menor Uatëcmá)	
Alguacil tercero (Menor Uatëcmá)	
Alguacil cuarto (Sevia Uatëcmá)	Quien vigila constantemente en la Casa Cabildo, acompaña al gobernador, es el que custodia que no le pase nada al (quien vigila y cuida de la no presencia de los perros) en el Cabildo.

Fuente: Diagnóstico Plan Salvaguarda Camëntŝá (2012).

De acuerdo con la tabla 1, y lo analizado en el previo apartado, el uso de artefactos durante el ejercicio de la administración de justicia, propia en la comunidad kamëntsá, es similar a los que se utilizan en la jurisdicción ordinaria: la existencia de autoridades, quienes desempeñan un papel de control social al interior de las comunidades; la importancia de la palabra en cuanto a testimonio propio o de terceros; elementos normativos, los cuales permiten que la comunidad se oriente según un sistema jurídico propio; la conciliación y la mediación como partes de los mecanismos que permiten armonizar las múltiples demandas. Todo esto con el único fin de salvaguardar la cordialidad dentro de la comunidad, recuperando así el equilibrio social y productivo como un bien común.

A diferencia de la justicia ordinaria, la legislación kamëntsá nace desde el hogar y lleva el mismo procedimiento para cualquier delito sin importar su gravedad, bien sea en casa o en el cabildo. Estas prácticas pretenden dar garantías de no repetición, además de asegurar un proceso de enseñanza, perdón y reconciliación. Se trata de cuatro fases indispensables para armonizar cualquier tipo de delito o mal comportamiento: 1) consejo; 2) castigo; 3) conciliación y 4) perdón.

El consejo para los indígenas kamëntsá es sinónimo de sabiduría, por lo que convierte ese momento en una práctica espiritual que pretende reconfigurar el pensamiento del victimario. Todo proceso de resolución de conflicto, llevado a cabo en casa o en el cabildo, debe empezar con unas palabras ceremoniales (consejo) por parte de un mayor. Estas no pretenden juzgar, sino educar o reeducar. En el cabildo, por ejemplo, es el taita gobernador el encargado de dejar enseñanzas por medio de la palabra, y es gracias a esto que se logra en muchos casos dar garantías de no repetición.

La ceremonia se realiza en lengua materna, de esta manera las palabras cobran mayor sentido y permiten que exista una conexión con el victimario. Justo Juajibioy, taita gobernador de la comunidad, afirma que si la ceremonia no se realiza en lengua materna se pierde no solo la transmisión del conocimiento, sino el sentimiento indígena.

La ceremonia, entonces, logra que el victimario realice una introspección que trae consigo arrepentimiento y aceptación hacia los pasos que siguen: castigo, conciliación y perdón. *El castigo* para los kamëntsá

no es condenatorio como podría llegar a serlo para nosotros, quienes estamos regidos por la justicia ordinaria y para quienes no simboliza más que molestias y padecimientos. Sin embargo, para esta comunidad indígena es un proceso de limpieza y sanación de cuerpo y mente. Así lo afirma el actual taita gobernador Justo Juagibioy:

> Eso que ven allí es símbolo de justicia (rejo), de alguna manera saque toda esa mala energía que tiene acá, y el látigo era como una especie de sanación para el cuerpo, era como de alguna manera algo simbólico. Es decir, a mí me llevaron al cabildo y de alguna manera me castigaron y saqué todo lo malo que tenía y ahora sí volví al camino. Entonces el dolor hace como que de pronto el cuerpo se relaje, después del dolor sigue el relajo y pues vea, a mí me castigaron y es un recuerdo que se lleva aquí. Y yo como no quiero que me vuelvan a llevar al cabildo.

El castigo se puede emplear por medio de baños de agua fría, azotes con ortiga o fuete. La persona encargada de ordenar en el cabildo la ejecución de dichos castigos es el taita gobernador, pero es importante resaltar que el cabildo es la última instancia a la que se llega. Esto ya que antes está el hogar, lugar desde el que, con un mayor cargo, también se puede aconsejar, castigar y perdonar.

La conciliación en la justicia indígena al igual que en la justicia ordinaria es un mecanismo de solución de conflictos que pretende llegar a soluciones satisfactorias para ambas partes, logrando cierres que sean susceptibles a términos de transacción, desistimiento o conciliación. Sin embargo, a diferencia de la justicia ordinaria, el papel que desempeña el conciliador (taita gobernador) en la justicia especial indígena no solo es neutral y calificado, sino que también es la persona encargada de dictar el acuerdo según su propio criterio. Esto debido a que los intereses del cabildo y sus dirigentes están centrados no solo en proteger a ambas partes, sino a toda la comunidad. Es así como lo explicó el taita Santos Jamioy Muchavisoy, exgobernador de la comunidad kamëntsá.

> Entonces para el arreglo uno tiene que estar allí frente a los demandantes y el demandado y uno empieza a mediar, ya tenemos

> la persona aquí, no la vamos a encerrar tres días, será un día pero hay otros arreglos. Con consejos bastantes fuertes con la persona y poder arreglar la situación de otra forma. Allí aun cuando me he echado de enemiga a la familia de la persona que demandó a la persona acusada igual se sabe que yo estoy bogando para que el castigo no sea tan fuerte y yo voy a tratar de negociar y convencer a la familia que con diez latigazos es suficiente. Ya esto forma parte de la mediación a favor o en contra para que dentro de ese proceso que ocurre uno puede decirle bueno por favor traiga la esterita para el castigo, y finalmente se logra convencer a la persona (castigada) que eso es una mínima parte y que tienen un gran compromiso que tiene conmigo con lo que logré mediar. Entonces a pesar de ser castigado me lo debes, o mejor dicho, a la comunidad. Entonces allí uno empieza a mirar cómo hace la mediación, cuando uno salga en vez de estar esperándolos con dos piedras simplemente esté esperándolo para una conversa. (Taita Santos Jamioy Muchavisoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El perdón es parte esencial para la vida de los kamëntsá, tanto así que, una vez por año, en el mes de febrero, celebran el *bëtsknaté* o carnaval del perdón, es por medio de este que festejan juntos por la vida y reivindican el trabajo comunitario, se inicia un nuevo año y, por ende, deben limpiarse de todo sentimiento negativo que repercuta en sus relaciones y en sus cosechas. Pero allí no acaba todo, ese sentimiento de perdón debe permanecer el resto de año o al menos deben luchar por ello. Así lo afirma María Clara Juagibioy al expresar cómo este sentimiento transmite paz, alegría y sanación para con la comunidad y para sí misma:

> El perdón para mí, como pueblo kamëntsá que le pudiéramos enseñar a nuestro pueblo: un acto de humildad que una persona puede propiciar dentro del respeto y que se puede desde el fondo del corazón si se siente así. No para echarlas al olvido, sino que es de reflexionar ambos. Todas las personas nos merecemos una oportunidad para reconstruir algo nuevo y empezar. (María Clara Juagibioy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Relación de las autoridades indígenas y parientes

Ampliando la información expuesta previamente sobre la concepción holística de la justicia para la comunidad y la escala micro en la que se involucra la familia, es pertinente incluir que las conflictividades presentadas en la comunidad kamëntsá se debaten y deliberan no solo entre los integrantes del cabildo, la víctima, el victimario, sino en la mayoría de los casos por las familias de los implicados; lo anterior pensado desde la comunidad y con la intención de entender a la institución más importante a nivel histórico: *la familia* como un agente educativo y regulador.

La figura de los padres dentro del núcleo familiar trasmite modos de actuar, formas de relación y normas de comportamiento social; es por esto que dicha función es indispensable en el momento de dictar sentencia (castigo), así lo afirma Alirio Chiqunque, miembro de la comunidad.

> Hay sentencias que el mismo taita dice a esta persona se le castiga con tres, con seis o con doce, hay casos especiales cuando el hijo, o la hija tienen dificultades fuertes y el papa o la mama dice a mi hijo le dan doce fuetazos nada que hacer es una orden de los papas que es muy sagrada entonces que tiene que hacer el Alguacil Mayor, ejecutar los doce fuetazos […]. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Lo anterior con el fin de lograr una sanción que finalmente enseñe, eduque y retribuya a una armonización para toda la comunidad. En definitiva, las familias son el eje de la comunidad que junto al cabildo y por medio de acciones correctivas regulan adecuadamente los conflictos, fortaleciendo la relación entre autoridades indígenas y población civil.

Estos mecanismos promueven la participación activa de los ciudadanos. Así lo afirma Miguel Chindoy, extaita gobernador, al explicar cómo un conflicto puede afectar a toda la comunidad afectando el orden de esta:

> […] yo era alguacil cuarto y por ejemplo allá llegaba una señora con problemas, entonces decía por favor Taita no haga comentarios y el sí, ¡tranquila, tranquila!, pero eso por la tarde ya se había divulgado todo, ya lo sabía todo el mundo y no por boca del taita porque él debe ser como un sacerdote. El problema ya es conocido por todos, porque cuando uno llega allá al cabildo es como ya publicarlo, todo el mundo tiene que saber allá. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016)

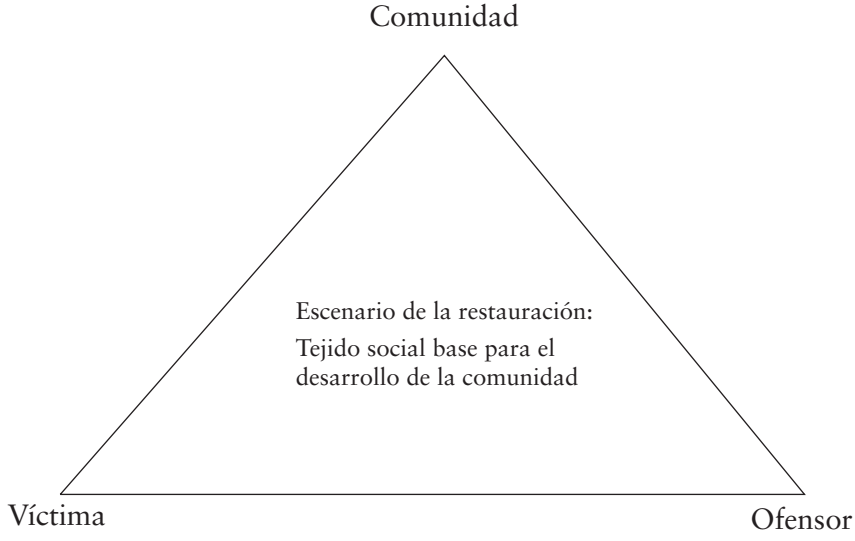
Prácticas restaurativas *(*justicia restaurativa)

La justicia restaurativa representa un cambio en el paradigma retributivo. Con la justicia restaurativa se busca introducir un nuevo espíritu, recrearla desde la perspectiva de las víctimas como protagonistas para que junto con el infractor y con el apoyo de la comunidad se busque la reparación de los daños y la restauración de las relaciones de ambos con la sociedad (Britto, 2010, p. 19).

La premisa "al dañar a uno, se daña a todos", adherida a la comunidad kamëntsá proporciona diversas iniciativas de reparación que se articulan a la justicia restaurativa o también llamada "justicia compasiva", la cual se centra en la resolución de conflictos por medio del diálogo y la mediación; esto con el fin de que exista una armonización absoluta del conflicto con sus semejantes, la naturaleza y el territorio.

La figura 3, expuesta por Diana Britto (2010) en su libro *Justicia restaurativa, reflexiones sobre la experiencia de Colombia*, hace una adaptación sobre los componentes de la justicia restaurativa y expone, en este caso, cómo un conflicto abarca una problemática holística para la comunidad.

Figura 3. Componentes de la justicia restaurativa



Fuente: componentes de la justicia restaurativa (McCold y Wachetel, 2003). Adaptación Britto y Ordóñez.

Entonces, con la figura 3 se puede sustentar que el concepto de *justicia restaurativa* se encamina a procesos en los que la víctima y el victimario participan conjuntamente y de manera activa en la resolución del conflicto, permitiendo que el resultado sea el 100 % restaurativo y que los acuerdos que allí se gesten se encaminen a entender las necesidades y responsabilidades de todas las partes, para de esa manera lograr la reintegración de la víctima y del imputado en la comunidad.

Como se mencionó en el enunciado anterior "Gobernanza y sistema propio de justicia", la población kamëntsá cuenta con autoridades y son ellos, al igual que en la justicia ordinaria, quienes tienen la misión de dictar la respectiva sentencia. Sin embargo, para los kamëntsá el fin no debe ser punitivo, sino por el contrario debe consistir en sanciones reparadoras que logren recuperar el equilibrio social, tal como lo expresa el taita Justo: "pero con mi experiencia y las palabras que voy a usar le digo, no, usted tiene que pensar, recapacitar, tiene que reflexionar para que esto no vuelva a suceder. Entonces ya

al final se da esa reconciliación y tiene que haber un perdón, porque es por eso que ese espacio es bonito" (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016).

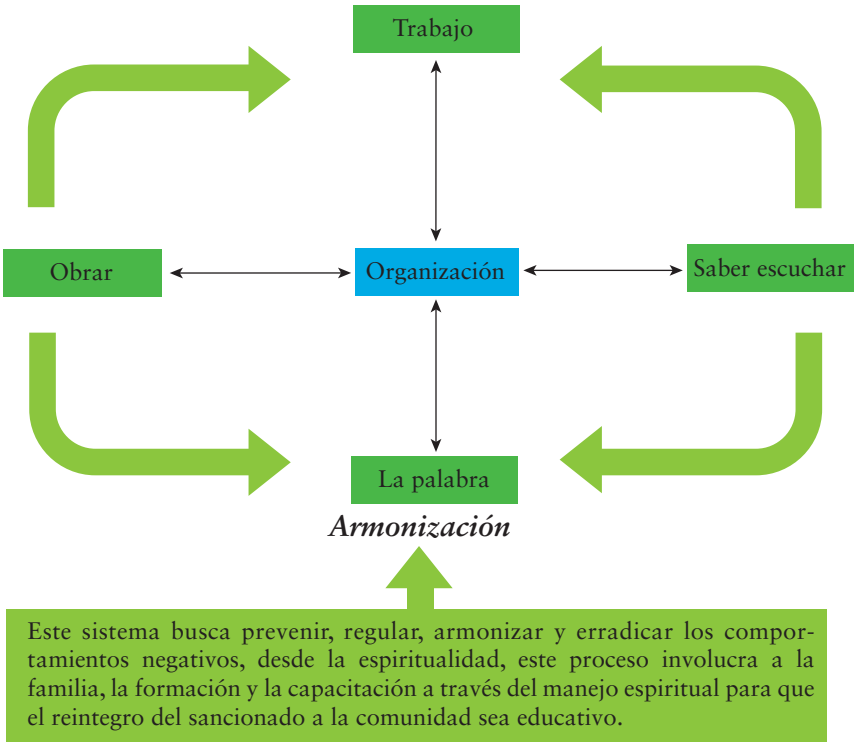
Es evidente que la intención principal de la justicia indígena kamëntsá es mantener la convivencia social y es, en este sentido, un acierto la introducción de formas de justicia como la restaurativa que apelan a las prácticas de justicia comunitaria y fortalecen el tejido social y las relaciones cotidianas: "hay que hacer buenas cosas, hay que convivir muy bien eso son sinónimos de justicia" (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016).

Prácticas comunicativas: principios reguladores de las relaciones sociales de la comunidad kamëntsá

Gracias a los aportes significativos de la comunidad indígena kamëntsá para la ejecución de este texto, se realizó un análisis sobre los principios y valores que orientan las relaciones sociales entorno al cabildo y fuera de este, estableciendo sus multiples prácticas comunicativas dentro de su cotidianidad. Estos valores y principios de vida fueron identificados en diferentes esferas de su realidad, sin embargo, fue en el agenciamiento de sus conflictos donde se encontró la coalición de todos. La necesidad de preservar su identidad hace de la unidad un principio esencial que se basa en lo que Alirio Chicunque denomina en su lengua *jenajabuacham* (ayudarse mutuamente).

Justo Juagibioy, taita gobernador de la comunidad kamëntsá, afirma que cuando entre dos familias hay conflicto se genera un conflicto social que puede afectar a toda la comunidad. Es por esto que la palabra *jenajabuacham* es principio esencial dentro de sus prácticas comunicativas, acciones sociales, colectivas e individuales, posibilitando además la pervivencia y permanencia de lo común. Esto, finalmente le permite a la comunidad conformarse de manera socializada y autoorganizada, valorando la pertinencia de cada uno de los principios que fundamentan la organización de su comunidad: obra, palabra, trabajo y saber escuchar.

Figura 4. Esquema de armonización



Fuente: elaboración propia.

La palabra[2] *joybuambayan* u oralidad es un elemento que ha facilitado el intercambio y la conservación de los saberes para los pueblos indígenas. Es en esencia un conjunto simbólico que establece una forma de situarse en el mundo y vincularse con lo que le rodea; así mismo, la comunidad indígena kamëntsá apropia su lengua, ya que su idioma es un elemento fundamental para la unión de su comunidad. Las palabras en lengua kamëntsá no son solo transmisoras de información, estas

2 Kamuëntsá yentsang, kamentsa biyang; "hombres de aquí, con pensamiento y lengua propia" el sentido que se le otorga a la categoría *palabra* en la comunidad.

representan un conjunto de formas educativas y de reflexión de profundos conocimientos, por ello se siente un enorme respeto y aprecio por aquellos que hablan su lengua materna y son considerados transmisores del conocimiento ancestral.

La palabra, cuando se pronuncia por un miembro de la comunidad, implica compromiso y respeto por el otro, convirtiendo la oralidad en un valor elemental para armonizar y regularizar las relaciones sociales que fortalece vínculos que convergen componentes como *saber escuchar*, un fundamento básico para una sana conveniencia, una prueba de respeto, confianza y estima hacia la otra persona. Para los indígenas kamëntsá, saber escuchar es un principio enriquecedor que trae consigo sabiduría y permitiendo una cercanía entre los miembros de la comunidad gracias a su uso y proponiendo así una disposición al diálogo y al consenso. En efecto, toda palabra en lengua materna merece atención, ya que reafirma elementos identitarios, soportes de toda acción, por tanto, se relaciona con aprendizajes: "ponerme en el lugar del otro" y, de esta forma, se establece un verdadero intercambio de saberes.

Así mismo, el trabajo (*jenangmain*) como principió se encuentra íntimamente relacionado con la organización económica y social permitiendo garantizar el orden de los conflictos en el marco del ejercicio laboral (trabajo) y fuera de este. Es pertinente mencionar que esta categoría hace también referencia a toda actividad que se realiza a cambio de una compensación económica o cualquier otra que supla las necesidades humanas, en el caso de la comunidad kamëntsá, la chagra, la agricultura y las artesanías[3].

3 Para el departamento del Putumayo, las actividades económicas de mayor importancia son la agricultura, la ganadería y la minería. Se destacan los cultivos de maíz, papa, plátano, yuca, piña, chontaduro, caña de azúcar y en menor escala arroz, ñame, ajonjolí, hortalizas y fríjol. La ganadería presenta grandes excedentes lácteos principalmente en el valle de Sibundoy. Se han descubierto yacimientos de petróleo en el municipio de Orito, considerados entre los más grandes del mundo. Existen yacimientos de oro de veta y aluvión en las formaciones geológicas del denominado Macizo Colombiano. Se encuentra gran variedad de maderas para la construcción, plantas medicinales, oleaginosas,

El *jenangmain* ocupa un lugar preliminar en el sentido que se le otorga al *trabajo comunitario*, por consiguiente, cuando se toma el obrar como principio, se parte de la premisa de la existencia de una serie de pautas establecidas y adquiridas por cada individuo que regulan sus actos y su práctica diaria; cumplir con estas da la noción de que se está obrando correctamente, por ende, el trabajo comunitario y el ayudarse los unos a los otros fortalece de forma significativa las perspectivas que se tienen frente al entorno y cómo se relaciona con este. Cabe mencionar que el conjunto de dichos principios parte de la comprensión de sus cosmovisiones; sus maneras de concebir, sentir y entender el mundo, y es precisamente por esta convicción que logran el equilibrio y colectividad en cada una de las instituciones (familia, educación, política, economía, religión) que regula la vida kamëntsá.

En definitiva, la concepción holística en cuanto al agenciamiento de los conflictos proyecta un escenario alterno hacia la construcción de paz. Así mismo propone marcos interpretativos, interactivos y pragmáticos que rompen con la visión vertical de justicia. Esto entendiendo que nuestra estructura organizativa, al igual que la de la comunidad indígena kamëntsá, se compone de un todo que permite tener una visión integral de la realidad y una mejor comprensión del funcionamiento cultural, político, económico e histórico de la sociedad. Es de esta manera que se logrará tejer sentidos sobre la justicia y las prácticas comunicativas que emanan a partir de esta.

fibrosas, resinosas como caucho, incienso" (Iglesias, 2008, Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 2000).

Referencias

Britto, D. (2010). *Justicia restaurativa, reflexiones sobre la experiencia de Colombia*. Ecuador: Colección Cultura de la Paz.

Cabildo indígena camëntŝà. (2012). *Diagnostico plan salvaguarda camëntŝá*. Ministerio del interior.

Comisión Andina de Juristas. (2009). *Estado de la relación entre justicia indígena y justicia estatal en los países andinos. Estudio de casos en Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia y Lima*. Lima: Comisión Andina de Juristas.

Colmenares Olivar, R. (2006). El derecho consuetudinario indígena en Centro y Sur América: el caso Venezuela. *Frónesis, 13*(3), 56-99. Recuperado el 28 de octubre de 2019 de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S131562682006000300004&lng=es&tlng=es

Constitución Política de Colombia [Const.] (1991). Artículos 7, 8, 246. Legis.

Corte Suprema de Justicia, Sala de Casación Penal. (10 de julio de 2003). Sentencia T 552. Magistrado ponente: Rodrigo Escobar Gil. Referencia: expediente T-506199. Acción de tutela instaurada por Ever Quinayás Omen y contra el Consejo Superior de la Judicatura.

Corte Suprema de Justicia, Sala de Casación Penal. (9 de julio de 2014). Sentencia C-463/14. Magistrada ponente: María Victoria Calle Correa. Referencia: expediente D-10001. Demanda de inconstitucionalidad presentada por Camilo Andrés Rodríguez Rodríguez contra el artículo 11 de la Ley 89 de 1890.

Corte Suprema de Justicia, Sala de Casación Penal. (9 de abril de 1996). Sentencia C-39/96. Ref.: expediente n.° D-1080. Magistrado ponente: Carlos Gaviria Díaz. Acta n.° 18. Demanda de inconstitucionalidad contra los artículos 1, 5 y 40 de la Ley 89 de 1890.

Iglesias, O. (2008). *Estructura, redes y rituales de la comunidad indígena camëntšá de Sibundoy (Putumayo Colombia)*. Universidad de Salamanca Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología y Comunicación, Programa de Doctorado Interuniversitario Antropología de Iberoamérica. Salamanca.

Rueda, C. (2008). *El reconocimiento de la jurisdicción especial indígena dentro del sistema judicial nacional en Colombia*. Bogotá: Universidad el Rosario.

Stavenhagen, R. (1998). *Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina*. México: UAM.

Geografías y texturas de la victimización: Sibundoy en el marco de la violencia armada

Pablo Felipe Gómez Montañez

Introducción a los escenarios de la violencia armada en Sibundoy

Como equipo de investigación se pudo compartir un espacio de integración con personas de la comunidad kamëntsá en la víspera del *Bëtscnaté* que se celebró el lunes 7 de febrero de 2016. Nos encontrábamos en la casa de una de las autoridades del cabildo, en la que compartían chicha a quienes llegaban libremente y disponían de una sala grande para conversar. Cuando un joven se nos acercó amablemente para saludarnos y presentarse, le preguntó a una de las estudiantes practicantes de dónde era. Cuando ella le respondió que de Florencia, Caquetá, ahí mismo se identificó como un viajero que trabajaba en zonas cocaleras del sur fronterizas con Ecuador. Allá, decía, le "vendía a los dones" su producto. Los "dones" significaban la guerrilla. En ese momento continuaban los diálogos de paz de La Habana, Cuba, entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP. Las hostilidades habían bajado de nivel e incluso ya se habían producido varios ceses unilaterales de fuego por parte de la guerrilla. Al comprender que este joven hablaba en presente, fue inevitable preguntarle si acaso ese tipo de negocios cocaleros no había terminado con el cese de hostilidades pactado en su momento entre las partes negociadoras. No dudó en respondernos: "hay cese de hostilidades, no de negocios".

En el marco del conflicto armado y sus factores económicos, la comunicación entre las tierras altas y bajas ha trazado por décadas flujos y desplazamientos con base en un elemento común con las redes del yagé ilustradas en el capítulo anterior, pues la economía del Putumayo ha girado desde hace tiempo en torno al cultivo de la coca principalmente y de la amapola en las tierras bajas. Como es de esperarse, el conflicto armado en la región, sustentado en la economía cocalera, reconfiguró una cartografía simbólica que continuó con las representaciones elaboradas desde la Colonia: el bajo Putumayo, la selva, lugar de guerra; alto Putumayo, la montaña y el valle, lugar de conflicto de baja intensidad. En consecuencia, la desfavorablidad de la tierra y el clima de Sibundoy para estos cultivos hicieron que esta región, en comparación con el bajo Putumayo, no sufriera la misma intensidad del conflicto armado colombiano. Alirio Chicunque, quien fue nuestro máximo colaborador kamënstá, y quien contó que al igual que muchos también trabajó alguna vez como "raspachín", nos introdujo lo que han sido las relaciones entre el alto y bajo Putumayo que se forjaron a partir de desplazamientos en el marco de la búsqueda de labores productivas en las economías cocalera y amapolera por parte de las familias de Sibundoy, en las que las segundas migraban a las tierras bajas a buscar fortuna en la cadena de producción de las drogas ilícitas que han sustentado parte del conflicto en Colombia.

> ¡Claro!, Nosotros no somos ajenos a todas esas dificultades, de pronto ustedes pueden darse cuenta que aquí gracias a Dios no tenemos cultivos ilícitos pero eso no quiere decir que estamos salvados o somos ajenos. Desde hace muchos años cuando hubo la bonanza en el aspecto de la coca muchos hermanos, paisanos kamëntsá se fueron al bajo Putumayo ellos tuvieron muchas experiencias tocaron mucho dinero, muchos de ellos se quedaron a vivir allá en Puerto Asís, La Hormiga, La Dorada sobre todo, entonces hay asentamientos importantes de hermanos indígenas, pero a medida que fue avanzando el tiempo y fue llegando la guerrilla que era el fuerte y luego el mismo gobierno con las fumigaciones, comenzó a surgir el conflicto interno en estos sitios, de ahí nuestros hermanos indígenas tuvieron que padecer muchas calamidades,

> fueron objeto de asesinatos, cantidades de situaciones. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Esta situación en la que los indígenas de Sibundoy se convirtieron en víctimas de la violencia al migrar al bajo Putumayo, es reforzada por Hipólito Chindoy:

> No, aquí en la comunidad ha habido muy poca afectación sobre esa situación. Desgraciadamente por un lado y muy bueno por otro lado, porque aquí no permitimos el cultivo de la amapola. Aquí el cuento no lo enseñaron, hicieron pruebas y no dio. Pero de Nariño allá, por Sierra Ponte y otros sitios, pues está lleno de eso, pero aquí no. Entonces mucha gente de la comunidad se ha ido para el Bajo Putumayo, para Nariño, por decir como raspachines, o a sembrar y listo, pero eso de allá, pues los echan y han suplantado y dicen que son desplazados, aquí hay gente residiendo porque han ido al Bajo Putumayo a cosechar. (Hipólito Chindoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

¿A qué se refiere exactamente Hipólito con el lado "bueno" y el "malo"? Lo bueno es que los cultivos de amapola no prosperaron en Sibundoy, lo que evitó la integración de sus habitantes a las economías ilícitas que sustentan la violencia en Colombia. Jesús Martínez, quien nos acogió en su casa durante nuestra estadía en Sibundoy, contó la primera noche que a él mismo le propusieron de manera forzosa ser parte de un grupo de cultivadores de amapola en su finca, pero que afortunadamente "la flor no produjo savia de buena calidad". Sin embargo, las tierras bajas del Putumayo llamaron la atención de muchos, lo que produjo un fenómeno inicial de migraciones desde Sibundoy, esto convirtió a gran parte de sus familias en colonas. Los desplazamientos obedecieron, en gran parte, a un primer factor de violencia estructural en la región: la ausencia de inversión estatal y el deterioro en la calidad de vida de las familias kamëntsá más pobres.

Tal como se puede analizar en el testimonio anterior de Alirio, una vez hay desplazamientos hacia el sur del Putumayo en busca de un mejor porvenir, las familias migrantes sufren las violencias típicas del conflicto armado colombiano, principalmente a causa de las luchas

por el control de los territorios por parte de Estado, la guerrilla y los paramilitares. Pero ahí no termina el ciclo de violencia política, puesto que las familias migrantes, ya sea por causa de la hechos victimizantes o por la voluntad de retornar a Sibundoy con un capital acumulado que les permita vivir mejor en su territorio, son perseguidas y convertidas en objetivos de ajustes de cuentas, principalmente por parte de grupos paramilitares:

> Algunas de las familias se ilusionaron con el dinero, entonces dijeron nosotros no vamos a volver a Sibundoy nos vamos a radicar por allá definitivamente y cometieron el error de vender lo poquito o lo mucho que tenían la tierra, su casita, ¡todo! Prácticamente invirtieron todo ese capital; cuando vienen las fumigaciones surgen muchos problemas, llegan los paramilitares y el mismo ejército, hubo familias asesinadas, masacradas luego vienen los desplazamientos y algunos por situaciones de la vida se ven más comprometidos y les tocó salir corriendo de allá volver al territorio, pero tristemente ya no tenían donde llegar, otros fueron sabios y lo dejaron prestado o arrendando entonces vinieron y siguieron su vida después de vivir esa aventura, ese trago amargo. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

En suma, en un principio se elaboró una conclusión respecto a la victimización en Sibundoy: ha sido de baja intensidad en comparación con el bajo Putumayo, y sus causas tienen orígenes externos al territorio kamëntsá. Aparentemente esto podría ser verdad. Sin embargo, se reitera, las migraciones que generaron la salida de familias desde Sibundoy obedecen a factores estructurales que no se pueden obviar y que desde la perspectiva del gupo de investigación dan origen a los hechos victimizantes acontecidos en el territorio. En ese orden de ideas, lo que sí se puede es marcar tres escenarios del ciclo de la violencia armada en Sibundoy: el primero, el escenario de la *escasez*, del abandono estatal, que activa la migración hacia las tierras bajas; en segundo lugar, las violencias sufridas en el *contexto cocalero*; y, en tercer lugar, las violencias traídas hacia Sibundoy materializadas en persecuciones y *ajustes de cuenta*. El propósito de este capítulo es ahondar en los tres escenarios, identificando no solo los elementos que los caracterizan desde

las narrativas de algunos de sus protagonistas (condiciones de vida, horizontes, actores, acciones violentas y de resistencia), sino las vicisitudes propias de cada uno que terminan mostrando ciertos vacíos del escenario de reparación propio de las transiciones políticas hacia la terminación de los conflictos y confrontando varios retos del llamado posconflicto o posacuerdo, principalmente aquellos que se derivan de los enfoques étnicos que deben tener las leyes para definir y tramitar las violencias ejercidas sobre pueblos indígenas.

Espíritu de colonos: en busca de prosperidad en el sur

Para poder elaborar una narrativa que integre los tres escenarios introducidos, se comienza hilando las historias relatadas por dos colaboradores: don Chucho y Carmelina.

Jesús Martínez, don Chucho, profesor de escuela, oriundo de Pasto, capital de Nariño, y miembro de una cooperativa de campesinos colonos de Sibundoy. Su casa blanca, con tejados y barandas rojas, queda ubicada en una vereda muy alta, desde la que se ve el valle entero del Sibundoy, por lo que coherentemente se llama Bella Vista, aunque los mototaxistas la conocen como los Pinos, por la abundancia de estas coníferas. Extremadamente servicial y hospitalario, la primera noche en su casa tuvimos una conversación muy amena mientras compartíamos una aguapanela para combatir el frío. Don Chucho tiene un hermano, Álvaro, quien un día, como buen colono, decidió viajar a Villa Garzón, sur del Putumayo, para radicarse como ganadero y agricultor. El logro de su estabilidad económica coincidió con la bonanza cocalera que caracterizó a los departamentos del Caquetá y del Putumayo a comienzos del último tercio del siglo xx, por lo que su finca se convirtió, como muchas otras, en lugar de paso y abastecimiento de grupos guerrilleros que controlaban ese territorio. Varias veces se vio obligado a "colaborarles" ofreciéndoles animales para su alimentación, mientras descansaban en sus terrenos. Álvaro se consolidó como líder comunitario en Villa Garzón, incluso llegó a ser concejal del municipio. La guerrilla, consciente de poder tenerlo como aliado y colaborador, le propuso apoyarlo para ser alcalde, trato que Álvaro no aceptó.

Aparentemente, según don Chucho, su hermano había "salido bien librado" de tal situación, pues nunca hubo vejaciones ni retaliaciones por parte la guerrilla.

Carmelina Jamioy es una mujer kamëntsá, vive en una vereda muy retirada del casco urbano de Sibundoy. Al entrar a su casa, una pared está llena de fotografías de una de sus hijas, quien murió. Con un rostro amable aunque triste, Carmelina nos respondió fríamente al preguntarle por qué había migrado alguna vez hacia Valparaíso, Caquetá:

> Pues como pasa ahora, en esta escasez y como estamos ahora, más de uno piensa en irse de aquí y pues porque la plata es difícil y uno se va a rebuscarse y tratar de tener una vida mejor, yo me fui de aquí cuando tenía 18 años, allá tuve a mis hijos y viví casi 16 años allá [...] la verdad que yo como joven me les volé a mis papas y nos volamos con mi esposo hacer una vida allá según nosotros a conseguir plata, conseguir nuestra casita, pues para tener un futuro mejor porque aquí estaba como difícil aquí es pacífico y todo pero para la plata es difícil y usted sabe que más de uno dice pues si aquí no la consigo la consigo en otro lado y uno se va a rebuscarse [...] allá se ganaba más, le pagaban más, el jornal era más, todavía hay muchachos que se van a otros lados a trabajar porque aquí le pagaban veinte mil pesos eso ahora por que antes eran quince mil pesos y con almuerzo de uno mismo, ahora le pagan veinte y con la comida, ¡Imagínese! Usted cree que con veinte mil pesos al día usted va a poder subsistir por lo menos si tiene mucha familia, pues por eso todavía está pasando que dejan sus hijos, sus esposas y se van a buscar por allá porque aquí no alcanza. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Escasez, plata difícil y vida mejor marcan los tres elementos que configuran el motivo recurrente de las narrativas de la migración por causas económicas: un buen porvenir. Cabe resaltar que con las expresiones "aquí es pacífico y todo, pero para la plata es difícil" y "se va a buscar porque aquí no alcanza", se fortalece el argumento de que a pesar de que la violencia directa correspondió más a factores fuera del territorio de Sibundoy, la migración es consecuencia de factores estructurales como la pobreza. Carmelina y su esposo llegaron a Valparaíso

en el 2001, año que ella recuerda como un marcador temporal que divide el antes y el después de la llegada de la violencia paramilitar al Caquetá. En el "antes", Carmelina y su esposo llegaron a trabajar a una finca donde ella cocinaba para los empleados. A los tres años, dice, "ascendieron" y trabajaron en actividades varias, desde "socolar (abrir con machete) monte" hasta "raspar coca (ser raspachines)". Tuvieron cuatro hijos y no duda en afirmar que "antes que entraran los paramilitares era bonita la vida allá". La falta de un Estado social de derecho contribuyó a la pobreza que los hizo migrar al Caquetá. Además, esa misma causa estructural generó una vicisitud muy característica de los territorios de la violencia armada en Colombia: la ley era administrada por los grupos al margen de la ley. El "antes" también es caracterizado por Carmelina como una época pacífica en la que solo primaba una ley: la de la guerrilla. La disputa por el poder territorial marca el "después", definido por ella como la "violencia":

> ¡Yo soy sincera! Manda una sola ley y eso no hay mucho conflicto, pero cuando ya mandan dos leyes sí es bien difícil. En esa época vivíamos en medio de un camino y cuando entraron los paramilitares y los militares, al principio era bien difícil porque nosotros no sabíamos si los paramilitares y los militares eran iguales o diferentes, hasta que hubo un conflicto, una masacre y se enfrentaron entre la guerrilla y los paramilitares. Ahí nos dimos cuenta que era el mismo gobierno porque hubo un enfrentamiento muy cerca donde estábamos viviendo y llegó un avión fantasma y ese avión fantasma era del gobierno, entonces así nos dimos cuenta que eran el gobierno. En esa época llegaron la matanzas y empezaron las masacres a los campesinos, a ellos no les importaba matar a niños o a familias enteras. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Carmelina caracterizó dos elementos fundamentales: el primero, un "después" donde la presencia de más de una ley (sea por parte de un grupo legal o ilegal) fue la que generó los mayores conflictos; el segundo, el escenario de la violencia se reveló como confuso y complejo en su verbalización, puesto que la mímesis entre actores armados es tal que al final no se sabe si quienes "empezaron las masacres a los

campesinos" y "no les importaba matar niños" fueron los paramilitares, los militares, la guerrilla o el gobierno. Más adelante, se entenderá por qué para Carmelina no hay problema en equiparar a los paramilitares y al gobierno como generadores de violencia y víctimas consecuentes.

Por ahora se comprende que las migraciones hacia el sur correspondieron a búsquedas de mejores condiciones económicas y que las disputas territoriales hicieron que las familias de Sibundoy, colonas mestizas e indígenas, terminaran involucradas en las dinámicas de la guerra, sea como colaboradores (forzados o voluntarios) o como testigos de las atrocidades. Pero, se insiste, los factores estructurales relacionados con la falta de apoyo estatal en Sibundoy, traducido en la falta de inversión para promover el agro y el trabajo, marcan el primer escenario de la violencia y la victimización en la región.

Mimesis y familiaridad: guerrilla e incorporación de la violencia en Sibundoy

"Tenemos un hermano indígena perdido y exalcalde mayor. No se sabe si vive o no vive, pero ni siquiera se sabe si está vivo o está muerto, se desapareció, ni más": esto lo afirmó taita Ángel Jacanamejoy cuando le preguntamos por la existencia o no de víctimas directas de la guerrilla entre los kamëntsá de Sibundoy. En el municipio, según pudimos constatar con nuestro trabajo de campo, no existen memorias contundentes y representativas sobre la presencia guerrillera. Eso no significa que no la haya habido. Lo que se quiere resaltar en este apartado está relacionado con el punto final del anterior. Sea fuera o dentro de Sibundoy, la presencia y accionar de los grupos al margen de la ley reconfiguran la vida cotidiana mediante dos estrategias: *mimesis* y *familiaridad*. Es recurrente en los relatos sobre la presencia guerrillera en municipios y veredas de Colombia que esta suele ingresar a los espacios cotidianos, tratando de ganar adeptos y colaboradores hasta el punto de generar cierta familiaridad en la gente y mimetizarse como la institución que regula las normas sociales. Eso ocurrió en Villa Garzón, donde vivió Álvaro, el hermano de don Chucho, en Valparaíso, donde vivió Carmelina, y en el mismo Sibundoy.

Aunque los impactos de la presencia guerrillera en territorio kamëntsá no parecen haber dejado muchas huellas en Sibundoy como el paramilitarismo, sí se pudo identificar que fue un factor importante que permitió lo que Chaves (2011) denomina el "paso de ser objeto de violencia a incorporarla" (Chaves, 2011, p. 167). Al detenerse a analizar las pocas, pero relevantes referencias a la presencia guerrillera, se notará que su impacto no radica en los datos de quienes fueron objetos de sus violencias, sino en la "naturalización" que hicieron de estas los propios habitantes de Sibundoy. Brevemente, entendamos la propuesta de Chaves (2011). La investigadora toma de tres autores, Merleau-Ponty, Mauss y Bourdieu, tres categorías de análisis que pone en diálogo pese a las distancias entre las tradiciones y epistemologías que cada uno representa. La primera es la percepción, desde la cual la autora se pregunta si es posible que mediante la reiteración de la violencia esta resulte ya no siendo percibida como desestructuradora de sus objetos, sino como algo esperado y natural (p. 165). En otras palabras, es posible que la violencia llegue a ser vista como algo esperado y normalizado cuando se trate de regular las relaciones sociales. La segunda corresponde a las técnicas corporales definidas como los "soportes sociales, culturales y políticos de soportar la violencia como una forma de hacer la vida" (p. 166) y no como simples actos mecánicos. Las técnicas corporales, entre otras cosas, contribuyen a la pérdida de la persona, a quien la violencia vuelve simple personaje o cosa, punto fundamental para entender la mímesis que se expondrá más adelante. La tercera se refiere a la noción de creencia, la cual se relaciona con el concepto bourdiano de habitus, por lo cual sería el conjunto de valores depositados socialmente en los cuerpos y que denotan el orden que ha sido marcado e institucionalizado por los campos donde se ubica. Al ser estructuras que reproducen el orden social, las creencias suelen incorporarse de manera temprana en los sujetos para que sus disposiciones parezcan naturales y genéticas (p. 167). En suma, la violencia se incorpora y naturaliza cuando se percibe como normal, cuando genera soportes culturales y sociales que la legitiman y se institucionaliza al punto de volverla una creencia.

El primer relato refleja un claro intento de acomodamiento entre la justicia indígena (orden institucionalizado) y la percepción de la guerrilla como nueva ley en Sibundoy:

> Sucedió de que un señor vino a poner la demanda, luego quedaron para tal día, y luego, él tomado la chicha, se encontraron con la persona quien lo vino a demandar. Luego, ya tomada la chicha, el hombre le dijo: "a vos te voy a hacer matar con la guerrilla", es una amenaza y eso así no se puede, y él vino a poner la queja. "Tiene que estar calladito, no diga nada, entonces hasta el día en que llegue al arreglo el otro lo tenemos guardado ahí, al cepo". Habían pruebas en la cual le cayó mal al demandante, entonces cuando él vino, vino a mover la demanda, lo sacamos allá de la cárcel y le hicimos sentar. Bueno, exigentemente el hombre me dijo: "a ver tatita, hágame el favor, hágamele dar 12 juetazos". Le dije: "espérese un momentico", le dije: "¿Quién va a ser el sancionado? Usted mismo", "y ¿por qué?", dijo. "Por esta justa razón", le dije: "vea, por ser entre indígenas le damos esta pequeña sanción", y si no, esto le merecía casi tres años de cárcel por estar atentando de muerte al otro hermano. Él tenía sabido a dónde ellos estaban (los guerrilleros). (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

El demandado amenazó a su demandante con hacerlo matar por la guerrilla, lo que es una muestra clara de la alteración de los órdenes institucionales indígenas, ya que procuró que la justicia kamëntsá quedara supeditada al poder de esta, al menos desde la verbalización de su amenaza. Lo importante de este punto es que la familiaridad que seguramente el demandado tenía con el grupo insurgente hizo que naturalizara una violencia ilegal contra su demandante. La incorporación de dicha violencia se manifiesta cuando la persona amenazada no es percibida como un demandante, en el marco de la justicia indígena, sino como un simple oponente. La convicción del amenazante es tal que el demandado pierde su carácter de persona y se vuelve un personaje o actor a quien es legítimo eliminar bajo esa nueva lógica de percepciones. Por otro lado, mandar a "ajusticiar" a alguien por parte de la guerrilla hace parte de las disposiciones que configuran técnicas

corporales que, de manera usual, logran ser instauradas en los escenarios en los que ha operado este grupo insurgente, al punto de llegar a ser aceptados "naturalmente" como la institución reguladora del orden social. Por tanto, el hecho de que cualquier miembro de la comunidad indígena fuera objeto de la violencia trasciende al hecho de que tal idea termina siendo aceptada y naturalizada al menos por algunos que se involucraron profundamente en las redes de contacto y colaboración con la guerrilla. Para el caso kamëntsá, tal influencia no fue efectiva. El peligro estuvo en la mímesis que se dio de la justicia guerrillera, con sus percepciones, técnicas y creencias, hacia la justicia oficial indígena que logró mantener su función de instauradora de creencias y órdenes sociales, por lo que el amenazante terminó siendo castigado bajo las lógicas del campo institucional oficial, en este caso.

En el siguiente relato, también de Ángel Jacanamejoy, la familiaridad con los guerrilleros por parte de las autoridades institucionales se junta con la mímesis que hace, al igual que lo contado por Carmelina, que las funciones desempeñadas por la autoridad oficial —la Policía— se confundan con las de los guerrilleros. Para analizar el relato, con la complejidad que implica una verbalización que muestra un manejo confuso del idioma castellano, se prefirió hacerlo por partes. En la primera parte se quiere resaltar la familiaridad que se formó entre miembros del extinto Departamento Administrativo de Seguridad (DAS) y miembros del grupo insurgente:

> Yo era muy amiguero de la Policía porque era amiguero con todos. Y luego yo tenía amistad con los del DAS, que se llamaba Juan José, bien amigos y finadito, casi mi hermano, él me conversaba. Se iba para arriba, al monte y cosa que allá el guerrillero se cargaba el carbón, dizque "preste, yo le voy a ayudar", dos bultos y tranquilo, dizque pasaba así (ademán de tranquilidad, por delante de la Policía, ellos mirando, mirando, dándose cuenta cómo está eso... tons yo digo, "¿cómo andan así?" Andaban de civil, quién va a decir, quién va a pensar qué ideas tienen, facilito. Iban a hacer la remesa por ahí, pasaban por ahí mismo, o si gusta hasta les hacía conversa, ellos son bien astutos, la guerrilla. Y otra de las cosas, que es facilito: dígame, de arriba de la loma, ahí una loma

> grande, cómo no van a tener facilidad. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio 22 de 2016)

La familiaridad y la mimesis son estrategias de la guerrilla para ingresar en las dinámicas sociales de las comunidades, establecer pactos de no agresión con las autoridades oficiales y para lograr que sus acciones se vean como naturales. Pero la mimesis se torna grave cuando afecta directamente el mundo de las percepciones cotidianas hasta el punto de que los personajes se confunden y, como sucedió con el relato de Carmelina, no saben quién es quién. En consecuencia, de acuerdo con Ángel y su segundarte del relato, el uniforme termina confundiéndolo.

> Cuando oí que se tomaron la Policía de Sibundoy, el banco, la guerrilla, ¡Dios mío!, y eche bala que eso daba miedo. Cosa que con la señora, la hija, me fui derecho pa' llá. Pssss, pasaban las balas, por curiosos nos hubieran matado. Bueno, ya amaneció, cosa que le digo a la señora: "yo me voy a donde mi hermano, al Tamabioy, voy a ver cómo estará mi hermano". Y cuando yo me fui por el pueblo, llegando ahí donde termina el pavimento iba un señor agente apenas con la gorra en la mano, armas nada, y yo cogí así de para allá para el Pablo VI y de ahí me fui de para arriba. A la cuadra ya miré la volqueta de la Alcaldía y la guerrilla. Yo como no conocía ellos me preguntaron "de dónde viene". "De abajo", les digo. "¿De pronto no miró por ahí un uniformado?". "'Sí señor", les dije. Creyendo que era la Policía y les dije: "señor, ahicito viene, ahicito viene a salir", les dije. Y esos ligerito se armaron y fueron a buscarlo, cuando más allá dele balazos, dele balazos. Y entonces se fueron y yo me fui allá donde mi compadre y fui a dentrar. Entonces me dijo la comadre: "Carambas, llegó la Policía, vea a la Policía los están matando". Y cuando en eso por la del Banco Popular, cuando esas dos cuadras llenito de guerrilla. Y del lado del ancianato otra fila. Y la comadre sí les estaba ofreciendo un cafecito y: "no, que el café nos hace daño". (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La familiaridad es evidente: Ángel estaba acostumbrado a ver "uniformados", hasta una comadre les ofrecía constantemente café. Su

diálogo se da por un error de percepción, lo que lo convierte sin querer de buen informador vecinal de policías a colaborador de la guerrilla, ahí es donde la mimesis opera con efectividad: la Policía y la guerrilla se confunden. En la memoria de los habitantes de Sibundoy, desde sus marcos temporales del recuerdo y la interpretación de los hechos, la presencia efímera de la guerrilla en su municipio se dio paralelamente con las relaciones que migrantes tuvieron con esta en los territorios cocaleros. Sin embargo, en nuestro trabajo de campo no obtuvimos datos que mostraran un indicador alto de victimización por parte de la guerrilla hacia los kamëntsá y otros pobladores del valle.

Paramilitarismo: testigos y significados de la violencia incorporada

Los pocillos con aguapanela están vacíos, la conversación con don Chucho ha avanzado y en su ejercicio de remembranza, inexacta por cierto, expresa una marcación temporal correspondiente a los primeros cuatro años del siglo xxi, cuando los paramilitares llegaron a Putumayo. Como suele pasar, varios campesinos e indígenas quedaron "en la mira" de los paramilitares al ser identificados como supuestos colaboradores de la guerrilla, tal como ocurrió con su hermano Álvaro.

Un vecino de Villa Garzón, al haber confrontado a los paramilitares para no dejarse amedrentar por sus advertencias, fue asesinado, degollado y su cabeza fue expuesta y transportada en un carro para que los habitantes de las veredas y del municipio tuvieran una muestra clara de su poder y de la imposibilidad de negarse a colaborarles. Para don Chucho, el grupo perpetrador fue las Águilas Negras, cuya existencia suele ser negada de manera constante por las autoridades colombianas.

Una "conocida" de Álvaro que resultó tener contactos con estos grupos paramilitares en Mocoa, capital de Putumayo, tuvo conocimiento de un listado de "objetivos militares" que lo incluía. Álvaro logró ser avisado con tiempo suficiente para escapar por rutas montañosas. Hoy día, como muchos, Álvaro vive exiliado en Nueva Zelanda para su protección.

Resulta fácil imaginar cómo los habitantes del bajo Putumayo tuvieron que vivir en medio de "dos leyes" y cómo eso afectó profundamente

su vida cotidiana, la cual se tornó el escenario de la incertidumbre y del miedo contante. Como ya es preponderante en los relatos de la guerra en Colombia, verse obligado a trabajar para un grupo implicaba automáticamente ser declarado como enemigo por el otro. La colaboración, desde las percepciones del grupo ilegal afectado, representaba una mimesis de las familias con sus enemigos:

> Sí, ellos (los paramilitares) llegaron ahí y como nosotros vivíamos en medio de un camino real en donde pasaba todo el mundo, por ahí pasaban los vecinos y en esas épocas pasaba la guerrilla y se le decían a uno: "denme agua", tocaba darles y si decían: "denme almuerzo", tocaba darles almuerzo, lo que sea, y si luego pasaban los paramilitares por ahí mismo a decirle que le haga lo mismo, pues toca porque ellos tiene el arma y si uno no les hace caso usted sabe que lo matan. Entonces en estas épocas pasaba eso, que a uno le tocaba ser obediente en juntas leyes. Antes era más violento porque si los paramilitares se daban cuenta que uno les daba posada o comida o algo así... pues a mí no me tocó eso, pero muchas familias murieron por eso. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Aunque la familia de Carmelina no sufrió de manera directa incursiones paramilitares en su finca, sí fue obligada a desempeñar un papel que suele ser pasado por alto en los estudios de la violencia: ser *testigo*. Además del victimario y la víctima, el testigo hace parte de una tríada que sustenta las dimensiones instrumentales y expresivas de la violencia. Desde sus estudios clásicos sobre el simbolismo en las relaciones de poder, Aben Cohen (1969) señala que la violencia no solo se manifiesta en sus "fines" y objetivos, sino en los "medios" para tales fines. Dichos medios no solo involucran las técnicas del daño directo, marcados en técnicas de manipulación y perjuicio sobre el cuerpo físico, sino además operaciones simbólicas que dejan un claro mensaje para los testigos de esos daños. Las dimensiones instrumentales y simbólicas de la violencia la definen como un "acto racional" y que siempre conlleva un significado (Sluka, 1992, p. 24); al ser un acto comunicativo puede que el acto violento llegue a ser vista como un "sin sentido" (*senseless*), pero nunca como algo sin

significado preciso (*meaningless*) para las víctimas y observadores (Schröder y Schmidt, 2001, p. 3).

Lo que a continuación narra Carmelina muestra el cumplimiento de lo que los perpetradores quisieron de ella y su familia como testigo: imponer un significado de la crueldad y el miedo que se incorporara tanto que hasta sus propios cuerpos sufrieran afectaciones extensivas de las técnicas operadas sobre el cuerpo de las víctimas. En el kilómetro dieciocho de una vía veredal en Valparaíso, Caquetá, Carmelina se encontraba en una misa de Semana Santa, una de las pocas actividades que se atrevía a realizar fuera de casa:

> Yo casi no salía de la finca porque los bebés eran muy pequeños y de donde yo vivía al pueblo eran casi cuatro horas en caballo, entonces casi no me gustaba salir. Un día mi esposo me dijo: "salga a pasear a desestresarse porque usted está mucho en el monte", entonces yo un día le dije: "sí, voy a salir". Me acuerdo tanto que fue para una Semana Santa, yo salía a la misa y cuando estábamos en el sermón a esa hora los conocí (a los paramilitares) en persona, inclusive llegaron a las once de la mañana y nos dijeron que nos tiráramos al piso que ellos venían hacer una limpieza, nos sacaron a una cancha deportiva y sacaron a todo el pueblo, lo primero que hicieron fue coger al presidente de la junta y comenzó el martirio. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

La primera manifestación de la violencia incorporada fue la costumbre de permanecer en casa; la segunda fue resultado directo de una operación sobre el cuerpo del presidente de la Junta de Acción Comunal, proceso que Camelina describe con cierto detalle del que expresa dos acciones que le otorgarían significado al hecho violento: uno, los actos de sumisión ante los perpetradores por parte de quienes serían testigos (acostarse sobre el suelo y observar la matanza); dos, la receptividad, forzada por el terror, del significado de la acción violenta, la cual fue transmitida y aceptada como "limpieza social".

> [...] yo estaba sola, mi esposo estaba en la casa, entonces yo tuve que ver las masacres. Ellos se identificaron como las autodefensas

> campesinas y que ellos llegaban hacer limpieza y cuanta cosa, entonces cogieron al presidente lo amarraron y amarraron a ocho, pero al primero que cogieron fue al presidente, no lo mataron de una, pero comenzaron a sacarle las uñas, los dedos, encendieron una motosierra y empezaron a sacarle los pedacitos en bolsas [...] nosotros estábamos ahí todos en el suelo, desde las once de la mañana hasta las tres de la tarde mirando todo porque teníamos que ser testigos, porque según ellos llegaban hacer la limpieza, ellos hacían limpieza que porque esa era la ley de ellos, hacer limpieza. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Carmelina había entendido perfectamente el significado de la masacre, literalmente, fue una lección que aprendió con sangre. Pero luego comprendió su sentido: la masacre buscó además incorporar el terror para que, como un indicador ambulante, tanto ella como sus cercanos presenciaran permanentemente las huellas de la matanza y el descuartizamiento. La psicosomatización, elemento también predominante en las narrativas de la violencia, fue un fin en sí mismo y un medio para que el sentido de la violencia siguiera sus flujos y rumbos. Las secuelas del terror en su salud hicieron que Carmelina intentara retornar a Sibundoy.

> En ese momento yo me vine por dos cosas, en esa semana a mí me dio como una crisis nerviosa, tuve tres días en que yo no hablaba, o sea yo estaba con esa imagen, y el miércoles ya me comencé a sentir mal, se me comenzó paralizar la cara y caí, entonces yo le dije a mi esposo que no sabía qué me estaba pasando, porque ya no pude comer, se me pegó la lengua también, entonces yo dije "ya me voy" porque allá no me podían curar porque estábamos en el monte. Me vine para acá y acá pues ya tomé tratamiento con el médico y me curé y me volví a ir otra vez a ver si se podía vender o alguna cosa para poder venirnos del todo. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Aunque no necesariamente el primer retorno de Carmelina y su familia a Sibundoy coincide con el marco temporal de lo que se narrará a continuación, sí permite proponer una continuidad de los sentidos

de la violencia que contribuyen a seguir configurando nuestro segundo escenario, pues retornar a Sibundoy no siempre significó huir de la violencia y evadir sus perversidades.

Paramilitarismo en Sibundoy: la afectación de la vida cotidiana

Una vez don Chucho contó lo del exilio de su hermano Álvaro y definió un marco temporal entre el 2000 y el 2003 como la época de incursión y de presencia paramilitar en el mismo valle del Sibundoy, su interpretación fue muy clara: algunas familias y personas que retornaron desde el bajo Putumayo trajeron "cuentas pendientes" con los grupos paramilitares, quienes llegaron a perseguirlos y a "ajusticiarlos". Si algunas familias indígenas fueron "desplazadas" por factores estructurales vinculados con la falta de apoyo estatal en la región, ahora retornaban también bajo ese mismo estatus. Esta situación no es menor, pues lo que se espera en el marco de un proceso de reparación y superación de los conflictos es que el "volver a la tierra" indique retomar un estilo de vida tranquilo en el que se garantice la protección de las víctimas y la no repetición de los hechos victimizantes. Sin embargo, en Sibundoy hubo una época en que retornar significaba revictimizarse:

> Venían en esa persecución buscándolos, fueron trabajadores en el Bajo Putumayo, tuvieron experiencias en el sentido de la coca, a estas personas las venían buscando y lamentablemente los asesinaron, ahí hubo familias que en ese proceso tuvieron que salir de la noche a la mañana, como se dice, dejar todo tirado y coger sin rumbo fijo, entonces hubo un desplazamiento en el pueblo kamëntsá. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

No solo los kamëntsá se vieron afectados por la presencia paramilitar. Don Chucho recordaba que también se "instalaron abusivamente" en su casa y otras fincas de la vereda Bella Vista. En la de un vecino instalaron uno de sus campamentos, mientras que la de él, quien para la época aún vivía con su esposa e hijo, fue tomada como lugar permanente de reposo. Los pasillos de la casa y sus hamacas eran ocupados constantemente; era obligado a ir en su moto al pueblo

a traer almuerzos, los cuales eran "arreglados" previamente con dueños de negocios.

La invasión de la intimidad y la vida cotidiana hacen parte del dispositivo general de la incorporación del miedo y la violencia, incluso pueden llegar a tener el mismo efecto que la perpetración de una masacre con testigos. La esfera íntima de don Chucho se vio afectada, en especial, en lo que se refiere a la popularmente llamada "hombría", pues recuerda con dolor cómo su esposa era constantemente "morboseada" mediante miradas invasivas a su cuerpo y expresiones verbales explícitas. Cuando estos asuntos de la masculinidad trascienden las nociones iniciales de *género* hacia la esfera política, como es el caso del poder paramilitar, el caso representativo de don Chucho es lo que Santiago Álvarez (2013) definió como "patronazgo" en su etnografía sobre la violencia en Pasca. El patronazgo es una ideología y conducta en la que se busca al "hombre verdadero y exitoso", es decir, al que puede ser "políticamente dominante" (Álvarez, 2013, p. 106). Para el antropólogo argentino, el patronazgo es una idea de la masculinidad que se da en medio de y reproduce a la vez un sistema político violento. En los contextos campesinos de Colombia, tal ideal de masculinidad se ha configurado mediante procesos históricos de larga duración que integran los valores patriarcales de la colonización española, la figura del "patrón" que del hacendado se ha materializado en el "narco" en muchos territorios y la búsqueda del respeto comunitario mediante la agresividad, usualmente, puesta en práctica por personas que, en principio, pertenecen a grupos sociales ubicados en la parte baja de las jerarquías sociales y políticas.

Bajo el patronazgo como campo de prácticas y significados, don Chucho era sometido cotidianamente por los paramilitares, cuyos miembros varones, nos atrevemos a inferir, suelen incorporar las características descritas anteriormente. Por su lado, don Chucho, en medio de su frustración, también apeló a la búsqueda de la "hombría" para hacerles frente. Ocurrió cuando en una ocasión, afirma, "se le colmó la paciencia", pues uno de ellos jugaba con un arma de fuego en el pasillo mientras le explicaba a su hijo cómo usarla. Tomando alientos de valentía y extrema asertividad, don Chucho logró "recomendarle" al sujeto que no volviera a repetir dicho acto.

Este tipo de confrontaciones se volvieron usuales en Sibundoy, pues en algunos casos, protagonizados por hombres acosados, en principio, por los paramilitares, estos se atrevían a desafiarlos bajo el principio de un patronazgo que exige, en esos contextos, la demostración de la hombría en igualdad de condiciones, es decir, sin armas. Dicho principio parece estar en la mente de algunos hombres indígenas del valle, según lo expresado por Ángel Jacanamejoy:

> Ellos hicieron lo que a ellos les gustó y con el hecho de que ellos tienen el arma a cualquiera lo intimidan. Aquí, por ejemplo, la Policía, si ellos no tuvieran arma cualquiera se les puede enfrentar, de fuerzas igualables, porque de acuerdo al arma así sí, como dijo el santiagueño: "con arma cualquiera". (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Sin embargo, ellos tenían las armas. Por esa razón, cualquier desafiante seguramente terminaba como víctima:

> Nooo nada, aquí todos calladitos, por miedo. Ellos llegaron acá e hicieron matanzas. Un jovencito llamado Segundo, al salir acá abajo, yo no sé cómo sería que a él lo habían conocido de que era bastante bebedor, y lo buscaron abajo en la escuela, y se encontraron ahí: "Ah bueno jovencito, ¿qué andas haciendo?". "No, por aquí paseando". "¿Sí? A usted lo buscamos". Entonces dijo: "Ah bueno, mátenme si son tan verracos". Claro, qué más les dijo pues y tenga, tenga, lo mataron. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

El relato anterior no solo muestra un desafío y muerte por imposición del poder mediante la agresión, en el marco del patronazgo. También indica que, al igual que la guerrilla, los grupos paramilitares se convierten en los mediadores y jueces de los conflictos sociales, puesto que en este caso a Segundo lo buscaron y "ajusticiaron" por bebedor. Lo que parece diferenciar la administración de justicia por parte de los paramilitares es que, a diferencia de la guerrilla, permitían y acolitaban venganzas personales, según don Chucho. Los paramilitares ejercieron dos tipos de prácticas de control de las relaciones sociales. En primer lugar, repitiendo el esquema

colonizador, prohibieron y controlaron la producción y consumo de chicha y otras bebidas alcohólicas:

> Claro, eso fue prohibido. Nadie pues después de las seis de la tarde podía andar en la calle, nos tocaba a todos en la casa. Inclusive una vez a la hora del almuerzo entraron aquí, y pensaban que estábamos tomando. Entonces así era, la gente que estuviera tomando los llevaban de una a trabajar, lo que ellos decían había que obedecer. Se prohibió la toma de bebidas. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016)

> No sé cómo sería el asunto que en ese tiempo ellos anduvieron por acá, en cada casa donde llegaron a saber que estaban vendiendo chicha entonces ellos les iban a decir: "por favor, dejen de vender la chicha, y si no nos obedecen ahora, por segunda vez, vamos a venir a la tercera vamos a venir a acabar a usted, a la señora y a todos sus hijos". Así había sido el anuncio allá abajo. Entonces yo creo que pudo ser una solicitud de alguien. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La incorporación de la violencia se hace más notoria en el último testimonio de Ángel, pues el "asunto" al que se refiere parece ser el del hecho de que las visitas y advertencias sobre la venta y consumo de chicha se llegaron a producir por "solicitud de alguien", situación que reconfiguraba las redes de lealtad y convivencia; ser colaborador de los paramilitares primó sobre el principio de convivencia entre vecinos de la comunidad indígena. Una vez más, operaba la familiaridad y la mimesis entre el vecino y el informante-colaborador. La segunda práctica fue el control de las autoridades oficiales, los taitas gobernadores. Esta acción no solo implicaba la intimidación a los gobernantes kamëntsá, sino además la prohibición del uso de la demanda como recurso en el marco de la justicia tanto indígena como ordinaria:

> Sí claro, en el año 2001 pues a mí me llevaron, me invitaron a mí. Pues así una entrevista para conversar. A ellos lo que les interesaba era el dinero, y pues yo les decía que el cabildo no tenía plata,

> y yo sinceramente tampoco tengo plata. Entonces me tocó darles una remesa. Ahí San Félix se convirtió prácticamente en su residencia, para esa gente sí fue un calvario, y pues eso afectó porque mataron, a muchos kamëntsá mataron. En ese tiempo vivíamos todos asustados, si ellos se enteraban que alguien ponía una demanda pues de una lo podían matar. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio 20 de 2016)

La invasión a la intimidad y la vida cotidiana fue tal, que don Chucho recuerda los toques de queda impuestos por los paramilitares. También escuchaba nervioso casi todas las noches cómo las motos subían por el camino de su vereda, sin saber si se trataban de desplazamientos, de ajusticiamiento o de diligencias de última hora de sus vecinos ganaderos. Cuando ya habían invadido y controlado la cotidianidad de la comunidad indígena de Sibundoy, finalmente llegaron las matanzas por cuentas pendientes traídas desde afuera. Para don Chucho, la vereda Bella Vista era sede del campamento paramilitar. Para Alirio Chicunque lo fue aquella donde vivía, San Félix, al costado opuesto del pueblo en la parte plana del valle:

> Más o menos cinco meses estuvieron haciendo presencia aquí pero para nosotros fue una eternidad, en la vereda donde yo vivo por cosas del destino llegaron y se radicaron ahí, algunas familias se prestaron para darles posada y pues ¡claro! quiénes no le va a dar posada si llegan a dominar. Al día siguiente escuchamos las motos, le habían quitado el escape de alto cilindraje, eso parecían... nosotros nunca, nunca habíamos tenido esa experiencia de vivir la violencia tan de cerca; ellos se radican en mi vereda y comienzan a buscar algunas personas que tenían dificultades, hubo familias que murieron, fueron asesinados hasta el punto que en la misma vereda hicieron la fosa, más o menos cinco o siete muertes ejecutaron, incluso al mismo jefe le dieron muerte, no sé qué problemas internos tenían entre ellos… me acuerdo tanto tipo diez y media de la mañana escuchamos los tiros y luego ya salió a la luz pública que lo habían ejecutado. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Los ajustes de cuenta, según el testimonio de Alirio, también se dieron al interior del grupo paramilitar que se instaló en Sibundoy. Se resalta este dato por lo que implicó en nuestros hallazgos: existen diferentes versiones de la terminación de la presencia paramilitar en Sibundoy, cada cual con diferente naturaleza interpretativa. La primera fue la más recurrente en la explicación solicitada en múltiples conversaciones con miembros de la comunidad, la cual concluye que "no se sabía exactamente" por qué se habían ido. La segunda es la expresada por Alirio anteriormente, la de la muerte entre ellos mismos, pero con un elemento adicional: mientras en este testimonio afirmó no saber las causas del ajusticiamiento a uno de los jefes, en otra ocasión, más informal e íntima, Alirio comentó que las muertes internas se dieron gracias al accionar de los taitas de yagé, esto se explicará e interpretará a profundidad en el siguiente capítulo. La tercera corresponde a la ruta esperada y oficial de la intervención estatal marcada por las fases de denuncia y operación policial. Al menos esta es la versión de don Chucho respecto a la terminación de la presencia paramilitar, si no en todo Sibundoy, al menos sí en su vereda Bella Vista.

Una tarde cualquiera, don Chucho subía para su finca cuando fue detenido por los paramilitares. Aunque no es veterinario, por su conocimiento en actividades del agro, fue obligado a curar a un perro cuyo dueño era alias Motosierra. Las diferentes intimidaciones se habían acumulado hasta hacerle perder la paciencia. Un día bajó al casco urbano y vio un vehículo de la Defensoría del Pueblo. Abordó a un funcionario y le habló sobre la presencia y abusos de los grupos al margen de la ley en ese momento. De una manera que calificó como escéptica y esquiva, el funcionario no le prestó mucha atención, aunque le afirmó que "tramitaría" su caso.

Lo curioso fue que don Chucho terminó, de cierta manera, confundido con ser colaborador y no denunciante de los paramilitares, la mimesis volvió a activarse. Una noche, durante la transmisión televisiva de un partido de fútbol de la Selección Colombia, hombres del ejército ingresaron forzosamente a su casa, puesto que lo acusaban de "tener relaciones" con los paramilitares. Tal deducción la hicieron con base en un supuesto proceso de vigilancia que consistió en, palabras del comandante, la visualización desde lejos hacia su finca durante varias

jornadas. Lo que el comandante no comprendía era que la presencia de los ilegales hacía parte de sus formas de invadir la intimidad de sus forzados colaboradores y no un acto voluntariamente aceptado. Don Chucho no otorgó a este hecho una consecuencia relacionada con la persecución y captura de los paramilitares, pero sí lo usó como un referente temporal para afirmar que por esa misma época habían abandonado la región. Recuerda que hubo rumores sobre "bajas", lo que posiblemente coincide con las versiones de Alirio respecto a los ajustes de cuenta internos que se presentaron entre ellos mismos. Sin embargo, en su memoria perduran el miedo y la incertidumbre que habían sembrado los paramilitares en Sibundoy.

"A mi hija me la fumigaron": violencias estatales colaterales y vicisitudes de la reparación

Mientras Carmelina nos compartía su historia era inevitable fijar la mirada constantemente hacia la pared de su casa en la que había una galería de varias fotos de su hija, Leidy Lucía Juagibioy. La voz se quebró, brotaron las lágrimas de Camelina, y Leidy Lucía parecía observarnos fijamente desde una imagen suya cuando tenía tan solo trece años. Ya no vive, al menos desde donde concebimos normalmente la vida en Occidente. Carmelina y su familia, pese a haber sido testigos de una masacre aterradora que dejó secuelas psicosomáticas, se habían salvado de la violencia directa de los paramilitares en el bajo Putumayo. El Estado ya la había violentado estructuralmente al abandonar económicamente a su territorio de origen, cuestión que causó su abandono. Pero, luego, el Estado sería quien le otorgaría a Carmelina, irónicamente, la condición de víctima de la violencia. Para ello, la conversión en víctima atraviesa dos "rituales".

El primero corresponde al sufrimiento directo de la violencia en el contexto del conflicto armado, ya sea como objetivo de la violencia directa o como testigo-familiar. En su caso, el Estado, aliado del Gobierno de los Estados Unidos en la lucha antidrogas y contra el terrorismo, legitimado institucionalmente por el Plan Colombia y la Seguridad Democrática (plan de gobierno del entonces presidente Álvaro Uribe Vélez), llevó a cabo una agresiva estrategia para erradicar los cultivos

de coca en el sur del país. Las avionetas descargaban grandes cantidades de glifosato, químico que lamentablemente deja efectos colaterales. Leidy nunca fue alcanzada por las balas de los paramilitares, pero sí por el potente agroquímico:

> Me devolví a estarme como dos años y en ese momento llegaron las fumigaciones y ahí si cayó mi hija... me la fumigaron… ella tenía cinco años. En esa época estábamos en pleno desayuno a las ocho de la mañana y la fumigaron, a ella le cayó todo el primer chorro y no sólo a ella, cayó en animales, un vecino tenía unas novillas embarazadas, todo se secó y quedó el patio barrido, las que estaban preñadas abortaron y a mi hija se le cayó el pelo, las uñas, bueno, mejor dicho, pasó de todo en esa época. Comenzó el martirio para nosotros y nos tocó venirnos porque eso se puso muy feo, empezaron los paramilitares a meterse a las fincas a matar a los campesinos, ya era difícil, ya tenían en cuenta al campesino que si de pronto tenía alguna cosa para vender ellos lo tenían en cuenta a quién le vendían, entonces estaba muy crítica la cosa; entonces nos vinimos para acá pero ya la niña se vino con esa secuela, con esa fumiga en el cuerpo, desde ese momento la vida de ella no fue normal, fue creciendo con muchos defectos y ya a lo último para poder detectarle la enfermedad fue en el periodo, ella se vacío totalmente, le llegó el periodo y se vació, eso fue la pesadilla, después de los trece años ella duro cinco años, hasta que ya falleció y los médicos me dijeron que sí era el glifosato. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Leidy murió de 18 años de edad. Según los médicos, el glifosato la fue matando lentamente por varios años. El segundo ritual para adquirir el estatus de víctima lo otorga, irónicamente, el Estado mediante el registro oficial, verificación y procesos de reparación administrados por la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. Esta ritualidad estatal usualmente viene acompañada de procesos emocionalmente complejos que incluso pueden terminar revictimizando a sus participantes. En el caso de Carmelina, no solo su hija atravesó procesos complicados a nivel médico, sino que finalmente su caso nunca fue registrado como hecho victimizante. Buscar la reparación

de salud en vida de su hija fue la primera odisea que vivió. Sin embargo, el caso de Carmelina indica algo muy típico en las narrativas de la reparación de víctimas en Colombia: la falta de registro de victimización, ya sea por falta de información clara sobre los procedimientos o por un desinterés que refleja de alguna manera la no credibilidad en las instituciones del Estado:

> En esas épocas llegamos y hubo una tragedia de invierno, una avalancha. Me acuerdo tanto que llegamos de allá por la violencia y llegamos aquí y esas avalanchas y todo. Preferimos quedarnos en silencio, yo después de dos años de estar aquí me dijeron que habían ayudas, pero yo me fui a inscribir mas no, no hice. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Carmelina prefirió guardar silencio, seguramente, ni sabía que lo acontecido merecía atención por parte del Estado. No obstante, después de dos años, por insistencia de conocidos, se dirigió a la Personería, donde le dijeron que sí era posible recibir ayuda para Leidy Lucía. El ritual estatal: una vez se hacía el primer registro ante la Personería, continuaba con el envío de la declaración tomada hacia Bogotá. A los tres meses recibió una respuesta: lo que había dicho fue considerado "cierto", fue verificado. La tramitología continuó su curso y Carmelina recibió un giro por un valor de un millón cincuenta mil pesos. En su narración, el trámite se torna confuso, pues afirma que los giros se recibían por los "doce años". Nunca dejó claro a qué se refería, si a los doce años posteriores al hecho sufrido o a la edad de su hija en el momento del giro. Lo cierto es que cuando la ruta de reparación es contada por las víctimas se notan ciertos vericuetos e imprecisiones, reflejo de la misma complejidad de los procesos y normas estatales. Lo que sí dejó claro es que el último giro, al que al parecer tenía derecho, no lo recibió por un asunto de forma y circunstancia: se encontraba en Barranquilla, donde su hija recibía la atención médica que su caso requería. Duró once meses en el hospital con su hija, lo que implicó la desconfiguración de su vida familiar: dejó a sus demás hijos solos, el más pequeño tenía tres años de edad. Su esposo tenía que trabajar duramente para conseguir el dinero. Las agendas de reparación en salud impuestas por el Estado terminaron por ser revictimizantes: la

negligencia y demoras en los tiempos del sistema de salud obligaron a Carmelina a estar en Barranquilla por su cuenta y riesgo. De manera particular, el hospital de esa ciudad le brindó la ayuda psicológica que requería, cosa que nunca hizo el Estado. Sumado a eso, la contención de las situaciones familiares urgentes del día a día (conseguir dinero, obligar una vida autónoma a los hijos pequeños) hacía que Carmelina no pudiera tener acceso ni a la información ni a los trámites estatales que le permitieran recibir los beneficios de Estado como víctimas de la violencia en el marco de las leyes que comenzaron a surgir de cara al "posconflicto" colombiano: la Ley de Víctimas y Sustitución de Tierras que además comprendieron un enfoque diferencial para las comunidades indígenas. Por eso al preguntarle por el brindador de las principales ayudas médicas y reparativas para ella y su hija, la respuesta es contundente.

> De la clínica, del Gobierno no, en esa parte casi no recibimos nada. Yo en esa parte no participé y pues acá en Sibundoy sí venían pero yo no podía estar asistiendo porque tenía que estar muy pendiente de ella, casi no permanecía aquí en la casa, ¡si al caso! me demoraba en la semana unos dos o tres días aquí y otra vez me iba porque ella se recaía, ella mantenía su vida artificialmente porque tenía que estar con plaquetas y hemoglobina, las plaquetas se las colocaban cada mes y la hemoglobina cada quince días, ella mantenía así. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

En el marco de la complejidad que implicó la urgencia de mantener con vida a Leidy y sacrificar otras rutas de atención y reparación estatales, la narración de su tránsito por los itinerarios médicos y terapéuticos marca dos momentos. El primero correspondió a la toma de decisiones que le permitieron tomar riesgo y aventurarse a colocar a su hija en un tratamiento experimental que brindaba tanta esperanza como incertidumbre:

> Me remitieron allá, primero me la mandaron a Bogotá y en Bogotá no le encontraron lo que tenían que hacerle porque el único examen que tenían que hacerle lo tenían en Barranquilla y para allá me mandaron, para hacerle un trasplanté, decían, pero usted sabe

> que el gobierno también hace sus trabas y lo mandan para allá pero hacen sus trabas. Me mandaron allá y se me demoraban tres, cuatro meses para hacerle un examen porque eso valía un poco de plata y como que el gobierno no quería pagar eso, a ella le hicieron de todo, primero un tratamiento que era ponerle células de animal y según ellos me comentaban que era un experimento que hacían por primera vez y lo hicieron con mi hija y no resultó. Cuando hicieron ese experimento me hicieron firmar unos papeles y me dijeron que eso la curaba o la mataba, y yo como mamá desesperada la encomendé a Dios: "que sea lo que Dios quiera". (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

El segundo es el de la muerte. Leidy, que había soportado los vejámenes de la guerra, la primera absorción de glifosato en su cuerpo y aguantado las secuelas de los experimentos médicos, termina muriendo por la causa más inesperada y, en apariencia, de menor riesgo en comparación con sus triunfos anteriores:

> Cuando le hicieron ese experimento y le colocaron esa droga a ella le brotó sangre por todo lado, no se murió, le comenzó a salir sangre por los ojos, sangre por la boca la nariz, estuvo en coma quince días pero no se murió, ella volvió otra vez, pero fallamos y no sirvió el tratamiento, después de ese experimentó ella duró tres años más, cumplió 18 y en el hospital departamental falleció por un dolor de muela. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Cuando avanza la narración de Carmelina algunos puntos cobran sentido. Al llegar a Sibundoy luego del acontecimiento del glifosato, optó por guardar silencio, no quiso en primera instancia identificarse como víctima ante el Estado. A los dos años acudió a la Personería y ya comprendimos las vicisitudes de sus itinerarios terapéuticos. Lo que no había quedado claro fue algo aún más complejo: Carmelina había hecho un trámite que le permitiría reclamar compensaciones del Estado, pero vivió una situación de vulneración de sus derechos humanos por parte de este. Sin embargo, de acuerdo con la normatividad y la burocracia del mismo Estado, ni Carmelina ni su hija

habían sido oficialmente declaradas como víctimas de la violencia en Colombia. Esto solo ocurre cuando se realiza un registro oficial ante la Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas, sin embargo, nunca pasó. La Personería tramitó ayudas, pero nunca dichos itinerarios le otorgaron a Carmelina el estatus de víctima. Cuando se le pregunta por las razones que ella misma teje e interpreta al respecto, aporta dos elementos: (1) las confusiones respecto a las informaciones oficiales y a las conceptualizaciones que el Estado y sus leyes configuran en torno a los actores que participan en un conflicto armado, (2) así como la aparente impotencia de las organizaciones comunitarias indígenas para reclamar los derechos de sus miembros a un tratamiento diferencial:

> Yo inclusive una vez sí fui /al cabildo) me acuerdo tanto que estaba el Taita Santos, yo fui a comentarle ese caso pero él me dijo "pero dígame quien se mete con el gobierno", eso me contestó, porque gobierno también tiene sus… porque con el gobierno no se mete nadie, a mí ya me habían dicho que demandara al Estado por lo que le habían hecho a mi hija, yo después no insistí más, ¡ahora! Después de que ella falleció estoy en lucha para que la niña entre como víctima, pero yo fui allá y me dijeron que ella no entraba como víctima, aquí solo se reconoce lo que hace la guerrilla no más. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

La Unidad de Atención y Reparación Integral para las Víctimas trazó lineamientos de enfoque étnico diferencial para víctimas de las comunidades indígenas, negras, palenqueras, raizales y gitanas de Colombia en cuanto a sus procesos de reparación. Para el caso de los indígenas, se cita el Decreto 4633 que los define como víctimas individuales y colectivas si sufrieron daños "a partir de 1985 como consecuencia de infracciones al DIH o de violaciones graves y manifiestas a normas internacionales de DDHH". Hasta ahora el caso de Leidy es una violación clara a los derechos humanos por parte del Estado y ocurrió después de 1985, lo que le daría el derecho a ser considerada oficialmente como víctima. Frente a un tratamiento diferencial, con base en el enfoque étnico, algunos elementos aportan más inquietudes que certezas. Aunque no es nuestro objetivo realizar un análisis

exhaustivo del enfoque étnico para la reparación de víctimas, sí se lograron identificar dos puntos complejos.

El primero se relaciona con los actores que hacen el daño. Si bien el lineamiento hace mención de los grupos ilegales y de las fuerzas del Estado como posibles victimarios, este suele ubicar al último dentro de los "factores subyacentes del conflicto armado", sin otorgarle una responsabilidad directa en los procesos de victimización. Esto se amplía aún más cuando en estos mismos factores se añaden las "exclusiones estructurales" respecto, entre otras, a las "oportunidades institucionales" que tienen los grupos indígenas para reclamar sus derechos fundamentales, así como el "difícil acceso a los servicios e instituciones funcionales del Estado" para estos. De nuevo, lo anterior argumenta la condición de víctima de Carmelina y su hija. El segundo punto es el que acarrea problemas, puesto que se refiere a un componente fundamental de la conceptualización de la condición étnica de un individuo o colectivo: su "territorio". Sin ahondar en un análisis exhaustivo, la fumigación que afectó a Leidy se dio fuera de Sibundoy, es decir, "fuera" del territorio kamëntsá. Aunque ya quedó claro que hubo factores estructurales sobre el territorio que produjeron una economía precaria que impulsó las migraciones hacia el sur, el dolor y sufrimiento de Carmelina es, para la ley, el de una ciudadana cualquiera y no necesariamente indígena, pues no entra dentro de las diversas tipologías de acciones y situaciones contempladas en el documento.

Sumado a la dificultad para que Carmelina y su hija "encajaran" como víctimas indígenas de la violencia, está el hecho de que el Cabildo Kamëntsá de Sibundoy opera más como un intermediario entre las víctimas y las instituciones del Estado que como un ente autónomo que regule de manera propia este tipo de procedimientos, como lo cobija la ley colombiana. Al fin y al cabo, como se vio en un capítulo anterior, en el caso kamëntsá, las transformaciones en su jurisdicción indígena han sido pocas y recientes para hacerle frente a problemáticas tan complejas como los crímenes graves y, por supuesto, a la demanda de reparación de víctimas de la violencia.

> [...] entonces el Taita adelanta un proceso, por ejemplo con la fiscalía, o con la defensoría del pueblo y se empieza hacer un diagnóstico

> para identificar a las persona que de verdad tuvieron este flagelo; en este momento se viene haciendo ese ejercicio de adelantar procesos de acercamiento, algunos de ellos sí se han beneficiado, claro que el dinero nunca va a reemplazar a la vida, pero por lo general a la familia le ha servido para solventar alguna necesidades [...] digamos, en este momento a nosotros nos llamaron para formar parte de unos consejos de Derechos Humanos, en esa parte no más se ha avanzado este año [...] Entonces nosotros hemos hecho hasta donde se ha podido acompañar se ha hecho el acompañamiento. Familias que vienen aquí a decir "por favor ayúdeme con este tema" y uno va a la Personería o al juzgado o la Fiscalía, lo que sea para tratar de colaborarles en ese sentido. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

En resumen, Carmelina narra cómo fue que tomó fuerzas para luchar, una vez muerta Leidy, por la "certificación oficial" como víctima de la violencia. En su relato también se asoman sus percepciones sobre los niveles de atención, consejería y hasta "humanidad" de la red de funcionarios, tema recurrente en este tipo de narrativas. Todo comienza cuando en un acto individual, una "doctora" le hizo caer en la cuenta de que tenía todas las condiciones tanto para ser víctima como para demandar al Estado como su victimario. En el marco de los "acomodamientos" que ya se han tratado suficiente en otras partes, lo interesante es que, si bien Carmelina ya era víctima por lo ocurrido, su estatus debía oficializarse mediante las ritualidades estatales, lo que ahora luchaba por que sucediera: su transitar por el drama social para retornar a su vida diaria como víctima, con las funciones y acciones que ello trae consigo.

> A mí me dijo eso una doctora, porque me salió un documento que decía bien claro que ella tenía esa enfermedad por el glifosato y ella me dijo que yo podía demandar al Gobierno con ese documento que yo tenía, pero no hice el deber porque después de que se me murió la niña yo no quería saber nada, psicológicamente estaba mal. Después de que mi hija se murió al año y medio que se me había quitado el dolor un poquito, yo accedí, entonces fui a

> eso de víctimas, y eso me contestaron que no hay nada que hacer. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

En la continuación de su relato, Carmelina destaca en primer lugar cómo los asuntos de "forma" y los límites entre las acciones y conceptos de la ley desdibujan las definiciones de víctima. Esto respondió cuando le preguntamos si acaso, después de lo sucedido, le insistían en la Unidad de Víctimas que su hija no cumplía con los "requisitos" estatales para otorgarle dicho estatus:

> No, porque ella tenía que entrar como víctima si la habían matado. Les dije: "si ustedes supieran lo que hicieron con ella, que me la hubieran matado así, que me la hubieran entregado muerta yo la habría enterrado y no me hubiera hecho sufrir como me hizo sufrir esa niña". Nos hizo sufrir a todos porque por lo menos yo tuve que abandonar a mis hijos para estar con ella casi cinco años, nos inestabilísimos todos y tener una persona enferma cinco años en otra ciudad es muy difícil, sin embargo ellos eso no la reconocen, el Gobierno no reconoce eso, ellos dicen que no, entonces no sé qué ira a pasar, en ese proceso estoy. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

En segundo lugar, Carmelina dibujó una ruta enredada de trámites e itinerarios burocráticos que parecen configurar otro escenario de lucha épica, además del ya vivido con la enfermedad y muerte de Leidy. Curiosamente Leidy, pese a haber incorporado nuevamente diferentes violencias, debe esperar la autorización estatal de su tránsito: ver si "entra" o no "como víctima":

> Un abogado que está trabajando sobre eso me dijo que para que ella entre como víctima mandáramos unos papeles para Bogotá, estoy esperando, yo quiero saber sí o no entra como víctima, entonces el abogado me dijo "espere esa respuesta, si no sale pues toca hacer otro trámite". (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Finalmente, en tercer lugar, Carmelina y otros interlocutores imaginan un horizonte y un porvenir tan incierto y oscuro que incluso

brindan una explicación sobre las redes de "falsos desplazados" en las que no solo nos brinda causas derivadas de la complejidad tramitológica, sino reflexiones éticas que hacen parte del universo de la estatalización de las víctimas del conflicto armado en Colombia:

> Ellos (las víctimas) van directamente a las instancias del Gobierno, directamente, entonces no hay una certificación del cabildo, que diga esto va a ser, no, con los cabildos no ha habido. Simplemente con la organización estatal o municipio, van e inscriben el nombre. A ratos me dan ganas de irme yo pa' Chocó, allá como no me conocen y puedo estarme de desplazado y me pueden dar allá y decirme que puedo sacar una constancia que me amenazaron, pero entonces pa' mí no es correcto eso. Hay mucha gente, alrededor del país, hay mucha gente que está recibiendo sin ser afectado. (Hipólito Chindoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Carmelina tramita día a día su dolor. Ahora que la muerte de Leidy le permite enfocar su energía y tiempo en procesos que antes evadió, afirma contundentemente que si antes no hablaba porque "lo callaban a uno", hoy sin duda iría ante cualquier instancia a "hablar las verdades contra el Gobierno", al que considera "tiene muchos errores". ¿Por qué lo haría? La respuesta estaba literalmente al frente de nosotros, en la pared: "por mi hija, porque después de que uno pierde el miedo se vuelve más fuerte, después de que llora se vuelve más fuerte yo ahora si lo haría" (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016). ¿Qué la hace fuerte? ¿Qué elementos de su individualidad y qué configuraciones en el marco de sus relaciones con la comunidad le permiten seguir adelante? Como también es normal últimamente en las narrativas de las víctimas, una vez se han abordado los ejes "narrativo" (versión de las víctimas sobre los hechos) e "interpretativo" (los significados y explicaciones otorgadas a los hechos victimizantes), se suele enfocar en el "sentido" para comprender las respuestas y acciones que vienen después de la victimización y que permiten trascender a otras funciones como transformadoras de realidades (Sánchez, 2010). Para finalizar este capítulo, se aborda brevemente algunas pistas sobre los elementos culturales que permiten tramitar el dolor, la muerte y la esperanza.

Los muertos acompañan: resiliencia y tradiciones

Cuando Carmelina es invitada por nosotros a reflexionar sobre el tema de la paz, sus afirmaciones brotan seguramente derivadas de la experiencia propia. No cree en el Estado, a quien le atribuye el origen de la denominada *violencia estructural*: "para que haya paz en Colombia el presidente tiene que acordarse de toda la gente pobre", dice. Como es usual en estas conversaciones, la corrupción es el principal antivalor de la democracia y la paz. Sumado a lo anterior, Carmelina repite automáticamente lo que en su momento se escuchó decir a varios ciudadanos en medios de comunicación respecto a los temas de los Acuerdos de Paz entre el Gobierno y las FARC-EP, sospechosamente llevada por la polarización política del plebiscito, ya que ve con escepticismo eso que en el momento se denominó "paz". Sin renunciar principalmente a su argumento central sobre la corrupción y el olvido hacia los pobres, Carmelina percibe que los beneficios del posacuerdo se darán más para antiguos actores violentos que para ellos, los pobres: "usted se ha dado cuenta cuánta plata le van a pagar a ellos, vaya a ver al pobre cuánto le van a pagar". Pero el elemento más significativo, por ser el motivo central de nuestro viaje, fue el perdón.

El *Bëtscnaté* o Carnaval del Perdón es la festividad en torno a la cual ha girado este estudio. Como se verá en el siguiente capítulo, es una constelación de rutinas y repertorios rituales que configuran ejercicios de justicia intersubjetiva basados en la hospitalidad, el intercambio de dones, la expiación de culpas y, sobretodo, eso que en Occidente se llama "perdón". Aunque más adelante se reflexionará críticamente al respecto, por ahora vale la pena resaltar que en el marco de esta conversación, el perdón que puede darse después de la violencia política parece pertenecer a una dimensión diferente al que se tramita en el *Bëtscnaté*, o al menos eso parece cuando se le preguntó a Carmelina sobre la posibilidad de perdonar a quienes fueron responsables de la muerte de Leidy, su hija: "Hablar de perdón, eso es muy difícil [...] pero yo solamente le pido a Dios que los perdone, porque él es el único que puede perdonar, uno como humano es difícil, es muy difícil eso".

Sin embargo, hallamos que en las tradiciones kamëntsá yacen formas de asumir el dolor, la pérdida, el perdón y la esperanza. Al

identificar unas cuantas, se comprende que eso que los psicólogos denominan *resiliencia* corresponde a un conjunto de criterios, valores y procesos que se tienen raíces culturales y han sido incorporados por las personas mediante la memoria que se transmite mediante técnicas corporales. Ahí es cuando aparece, en primer lugar, el *sueño* como aquel mundo que conecta a los muertos y a los vivos con el fin de que los segundos tengan esperanza. No en vano, Carmelina expresa sin dudarlo que

> una parte de nosotros nos dice que ella está bien, en el cielo, con ella siempre hemos soñado y en el sueño nos dice que no lloremos, que ella está bien.
>
> ¿Pero se aparece en sueños?
>
> Sí, me acuerdo tanto que para el grado de este año que pasó, ella se iba a graduar este año de bachiller, ella vino como siempre, se para aquí y me dijo "afánele y acomoden que yo me voy" […] ahí sentimos que se nos fue de aquí, ella estaba acá en nuestra casa; ahora ya nos dimos al dolor de que ella está descansando y no está sufriendo lo que nosotros […] Nos da consuelo porque nosotros hicimos lo que pudimos para que ella pueda vivir, hasta los médicos nos dijeron que le habíamos dado dos años de vida extra. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Como se verá, las festividades y costumbres indígenas hoy son resultado de procesos históricos de larga duración en los que yacen también elementos occidentales. A la comunicación con los muertos, el catolicismo de Carmelina le añadió su "descanso en paz", lo cual genera la paradoja del "alivio y esperanza" por quien se fue, al tiempo que la "tristeza" por saber que ya no está. Como ocurre en otras culturas del mundo, los kamëntsá celebran los primeros días de noviembre el Día de los Muertos, festividad en la que los seres queridos fallecidos se integran momentáneamente al mundo de los vivos para compartir comida y bebida. Carmelina recuerda cómo su padre le enseñó el significado de la tradición mediante el humor que devela el sentido que idealmente los indígenas desean darle a la muerte.

> Mi papá nos decía: "cuando yo me muera nunca me dejen ir, ustedes saben que me gusta esto y esto y me tienen que hacer tal y como me gustaba", entonces en esa parte nosotros como niños no le poníamos mucha atención y él nos hacía chistes y cosas así, nos decía que si no le dábamos lo que a él le gusta, todos íbamos a tener comida y a él lo mandaríamos con hambre, por eso nosotros en esa parte no perdemos la tradición y lo hacemos cada año. A ella (su hija) de comida le gustaba mucho las frutas, el queso todo eso, nosotros le preparamos todo, ponemos la mesa, le dejamos ahí y brindamos con ella, lo que hacen todos los kamëntsá. Uno deja la mesa servida y al otro día si se hizo un caldo de pollo o algo así, toca echar tres gotas al piso y brindar porque nuestros papás nos decían que si no brindábamos nos hace daño, nos da cólico, nos decían que tocaba brindar que no era coger comérselo y ya. Sí, en esa parte sí me siento feliz no sólo por mi hija, por mis padres, mis hermanos y por todos los seres que se han ido de esta tierra (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Carmelina se siente feliz por "todos los seres que se han ido de esta tierra". Sus raíces católicas la hacen pensar y creer que sus muertos se fueron. Su memoria cultural de más largo aliento la convence de que estos hacen parte del mundo social y cotidiano de su comunidad, de ahí que con los muertos también se ponga en práctica la hospitalidad y la generosidad del compartir el alimento y la chicha. Algunos muertos los puso la violencia política, aquella que define el conflicto armado interno. Se ha comprendido que este no se ha manifestado en Sibundoy con el mismo nivel de victimización de otras regiones del país; sin embargo, no significa que su presencia no se haya dado en otras dimensiones y márgenes que solemos esquivar en los análisis.

Las narrativas de la violencia armada en el mundo kamëntsá se desarrollan en tres escenarios principales. El primero, aunque es el principio de todo, llega a ser obviado por la aparente invisibilidad de sus efectos directos. Se trata de un escenario de violencia estructural definido por la falta de políticas estatales que propendan por el desarrollo social y económico de la región, situación que tiene sus raíces en una

historia de más de quinientos años marcada por múltiples transiciones históricas. Al haber desarrollado un análisis en el marco de la historia de procesos de colonización, explotación y evangelización en capítulos anteriores, nos convencemos de que a la dimensión estructural de la violencia se le suma la cultural, aquella que se manifiesta mediante la exclusión, la estereotipación de la alteridad, su folclorización y, en últimas, en la imposibilidad de que el indígena de Sibundoy, como otros, no forme parte activa del proyecto de nación. Eso seguramente generó que muchos, como Carmelina y su familia, o Álvaro, el hermano colono de don Chucho, hubieran optado por buscar mejores oportunidades en el sur de Putumayo.

El segundo escenario emerge en medio de la incorporación de violencias guerrilleras, paramilitares y estatales que, irónicamente, habitantes de Sibundoy sufrieron fuera de su territorio. La economía cocalera ofreció un porvenir de fortuna, a **sí como** el involucramiento en redes de colaboración y oposición política para los migrantes. Para el caso indígena, la violencia sufrida fuera de Sibundoy hizo que no fueran tan claros los criterios que pudieron aplicarse para priorizar a Carmelina en los procesos de reparación con enfoque diferencial para pueblos y personas étnicos.

Y el tercer escenario lo conforman las cuentas pendientes, aquellos sucesos y situaciones que se anclaron indeleblemente sobre los migrantes, incluso sin borrarse con su retorno al territorio originario. A eso se le suman las paradojas y complejidades nuevamente de la reparación con enfoque étnico, ya que el cabildo indígena se convierte más en un puente de información y conexión con las instancias estatales para las víctimas del conflicto que en un organismo que de manera autónoma pueda agenciar la superación de la victimización de miembros de su comunidad.

También, aunque de manera incipiente, se esbozan pistas sobre el ejercicio de rastrear lo que los kamëntsá de Sibundoy hacen para hacerle frente a las vicisitudes de la guerra y la muerte. La comunicación en sueños con Leidy y la aparición de su espíritu en la casa de sus dolientes le brindan a Carmelina esperanza y modos de tramitar el dolor que han sido incorporados culturalmente de generación en generación. En cuanto al perdón, la situación es más compleja, Carmelina le dejó

esa tarea a Dios, puesto que se ve a sí misma imposibilitada para perdonar a quienes fueron responsables de la muerte larga y lenta de su hija. Sin embargo, hablar de la fiesta de los muertos en medio del relato, le brinda a Carmelina un marco de interpretación y verbalización. La fiesta activa creencias y esquemas —*habitus*— que se traducen en actos de habla desde los cuales Carmelina encontró elementos para salir airosa ante la desgracia e imaginar a Leidy en un mejor lugar.

De igual manera, cuando el tema de conversación y marco de interpretación es el Carnaval del Perdón o *Bëtscnaté*, en las verbalizaciones se dibuja un escenario posible de reconciliación política. El taita Ángel Jacanamejoy, quien a lo largo de nuestra escritura ha presentado sus facetas de hombre "tradicional" y estricto, así como de piadoso y comprensivo, en el momento en el que se le preguntó por la posibilidad de perdonar a guerrilleros de las FARC-EP, no dudó en responder afirmativamente. Además resaltó la "alegría" por el retorno de un "hermano a la comunidad" e incluso la posibilidad de que dicha persona no fuera castigada, sino ayudada mediante el otorgamiento de un empleo. Más allá de creer que el paroxismo emocional, que genera el carnaval, hace surgir verbalizaciones tan optimistas como la de Ángel, se debe preguntar lo siguiente: si en los actos de habla se manifiesta la posibilidad de otros tipos de justicia diferentes a la punitiva, ¿de qué manera estos se anclan a esquemas de percepción, pensamiento y acción que subyacen en las prácticas culturales? Es ahí donde el *Bëtscnaté*, festividad que se analizará en el siguiente capítulo, permite explorar las texturas cotidianas del perdón y la armonización de conflictos comunitarios, mientras se dibuja un posible horizonte de reconciliación en la dimensión política del llamado posacuerdo.

Referencias

Álvarez, S. (2013) *Leviatán y sus lobos. Violencia y poder en una comunidad de los Andes colombianos*. Bogotá: usta.

Chaves, J. (2011). Entre la violencia sobre el cuerpo y la violencia incorporada. *Hacia la Promoción de la Salud, 16*(2), 162-172.

Sánchez, G. (coord.) (2010). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (s. f.). Enfoque étnico. Recuperado de https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/enfoqueetnico.PDF

Bëtscnaté: *natjënban* y *tsonñan*
Día Grande de la Gente: convivencia y buen vivir

Pablo Felipe Gómez Montañez

Esbozo de una teoría de la "armonización"

Este capítulo propone entender el papel desempeñado del mal llamado Carnaval o Fiesta del Perdón —de ahora en adelante *Bëtscnaté*— en la armonización de conflictos de la comunidad indígena kamëntsá de Sibundoy. La *armonización* es una palabra en castellano que suele ser empleada en varios estudios para referirse al campo de prácticas y significados desde las que se entiende y proyecta el perdón, la reconciliación, la justicia y la resolución de conflictos a partir de perspectivas indígenas (véase Laruta *et al*., 2010; Welter, 2012), en otras palabras, la forma indígena de concebir y construir la paz. Dentro de sus múltiples acepciones, entre las que prima la referente al campo musical, *armonizar* es definida por la RAE como "hacer que no discuerden o se rechacen dos o más partes de un todo".

Por tanto, la *armonía* es una "concertación" a partir de una "grata variedad". Este punto de partida es propicio por dos razones: en primer lugar, para entender que la "paz-armonía" tiene origen en la misma conflictividad de la vida cotidiana, en la constante variedad de partes que se relacionan, y que a veces van a discordar en sus intereses y formas de asumir su posición en el conjunto del que hacen parte. Esta pertinencia corresponde con los paradigmas actuales de los estudios de paz que la conciben como "imperfecta", "inacabada" y emergente

en medio del conflicto como algo natural en la vida social (Muñoz, 2001). Dicho conflicto, desde perspectivas contemporáneas, se define a partir de las relaciones de todo tipo que deben haber entre elementos que ahora ya no se clasifican en las categorías clásicas de la sociedad y la naturaleza, por lo que la paz también se comprendería desde modelos recientes de los estudios ambientales (Bolaños y Muñoz, 2011).

En segundo lugar porque la tradición en ciencias sociales tiende a ver los procesos de sincretismo, hibridación e interculturalidad como la fiesta, el ritual y el carnaval como escenarios de lucha, confrontación, resistencia y disidencia. Es cierto que al analizar el *Bëtscnaté* se identifican elementos de "encubrimiento" y "resistencia" por parte de un grupo históricamente dominado (Fajardo, 2006; Sandoval y Lasso, 2006); además, se pueden resaltar las tensiones entre elementos dispares histórica, ética y simbólicamente (Tobar y Gómez, 2004) al interior de la festividad. Pero en esta ocasión se propone analizar dicha tensión en sus posibilidades de colaboración, complementariedad y construcción de nuevos objetos que encierran grata variedad en sí mismos. En otras palabras, el *Bëtscnaté* no es solo una manera histórica de resistir y de perdurar los elementos indígenas en medio de la imposición colonial y evangelizadora en la región, sino que también permite analizar y comprender cómo los mismos sentidos de perdón, reconciliación y resolución de conflictos, que se dan entre las personas participantes, son acordes con la armonización de elementos heterogéneos que hacen parte de los *performances* de la celebración.

Se aborda el *Bëtscnaté*, entonces, como un gran "acto de habla", como una trama de lenguajes y sentidos que trasciende el simbolismo ritual para inscribirse en las prácticas sociales más cotidianas en Sibundoy. Precisamente los paradigmas actuales de los estudios de paz invitan a teorizarla a partir de la pragmática, es decir, de los actos de habla, plexos emotivos y procesos de significación propios de las comunidades y grupos sociales (Muñoz, 2001). De manera complementaria, y acorde con nuevos modos de abordar el estudio de las fiestas y rituales, se debe ser capaz de estudiar el ritual en "su propio derecho" (Handelman, 2005), lo que significa que hay que ubicarlo en el presente y comprender la función de cada uno de los elementos heterogéneos que lo componen. Esto obliga a trascender la mirada del

ritual como "representación" simbólica del mito para avanzar hacia la comprensión de los diversos significados que emergen en la grata variedad de los componentes del carnaval, una vez se ha logrado rastrear parte de sus transformaciones históricas. En otras palabras, y de acuerdo con lo que se ha venido proponiendo en anteriores investigaciones, el *Bëtscnaté* será abordado como *objeto-red de la memoria*, en la medida en que es un conjunto compuesto de incidencias rastreables que lo complejizan y le dan sentido cuando se vuelve acto.

Nuestra propuesta metodológica y epistémica de los objetos-redes es inspirada en la filosofía de la comunicación de Michel Serres (1996). Los objetos-red se constituyen no solo como objetos formales, sino como discursos, narrativas, eventos y campos de encuentro social, conflictos, y toda instancia que permita que sobre este se acote el espacio y el tiempo, en últimas, su historia o vida social. Para ello basta la identificación de un caso —como el *Béstcnaté* y cada uno de sus componentes— que permita delinear un trayecto por los elementos que en este inciden hasta tejer toda una red de conexiones de sentido que redunda, en primer lugar, en la caracterización de su aparición en un momento histórico determinado y, en segundo lugar, en la exposición de las formas en que han venido alterando sus contextos históricos y cotidianos, a la vez que cadenas de eventos subsiguientes históricamente relacionados. De esta manera, se han identificado varios componentes que "inciden" en el Bëtscnaté que, a su vez, son objetos-redes en sí mismos, compuestos por sus propias incidencias históricas, y que han venido alterando los sentidos del carnaval hasta cobrar significado en el presente mediante la armonización del pasado y el futuro, del mundo Occidental colonial y el nativo, así como de las subjetividades que hacen parte de este espacio de comunicación para la paz.

Sin obviar el hecho de que en este carnaval hay fuerzas y procesos históricos que generan disputas de sentidos, tensiones interculturales e integraciones de marcos temporales, lo cierto es que debemos analizarlo con base en la significación actual por parte de sus participantes. Precisamente, cuando en una misma festividad convergen elementos de varias fiestas antes separadas, símbolos que hoy conforman un sincretismo típico de la religiosidad popular e indígena latinoamericana, es pertinente comprender su articulación y convivencia en clave de grata

variedad, en últimas, de armonización. Tobar y Gómez (2004) ya habían afirmado que el carnaval del perdón es un conjunto ético y estético que fundamenta las relaciones intersubjetivas de los miembros de la comunidad y que contribuye a la prevención de los conflictos sociales. Por su parte, Fajardo (2006) encontró en los actos de habla de los kamëntsá el uso preferente de la palabra *armonía* sobre la de *perdón*, de connotación católica. En nuestro trabajo se propone como objeto de análisis aquellas prácticas sociales pertenecientes al *Bëtscnáté*, en las que se lleva a cabo lo que se denomina *conectividad armonizante*. Es decir que se analizará aquellos repertorios y rutinas que tienen como fin garantizar la apertura hacia el "otro", en el marco de principios como la limpieza, la expiación, la alegría, el compartir, la justicia intersubjetiva y la hospitalidad, entre otros.

De esta manera, el yagé, las cuadrillas de trabajo, la repartición de la chicha, la visita al *tabanok*, la comparsa, el *clestrinÿe*, el enjale del gallo, la danza circular, el alimento, la música y las muestras hospitalarias conforman un sustrato en el que ocurren variadas transacciones, es decir, donde los flujos energéticos dictaminados por el orden cósmico encuentran sus trayectos y se tramitan. La armonización se logra cuando los elementos discordes se encuentran "cara a cara" para emitir sus vibraciones y conjugarse mediante el acuerdo de olvidar, perdonar y comenzar de nuevo. Al fin y al cabo, *Bétscnaté* es la fiesta kamëntsá que marca el fin y principio del ciclo cósmico que renueva el orden y propicia el agradecimiento por lo obtenido y por el porvenir. En la traducción rigurosa que transmitió Alirio Chicunque, nuestro máximo colaborador en Sibundoy, *Bëts* significa "grande", *cna* "persona o gente" y *té* "día", por lo que *Bëtscnaté* no sería el Carnaval del Perdón, sino el Día Grande de la Gente.

Yagé: limpia y conectividad

No hay nada tan individual y al tiempo tan colectivo como participar de una ceremonia del yagé, o por lo menos eso concluí las dos veces que lo he hecho. La segunda ocurrió precisamente en una vereda de Sibundoy, la noche anterior a nuestro regreso a casa. Tomar yagé significa vivir un proceso interno de conexión espiritual, alta

reflexividad y encuentro íntimo con nuestros miedos más profundos, al tiempo que compartir y abrirse ante las emociones y crisis de nuestros acompañantes. En ambos casos, el cuerpo desempeña un papel fundamental: es el objetivo de la acción terapéutica, de la afectación medicinal y además, el puente que conecta al interior con los espíritus de las otras gentes. Por lo general, en las cosmovisiones indígenas todos los elementos de la naturaleza y del cosmos son gente. En suma, ya sea dejando actuar la medicina que recoge la energía cósmica o abriéndose al mundo de las relaciones, el cuerpo es el elemento esencial de la *conectividad*.

La *conectividad* emerge como un concepto natural cuando se ha ahondado anteriormente en los sistemas de transacciones y flujos como base de las interacciones sociales que dan origen a los principios de convivencia, justicia y conflictividad sociales. Además, se ha tomado como una categoría *emic* desde la cual se explica el siguiente principio, base de una ética tan kamëntsá como universal, para mantener en armonía mis relaciones, primero debo mantenerme limpio yo mismo. El *Bëtscnaté*, como celebración de renovación de los ciclos cósmicos y garante de las relaciones sociales comunitarias, demanda precisamente la disposición individual hacia el "otro" para armonizar los flujos e intercambios de energía e información que mantienen la cohesión del colectivo, y eso implica mantenerse *limpio*. El sentido de dicho principio se manifiesta en variadas expresiones o actos del lenguaje que al final terminan por expresar la misma cadena y camino de la ética comunitaria: "todo empieza en el espacio interior y se prolonga hacia los espacios exteriores, de encuentros con el otro". La cadena comienza, entonces, con el cuerpo, como espacio primigenio de aprendizaje y puente hacia lo demás.

Por esta razón, aunque la mayoría de foráneos participantes de la festividad e investigadores creen que el *Bëtscnaté* comienza con los espacios de trabajo comunitario que se realizan días antes al frente de la sede del cabildo, la verdad es que comienza en escenarios de la medicina del yagé. Algunos miembros de la comunidad participan de esta limpieza días antes de las actividades centrales y al terminar el ciclo festivo. Taita Santos, médico del yagé, exgobernador indígena y actual asesor de paz de la Gobernación del Putumayo, lo explica inicialmente:

> La finalidad es que para estar en este evento tan espiritual hay necesidad de tener el cuerpo limpio, tener esa facilidad de conectividad en sí, tanto con las personas que están allí como con todas las demás. Entonces en el ritual lo hacen con esa intención para que la actividad o el ritual salgan de lo mejor y sea provechoso para cada persona, y uno sea moderado en la misma participación. Cuando se ha terminado eso viene la otra parte en donde viene el ritual diciendo que si algo malo pasó en la fiesta pues se pueda sacar. Después hay que buscar cómo deshacerme de las malas cosas, malas intenciones que pudo haber colocado alguien durante la fiesta y que después me puede afectar a mí. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

La festividad del 2016 se celebró el lunes 7 de febrero. Desde la semana anterior, sin embargo, el yagé comenzó a ser parte de los preparativos de disposición individual y colectiva al fortalecimiento de las relaciones comunitarias. Aunque el yagé es un ejercicio que se pone en práctica con base en la voluntad del participante, puede, en ocasiones, tornarse una demanda oficial de las autoridades del cabildo, quienes ven en su poder la posibilidad de sanar aquellos espacios que cotidianamente regulan los conflictos sociales como la sede del cabildo indígena, donde se imparte la justicia kamëntsá.

> Apenas llegó el taita como el cuatro de enero ya hizo el ejercicio de hacer limpiar la casa de la justicia el cabildo, el mismo con todo su gabinete me contaba que tomaron el remedio. El remido es parte fundamental nos permite liberarnos de las malas energías de los malos espíritus y los Taitas médicos tradicionales son quienes se encargan a través de la limpieza de darnos fortaleza para que en todo nos vaya muy bien, hay necesidad de estar purificándonos, la parte espiritual, la parte corporal; y por otro lado es muy necesario para niñez, la juventud, para que fortalezcamos en ese sentido, entonces el cabildo hace las gestiones busca los recursos y se hacen eventos, aquí en el mismo cabildo se hace la toma, si no en la vereda las Cochas donde hay una maloca grande, la casa del buen pensamiento. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Para los participantes-miembros de la comunidad más experimentados y que han logrado mantener incorporadas las tradiciones más características y antiguas de los kamëntsá, el yagé comienza y termina la celebración del llamado Carnaval del Perdón. De esa manera, el cuerpo debe asearse previamente para relacionarse con el otro, también debe limpiarse y sanar aquello que dejaron de más ciertos flujos y transacciones. Dicha limpieza en el plano metafísico tiene asiento en la dimensión material e inmediata del cuerpo bilógico. Una vez el grupo ha recibido la bienvenida y las instrucciones de la ceremonia del yagé, viene la primera fase de *purga*. Como lo indica la palabra, al ingerir el primer vaso de yagé suelen pasar aproximadamente veinte minutos para que la persona tenga la necesidad de dirigirse al baño o a los lugares dispuestos para regurgitar. La limpia comienza con la desocupación del tracto digestivo: "uno toma eso para hacer una limpieza al organismo, uno lleva malezas y con eso lo bota. Tiene varias funciones, pero es más que todo para limpiar el estómago, los intestinos" (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016). Sin esta purga, se hace difícil pasar a la siguiente fase: la pinta.

La pinta es el nombre que suele dársele al momento ontogénico (James y Jiménez, 2004) o a los llamados "estados alterados de conciencia" o del "éxtasis" (Eliade, 2009). El yagé en sí es un bejuco que tiene propiedades purgantes. Lo que genera las llamadas alucinaciones o activaciones de los neurotransmisores son otras plantas que acompañan su preparación. El yagé y sus acompañantes se siembran en la chagra del taita yagecero, la cual es un microcosmos, es decir, reproduce las relaciones y circuitos medio-planta-animal-comunidad, conformando una "vivencia energética" que le permite al chamán, mediante las plantas sembradas, tratar los problemas de las relaciones sociales que se dan entre los kamëntsá. En otras palabras, la chagra es la memoria de las relaciones que esta comunidad construye con el cosmos. Por tanto, de ahora en adelante, en este estudio, se denomina *relaciones cósmicas* a cualquier tipo de relaciones sociales y entre seres humanos con la naturaleza, de la cual no se separan, sino que se integran en su complejo de interacciones.

La armonización entre el yagé y demás plantas generan varios tipos de medicina, por lo que la pinta cambia de acuerdo con el tipo

de yagé que se consuma. La variopinta de bebidas corresponde a la diversidad de "trabajos" espirituales que se llevan a cabo en los escenarios terapéuticos. El taita Ángel Jacanamejoy explica en su breve testimonio, la clasificación que se da de los tipos de bebida del yagé y las pintas que produce en relación con los elementos del cosmos con quien conforma relaciones y circuitos en su preparación.

> El cureguasca, ese sí es lindo. El cure, en inga, se llama el Oro. El cureguasca, cuando uno se lo toma, qué lindo, carambas, a medida que le va llegando la chuma, eso viene y queda amarillito todo, mira para cualquier lado, amarillo, el cureguasca. El trueno ese es distinto. A medida que a uno le va llegando la chuma, así mismo, cuando de lejos viene sonando el helicóptero "tas tas tas", así le va llegando la chuma, el trueno El cieloguasca ese también es bonito, eso viene uno y mira por ahí cualquier parte y azul, todo está azul, bonito. Ese sí es bueno, pero el culebra sí no, ese sí es el único que no me gusta. El salvaje, ese tampoco no me gusta porque se mira gente del monte, gente salvaje. Eso viene ahí y se le presentan. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Desde un inicio, el taita que dirigió la ceremonia advirtió que el yagé que se iba a repartir esa noche era "suavecito", para "hacer trabajo suave". En comparación con la primera oportunidad que tuve de probar yagé, en esta su efecto fue moderado y la chuma, es decir, el momento del estado fisiológico de borrachera y espiritual de conexión cósmica, me permitió al menos permanecer sentado, no me tumbó al piso como la primera vez. En ese momento, el trabajo es individual, interno y reflexivo. Pero cuando se levanta la mirada, todo el conjunto está en el mismo trabajo. Dependiendo del nivel de chuma de cada cual, las personas incluso pueden hablar entre ellas y acompañar el trabajo de sanación con breves momentos de intercambio de información. Si la persona lo desea y siente la necesidad puede solicitar al taita ingerir un segundo vaso de yagé. En mi caso lo hice, pero fue el taita quien me autorizó al medir mis pulsaciones como enfermero que es, asumido como profesión occidental.

Luego de la pinta viene la tercera y última fase: la limpia con plantas. Por turnos, cada participante se sentaba frente al taita. En algunas

ocasiones hubo pequeños diálogos a manera de relaciones terapeuta-paciente. El taita invitaba a quien quisiera a desnudar su torso, yo lo hice. Acompañado de toque de dulzaina, guitarra y tambores, y entonando cánticos en glosolalias y onomatopeyas, que parecían más cadenas de mantras sonoros que frases de sistematicidad lingüística, el taita pedía a sus asistentes que le pasaran ciertos tipos de ortigas. En mi caso recuerdo que una de ellas se llamaba "cobija de pobre". Cada hoja espinosa de esa planta medía de largo el equivalente a tres palmas de mis manos. El estado ontogénico y la intención de limpiarme eran tan fuertes que al recibir los pequeños fuetazos sobre mi espalda, pecho y brazos no sentí dolor alguno, por lo menos al inicio. A medida que la irritación de mi piel se hizo más fuerte y las ampollas pulularon, con el ardor brotaban los miedos y se vislumbraban los propósitos. Otros participantes no fueron ortigados. Las solas palabras susurradas del taita los hacían llorar desgarradoramente. Para quienes escuchábamos, eran llantos, no de dolor, sino de sanación, como quien celebra el quitarse la carga más pesada. Es una manera muy breve y superficial de describir la experiencia, pero lo clave es comprender que de manera sistemática se repite en cada participante, quien comienza a hacer parte de una cadena de transacciones y conectividades que lo disponen a relacionarse con otros y con el cosmos para lograr sus propósitos. En el marco del *Bëtscnaté*, la ceremonia del yagé tiene como propósito eso: disponer al cuerpo-espíritu a abrirse ante otros cuerpos-espíritus y conectarse entre sí. Sin esta conectividad no hay convivencia ni armonía ni paz que para este contexto se define y relaciona directamente con la limpieza-sanación.

La cadena de actos de habla que le dan sentido a la ética comunitaria kamëntsá continúa cuando del marco de la festividad se pasa al acto del perdón, que es el motivo principal de la festividad. Bayron, joven de 16 años de la comunidad, hijo de una de las autoridades del cabildo y músico virtuoso, da su versión de la aplicabilidad del mismo principio de prolongación interior-exterior respecto a la sanación-limpieza: "Todo depende de la persona, si no quiere cambiar no cambia. Digamos uno si quiere pedir perdón tiene que primero perdonarse a sí mismo para poder hacerlo con la otra persona" (Bayron Juagibioy, Sibundoy, 8 de febrero de 2016).

Al final, las acciones de paz se definen a partir de las dimensiones intrapsíquicas e intrapersonales, lo que hace que desde los actos de habla esta sea entendida como algo tan simple y complejo a la vez: *estar bien*. Como principio epistemológico, si investigamos temas de paz en comunidades lingüísticas diferentes a la nuestra, es importante comenzar por averiguar si conceptos como *paz* tienen su equivalente en la lengua de nuestros interlocutores. María Clara Juagibioy es lingüista de la comunidad de Sibundoy. Es quien traduce los sermones del español a la lengua kamëntsá que se predican en la misa del *Bëtscnaté*. Al preguntarle precisamente por el concepto de *paz*, titubea, genera pausas y silencios, y responde: "paz equivaldría como… hay varias formas, digamos como travatsotomiagmaniag, travatquipa, sachetram, travam, tocaría como adaptarla, significa tener un completo bienestar" (María Clara Juagibioy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016). Luego clarifica y en el marco de su explicación nos da pistas de cómo la ética comunitaria replica el principio de la prolongación de la paz interior hacia el exterior:

> Tener como paz es como travatsotomiagmaniagno, es como yo, que me sienta bien con todos los que están a mí alrededor. Es estar en paz consigo mismo y con los demás, o sea ese sería como el sentido que se le podría dar. O sea travatsotomiagmaniag, donde uno habita. Que uno esté bien con la familia. (María Clara Juagibioy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Tal prolongación *yo-otros* es tomada en cuestión por Miguel Chindoy, exgobernador, quien la complementa con el papel que desempeñan las instituciones sociales, como la familia, que reproducen esas mismas transiciones de la espacialidad íntima-doméstica-colectiva-pública:

> Yo digo que por ejemplo aquí en la familia, en la comunidad kamsá, se tiene que empezar la paz por las familias, por el hogar, la paz con la señora, con los hijos. Ahí habría una verdadera paz, a nivel comunitario, a nivel municipal, a nivel departamental o nacional. Así tiene que comenzar, todo desde la familia. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016)

En suma, el cuerpo-espíritu individual debe limpiarse y disponerse a la conectividad con el otro para lograr la armonía. Es decir que cada quien participa como integrante de un sistema complejo de transacciones y flujos que se dan entre los elementos del cosmos del cual se hace parte. Al limpiar el cuerpo se permite la canalización de la conectividad que fundamenta la ética comunitaria, la cual comienza con la prolongación de la paz interior hacia los espacios más colectivos y comunes. El cuerpo, de esta manera, se proyecta en el espacio de la casa, de la familia. De esta forma, se busca la paz comunitaria, o por lo menos la *travatsotomiagmaniagno* de los kamëntsá, el estar bien, el cual comparte la raíz con *travatsotomiagmaniag*, es decir, con el *lugar que se habita*. La paz, entonces, se define al sentirse y al constituirse como espacio del bienestar compartido.

En el marco de la "paz imperfecta", la perspectiva contemporánea de este campo de estudios, se manifiesta en sí misma a través de actos que emergen en medio de la conflictividad permanente. De esta manera, el yagé es un campo de conectividades que si bien tiene como eje central la búsqueda de la limpieza interior que se prolonga hacia la armonización con el cosmos, también puede implicar transacciones de otro tipo. Ocurre cuando el yagé se utiliza para tener control sobre otros, sus deseos y opciones de daño y perjuicio.

El yagé "abre la visión", dicen los mayores. Por esta razón, su ingesta dispone al cuerpo y a todos sus componentes perceptores a unirse a la red de canales y flujos que han dejado las huellas de cualquier acción consumada o de posible existencia en el futuro. El daño está estrechamente relacionado con instituciones en las que las transacciones se agencian en los intersticios del mundo físico y metafísico. En palabras de Lipovetsky (2010), las instituciones del intercambio y la brujería son estrechamente solidarias. Sin ahondar en el debate sobre si se podría considerar al yagé manifestación de brujería, lo cierto es que en sociedades holistas en las que existen escenarios en los que se pueden gestar los accidentes y desgracias, estos no son resultado del azar, sino de la "malevolencia del prójimo", quien manifiesta y ejerce la "voluntad deliberada de hacer el mal" (Lipovetsky, 2010, p. 183).

Conscientes de ello, los participantes de una toma de yagé saben que mediante este espacio curativo también pueden "ver" quién

cometió un acto negativo en contra de sí mismo u otra persona. Tal contenido hace parte del repertorio de "propósitos" que la persona coloca en la toma: "Por ejemplo hay uno para mirar quién le hizo el daño, entonces, por ejemplo, usted piensa, quién será que me robó, y voy a tomar yagé y usted mira" (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016). En ese orden de ideas, el yagé desempeña una función conjetural, permite resolver una duda frente al acto cometido y que el cuerpo no puede elucidar en su dimensión física normal. Otra función que cumple es el previsivo, pues el yagé genera conectividades con elementos de dimensiones que trascienden el orden temporal cotidiano y deja ver los sucesos que se ubican más adelante en un esquema teleológico que, de seguir fluyendo las cosas como van, hará que tal suceso de cumpla. Por esta razón, la idea es anticiparse y controlar. En otras palabras, mediante el yagé, los mayores y autoridades pueden prever lo que podría suceder en la comunidad, particularmente los daños y desgracias. El objetivo es tener control sobre aquellos eventos y garantizar que el devenir teleológico se desarrolle mientras las relaciones cósmicas mantengan su armonía:

> Los propios propios tomaban el yagé con qué sentido [...] ellos tomaban con fin de mirar qué es lo que va a pasar en nuestra comunidad. Entonces ellos ya estaban sabiendo, antes de que pase algo, ellos ya estaban sabiendo qué es lo que va a suceder a la gente. Para eso sirve el yagé. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

El taita Ángel lleva su testimonio a un lenguaje de lo onírico, que es el más cercano a aquel que puede describir y narrar los contenidos de la pinta. En ese instante del ensueño, de la chuma, es que se deben colocar los propósitos, que para el caso del taita correlaciona el deseo de la salud con el de la anticipación del daño. Lo que narra, a continuación, es una anticipación del daño, la cual es posible mediante los actos de ángeles y padres fallecidos, lo que indica que en el marco de la conectividad del yagé, los mundos de los vivos y los muertos se funden, así como los sistemas de creencias más antiguos de los kamëntsá con el de la evangelización católica:

> Por ejemplo si uno toma el yagé uno tiene que desear. Si yo quiero desear, ojalá para que me haiga la salud, entonces el yagé ya le hace ver, si va a estar bien, uno mismo se mira. Una vez miré así cuando me dieron... salí para afuera, cuando en esas mi mamá se me presentó. "Ay", le digo, mamita se vino a visitar. "Sí Angelito, yo vine a visitar y a tener cuidado", me dijo, "tenga cuidado, alguno le va a hacer mal". "Entonces, pues, ayúdeme". Y después cuando regresé así a la casa, a mí los ángeles me llevaron para arriba. Así tal como estaba con ruana. Unos ángeles me cogieron así. Esos son casos que da gusto mirar, alguien que de pronto quiera hacerle daño se lo mira, personalmente. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La conectividad del yagé vincula a vivos y muertos, a ángeles y terrenales, transformando las dinámicas del mundo cotidiano de la percepción sensorial física. Los circuitos planta-animal-personas, que se materializan en la chagra y que configuran los lenguajes del yagé, permiten que el daño pueda ser "leído" mediante las acciones de animales que cumplen una función por medio de su metaforización comunitaria. Taita Ángel señaló que el yagé "culebra", por ejemplo, "saca" los miedos internos de las personas en formas de serpiente:

> Un señor me vino a conversar que en Bogotá había una juventud que le era que le gustaba tomar el yagé culebra. Eso así como se ve estas basuritas, un tomado yagé eso viene y se convierte en culebras, le dan la vuelta así (ademán con el dedo). El cuerpo y la cabezota a la boca, eso es feo, miedoso. No, es que es eso, uno va a vomitar y eso uno está vomitando es pura víbora. Por eso es que esa planta sí no me gusta. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Las señales del *daño por-venir* también pueden presentarse en forma de animales domésticos:

> Así cuando ellos quieran a uno hacerle daño, uno ya sueña, tiene sueños, en el sueño uno hace relaciones... "vea, viene un perro

> grandote", y lo está mordiendo. O si no vienen unos caballos y lo están pateando. Entonces haga de cuenta de alguien, alguien, está pensando mal. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

En el marco de las transacciones y flujos de información-salud-enfermedad que se dan en el yagé, el receptor del daño puede "ver" quién lo atacó. Eso va de la mano con la certeza de que el poder de la planta sagrada también puede ser canalizado para hacer el mal. En el siguiente testimonio de Ángel se resalta el poder que se genera en la conectividad del taita yagecero y la planta, que incluso supera la fuerza de otras conectividades que se llevan a cabo entre elementos materiales de poder como los referentes a la muerte:

> El yagé no es que sea una clase, el yagé hay varias clases. Entonces también el yagé enseña a lo malo, entonces eso sí no me gustó. Me gustaba tomar yagé bastante. Ahora no me gusta. El yagé le enseña a ser brujo, a hacer daños. Fácil, yo le pregunté aquí a un jefe que vino a llegar a aquí, le digo, aquí en el cabildo, le digo "Taita", le digo, éramos de mucha confianza, Taita, oye, y para hacer mal será que andan a llevar por ejemplo la tierra del cementerio, el hueso, pelo de perro, moscarrón, ¿andan a llevar?. "Nooo, eso no es así". Entonces viene y me mostró: "vea, allá abajo viene ese cristiano, yo no más aquí no más le pienso, yo le pienso desde acá para que se tropiece o le duela la cabeza", lo que le guste. Así lo mata fácil. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La brujería, representada en trabajos que implican complejas cadenas y conectividades de elementos que juntos activan un poder relevante para hacer el daño, ahora se reduce a la conectividad que el yagé produce de manera contundente entre el taita yagecero y el mundo interno de su víctima. La transaccionalidad del yagé es tan poderosa, que el médico indígena puede cambiar su función al de brujo, pasar de curar a enfermar. En suma, el campo del yagé, al disponer de la conectividad, es de naturaleza conflictiva. Su marco de relaciones y flujos energéticos configuran un conjunto de relaciones en las que lo que se transmite depende de los criterios y modos de acción que decidan

llevar a cabo los participantes de tal red. Involucra, en ese orden de ideas, decisiones de tipo moral y ético comunitario. Previamente a la ceremonia de yagé en la que participamos, el taita explicó este complejo ético-comunitario en el que, como sucede en todo sistema de transacciones, a toda acción dirigida le corresponde una reacción: el yagé ataca y protege a la vez, configurando conectividades complejas entre opositores y aliados.

> Cuando hay taitas o conocedores que, digamos así, trabajan las dos especialidades, lo bueno y lo malo, si uno no se une a lo que ellos quieren hacer entonces lo atacan. Pero como ahí les digo siempre, mi Dios es tan grande y tan especial que no se deja, entonces siempre vamos por el camino bueno. Y siempre hay muchos ataques en ese sentido, entonces lo que hace uno es defenderse. Se defiende a través del remedio, hacer los cantos y poner el corazón pasivo, tranquilo, calmado, que el corazón no se altere, que el pensamiento no sea furioso, que el pensamiento y conciencia sea siempre tranquilo y pasivo, que entienda que es curar, que entienda que es sanar y que entienda qué es tomar un remedio sagrado. Lo nuestro es eso, ¿no? Antiguamente habían muchas cosas. Huy, a mí me han atacado la vida, ya estaría tres veces muerto. (Taita yagecero, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

La palabra del taita retorna al modelo que se explicó: la paz, desde esta perspectiva de las conectividades medicinales, se construye comenzando por la "limpieza interior". Si bien entre yageceros poderosos es normal que la transacción se dé bajo el esquema acción-reacción, ataque-defensa, la base de la curación comunitaria, en estos casos, es lograr la tranquilidad que permite que la fuerza del yagé se torne en remedio y no en arma. En otras palabras, el yagé no actúa por sí solo. Es un potencializador del poder y la fuerza que yace en los "propósitos" de quien participa en su red de conectividades. De nuevo, el comienzo de la violencia, la enfermedad, el daño y el perjuicio, así como de la paz, la curación, la sanación y el beneficio al otro, se da en el interior de la persona. A la larga, el yagé como ceremonia hace parte del sistema de creencias que originariamente configuraron la religión de las comunidades indígenas del Putumayo.

Sin embargo, el yagé sí tiene poderes en sí mismo, logra ser un "actor-red" y "mediador"[1], un participante activo que aporta en las cadenas de sucesos que se pueden presentar. En el sistema de creencias, es "gente", es un "abuelo", es un "espíritu". Al tener una función activa en las conectividades, la planta en sí puede manifestarse en ocasiones como un "protector" o "guardián", como alguien que en sí mismo hubo la voluntad y el poder de evitar el daño. El taita yagecero nos compartió al respecto una pequeña historia, basada en la ocasión en que una gran avalancha prácticamente destruyó su la casa y predio en el que nos encontrábamos al momento de charlar con él y en el que nos disponíamos a participar de la ceremonia:

> En el 93, 94 hubo una invasión muy fuerte, en el 2000 fue lo más grave aquí. Yo tenía mi cultivito, mi jardín, todo, en ese tiempo todo se volvió una playa, el río San Francisco se salió, se desbordó, allá qué quedó: una playa llena de leña, arena y piedra. Era toda una playa y una sola mata de yagé se me salvó. Esa matica de yagé me salvó la vida. Y ya está madura, esa empezó a abrir así (hace gesto). Nosotros no teníamos salida de aquí, eso golpeaba las paredes, todo lleno de arena... y qué hice yo, mi Dios, por eso hablo de mi Dios, y el remedio, el yagecito, nosotros miramos por la ventana, nosotros oramos y estábamos comiendo pescadito, y toda esa agua hervía por acá, por todos esos lados, y golpeé la pared, todo era una playa, y se quedó esa matica y se fue apaciguando, me salvó la vida. (Taita yagecero, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

1 Ambos términos se aplican desde la propuesta teórica y epistemológica de Bruno Latour (2008) del "actor-red", en la que, a partir de una propuesta de una sociología de las asociaciones, un "mediador" es quien (persona, idea, cosa, entre otros) "transforma, traduce, distorsiona y modifica el significado o los elementos que se supone deben transportar" (p. 63). Esto se aplica cuando se ha afirmado que el yagé dispone de la conectividad basada en los "propósitos" que activa su poder y lo dirige. Si bien el yagé también se usa para "actuar sobre otro", quienes acuden a su poder dirigen sus acciones hacia este. Eso es lo que lo define como "actor", pues es un "blanco móvil de una enorme cantidad de entidades que convergen hacia él" (p. 73).

Ciertamente, el yagé no dejó "entrar" la avalancha hacia donde estaban a quienes protegió. Pero así como en esa ocasión el yagé actuó en sí mismo, hay otras ocasiones en que operan sobre este los propósitos que le dé alguien en el marco de las conectividades que configuran las relaciones comunitarias. Además, puede actuar como "contra", como un mediador que evita la entrada al espacio íntimo de quien no es invitado ni deseado. Taita Ángel comentó al respecto:

> Eso es bueno como bueno y malo malo. Ese por ejemplo en el camino sí, en la puerta, para que no vengan más por ahí entonces yo voy y le coloco ahí el remedio, para que no dentren más, no anden caminando por ahí. Para impedir un camino, esa planta es bueno, pero con el yagé. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

En el contexto social y cultural de la comunidad kamëntsá, ya es evidente el uso del yagé para hacer daño, es decir, actúa como un mediador de las relaciones comunitarias. Taita Ángel, incluso, nos contó cómo se pueden formar alianzas entre figuras de poder, gobernadores y taitas yageceros, para perjudicar a alguien en los planos materiales y metafísicos. Su relato comienza con un "brujo", considerado peligroso y poderoso en su comunidad:

> Más antes había un señor que era bastante molestoso. Era como... ahí sí cabe la palabra de decir brujo. Porque el hombre le gustaba ir a hacerle daño. Por ejemplo, sea una persona trabajadora, una señora, un hombre, le deseaba, le pensaba no más y bueno caía a la cama. Entonces ellos iban, le rogaban, y lo iba a curar. ¿Pero con qué fin lo curaba? Lo curaba a fin de que le den la boda, la chicha, la plata y lo dejaba que esté unos cuantos días y volvía otra vez, para con qué fin, para que otra vez le dé de comer. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La denominación *brujo*, entonces, no es sinónimo pasivo de quien usa la planta del yagé. Se emplea de manera calificativa y moral para referirse a quien coloca propósitos de daño, perjuicio y enfermedad en la planta sagrada. Es cierta la posibilidad de que en el marco de las conectividades de la medicina, el brujo actúe sobre los flujos energéticos

y la manera como deberían completarse y mantenerse hasta el punto de lograr que la transacción médica quede incompleta y obligue a retomar el flujo, eso sí, bajo la condición de seguir recibiendo beneficios económicos. En otras palabras, el saldo de curación queda pendiente para garantizar que continúe la transacción económica. Al fin y al cabo, bajo las teorías clásicas de Mauss (1971), la base de la guerra, la enfermedad y la economía es el intercambio. La ambición de acumulación y poder hace que un brujo sea fácilmente el aliado de un gobernador sin escrúpulos:

> (Tenía) envidia, porque nosotros teníamos un poconón de fríjol barbacoano, aquí nosotros sembramos de todo. Y un querido y estimado hermano que era en esas horas Gobernador, él me quitó el pedacito de tierra, nos lo quitó y se nos quedó ese poconón de comida. Entonces le pedimos permiso, que nos haga el favor y nos dé permiso por escrito para nosotros poder ir a la chagra, poder ir a sacar las matas que eran de nosotros. Entonces en la mitad nos echemos y la mitad les dejemos. Era que el hombre estaba a favor del otro porque él se la había conseguido a la hija, entonces tenía que estar a favor del otro. Pero yo digo "hombre pa bruto". Porque cómo me va a quitar ese pitico de tres cuartos de tierra cuando ahí al ladito habían cuarenta hectáreas para repartir. A mí me tocó. El hombre quería acabarnos. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

El relato termina nuevamente con el yagé, pero esta vez para hacer una "contra" al enemigo. En este punto también se relata una característica de las conectividades y transacciones en el marco de esta planta: si bien se intercambian voluntades humanas, en últimas, el flujo es controlado por los dioses y espíritus. En el caso particular del taita Ángel, se muestra el resultado de la evangelización católica que vivió su pueblo y que ahora se manifiesta cuando el dios cristiano es quien controla los flujos que mantienen el orden comunitario:

> Yo sí fui donde nos hizo ese daño, cogí ese poco de palos que había parado y bote para un lado, bote para otro. Entonces yo deje "venga lo que vamos a hacer". Me fui donde el señor, a donde

> Jesús Nazareno, y tal como estamos conversando le rogué: "Padre mío santísimo, tú que eres dueño de nosotros, nos estás viendo, ¿quién de nosotros tenemos la culpa? Papacito, Dios del cielo, si yo tengo la culpa castígueme, tú tienes el pleno derecho; y si hay otro hermano, el prójimo tiene la culpa, haga el favor papacito castíguemelo, yo no quiero tener ningún problema con él y él nos quiere hacer este daño". A los quince días había ido a tomar yagé contra nosotros. Al medio día dice que había salido así de la puerta, hacia el patio, así tropezó y cayó, ahí quedó. Quedó privado. Contra Dios no es de jugar. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Pudo haber sido la voluntad de Dios, pero lo cierto es que Ángel fue quien puso el propósito que hizo que el poder del yagé, en el marco transaccional, se le "devolviera" al taita que inició la cadena de sucesos perjudiciales. Esto nos acerca al papel que desempeña el yagé como mediador de conflictos sociales. Por supuesto, no solo las disputas de tierras y aquellas resultantes de las relaciones vecinales hacen parte de la conflictividad social en Sibundoy. Entre el 2003 y el 2005, los kamëntsá sufrieron una rápida llegada y estadía de grupos paramilitares. Estas estructuras de la violencia general del país también configuraron escenarios críticos que dieron como resultado que estos nuevos actores hicieran parte de las redes de conectividades cotidianas. Entonces, estos grupos armados ilegales comenzaron a ser parte de los espacios de encuentro-visión-ataque-protección propias del yagé. En suma, el paramilitar se convirtió en un sujeto que comenzó a ser parte de la red de flujos y transacciones, como agente novedoso de daño y perjuicio en el marco de la presencia tenue del conflicto armado en la región. Taita Ángel nos aporta una historia en la que un joven de la comunidad viajó a Túquerres para que un taita inga de Santiago le diera yagé para poder "ver" a un opositor que quería hacerle daño:

> Entonces él le había rogado a ese señor para que le haga tomar yagé y dice que le hizo ver que venía un poconón de gentes que lo iban a matar. Entonces al otro día dizque le dijo: "papá, yo vi que

> se me venía un poco de gente y que venían a matarme". El papá dizque le dijo "bueno hijo, por favor dejará de beber que eso es peligroso, alguien le está deseando algo". Cuando mentira, cuando al rato dizque llegaron: "vea vecino corra, córrase que vienen los paracos que van a venir a matar". No, ni el pobre de coger nada. Así apenas con el pantaloncito y corra. Como que tal vez al haber estado corriendo unos trescientos metros cuando llegaron hacia la puerta. Abrieron la puerta, salió la señora: "vea, el favor me da razón a dónde vive Armando". Y la señora dizque le dijo: "váyanse por aquí, derecho por allá arriba, allá casi donde termina el camino, por allá vive". Les mintió, mientras, pobre ella, fue recogiendo lo que pudo y bueno, abrió las puertas y salió. Aquí vinieron a llegar. Por allá los perseguían porque la envidia. Por eso es que sirve el yagé, por eso digo, para mirar qué es lo que a uno le va a pasar o qué es lo que le va a pasar a otra persona. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Las condiciones geográficas del Valle del Sibundoy hacen que durante la historia social de la región, este haya sido siempre un territorio-puente. Uno de los hallazgos importantes al revisar dicha condición de tránsito es que el territorio ha sustentado dos redes sociales que, si bien parecen no tener conexión, terminan relacionándose y funcionando bajo un mismo principio: la comunicación entre el alto y el bajo Putumayo. En el estudio de Pinzón y Suárez (1991), las redes entre chamanes del yagé configuraron desplazamientos constantes y relaciones de enseñanza-aprendizaje entre taitas de ambas regiones, donde los del las tierras bajas suelen ser considerados más poderosos, entre otras razones, por recibir directamente la fuerza de la selva y sus elementos. De hecho, el yagé es un junco de origen selvático y de tierra caliente. Como es una generalidad en la historia de la colonización de Colombia, las tierras bajas, calientes, siempre ocuparon el lugar de lo salvaje, indómito y caótico, mientras que las altas son de lo más cercano y propenso a la civilización, tal como quedó claro en el capítulo del contexto histórico del Putumayo. Lo importante es comprender que desde tiempos antiguos, habitantes del Sibundoy se han

desplazado hacia el bajo Putumayo en el marco de este tipo de intercambios y transacciones.

En el marco de nuestro trabajo de campo, si bien nuestro enfoque eran las formas propias de hacer paz en Sibundoy desde los conflictos cotidianos, la verdad es que es imposible no conectar la dinámica social con los hechos de la violencia armada. En la memoria de los kamëntsá y de los colonos vecinos, la presencia de grupos paramilitares se dio entre el 2002 y el 2004. Como es tendencia en las narrativas regionales al respecto, este tipo de grupos al margen de la ley irrumpieron la intimidad de los habitantes de Sibundoy. En esa misma memoria, la razón de su llegada obedeció más a las prolongaciones de conflictos traídos desde el bajo Putumayo por parte de familias que migraron en busca de fortuna durante la bonanza cocalera. Incursiones en predios, prohibiciones de costumbres cotidianas, como el consumo de chicha, amenazas y asesinatos formaron parte, como sistemáticamente se ha repetido en otras zonas del país, del accionar paramilitar en Sibundoy. En particular, se asentaron en la vereda San Félix y dos familias kamëntsá resultaron muertas. Paralelo a estas violencias, un colono del sector conocido como Los Pinos, nos contó que algunas familias indígenas aprovecharon el poder de estos hombres en el desarrollo de venganzas entre estas, tema que según el mismo interlocutor nunca es ventilado públicamente. Este tema se profundizará más adelante. Por ahora nos interesa para reforzar el hecho de que los paramilitares no solo reconfiguraron el mapa de relaciones sociales en la comunidad indígena, sino que además hicieron parte de las redes transaccionales y conflictivas que terminaron reproduciéndose y prolongándose en espacios de mediación y armonización como el yagé.

Ya ha quedado claro que la *armonización* es el término en castellano que suele usarse para referirse a la paz y a la solución de conflictos desde perspectivas indígenas. Desde su acepción original, este término busca hacer acordes elementos de naturaleza inarmónica y excluyente en principio. La búsqueda de tales conjunciones otorga un carácter conflictivo a la armonización. Esta comienza a sustentarse en flujos y transacciones que fundamentan los lazos que vinculan a los elementos que deben entrar en relaciones a partir del intercambio energético.

Pero ese proceso, para garantizar tal flujo e intercambio permanente y en equilibrio, algunas veces connota violencia, pues ya se ha visto que en el marco del yagé, un propósito de daño es posible tanto como su devolución. De esa misma naturaleza puede ser el daño-reparativo que puede producirse mediante el uso de la planta sagrada. De la misma manera en que el yagé permite "ver" y "anticipar" el daño dirigido a quien lo consulta, puede activar su fuerza y poder para "poner en orden" las cosas del cosmos. Por esa razón vimos que la planta puede proteger en sí misma, como sucedió con el predio del taita yagecero, o simplemente actúa bajo la voluntad de los dioses y espíritus que buscan restablecer el equilibrio social comunitario, como cuando el taita corrupto cayó enfermo fruto de sus intenciones de daño y perjuicio.

Esta misma forma restaurativa hace parte de la memoria que algunos kamëntsá tienen y narran sobre el fin de la presencia paramilitar en Sibundoy. Cuando pudimos preguntar por este hecho, las respuestas de muchos colaboradores fue tan simple como imprecisa: "un día no estuvieron más". Sin embargo, cuando caminaba junto a Alirio Chicunque, nuestro principal interlocutor de la comunidad, me contaba a manera de una historia "no oficial", y al parecer con una versión manejada de manera restringida por algunos habitantes de Sibundoy, que el fin paramilitar estuvo asociado al yagé. Según Alirio, cuando la situación estuvo muy crítica, algunos taitas se reunieron a tomar de yagé. De acuerdo con sus propósitos y manejos especializados de esta planta y sus acompañantes, lograron sembrar en los pocos hombres armados la envidia y la rabia entre ellos mismos, al punto que terminaron matándose "solitos". Más allá de ser un dato curioso, es un registro del lugar que ocupa el yagé como armonizador en la mentalidad kamëntsá. Tal como lo dijo el taita yagecero anterior a nuestra participación, el yagé no es ni bueno ni malo. Es un catalizador de aquellos propósitos y energías que emergen de nosotros mismos. Para el caso del fin del paramilitarismo en Sibundoy, el yagé no fue un acto de brujería en el sentido de ser dirigido específicamente a hacer daño desde el mundo exterior a la persona-objeto de transacción. El yagé activó, según el pensamiento de Alirio, la "enfermedad" propia traída por los hombres armados, la matanza entre ellos fue el afloramiento de sus mismos propósitos de daño y perjuicio que esta vez fluyeron hacia ellos mismos. Y esto, por

más violento que parezca, es armonización. La armonización, entonces, muestra su primera faceta: es un proceso de buscar la armonía así esta implique cierto nivel de violencia restauradora, ya que busca garantizar el retorno al orden cósmico, a los principios elementales que guían el flujo natural de las cosas. En ese orden de ideas, la alteración del orden puede ser tan violenta como el retorno al equilibrio.

Aún así, el yagé también muestra su faceta de armonizador de conflictos al permitir la sincronización de propósitos colectivos con el fin de promover la unión comunitaria y la superación de diferencias. El taita yagecero recordó que durante el gobierno del taita Santos se planearon varias tomas del "remedio". Otra característica del trabajo armonizador del yagé es, como se ha resaltado antes, su desarrollo en el mundo interno de quien lo bebe. Acorde con ese mundo interior, el yagé sana mediante el silencio. Desde el punto de vista de la comunicación, este elemento es clave y relevante, puesto que a diferencia de un acto comunicativo conciliador en el que la palabra cobra protagonismo, el silencio reitera la conectividad desde una dimensión más reflexiva, íntima y que yace en la acción de sentir-pensar-el mí mismo/el otro.

> Cuando estaba el taita Santos como gobernador había una división tan grande en la comunidad kamëntsá, hasta hubo fracasos se puede decir porque hubo maltratos y apedreos y por ahí a uno le habían dañado la vista por eso, ¿qué hizo cuando estaba de poder el taita Santos? Tomar en el cabildo, tomar acá, tomar allá, tomar en diferentes partes para ordenar el espíritu. De ahí todo se fue sanando, se fue calmando, en secreto, en silencio, con el espíritu. La unión más fuerte es en el espíritu, la espiritualidad, y manejan mucho la conciencia, porque eso sería una de las partes primordiales ahí, porque usted se emborracha, pero sanamente con el yagé, con el yagecito usted se emborracha pero se despeja tantas cosas... la mente se vuelve lúcida. Fue muy bien porque todos nos centramos en la espiritualidad y se hicieron cosas muy grandes, se hicieron unas ceremonias en el cabildo, al mismo tiempo en una vereda y al tiempo en otra, en diferentes partes para unir todo. A partir de ahí se fue edificando muchas cosas. (Taita yagecero, Sibundoy, 22 de octubre de 2016)

Unión, edificar, al final la comunidad es quien ordena y quien se ordena, es la base y objeto directo de la convivencia. De ahí que sea importante pasar a comprender qué elementos culturales que construyen comunidad se renuevan y validan en el marco del *Bëtscnaté*. La sanación del yagé no termina, el flujo de la medicina comunitaria continúa ahora canalizado en varias transacciones que se regulan a partir de espacios de comunicación kamëntsá representados en lo que históricamente han configurado como los fundamentos y expresiones del trabajo colectivo, el respeto a las autoridades familiares-comunitarias, su legitimidad y la armonización con los ancestros y la historia indígena.

La idea de la común unidad y el colectivo: la comunalidad

El *Bëtscnaté* fue nombrado como Carnaval del Perdón por los capuchinos. Tal denominación tiene tanto de imposición como de armonización histórica. Cuando se llegue a uno de los momentos más importantes de la festividad, se ahondará en esta noción y sus (des)encuentros con la cosmovisión indígena. Por ahora cabe decir que el acto individual de perdonar, como lo profesa la lógica católica, se resignifica en el marco del *Bëtscnaté*, y trasciende a un objetivo de armonización que va más allá de la aceptación de culpas y expiaciones. Compartimos la tesis de Jonathan Fajardo (2006), para quien no se trata de entender este "perdón" desde la "economía de absolver la culpa", de la búsqueda de la redención, sino desde lo que significa el vivirlo como un encuentro cara a cara con el otro (p. 402).

Para los kamëntsá e ingas del valle de Sibundoy la conjunción energética de elementos discordes se traduce en todas aquellas acciones comunicativas que forjan y renuevan el sentido de lo colectivo, es decir, del principio holista de vida comunitaria. Al final, tan simple y complejo, el significado del Bëtscnaté es la convivencia y el buen vivir:

> En lengua kamëntsá sí hay un equivalente que traduzca "perdón", no exactamente, que quiere decir que "convivamos bien", ese es el significado más cercano a la palabra perdón. Lo occidental, lo

> católico nos han inculcado la palabra perdón, pero en realidad para nosotros el perdón es algo muy sagrado, muy importante y los encargados son nuestros mayores, quienes nos orientan para que mediante concejos y experiencias que ellos han vivido a través del tiempo, nos dan la oportunidad y la confianza para que los jóvenes y las señoritas vivamos lo mejor que se pueda. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El viernes 4 de febrero de 2015, el colegio de la comunidad celebró un pequeño *Bëtscnaté*. Para ello, los jóvenes del plantel pusieron en escena la comparsa tradicional que marca el acto de celebración que más reúne al pueblo. En este caso, mientras los jóvenes y niños elaboran la comparsa, los adultos de la comunidad actúan como público. Más adelante nos detendremos a revisar los símbolos y personajes. Por ahora, cabe resaltar que Bayron Juagibioy, joven de 14 años de linaje tanto de ancestros que han sido autoridades del cabildo y que fijaron su nombre en la comunidad como de poderosos médicos del yagé, era quien por tradición representaba al Matachín. Con una máscara de madera que, según Alirio, es la personificación del dios Sol, Bayron encabezaba y dirigía la marcha por el pueblo. Su estatus en la comunidad le permitió ganarse ese privilegio, como ocurre sistemáticamente con quienes desempeñan un papel específico en la comparsa oficial del lunes previo al miércoles de ceniza.

En el testimonio anterior, Alirio resaltó como característica del *Bëtscnaté* la guía de los taitas mayores respecto a los valores y comportamientos comunitarios que garantizan el buen vivir. Tal objetivo se basa en la conectividad plena entre las autoridades y la base comunitaria. Reiteramos que la palabra *taita* connota una figura paternal-autoritaria que se refleja tanto en la familia como en el gobierno. Bayron, como joven de la comunidad indígena, expresa el principio que rige tal conectividad: "Para mi ser un joven kamëntsá significa respeto, porque siempre nos enseñan ese principio al nacer en la comunidad" (Bayron Juagibioy, Sibundoy, 8 de febrero de 2016). De manera clara, aparentemente por ahora, la conectividad entre taitas y la comunidad se da por el respeto: el taita guía y aconseja, por lo que la comunidad le expresa respeto. Sin embargo, como ya nos lo anunció el taita Ángel

Janamejoy líneas atrás, "taita no es cualquiera", debe ser legitimado por su comunidad con base en los valores que profesa y refleja en su accionar. Taita Santos lo expresa también de manera simple:

> Nosotros no vivimos individualmente, siempre está al paso lo colectivo, por eso uno ve tanta gente y a veces uno dice: "¿Por qué tanta gente?", pero uno le escucha a la gente: ¡Aquí estamos! El señor gobernador dice no por las cosas que se hacen, sino por las personas. A él no le interesa si yo trabajo allí o no, pero mi presencia sí le sirve, el acompañamiento. Este es un caso totalmente colectivo, por eso uno hace esa presencia y el poder que uno tiene es colectivo, es decir, si yo soy taita es porque la misma gente me subió, si no fuera por la misma comunidad yo no sería nadie, y el poder que uno tiene es colectivo es decir si yo soy taita es porque la misma gente me subió, si no fuera por la misma comunidad yo no sería nadie, fue ella la que me construyó, fue ella la que me obligó, la que me destacó, entonces yo debo responder a ese llamado y el día que se es taita no es fácil, uno no puede estar tranquilo, uno no puede llegar a mamar gallo y las palabras que uno dice tienen que ser humildes, tienen que ser muy ordenadas. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Con la explicación de Taita Santos, se entiende que la autoridad no es una característica que se transmite directamente por linaje: hay que ganarse ese lugar en la comunidad. El colectivo soporta al taita, no solo en la medida en que lo elige y lo clama, sino porque desde su seno se han transmitido y reproducido los valores esperados de quien guíe a la comunidad-familia. Es de cierta manera una conectividad que sustenta una democracia indígena con base en costumbres, tal como se explicó en un capítulo anterior: "Esa persona debe de ser escogida por la comunidad, por la gente, es como por ejemplo este pequeño servidor", nos contó taita Ángel. Si se tiene en cuenta la tradición de Durkheim que retoma Lipovetsky para caracterizar a las sociedades holistas, la autoridad del taita no es el otorgamiento del poder a un individuo por parte del colectivo; más bien, dicha conectividad define a las acciones del taita como acciones del colectivo en sí: hace que el taita sea un fractal del colectivo, es el colectivo mismo. En últimas, la

religión y el gobierno, campos de acción de los taitas, son cosas sociales como se expondrá a continuación con base en algunos datos empíricos observados en campo.

El sábado 5 de febrero de 2016 conocimos a taita Ángel. Al ser en su momento una de las principales autoridades de gobierno indígena de ese entonces; era notable su función de dirigente y coordinador del trabajo comunitario que se estaba llevando a cabo. En la sede del cabildo indígena se estaba desarrollado una minga, es decir, un trabajo colectivo que involucró a la mayoría de la comunidad en los preparativos de la fiesta que oficialmente se celebraría el siguiente lunes. Chicha de maíz y platos de comida se repartían en abundancia. El adentro y afuera de la casa-sede del cabildo marcaban dos dinámicas comunicativas colectivas particulares.

Adentro, varios grupos de personas entre comuneros y foráneos integrados a la dinámica colectiva, tomaban unos racimos de palma. Mediante indicaciones dadas por algunas mujeres indígenas y por mera imitación, las personas tejían con sus hojas ramilletes que parecían forjar un enramado de corazones. Para ello se tomaban de a dos hojas, se doblaban con curvatura hacia abajo y hacia el respaldo del eje de la palma para ser anudados. Cada vez que esto se hacía, se formaba un corazón. Tal amarre se repetía hasta entrelazar todas las hojas. Los ramilletes se iban acumulando. Cuando nos invitaron a ser parte del ejercicio, si bien nadie de la comunidad me lo dijo, por experiencias con otros grupos indígenas sospeché que mediante el aporte individual al conjunto de tejidos de palma, cada persona proyecta en su trabajo los propósitos que tiene en la celebración de la festividad con su dimensión sanadora y renovadora. De manera tanto literal como metafórica, mediante la participación en el tejido de ramilletes, cada quien se conectaba con el otro y sus pensamientos hasta conformarse un solo tejido comunitario que recogía, a su vez, los propósitos colectivos. Por supuesto la armonización era evidente, pues incluso el conjunto era formado por ramilletes muy bien tejidos y otros que hacían notar la inexperiencia del participante como en nuestro caso. Sin embargo, ambos tipos eran integrados al conjunto.

Taita Ángel rotaba su presencia adentro y afuera de la casa-sede del cabildo. Frente a esta, en la calle, dirigía una "cuadrilla de trabajo".

Varios hombres, bajo su liderazgo, acomodaron siete palos largos y gruesos de madera sobre la calle: cuatro más largos conformaban lo que serían los postes que permitirían a la estructura levantarse y sostenerse, los otros tres se amarraron transversalmente. El taita invitaba, además, a la repartición constante de alimento y chicha: parecía ser fundamental estimular un ambiente alegre y de bienestar para sus trabajadores y colaboradores. Su función en ese momento recogía una amplia experiencia como "caporal", característica fundamental del liderazgo que legitima su figura de taita en la comunidad y en la que por supuesto se vincula la historia general de su pueblo con la propia. A continuación nos explica la relación entre las características morales y el papel que desempeña el caporal en la figura de las cuadrillas de trabajo como sistema comunitario.

> Es un taita quien tenga más buena razón, que se maneje bien con la gente, con la comunidad, que tenga bastante respeto con ellos. Así lo buscan, y si no pues si es cualquier borrachín no les gusta, o mal hablado, se comporte mal, así no les gusta. Para escogerlo es por ejemplo en una reunión de toda la cuadrilla. Entonces cualquiera de ellos dice: "bueno, tal día vamos a nombrar a un caporal para que él nos pueda dirigir cualquier trabajo, sea para trabajar en maizal, rastrojo o limpieza de zanja, renove". Y entonces para dirigir eso tiene que estar el caporal, el jefe. Entonces entre ello ya conversan: "a tal fulano lo vamos a buscar. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

De acuerdo con la caracterización del pueblo kamëntsá elaborada por el Ministerio de Cultura, la *cuadrilla*, término en castellano, tiene su lugar en lengua nativa como *enabuatëmbayënga*, lo que significa "apoyo mutuo" (www.mincultura.gov.co). Como espacio de comunicación, la cuadrilla permite el fortalecimiento de la convivencia y la solidaridad, al tiempo que se comparte el trabajo y los conocimientos. Al parecer eran conformadas "por hasta 60 personas entre hombre y mujeres y entre las más nombradas estuvieron las de Jacanamejoyang, Tandioyang, Jansasoyanga, Juajibioyang, Jamioyang y hasta los últimos años prevalecieron las de Juajibioyang, Mavisoyang y Chindoyang" (www.mincultura.gov.co).

La *enabuatëmbayënga chindoyang* es la cuadrilla o espacio de apoyo mutuo de los chindoy. Esto muestra que la legitimidad del taita, dada por la comunidad de acuerdo con sus valores, también es reforzada por la importancia del linaje que haya logrado ocupar un lugar importante en la comunidad durante su historia de larga data. Miguel Chindoy, quien hace parte de ese linaje, nos cuenta cómo dicha herencia fue transmitida por su padre y cómo la transmisión de aprendizajes en el marco del trabajo colectivo le dio las herramientas para ser líder y gobernador:

> Entonces en el 76 se crearon los colegios aquí en el Valle del Sibundoy, Santiago Colón Sibundoy, San Francisco. Entonces yo era parte del sector agropecuario o técnico agropecuario y busqué la posibilidad de trabajar en un colegio de Colón, ahí en el agropecuario. Yo entré allá de una, del 76 entro hasta que ya me sacaron. Cumplí mi fase y me retiré. En el año 89 con mi papá andábamos mucho en las veredas a trabajar, a hacer, mi papá era muy colaborador. Él, dese cuenta, a todas las cuadrillas que antes se mantenía la comunidad, grupos de trabajo, mi papá los ocupaba para limpiar sementeras, las chagras, entonces mi papá alanzó a sembrar 15, casi 20 hectáreas de maíz, necesitaba varillas para aprender a clavarlas y ahí, pues como en ese tiempo era: a veces se hacía minga, cog o trabajo remunerado. Si era minga, entonces tocaba pelar el puerco, la chicha, comer y trabajar eso. Si era remunerado, el caporal contrataba y decía: "bueno, vamos hacer esto", y lo que se necesitaba. Yo estaba atrás de él colaborando, se aprendió, se aprendió. El caso mío de venir a estudiar en el 68 también iba a echar machete. (Hipólito Chindoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Taita Ángel, más viejo que Miguel Chindoy, recuerda cómo eran las instrucciones precisas de trabajo que como caporal tenía que dar en las sementeras y chagras. El elemento que une la historia de Ángel con la de Miguel es la del machete, que al parecer también hizo parte de la *enabuatëmbayënga Jacanamejoyang,* cuadrilla tradicional y respetada de largo aliento de la familia Jacanamejoy.

> Más antes como no había tanta siembra como dicen ahora o cultivo, entonces antes de trabajaba a fuerza de machete, y luego en vísperas de que llegue la peonada el dueño de la chagra, de la sementera, ya tiene que ir trozando, señalando, así por ejemplo (hace figura con sus manos), pero el ancho es de cuatro metros y luego de largo son quince chancladas (medida de chancleta supongo), serían como 40, 50 metros más, así de largo. Entonces al otro día van llegando los peones. Quien llegue primero pues le toca la del primer guacho, el segundo, y así van de turnos. Y luego apenas acaban de trabajar hay que personas que son muy activos, ligerosos para salir del guacho, entonces por ejemplo si llega de quinto es el primero que ha sacado la tarea. Entonces él antes de dentrar, antes del almuerzo, él dice "necesito que por favor me dé otra media tarea" o cinco chancadas, como diga, como él pueda. Entonces el dueño sí tiene que estar pendiente cuidando a ver quién solicita, o quién no pueda acabar bien la tarea pues hay que medirle cuánto ha hecho y luego así tiene que tener presente, uno así sin nada de listado, a pura memoria. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

A la función de conocedor y dirigente del trabajo comunitario hay que sumarle la de mediador de conflictos, lo que resalta de la *enabuatëmbayënga* su característica de espacio de aprendizaje y convivencia con base en la armonización constante cuando emergen los desacuerdos y las disputas. En otras palabras, la cuadrilla de trabajo también se ha configurado históricamente como espacio de comunicación para la construcción de la paz comunitaria. Al taita Ángel le preguntamos qué sucedía en caso de que hubiese conflictos en medio del trabajo colectivo, a lo que respondió sencillamente:

> Eso está es en jefe, en el caporal. El es el que por ejemplo cuando están todos unidos adentro, entonces él ya les pide permiso, pide permiso al casero y luego le pide permiso a todos para entonces poder dialogar. Ya él les da un consejo en la parte donde ellos lleguen que por favor ojalá con más delicadeza, con más respeto. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

En su estudio reciente sobre el perdón, la violencia y la disidencia en Sibundoy, Tobar y Gómez encontraron que "la palabra del taita" está enraizada en la tradición lejana: "hecha consejo y enseñanza es una palabra que cuestiona, desnuda, juzga, altera y compromete. Por ella ocurre la alteración, la transformación de la conducta individual y social" (Tobar y Gómez, 2004, p. 67). Para nosotros es la reiteración de la relación entre la paz, la armonía y el respeto a la autoridad tradicional. Respeto, diálogo y liderazgo es lo que define al caporal. Es lo que legitima su función como guía del trabajo comunitario. Eso mismo se reflejó ese sábado cuando Ángel dirigía la construcción de los castillos que *serían* parte de uno de los ritos más importantes del *Bëtscnaté*. Los ramilletes tejidos dentro de la casa fueron llevados afuera para ser colocados sobre las estructuras de palos que ya habían sido terminadas por las cuadrillas de trabajo. Se armaron entonces cuatro "castillos", uno principal para ser erigido frente al cabildo y tres más para hacerlo frente a la casa de as tres autoridades principales: el gobernador (*uaishanÿa*), el alcalde mayor (*arcanÿe*) y el alcalde menor (*alguacero*). Esos lugares serán los epicentros de la hospitalidad ritual en la festividad que explicaremos más adelante. Los castillos antes hacían parte de la celebración de la fiesta de San Juan en junio. Por esta razón, cuando preguntábamos por el sentido de los castillos, en un inicio varios comuneros traían a la memoria las referencias de las edificaciones bíblicas donde Juan el Bautista fue decapitado. Sin embargo, cuando la chicha y la alegría afloraron aún más en medio del levantamiento del castillo principal en la calle frontal al cabildo, otras explicaciones emergieron en relación con dos elementos claves de la conectividad comunitaria en torno al respeto y la tradición kamëntsá.

En primer lugar la función de la *autoridad* como base de la guía y reproducción de los valores de convivencia comunitarios. Los siete postes de la estructura del castillo representan las siete autoridades del cabildo. A las tres ya nombradas hay que añadirles los alguaciles mayor y menor (*uatëcmá*), el *Sevia Uatëcma* que vigila y cuida tanto al taita gobernador como la casa de gobierno, y el *lotren*, encargado de servir en la chagra comunitaria y de la alimentación de los cabildantes. Lo importante es que en el marco del *Bëtscnaté*, y luego de las transformaciones y sentidos históricos, el castillo representa a las autoridades

(postes de madera) como base del tejido comunitario (ramilletes de palma). En segundo lugar, la inclusión de los muertos y de los ancestros como parte de la comunidad. A medida que se levanta el castillo, la alegría de los gritos armoniza con la de las explosiones de los voladores de pólvora. Cada vez que un volador totea, emergen chillidos de júbilo. De manera espontánea, uno de los miembros de la cuadrilla que ayudó a construir y erigir el castillo se acercó y dijo: "con el sonido de la pólvora despertamos los ancestros para que acompañen la fiesta".

En suma, la representación del colectivo en la figura del taita, en el marco de la sociedad holista es correlacional a las conectividades que se dan entre la autoridad y la base, así como entre los vivos y sus ancestros (los muertos). La autoridad, el respeto y la disposición al compartir son valores que los taitas deben procurar transmitir, siendo además representantes de quienes han gobernado y guiado a la comunidad antigua. De esta manera, cada ritual es una *cosa social* y, consecuentemente, una *cosa tradicional*, si optamos por renovar las categorías de Durkheim (1968). La presencia del taita gobernador en este levantamiento de castillos se da también como integrante de los grupos de música, quienes, al son de dulzainas y tambores principalmente, armonizan el trabajo comunitario con melodías alegres. Al fin y al cabo, para los kamëntsá el *Bëtscnaté* debe ser acorde con su finalidad de convivencia para garantizar la prosperidad y el buen vivir, una fiesta, un espacio para el paroxismo carnavalesco.

Armonizaciones preliminares: volver al tabanok

En las versiones recogidas por Tobar y Gómez (2004), en Sibundoy, sobre el mito de origen del *Bëtscnaté*, una estructura narrativa se repite. El "antes" de la comunidad en el tiempo mítico se representa como de tristeza, como un tiempo sin distracción. Un joven procedente del oriente llega a la comunidad para dirigirse al occidente y trae consigo la demanda de que la comunidad celebre una fiesta con alegría y sin discordia para perdonarse. Dicho tránsito de la tristeza y la melancolía a la alegría de la celebración, dicen estos autores, corresponde a la emergencia de colores y sus vibraciones que acompañan la conectividad de la música con la que otorga el tejido de coronas y capisayos

(ruanas propias de la región del Sibundoy). El "antes" de esta explosión de colores lo representan como un tiempo en que predominaba la "bilis negra" (Tobar y Gómez, 2004). Mediante la conjunción de música y colores, la armonización se materializa en actos de hospitalidad y proximidad constantes a lo largo de la celebración. Particularmente, la función de la música, que ahondaremos más adelante, es clave por la disposición que permite la conectividad entre alteridades, base de la convivencia pacífica y el buen vivir, "[...] pues quien se expresa en el lenguaje musical ha extendido ya su sonoridad al cuerpo del otro" (p. 27). Individual y colectiva a la vez, la participación mediante la música y el vestuario de colores configura el campo de conectividades mediante las vibraciones energéticas que se estimulan como parte de los flujos que mantienen la dinámica cósmica-social. Recordemos que, al fin y al cabo, los sonidos y los colores son ondas que se transmiten entre objetos emisores y receptores:

> La música instaura una asociación implícita y próxima entre sujeto individual y social; señala la interioridad y su relación con la alteridad; propicia el reconocimiento de la "propia escena" y del orden exterior. En el carnaval la música asalta al sujeto y toca los secretos de su cuerpo y vida, las profundidades de su memoria individual o interior en las que se alojan sus sentimientos, experiencias y particularidades; por ella se producen efectos diferentes a los de la visión y afloran de lo profundo de la memoria sentimientos y experiencias particulares de alegría, tristeza y melancolía. (Tobar y Gómez, 2004, pp. 28-29)

Así como el yagé dispone al cuerpo físico a la apertura espiritual que conecta, es importante que este mismo se disponga a tales conexiones, ya no el espacio curativo, sino en el espacio neto festivo-colectivo de la integración y la convivencia. Para eso el yagé da paso a la chicha, permitiendo que las transacciones se desarrollen y canalicen como corresponde al paso de los diferentes órdenes rituales del *Bëtscnaté*. Su preparación es un ejercicio en el que la mazorca, la chagra y el trabajo de las mujeres convergen en tanques de agua llenos de la bebida y dispuestos constantemente para su consumo durante los preparativos de la festividad. Si tenemos en cuenta que su preparación

en Sibundoy es fruto de mascar directamente el grano y depositarlo con baba en el recipiente de fermentación, por tanto, el flujo energético que se intercambia tiene como canalizador la saliva, es decir, lo que proviene de la lengua que degusta, pero con la que también se habla y se comunica con otros.

Pero si hay algo que esquematiza el flujo de intercambio energético durante el compartir de la chicha es la manera como interactúan oferentes y comensales. A eso se ha denominado esquema *fractal-ondulante-serpenteante*. Tal como si un logaritmo se activara con cada movimiento del compartir, este esquema describe un patrón sistemático en medio de la aleatoriedad implícita en el consumo colectivo de bebidas embriagantes.

Funciona así: de los tanques de agua se reparten muchos baldes de chicha a diferentes grupos de personas. Tales grupos suelen ser identificados como pequeñas unidades por afinidad: por lo general amigos, familiares y, como en nuestro caso, equipos de trabajo foráneos que son identificados como provenientes de una misma ciudad o institución. Replicando el modelo de cuadrillas, cada grupo tiene un líder identificado a quien le corresponde recibir el balde proveniente de los tanques-matices y el número de vasos desechables correspondiente a los integrantes de su grupo. Su función es la de repartir la chicha entre un número de comensales. Aunque con el avance de la chuma o borrachera cada recargada de balde se hace de manera muy libre, este ejercicio es vigilado por las mujeres preparadoras y los taitas. De esta manera, el líder-oferente debe tomar el primer vaso de chicha y pronunciar al grupo la palabra *quemugua*, es decir, "salud". Al repartir chicha a cada comensal, el oferente debe pronunciar la palabra *makansá*, que significa "sírvase" y, en consecuencia, cada comensal pronunciará *quemugua* o *asuchay*, que significa "gracias". El oferente debe dar chicha y comienza él mismo por beberla hasta que el último comensal de su grupo lo haga.

Es un modelo ondulante, ya que a medida que se repite el ejercicio se esquematiza una onda que "va y viene constantemente". Es serpenteante porque trascurre mientras el grupo se desplaza por el recinto común y se encuentra con otros grupos, en forma de filas o culebras que se mueven. Pero a medida que avanza el festejo, los oferentes pueden

ser convidados por otros oferentes, o pueden hacerlo con integrantes de otros grupos, por lo que se vuelve fractal, es decir, se activa de manera sistémica el proceso con el orden de repartición y las palabras que denotan salud, invitación a tomar y agradecimiento. Por consiguiente, se van conformado largas cadenas de repartición que serpentean por todos los espacios y que obligan a consumir compulsiva y alegremente la chicha acompañada de las palabras de invitación y agradecimiento. Es un ejercicio tan libre y caótico como ordenado y armónico a la vez. De esta manera se arma un *tejido*, en el uso correcto del término, que permite la conectividad al tiempo que reta la moderación. Por supuesto, el objetivo es activar y mantener la alegría colectiva que garantice el desarrollo pacífico y festivo de la celebración. Sin exagerar, en el término de dos horas, un comensal puede ingerir fácilmente cuarenta vasos de chicha. Sin embargo, durante nuestra participación, no percibimos a alguien en estado de extrema embriaguez, más bien notábamos una "bilis colorida" que fluía en medio de la complicidad, la sociabilidad y la alegría colectiva. Por esta razón compartimos las observaciones de Fajardo (2006), para quien, desde el punto de vista de lo fiestero, el perdón es un retorno de las fuerzas vitales naturales que se materializa en la música, el colorido y la alegría, y de ahí el valor que el autor le otorga al maíz y a la chicha como dispositivos de convivencia y encuentro.

Los castillos de palma están erigidos. La música y la chicha han activado la bilis colorida del colectivo. Los ancestros fueron invitados a participar y es hora de integrarlos definitivamente; al fin y al cabo, en sus orígenes el *Bëtscnaté* se celebraba la primera semana de noviembre, coincidiendo con la celebración del Día de los Muertos. La noche del sábado posterior al levantamiento de los castillos, se celebra un ritual de armonización que busca la conectividad entre las personas con su territorios, sus ancestros y, por supuesto, con su herencia cultural. Para eso se dirigen al centro del *Tabanok*, es decir, el lugar de origen de los kamëntsá, que corresponde a la plaza central de Sibundoy. Según nuestros interlocutores, esta plaza fue construida en el lugar donde quedaba el antiguo cementerio, por lo que el ritual de armonización inicial se celebra precisamente ahí para integrar los espíritus de los antepasados a la fiesta. A la larga, dirigirse al *Tabanok*

es, como expresa taita Santos, retornar al origen, al mito cosmogónico, "porque nosotros partimos de un ombligo general".

José Aniseto es escultor y artesano de la comunidad. Junto a otros, fue convocado hace varios años a esculpir una escultura de madera que hoy hace parte del conjunto expuesto en la plaza central del pueblo. Todas mantienen el estilo estético del arte kamëntsá y representan personajes, elementos y usos propios de la comunidad. Cuando conversamos con él, su sencillo castellano parecía no brindar mayor significado a las esculturas, a las que describió como representaciones simbólicas. Luego, al preguntarle por el ritual que se celebraría en la plaza, respondió algo también muy sencillo que, sin embargo, mostró su complejidad unas horas después: "primero viene la limpieza de las esculturas, después viene la limpieza de las personas por los taitas".

La "limpia" es un motivo que se repite sistemáticamente. Ocurrió días antes entre quienes participaron de la ceremonia del yagé. Ahora se da cuando una caravana con música sale de la casa del cabildo y se dirige a la plaza, liderada por el taita gobernador, quien es acompañado por un grupo de taitas yageceros, médicos tradicionales de la comunidad. Vestidos de manera colorida, con collares de cuentas de huesos y semillas y, sobre todo, luciendo cada uno una corona de plumas de guacamayo, los taitas baten sus hojas de guaira. La guaira es una planta usada en las ceremonias del yagé que tiene la función de "barrer" la mala energía del paciente. Cuando se bate, activa su poder limpiador y sanador. Los taitas forman una fila serpenteante que rodea cada una de las esculturas de la plaza. Al son de la música, los taitas toman un poco de un remedio que sacan de una botella, depositan el contenido en su boca y soplan las esculturas. Estas sopladas también suelen ser parte de los rituales de curación, con las que se limpian las energías y enfermedades. Al paciente se le sopla en la corona de la cabeza y de ahí en adelante cualquier lateralidad del cuerpo. En este caso, se hacía lo mismo con cada escultura por lo que dejaban de ser símbolos para devenir verdaderos canales de comunicación.

Las esculturas se erigieron sobre el antiguo cementerio. Al ser sopladas y limpiadas mediante los cánticos y rutinas de los taitas, estas canalizaron la energía sanadora que debía esparcirse por el territorio

hacia sus componentes. El *Tabanok*, por tanto, es un clásico *axis mundi*, donde ocurre la hierofanía, la manifestación de lo sagrado que le otorga "sentido" al mundo y lo ordena (Eliade, 1991; 1996). Los cuerpos de los muertos yacen bajo tierra y mediante la limpieza de los taitas se activa su vitalidad para recordar la tradición. Al final, el llamado "perdón" (que más adelante se verá más como un sentido semántico impuesto que como categoría "*emic*") es más bien un complejo proceso de armonización que demanda la conectividad que vincula las vibraciones de la vida y la muerte para materializar la transmisión de la cultura. Las esculturas dejaron de ser representaciones para ser canales de energía que verdaderamente dan forma al espacio social.

En el centro de la plaza hay una cruz sobre un pequeño altar. Sobre este se ubica el taita gobernador como "padre de la comunidad". Desde ahí pronuncia un breve discurso que da inicio oficial a la celebración del *Bëtscnaté* y *limpia-perdona* a cada miembro de la comunidad mediante ciertos repertorios corporales. Tal como lo dijo José Aniseto, la limpia comienza con las esculturas y luego pasa por la labor de los taitas. Al hacerse de noche, la energía armonizadora vibra desde el caos primigenio, desde el tiempo de la bilis negra que se dispone a recibir la luz y los colores, el espacio de la *muerte-quietud* que recibe a la *vida-alegría*.

El domingo siguiente se dispone para preparar los espacios armonizadores que se dan en torno al "don" y a la "hospitalidad", elementos claves de esta festividad (Tobar y Gómez, 2004). En cada hogar se preparan platos de comida dispuestos a compartir, lo que será la principal rutina de armonización entre las diferentes familias de la comunidad. Sin embargo, la preparación de alimento para compartir es un ejercicio de obligatorio cumplimiento para las tres familias de las tres autoridades principales del cabido: el gobernador, el alcalde mayor y el alguacil mayor.

Tuvimos la oportunidad de observar la cocina de la casa del taita alcalde mayor de ese momento. Supimos que la comunidad había dispuesto de 24 reses para ser preparadas en las tres casas para toda la comunidad. En esta casa en particular había al menos siete canecas grandes llenas de carne cruda listas para ser condimentadas y cocinadas. Mientras seis miembros de la familia, entre hombres y mujeres,

preparaban los alimentos, dos cuidaban constantemente el fuego. El hijo mayor del alcalde mayor nos mostró una sala de la casa donde había un cuadro gigantesco con las imágenes de su padre y su abuelo materno, quienes son reconocidos taitas del yagé. En ese marco, su padre le había explicado la importancia de compartir la carne roja. Se le notaba la dificultad para explicarnos algo que parecía ser más sencillo si nosotros manejáramos la lengua kamëntsá. En su intento, el joven afirmó que su padre le enseñó que mediante el acto de dar carne a alguien, la sangre servía como vehículo de transmisión. ¿De qué? Era eso precisamente lo que no pudo poner en palabras para nosotros. Lo cierto es que bajo el esquema teórico que hemos desarrollado a lo largo de este texto, el joven reafirma la función de los sistemas de transacción. Si los dones estudiados por Mauss (1971) estaban cargados con una energía y fuerza capaz de mantener la armonía y de producir la enfermedad y la violencia; en este caso, la carne de res canalizaba la energía de los comensales que, en el ejercicio hospitalario, se conectan y vibran para fortalecer los lazos comunitarios de convivencia que además perpetúan la transmisión y el flujo cósmico de la historia.

Carne de res, mote (maíz cocido) y huevo de gallina: los tres ingredientes que obligatoriamente hacen parte de la comida compartida durante la festividad. Como plato, los tres conforman una red de armonización también, no solo por el arte gastronómico indígena que combina suculentamente las delicias alimentarias, sino por las incidencias que componen a cada elemento. La res pone la energía transmisora de la sangre como ya se explicó. El caso del mote o maíz se relaciona con la memoria histórica y el mito de origen de la festividad. Según Tobar y Gómez (2004), en la memoria de los mayores, el carnaval comenzaba el 1 de noviembre, celebrando el día de los muertos con el maíz y el compartir con los muertos. Luego fue trasladado por los misioneros capuchinos para el lunes anterior al miércoles de ceniza como se celebra actualmente. En la memoria cultural de largo aliento, el inicio de la fiesta en el calendario se relaciona con la siembra del maíz en la chagra, pues a la larga la festividad, antes que de perdón, es para celebrar la prosperidad y agradecer a la Madre Tierra por sus frutos; busca que continúe el ciclo astronómico-agrícola que sustenta la existencia

social de la comunidad. El huevo de gallina puede tener varios sentidos. Sin duda el huevo es una matriz de origen, lo que concuerda coherentemente con el sentido de la festividad que busca renovar el ciclo de la vida comunitaria. Pero más adelante se verá la función que cumple el ave pollina en este tejido semántico y ritual, así como los significados que emanan de las rutinas que se presentan en el espacio de la hospitalidad que se vivirá en la noche del lunes siguiente. Por ahora, la noche del domingo pasa mientras las familias se mantienen en vigilia preparando alimentos y alistándose para la jornada del lunes, el día más importante del *Bëtscnaté*. Como dato que retomará, y como elemento permanente de nuestra participación, cabe resaltar que desde la madrugada del lunes hasta bien entrado el martes, la música comienza y nunca para. El sonido de los tambores y flautas es constante y sus niveles nunca se alteran.

Los rasgos de la historia: poéticas del carnaval

A continuación nos detendremos en los componentes principales de la festividad indígena. Para nosotros, estos permiten comprender otras características de armonización. Partimos de la definición que Tobar y Gómez (2004) hacen del *Bëtscnaté* como espacio de "disidencia", pero se añade nuestra posición al respecto. La disidencia parte del hecho de comprender la festividad como un producto de la historia. Los autores se limitan a interpretar el carnaval desde lo "mitopoético", como "cronotopo", y para ello analizan todos los elementos rituales, a partir de las versiones verbalizadas por sus participantes. Sin embargo, nuestro aporte será hacer ver el complejo ritual o performativo "en su propio derecho". Quiere decir que usualmente cuando los historiadores y antropólogos abordan el análisis de estas expresiones culturales suelen verlos como sincretismos y esta definición casi siempre se sustenta desde dos posiciones antagónicas: la dominación-pasividad y la confrontación-resistencia.

La primera se refiere a identificar las rutinas y repertorios que los colonizadores y evangelizadores impusieron en el pensamiento indígena. Se asume que varios elementos son una mímesis católica y occidental que denotan el dispositivo civilizador que viene operando hacia

la comunidad kamëntsá desde su encuentro colonial con el blanco. En ese orden de ideas, se interpreta que las comunidades indígenas se dejaron imponer unos sentidos sobre sus prácticas culturales para lograr su evangelización. La segunda, por el contrario, ve en el sincretismo una estrategia de resistencia por parte de los dominados que consiste en ocultar, disfrazar sus propios sentidos bajo las texturas de los elementos del dominador. Por consiguiente, la festividad sería entonces un espacio de confrontación de tal orden histórico y se ve como una reivindicación de la cultura indígena que usó la mímesis como medio para darle continuidad a sus prácticas más antiguas. Si bien cada orilla es aceptable y coherente, en el marco de nuestro análisis se prefiere analizar el sincretismo como una constelación de imágenes, prácticas, significados y valores que cobra sentido en sí misma. La conjunción de los elementos de origen tanto prehispánicos como coloniales configuran en el presente un "modo originario" de resolución de conflictos. Tal concepto lo tomamos de Antequera (2010), para quien los *modos* corresponden con "criterios compartidos" que determinan procedimientos en el caso de agenciar conflictos comunitarios que han sido construidos y transmitidos culturalmente. Y son *originarios* no porque correspondan a un *staff* cultural que marca la esencialidad indígena, sino porque remite, más bien, a la dimensión de la ética comunitaria, a sus valores compartidos (Antequera, 2010, p. 25), sin dejar de lado los procesos históricos de sincretismo y creatividad étnica[2]. Al compartir tales ideas de Antequera (2010), para nosotros el *Bëtscnaté* es un espacio intercultural, concebido en la dimensión ético-política que permite la construcción de nuevas intersubjetividades que, a su vez, edifican un horizonte común de convivencia y de modos alternativos de resolución de conflictos que tienen como base a los modos originarios propios de la cultura indígena. Con estos modos, entonces, se

2 En el estudio de Antequera (2010) realizado en regiones interculturales de Bolivia, encontró que los modos propios y originarios de comunidades aymaras-campesinas muestran la vigencia de ciertos grados de autonomía sociocultural, pero se sustentan en anclajes flexibles que se conectan con la normatividad y la cultura nacional/estatal. Para nosotros la flexibilidad también integra la manera propia de comprender los conflictos desde el pensamiento *kamëntsá* y las ideas transmitidas por la evangelización.

armonizan los conflictos históricos marcados por el encuentro colonial y además se armonizan los elementos que componen las relaciones cósmicas, por lo que buscan restablecer ese complejo equilibrio comunitario, de ahí que suelen llevar un sello ritual en su operatividad. A medida que avancemos en nuestra etnografía, se verá tanto la armonización de elementos históricos como la que busca mantener el flujo energético que sustenta el tejido social comunitario con base en la búsqueda de la convivencia pacífica.

El lunes 8 de febrero de 2016 fue el día oficial de la celebración del *Bétscnaté*. Muy temprano, las familias indígenas se prepararon con sus vestuarios e instrumentos musicales, al tiempo que llevaron a cabo repertorios rituales al interior de sus casas con los que reafirmaron el respeto hacia el padre y la madre, base de la convivencia pacífica kamëntsá. Según algunos miembros de la comunidad que nos compartieron sus relatos, en las casas, los hijos se hincan hacia sus padres para que estos "perdonen" sus faltas cometidas y renueven con ello su disposición a armonizar las demás relaciones comunitarias. Luego comenzó el ritual colectivo de la comparsa, para lo cual todas las familias llegaron a la escuela rural bilingüe ubicada en la vereda Las Cochas. La explosión de colores en sus sapayos (ruanas) y coronas muestra la presencia de la alegría y de la transformación de la bilis negra propia de la tristeza y la melancolía. También se manifiesta la "memoria corporada" (Connerton, 2006) que transmite y reproduce el pasado indígena mediante repertorios corporales que se materializan en la presencia de niños muy pequeños que incorporan por mímesis los gestos y prácticas de los mayores. No hay miembro alguno que no tenga a la mano un instrumento musical, sea un tambor, una flauta o una dulzaina. La música es producida por el colectivo completo, no hay un grupo con esa función específica. La comparsa comenzó y su objetivo final es la iglesia principal de Sibundoy.

La estructura de la comparsa, afirmamos, es un texto, no solo por lo que teje, sino por lo que expresa y narra en sí mismo. La Guardia Indígena con sus bastones es quien conforma una fila que atraviesa de lado a lado el camino destapado y quien marca un límite espacial que prohíbe la obstaculización de la caminata hacia adelante. Controla a los fotógrafos y demás foráneos curiosos. Detrás de esta se ve una

pancarta que anuncia el *Bëtscnaté* a quienes van a conformar el público de la comparsa durante su recorrido. Estos dos elementos iniciales marcan un primer puente de contacto entre lo indígena y lo no indígena, no solo por la separación espacial entre ambos mundos, sino porque tanto la Guardia Indígena como la *pancarta* (escrita en lengua kamëntsá) hacen parte de repertorios y objetos de origen colonial: la primera es un modo propio de vigilancia y control que tomó forma con la incorporación de las figuras de gobierno de origen colonial como el Cabildo, y la segunda es una huella clara de la alfabetización. Además, si se compara con otras comparsas carnavalescas y hasta con marchas de tinte político, se anuncian con el acompañamiento policial y los productos comunicativos que le dan el sentido semántico y pragmático al evento performativo.

La distancia espacial entre la Guardia Indígena y lo que viene muestra la puesta en escena del mundo mítico indígena. El personaje principal que guía la comparsa es el *matachín*. El rasgo principal de este es una máscara color terracota, de facciones burlescas. Es un personaje alegre, activo y líder que es interpretado por nuestros interlocutores como el dios Solar. Para Fajardo (2006), el *matachín* es el personaje principal de la comparsa, cuya máscara es tan polifónica como ambigua. Su expresión es la de un soplido. Para el autor, hace parte de los gestos de burla y resistencia, elemento que profundizaremos con otros personajes. Para nosotros es la representación ritual del mito de la festividad, pues recordemos que esta fue enseñada por un viajero que llegó de oriente y se fue por occidente. El *matachín* es el dios Solar que guía al colectivo y recuerda con su soplido la transformación, el cambio, el devenir de la historia comunitaria y la activación del flujo energético que sustenta sus transacciones, tal vez por eso es seguido de un grupo de *bandereros* que, con sus coloridas banderas ondeantes, connotan valores que fueron explicados por Alirio Chicunque: blanco-paz, azul-agua, verde-esperanza, rojo-sangre. Si notamos, los significados de los colores corresponden a la simbología occidental, lo cual no significa pasividad histórica, sino que los kamëntsá han incorporado valores e ideas traídas con el catolicismo y las han armonizado con su universo ético para configurar unos criterios compartidos en torno a la reproducción social y comunitaria. Para el taita Santos, los

bandereros tienen su propio lenguaje en la comparsa, de acuerdo con la ondeada de sus banderas:

> El movimiento de las banderas en el baile siempre gira en tres ondas una la de decirle a la gente que "aquí estamos" y la otra la de decirles que "para allá vamos", la otra cuando se voltea y le dice "bacano", ellos son quienes llevan el ritmo. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El sencillo lenguaje expresa tres elementos relacionados con la convivencia. El "aquí estamos" denota la presencia, la incursión subjetiva-colectiva en el encuentro con el otro; fija la participación de la comunidad en el tiempo y espacio de los encuentros intersubjetivos. El "para allá vamos" muestra la dimensión pragmática y proyectiva, pues marca el sentido, la dirección del colectivo, su finalidad. Se enmarca tanto en el porvenir como en el tiempo cíclico, pues fija una meta, un devenir, que aún así se repite y renueva en cada ciclo anual de la celebración. Pero lo más clave es la expresión informal de "bacano", que en Colombia significa que algo se percibe como bueno, complaciente y satisfactorio, con lo cual se materializa el plexo emotivo y verbalizado del "buen vivir" y de la "empatía subjetiva" en su dimensión más cotidiana. El ritmo que marcan los *bandereros* no es solo musical y proxémico. Es el ritmo de las relaciones intersubjetivas que vibran y se armonizan mediadas por la alegría de la música, la danza y la compañía.

Detrás de los *bandereros* desfilan los siete *taitas*-autoridades del cabildo. Los taitas, como se ha anunciado, son una figura autoritaria que encarna tanto al padre de familia como al padre de la comunidad. Es una figura originaria que no niega en sus funciones la incorporación de elementos coloniales. De hecho, el cabildo es una figura impuesta por los españoles. Si el *matachín* renueva el mito indígena y los *bandereros* activan la convivencia comunitaria, los *taitas* actúan como mediadores en varios sentidos: en el primero, porque ponen en escena la autoridad y el orden que son la base de la convivencia pacífica kamëntsá que, prolongando el respeto hacia los padres, transmiten los principales criterios que la comunidad debe compartir para vivir en armonía y en equilibrio. Por eso, de cierta manera, los taitas controlan que el ritmo de la comparsa sea de manera adecuada;

cuidan el equilibrio de los flujos energéticos, tal como lo hicieron dos noches antes en la limpieza de esculturas del parque central. En el segundo, su posición en la estructura de la comparsa marca el puente y la armonización entre la cosmogonía indígena (delante de ellos) y las imágenes propias del proceso evangelizador (detrás de ellos). A sus espaldas, un grupo de mujeres carga, expone y custodia una gran imagen de la Virgen de Nuestra Señora del Sur. Adornada con cintas de colores iguales al conjunto entero de la comparsa, esta virgen es la primera representación de lo femenino. Sin embargo, los atavíos de flores y su incursión en la dinámica de la alegría y el paroxismo demuestran que lo femenino desempeña una función central que se mimetizó en lo católico. Además, así como el séquito de mujeres que carga la Virgen ocupa un lugar entre la autoridad indígena (los taitas) y la comunidad indígena con sus tradiciones, esta misma virgen se convirtió en un elemento armonizador entre lo católico y lo cosmogónico originario. Taita Santos lo explica así:

> ¡No! si nosotros pudiéramos trasladar esta fiesta a la época de junio, pues ya el Bëtscnaté no tendría este elementó´, ya no sería en febrero sino en julio, sino que por arreglo de las partes se comenzó a considerar, esta fiesta fue la única que se respetó, entonces usted va mirar cuadros y los sanjuanes están bailando una danza y los saraguais están bailando otra danza y el matachín otra danza pero la comunidad está bailando el Bëtscnaté y allí hay una combinación de cuatro o cinco fiestas totalmente distintas y las mujeres están llevando a la virgen de las Lajas para tranquilizar a los curas, para decir que no, que esto no es una fiesta vana, pagana ni diabólica. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El *Bëtscnaté*, como lo vimos antes, es una celebración que, más que con un sentido del perdón, es para agradecer la prosperidad resultante de los dones otorgados por la Madre Tierra. Pero lo cierto es que la presencia de los elementos católicos, en el desarrollo de la comparsa, muestran el lado disidente y armonizador de la comunidad. A medida que la Virgen recorre la vía junto con los demás elementos, más

familias se unen a la comparsa y el nivel de ruido y de alegría aumenta considerablemente. La primera parada se hace frente a la parroquia de la vereda para que el sacerdote se integre a la caminata colectiva. El sacerdote, por lo que pudimos observar en esa ocasión, fue recibido con collares de cuentas y elementos propios indígenas. Ahora eran los kamëntsá quienes mimetizaban al líder católico y se imponían sobre este. El sacerdote comenzó a caminar y a tratar de integrarse a la dinámica carnavalesca, pero su expresión corporal expresaba cierta incomodidad y dificultad para armonizar con su entorno: caminaba torpemente, su rostro era muy serio y nunca ocupó un lugar relevante en la marcha, nadie lo acompañó, parecía un elemento discorde integrado para recordarnos las vicisitudes y dificultades de la armonización de conflictos históricos de larga data. Aunque el espacio de las mujeres con la Virgen hubiese parecido en principio apropiado para una integración más "cómoda" del sacerdote, el *performance* a su espalda recordaba la primacía de los sentidos disidentes y resistentes de la historia vista desde la perspectiva kamëntsá.

Los sanjuanes son un grupo de danzantes que tienen unas máscaras muy particulares, pues con la lengua por fuera proponen una polisemia que ondula entre el dolor y la burla, ambos signos de resistencia histórica. Comencemos por la segunda. Evidentemente, el nombre *sanjuanes* hace referencia a la fiesta de San Juan, celebración católica del mes de junio. Ya sabemos que la fiesta de San Juan se fusionó con el *Bëtscanaté* por orden de los capuchinos para evitar tantos momentos de ocio en la comunidad indígena. Además, sabemos que, en muchos lugares de Latinoamérica, el San Juan buscó reemplazar a las fiestas del Solsticio de Verano o Fiestas del Sol (*Inti Raimy* en las culturas *quechuas*). Los ropajes negros de los sanjuanes contrastan el multicolor de los participantes. Para algunos que continúan alimentando los relatos que muestran el peso de la historia y sus transacciones, los ropajes negros de los sanjuanes se refieren al arco iris negro que velaba el multicolor cuando el inca Athaualpa murió y llegó el español, según el poema *Apu inka* (Tobar y Gómez, 2004). Este dato nos hace sospechar que en los sanjuanes encontramos una tradición de origen inga o quechua.

En este caso particular, los sanjuanes cobran sentido en el ritual del enjale del gallo que se explica más adelante. Por ahora, la exposición de su presencia en la festividad es explicada así:

> Hacen un homenaje a San Juan Bautista. Herodes tuvo una mujer, se enamora y ella le pide lo que quería y ella pidió la cabeza de Juan Bautista, entonces por eso se le hace un homenaje al ritual del gallo, a volarle la cabeza al gallo, y en este proceso se hacen las máscaras de San Juan en homenaje a eso. Por eso se llaman los San Juanes. (José Aniseto Muchavisoy, Sibundoy, 5 de febrero de 2016)

Con su lengua fuera, los sanjuanes parecieran hacer cierta mofa del sacrificio de Juan el Bautista. Otros participantes alimentaban el conjunto de interpretaciones al afirmar que la lengua significaba la expresión de sorpresa y confusión que los "mayores" sentían al escuchar la lengua del español. Pero cuando se ahonda en las texturas más profundas de la historia y de la cotidianidad indígena, los sanjuanes son la huella del dolor, la marca de una estrategia antigua que perdura en la memoria colectiva. Corresponde, al parecer, a un rasgo particular de la cultura kamëntsá que haría parte del tiempo de la tristeza y la melancolía que busca ser transformado y superado por el Bëtscnaté:

> En las máscaras del carnaval se encuentran tallados los gritos sin voz, los gestos dolorosos, las marcas en la memoria, de los avatares históricos soportados y asumidos por los kamëntsá. La máscara del sanjuán está atravesada por el negro poder de la muerte. (Tobar y Gómez, 2004, pp. 109-110)

En un testimonio recogido por Tobar y Gómez (2004), la historia de las máscaras de los sanjuanes surje porque en los hogares indígenas se presentaban muchos problemas, por lo que los hombres decidían tomar lazos o ceñidores que llevaban puestos, se dirigían lejos de sus casas y se ahorcaban. En esta segunda versión, la lengua del sanjuan no es una burla, sino la expresión de quien se dejó llevar por el dolor hasta el punto de solucionar los conflictos con la muerte. Más adelante, cuando se analice el enjale del gallo, se verá que con el sacrificio del

animal no solo se representa sincréticamente la muerte del personaje bíblico, sino que se expían los dolores y actitudes que obstaculizan la convivencia armónica. De esta manera, burla y dolor ya no harían parte de dos orillas de interpretación histórica de las máscaras, sino que conformarían un conjunto armónico que cobra sentido durante el performance.

Los sanjuanes son seguidos por un grupo de músicos y marcan una barrera simbólica que separa y comunica a la vez, pues introduce la participación de los saraguais. Estos son un elemento evidente de burla como estrategia de resistencia y disidencia histórica. Expresan el encuentro histórico con los españoles y de manera directa contienen elementos como sombreros, espejos y trajes estrafalarios que buscan ridiculizar al opositor, en este caso al español conquistador:

> Los Saraguais, el grupo Saraguay, eso empezó casi como en la Segunda Guerra Mundial, de los conquistadores, los españoles y entonces en eso se basa, digamos, a partir de 1975 se inició lo de los saraguais. Y en todo a partir de 1975 se inició lo de los saraguais. Y entonces habría un personaje, el día había visto lo de la conquista española, cómo se vestían, y entonces dijo: "voy a armar un grupo como para referirse a los españoles para decir cómo son los españoles y vestirnos como ellos". (José Aniseto Muchavisoy, Sibundoy, 5 de febrero de 2016)

Para Tobar y Gómez (2004) hay memorias de que las máscaras de los saraguay estaban separadas en ritos diferentes y fueron integradas recientemente al carnaval. Para estos autores, la connotación de los colores continúa en la vestimenta de estos personajes, quienes reflejan un "traumatismo histórico" nuevamente: la vestimenta blanca representaría el entorno, el territorio y la cosmovisión indígena; la capa roja la sangre derramada en la colonización; el gorro con espejos el engaño español y el respectivo robo de riquezas.

La comparsa llega al casco urbano. Se han integrado autoridades de otros grupos indígenas como mamos ikas (arhuacos) de la Sierra Nevada de Santa Marta. Extranjeros y viajeros se unen mimetizándose con sapayos e instrumentos. La figura que más se observa durante las danzas es el círculo. Estas danzas iban acompañadas de cánticos y

gritos. Uno de los que pudimos identificar al ser hablado en español fue: "media vuelta, vuelta entera, wa wa waaa". Sistemáticamente el círculo va a perdurar como figura que se reproduce a lo largo de la comparsa y otros espacios posteriores. Para Tobar y Gómez (2004), la música es la "extensión del cuerpo a la morada del otro", principio fundamental de la convivencia armónica mediante la acción hospitalaria. De igual forma, danza en círculo es un código anterior a esa hospitalidad que expresa el permiso y el acceso a dicha morada:

> La danza-giro expresa la declinación y contención de la identidad ante la alteridad, pero el giro no es torno al sosiego de la mismidad sino que, permaneciendo en el extravío, es la abertura al otro, la intranquilidad y la alegría por ese encuentro. (Tobar y Gómez, 2004, pp. 36-37)

En medio de tal paroxismo del encuentro alegre e intersubjetivo, la comparsa en tan profana como sagrada: irrumpe y distorsiona el orden institucional de la cotidianidad para marcar su propio espacio-tiempo de mediación de las relaciones comunitarias. Por esa razón el recorrido incluye rodear la plaza principal de Sibundoy para que, en medio de lo carnavalesco, se le rinda un homenaje a las autoridades del municipio: la policía, el alcalde y el párroco. Cuando se llega al frente de la iglesia principal del pueblo, otro conflicto se suscita para armonizar la historia y la cotidianidad.

Un grupo de caminantes, encabezados el *taita* gobernador ingresa a la iglesia. Allá se celebra una eucaristía católica en lengua kamëntsá. Como toda misa, el silencio y quietud hacen parte de los repertorios corporales. Eso contrasta con lo que sucede en el atrio, donde los personajes carnavalescos y los participantes más alegres continúan con el ruido y la música. Durante un rato que dura aproximadamente diez minutos, durante el comienzo de la eucaristía, la fiesta carnavalera fuera de la iglesia parece tanto provocar y retar al orden evangélico, así como aportar una vibración y energía alegre a un momento que suele ser melancólico y de quietud. Tobar y Gómez (2004) resaltan el componente disidente, nosotros lo ampliamos así: mediante el ruido y la alegría desbordada, el colectivo indígena emite una vibración que debe prolongarse en el recinto sagrado católico, no con el fin de irrumpir

simplemente en su ritmo y dinámica, sino para *proponer* y prolongar la energía armonizadora del *Bëtscnaté*. Las ondas sonoras que invaden la iglesia activan los principios originarios y propios de la comunidad kamëntsá que no deben competir con la pasividad católica, sino convivir y logar una vibración conjunta y armónica. Como el soplo del chamán y del matachín, la comunidad entera sopla la música, la alegría, la bilis de color que debe encontrar en el recinto sagrado sus formas de seguir el flujo energético y canalizarse hacia otros. En últimas, la alegría del exterior busca complementar y aportar, más que competir y contrarrestar.

Clëstrinye y jebhatsëmbam: el corazón del *Bëtscnaté*

En medio de la eucaristía ocurre un acto de disidencia histórica, pues así como llega el momento de "dar la paz", también se realiza un *performance* en el que el sacerdote es quien se hinca ante el taita para ser armonizado. La disidencia, de acuerdo con nuestra postura, no se define en término de la inversión de poderes en la relación sacerdote-indígenas, sino en que precisamente el orden impuesto históricamente es transformado mediante la disposición indígena a compartir su visión y práctica de armonización sin dejar de aceptar el ritual de la paz católica. Eso sí, durante el *Bëtscnaté*, son los kamëntsá quienes hacen primar los sentidos originarios de la festividad sobre cualquier otro espacio de prácticas rituales históricamente incorporado. La deposición de flores sobre la cabeza de otro es un repertorio que se repite durante todo el día y en diferentes espacios de la festividad. El taita deposita sobre la corona de la cabeza del cura flores de un árbol llamado *Clëstriny*e, nombre que otros investigadores han identificado para nombrar también al *Bëtscnaté* o Carnaval del Perdón (Fajardo, 2006; Tobar y Gómez, 2004).

Esta depoçsición de flores es el acto performativo intersubjetivo más importante de la celebración. Fuera de la iglesia, las familias y personas individuales comienzan a poner en práctica esta rutina. La disidencia mantiene sus sentidos al resignificar ciertas interpretaciones de origen colonial, cuyo fruto es que hoy día en castellano al *Bëtscnaté*

se le denomine *Carnaval o Fiesta del Perdón*. En los testimonios que pudieron recoger Tobar y Gómez (2004), los mayores de la comunidad cuentan que el ritual de las flores se hace cada vez más privado, ya que se mantiene una memoria colectiva del tiempo en que los colonos se burlaban, pues lo veían como acto de "humillación" y no como acto de "humildad y perdón, humanidad y alegría". Taita Santos precisamente da una explicación en la que transmite el sentido originario del *Bëtscnaté* y aquellos elementos que produjeron lo que se ha denominado un *malentendido histórico*:

> La palabra perdón es de ustedes, no nuestra, pero a nosotros no nos importa. Para nosotros lo importante es que el mensaje que demos en la práctica que hacemos el día lunes. Es una temporada de fin de un periodo y comienzos del mismo donde se hace una cantidad de actividades que están distantes de lo que los colonos llaman perdón, para nosotros es reencuentro, reconciliación, nuevos encuentros para hacer que el nuevo periodo esté cargado de todo esto. En esa actividad y por respeto cuando uno tiene que hablar con otra persona en un día como este uno se hinca ante la otra persona. Entonces el colono miraba cómo una y otra persona se arrodillaban, y comenzaban a decir: "¡Oiga, le está pidiendo perdón!" A partir de ahí empieza a decirse que es la fiesta del perdón. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

En la medida en que nos encontramos con este tipo de testimonios, comprendimos que la armonización, entonces, imbrica dos dimensiones: la histórica y la cotidiana. La histórica corresponde a la conjunción de ideas, prácticas y sentidos que se han tejido durante la historia de los encuentros interculturales en Sibundoy durante siglos. La cotidiana corresponde al conjunto de prácticas de reavivamiento de la convivencia con base en el flujo energético en el espacio-tiempo que se mantiene en equilibrio o se altera mediante lo que Tobar y Gómez (2004) denominan *justicia intersubjetiva*. Por supuesto, ambas dimensiones se alimentan mutuamente, y cuando se materializan en la verbalización de nuestros interlocutores emerge la heterodoxia.

Con este término, inspirados en Bourdieu (1989), nos referimos a que las reglas y órdenes que regulan el *Bëtscnaté*, como campo de

prácticas significados, no siempre fueron asumidos de igual manera por todos los miembros de la comunidad indígena. Si bien prevalecen los significados principales de la convivencia y el agradecimiento por el nuevo ciclo que comienza, algunas personas se acercan o alejan del nivel ceremonial de acuerdo con los *habitus* que han incorporado en su trayectoria de vida.

El orden prevaleciente indica que el *Bëtscnaté* es, ante todo, un espacio de comunicación que cumple la función social de renovación de las normas sociales que garantizan la convivencia social. En primera medida, la festividad es la celebración de un final-comienzo de ciclo que demanda, ante todo, dar las gracias a la Madre Tierra por lo recibido y por lo que viene. En segunda medida, reproduce el orden social y moral mediante la recordación de las normas comunitarias que reposan en el consejo de los padres como base de la autoridad y el respeto familiar-comunitario:

> [...] el perdón debe ser de menor a mayor, o sea por respeto, también se hace. Por ejemplo yo, si tuviera a mi mamá, todavía, lamentablemente no está ni mi mamá ni mi papá, pero el primer día, el día lunes de carnaval para salir de la casa, tenía que colocarse de rodillas ante la mamá y el papá para poder salir. Entonces qué hace él, pues dice que hay que portarse bien hoy día, hay que estar en familia, también le dice unas normas que no hay que tener excesos, bueno, entonces también le da sus consejos. Y el perdón es también como por respeto de los sobrinos a los tíos, o de los ahijados a los padrinos, o de los nietos a los abuelitos, y también de cortesía, que hay que hacerlo. (María Clara Juagibioy, Sibundoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Pero, además de reproducir los órdenes jerárquicos que regulan a la comunidad, el *Bëtscnaté* también es el espacio de la reconciliación entre opuestos que alguna vez se hicieron daño, con lo cual sus sentidos se acercarían al significado del perdón como se entiende en Occidente, al menos desde la verbalización de algunos miembros de la comunidad:

> [...] y si te he ofendido de pronto a otra persona, entonces ese día es para abrazarse. Por ejemplo, yo tengo mi novia y la insulté, me

> toca buscarla como sea ese día y pedirle perdón y uno se arrodilla, vuelve, si ha sido grave tiene que arrodillarse a la persona y se le pide perdón. Entonces se llama la reconciliación. Y bailar, tomar, comer y disfrutar de lo que es en vida. (José Aniseto Muchavisoy, Sibundoy, 5 de febrero de 2016)

Sin embargo, cuando el testimonio de José Aniseto se pone en diálogo con el de taita Santos, se comprende que, a diferencia del perdón católico, el *Bëtscnaté* busca armonizar las relaciones sociales en un marco temporal que no solo abarca el pasado, es decir, la redención y reconciliación por el acto "cometido", sino que despliega todas aquellas relaciones e interacciones que "se van a dar". No significa que simplemente se anticipa al futuro. Más bien el *Bëtscnaté* respeta el tiempo circular y en espiral en el que, aunque no se sepa qué va a ocurrir exactamente, se tiene la certeza de que los ciclos pueden repetirse y renovarse mientras continúa el flujo de la vida:

> Si hoy los dos estamos juntos perfecto, pero que tal en el próximo Betscnaté usted y yo no estemos; y pues claro allí viene el malestar. Entonces el compromiso es: si yo no estoy usted bailará el próximo año por mí, y si usted no está yo bailaré por usted. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

En consecuencia, el *Bëtscnaté* mediante el baile no solo es el paso de la tristeza a la alegría, sino que también significa que, al igual que el tiempo cíclico, se danza en círculo para garantizar la entrada en la morada del otro, en su alteridad. Con ello se gesta un momento de justicia intersubjetiva y renovación de lazos emocionales y sociales que reproducen la convivencia pacífica. Sin embargo, la imposición semántica y moral del catolicismo es tal que, para algunos miembros de la comunidad, esta relación entre el tiempo y los daños es algo incomprensible. Para Hipólito Chindoy, por ejemplo, la festividad ha venido incorporando muchos elementos al *Bëtscnaté* que le aportan más simbolismo y banalidad que ser considerados como una real materialidad de los sentidos originarios frente al devenir cósmico que soporta el tejido social:

> Ahí el perdón viene cuando yo, como familia, como vecino que haya ofendido a alguien directamente de la familia o amigo. Por ejemplo, si yo como hijo he insultado a mi papá, ese día le digo: "papá, perdóneme lo que le hice", tal cosa. Lo otro es más simbólico, por ejemplo, aquí muchos se le arrodillan a uno y le piden perdón. Si nosotros no tenemos nada, qué nos perdonamos. (Hipólito Chindoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Sea en la dimensión histórica o cotidiana, el *Bëtscnaté* es disidencia. Para la memoria cutural e histórica de los mayores, es el paso del *byniem tempo* (tiempo de la creación, de la claridad, del sol, la luna, árboles y mares, pasando por el *kaka tempo* (tiempo crudo de vida en árboles, vida inestable), para llegar al *wabain tempo* (tiempo cristiano). Por tanto el carnaval marca la transición del tiempo de oscuridad a la luz de la alegría, la cual volvió a ser opacada por la evangelización (Tobar y Gómez, 2004, p. 104). Recordar su diferencia con el perdón occidental y los sentidos frente a los ciclos vitales y la renovación de lazos comunitarios es el ejercicio disidente por antonomasia. Su importancia y función radica en la felicidad de encontrarse con el otro, en la "irrupción del otro en la mismidad" y en la "entrega a la diferencia" (Tobar y Gómez, 2004, p. 39). Más que "perdón", es armonía y prosperidad lo que se busca en se espacio intersubjetivo. No es el espacio en el que se busca la "economía de absolver la culpa" (Fajardo, 2006, p. 402), de la búsqueda de la redención, sino desde lo que significa vivirlo como un encuentro cara a cara con el otro. En el marco de la hospitalidad y el intercambio de dones que se lleva a cabo es un espacio de justicia más preventiva que restaurativa.

El perdón-armonización no solo se lleva a cabo en el ritual de las flores, sino en cualquier momento cotidiano, no es simplemente para perdonar enemistades, sino para prevenir los altercados. Prima la anticipación sobre el remedio. Significa que el conflicto siempre está latente, que la armonización permanente durante los ciclos vitales que se renuevan cada año ocurre en el marco de una paz imperfecta. En palabras de Tobar y Gómez (2004), "el carnaval y el ritual del perdón buscan restablecer la armonía, nunca lograda pero siempre esperada"

(p. 56); "se cree encontrarla en palabras acogedoras, en actos de unión y fraternidad" (p. 56), que hacen parte de la vida cotidiana dentro y fuera de la festividad, razón por la que los jóvenes kamëntsá expresan que "el perdón y el respeto que existen en el carnaval son un 'pensamiento' impreso en el trabajo, en las palabras y en la vida social en general". A partir de dichas ideas, esos mismos autores lograron identificar dos componentes comunicativos del ritual del perdón que para nosotros sustentan una manera indígena de asumir y mantener la paz.

En primer lugar, el *Bëtscnaté* llama al "reconocimiento de la ofensa", a la aceptación individual de la responsabilidad. Nosotros aportamos que además de las faltas cometidas, por lo cual se habla de "culpa", cada persona es consciente de que sigue y seguiría siendo parte de una red de transacciones que se propagarán en el porvenir y que por eso debe "anticiparse" y garantizar la armonía de las relaciones, incluso discordes, que llegue a tener. En segundo lugar, se define como "justicia intersubjetiva", en la medida que marca un tiempo social en el que el agresor y el agredido se enfrentan cara a cara a través del lenguaje del don y la hospitalidad, que se materializa mediante las flores, los obsequios, la bebida, el baile en círculo y las palabras. Es decir que vincula la dimensión de la "interioridad" y la "exterioridad" (Tobar y Gómez, 2004). El ofensor no solo encara al ofendido, sino a la comunidad entera, de la que emergen los valores que definen el acto como falta. Recordemos que esto se deriva de la definición de ellos como *comunidad-familia-ombligo común*. Aunque la finalidad de la armonización de conflictos sea la "alegría por el encuentro con el otro", debe, sin embargo, haber un tiempo de "sufrimiento", "de pagar la falta"; luego sí viene el tiempo ritual del perdón y la armonización, que como se vio puede llevarse a cabo en la festividad y fuera de esta.

Al dialogar con la etnografía de Tobar y Gómez (2004) se encuentran pistas que explican mejor la temporalidad de la armonización en el marco del *Bëtscnaté* y la vida cotidiana kamëntsá. Cuando partimos de un modelo lineal del tiempo en el que la falta "fue cometida", el tiempo de espera para el encuentro subjetivo armonizador no debe ser largo, de lo contrario los flujos de energía derivarían en fuerzas destructoras de violencia y enfermedad. Estos investigadores encontraron que en las comunidades indígenas hay palabras que definen la

crisis que, de no ser atendida, empeora las cosas. Aparecen, entonces, conceptos en las comunidades nasa que significan "es tarde" y en las wayúu que significan "se angosta el camino". Cuando tal conjunción espacio-tiempo se consolida (el camino se ha angostado, es tarde), se activa el marco propicio para la venganza. La manera de evitar y confrontar tal crisis es que quienes hacen parte del encuentro intersubjetivo verbalicen la expresión *jebhatsëmbam*, que desde una interpretación occidental significaría "olvidar", "volver a estar en paz", pero que en un sentido más amplio y originario se traduciría como "ya no hay razón para que se siga guardando rencor y se siga en ese pensamiento, retornemos a lo de antes" (Tobar y Gómez, 2004, p. 74). Nosotros encontramos en nuestros interlocutores explicaciones desde la experiencia personal que traducen la palabra en acciones:

> Si alguien de pronto no la ha mirado y quiere en ese momento como reconciliarse, decirle unas palabras como de acercamiento: "Bueno, yo ya me he olvidado de la rabia que he sentido por usted. En adelante, que eso se quede atrás y cómo vamos a empezar un año nuevo, y ya, hasta ahí no más llega". A mí me ha pasado eso. Se han acercado, me han dicho, bueno, me dan la mano y entonces ya las cosas quedan allí. De todas maneras es un rito que es muy importante para poder estar bien consigo mismo y frente a los demás. (María Clara Juagibioy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Es valido detenerse para reflexionar que *jebhatsëmbam* confronta al "olvido" occidental propio de las dinámicas de la memoria que se enmarcan en procesos de justicia transicional, ya que para los kamëntsá es un olvido que incluye al otro, que busca retornar al encuentro armónico; en este contexto, olvidar nunca significa excluir al otro del espacio íntimo. Con ello, la relación interioridad-exterioridad también cobra una diferencia notoria entre el mundo kamëntsá y el blanco, pues la paz interior se logra no mediante el alejamiento de la morada del otro, de quien me hizo daño, sino armonizando y restableciendo la transacciones, tal como se venía desarrollando intersubjetivamente. Por eso Alirio Chicunque nos recordaba que en esos momentos íntimos de *jebhatsëmbam* las partes en conflicto terminan diciendo que ambos son *tabanok,* "somos de una sola casa y una sola familia"

(Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016). Para finalizar este apartado, precisamente traeremos a colación dos dimensiones en que puede ocurrir el acto de *jebhatsëmbam*.

El primero es de dimensión política y permanece en la memoria de la comunidad como un caso entre autoridades que aconteció entre el 2005 y el 2007. Seguramente corresponde al conflicto que contó el taita del yagé, en el que se coordinaron varias tomas simultáneas de remedio con el fin de armonizar a la comunidad. Pero al parecer el conflicto llegó a una escala tan alta que de igual manera incluyó un encuentro cara a cara público en el marco de una celebración de *Bëtscnaté*. María Clara Juagibioy nos contó que esto se dio por luchas de poderes entre personas que querían gobernar a la comunidad.

En la memoria de Alirio Chicunque hay otro caso de la dimensión familiar en la que el motivo de conflicto fue una herencia:

> Un exgobernador, hace unos cinco años o siete años, en términos de tierras acaparó la mayor parte de las herencias de los papás, entonces hubo un conflicto, ni podían verse entre las familias. Aquí hizo el ejercicio el exgobernador con las dos hermanas que han sido esposas de personas que han servido en el cabildo; como era un problema tan visible todos conocemos las dificultades por las que nació, entonces ese día lunes aprovecharon la ocasión para perdonarse. Fue tan llamativo que la mayoría nos pusimos a chismosear porque era algo fuera del contexto; pero entonces él mismo recapacitó y tuvieron esa gran oportunidad de hablar en nuestro idioma, de las hermanas hubo lágrimas, yo creo que más de una hora estuvieron arrodillados y charlando. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El testimonio de Alirio muestra que en el marco del *Bëtscnaté*, al parecer, una escena tan representativa y pública del perdón no es lo usual. Hipólito Chindoy también contaba que antes el ritual de armonización quedaba muy relegado al ámbito de lo privado y que los elementos carnavalescos fueron añadidos con el tiempo. Para Tobar y Gómez (2004), esto sería una prueba de que al final las "hablas" inscritas en el lenguaje del carnaval suelen materializarse débilmente en espacios cotidianos como la familia y el trabajo (pp. 19-20). Sin

embargo, nuestra posición va más allá. Si bien es claro que la ritualidad y la discursividad carnavalesca rompen la cotidianidad, no significa que el *Bëtscnaté* no sea una institución moralizante y reproductora de la ética social indígena. El acto de "perdonar", aunque no tiene un sentido originario kamëntsá, a lo largo de la historia ha logrado armonizar con el acto de *jebhatsëmbam*. La incorporación tanto del castellano como de significados católicos en el pensamiento indígena de Sibundoy activa verbalizaciones e interpretaciones cotidianas que expresan la disposición a la reconciliación y al *olvido incluyente* por parte de cualquier miembro de la comunidad. Se puede probar mediante el siguiente relato de Alirio, que hace parte de una experiencia personal en la que casi fue asesinado.

En relación con el análisis, vale la pena resaltar que el relato destaca, en primera medida, el acto dañino y, en segunda medida, acorde con lo argumentado, un lapso muy largo que "angostó el camino" del encuentro cara a cara (wayúu) y casi logró que fuera "tarde" (nasa) la armonización:

> Un caso especial que es oportuno de comentarles es que cuando tenía unos 21 años un amigo por situaciones de la vida me hizo un daño, me metió una puñalada en la espalda pero lamentablemente sin remediar palabras, entonces cuando uno es joven la ira, la rabia, la venganza me duro más o menos unos siete años [...] Quisiera comentarles esto, que es muy personal esa noche donde me hicieron daño a mí, alcancé a caminar quince metros de la casa y ahí caí boca abajo porque prácticamente había sido una herida mortal, de ahí mis compañeros me llevaron donde mi hermana y luego de buscar a los vecinos, en moto me llevaron al hospital aquí cerca en Colón; en Colón los médicos dijeron que era de mucho riesgo y entonces me llevaron a Pasto, me colocaron sangre, el suero y yo estaba consciente y alcancé a escuchar a una de las enfermas, que dijo que no se sabía si llegaría a Pasto, entonces yo iba con ese remordimiento, me cuentan que cuando estuve en la puerta en el Hospital Departamental de Pasto se me fueron las luces totalmente, volteé los ojos, en ese momento yo comencé a soñar. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

En esa época Alirio trabajaba, dice, "con unos gringos" en Puerto Lleras, Meta, elaborando cartillas para el aprendizaje de lenguas indígenas. Al igual que en las ceremonias del yagé, Alirio afirmó haber entrado en "trance" y que en medio de la ensoñación tuvo las "visiones" que le advertían lo que estaba viviendo:

> En ese trance me acuerdo tanto que al lado de donde yo vivo hay un potrero grande. Cuando de repente llegó un avión y de él se bajaron todos los compañeros con los que yo había tenido esa experiencia, ellos se bajaron uniformados con pantalonetas blancas y camisetas moradas, cada uno de ellos llevaba un ramo de flores grande, se bajaron y me invitaron a jugar, porque yo soy muy aficionado al deporte, sobre todo al fútbol. Me invitaron y me invitaron, les dije que sí, me puse a buscar los guayos, en ese momento el piloto se bajó y dijo: "lamentablemente no podemos llevar a otra persona por sobrecupo"; yo necio insistía para que me llevaran. Finalmente el piloto me dijo que en otra oportunidad organizaban otro partido En ese momento los compañeros se subieron al avión, cuando el avión despegó yo desperté y estaba con suero. La conclusión que yo he sacado es que si me subo al avión ya estaba prácticamente al otro lado y como no hubo cupo sigo vivo hasta este momento. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El avión era un puente entre su vida y la muerte. Al no subir en este, Alirio siguió habitando el mundo de los vivos. Luego del tiempo en que el flujo energético parece querer canalizarse en venganza, la ira se tornó en reflexiones sobre la gravedad que implicaba hacer crecer el nivel de violencia. Esto aporta un complemento a la etnografía de Tobar y Gómez (2004), pues queda claro que la dimensión de la "interioridad" no solo es vivida por el ofensor, sino también por el ofendido. En este caso, Alirio elaboró un cierto duelo que le permitió incluso hacer empatía con su agresor:

> [...] él es hablante kamëntsá, incluso gran parte de la familia son vecinos, viven muy cerca de mi casa, entonces yo me puse a pensar un día cualquiera: "si yo sigo con esta venganza". Y me di cuenta que esta persona también tenía familia, tenía hijos y en esa época

> él vivía más mal que uno, entonces "de qué me sirve a mí", incluso hasta rogarle a otro para que vaya y le haga un daño a él, entre más conflictos habían se iba agrandando más, también tuve la oportunidad de vivir esta vida y la otra, es algo que he comentado en algunos talleres: cómo se siente ese paso de estar en trance de lo que es la vida y la muerte. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Alirio era, esta vez, el piloto de su agresor: él decidía si llevarlo al mundo de los muertos o permitirle vivir con su familia. Mediante la compasión, decidió comenzar a elaborar un olvido incluyente que se consolidaría con el cuarto y quinto elemento: la interioridad de quien lo intentó matar y la exterioridad del encuentro cara a cara. Pero a diferencia del modelo que hemos venido planteando, esta vez también se transformaron los roles, pues el ofendido fue quien tomó la iniciativa para armonizar (perdonar) al ofensor. Alirio lo vio en un tradicional espacio comunitario y puso la iniciativa para llevar a cabo la justicia intersubjetiva fuera del marco del *Bëtscnaté*:

> [...] en una minga comunitaria. Él tenía la duda, él desconfiaba que solo con estas palabras íbamos a cerrar con broche de oro, Fue para mí una determinación dura, yo me comprometí y "de ahí en adelante donde quiera que nos encontremos saludémonos y espero que usted también tenga esa valentía, que no haya más rencor entre las dos partes". (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Queda claro, entonces, que un principio ético de la comunidad kamëntsá es anticiparse a la venganza, y para eso se tiene en cuenta un marco de espacio-tiempo que se procura manejar ambas dimensiones para que esta no encuentre ni su lugar ni su momento. Precisamente porque este principio sí logra regular las relaciones cotidianas comunitarias es que se torna un habla inscrita en prácticas sociales. De ahí es que podamos proponer, en diálogo crítico con Tobar y Gómez (2004), que dichas hablas de la cotidianidad se refuerzan en el tiempo-espacio del carnaval y del rito. Ahí es donde el gran *performance* del *Bëtscnaté*

cobra sentido en sí mismo, puesto que sus "características estructurales, procesuales y transformacionales" ya no serían solo representaciones de órdenes culturales y sociales fuera de este (Handelman, 2005). Si bien podríamos seguir analizando sus componentes como ritualidades de un mito de origen, consideramos pertinente hacerlo con la conciencia de que cualquier idea, imagen, rutina o repertorio que haga parte hoy de la festividad, sin importar incluso sus orígenes y contextos variados que se han conjugado a lo largo de la historia, desempeña un papel dentro de la red de conectividades y transacciones que llevan a la armonización comunitaria. En ese orden de ideas, se puede pasar a comprender otra ritualidad central de la fiesta que se relaciona directamente con el ciclo de la venganza: el enjale del gallo.

Sangre de gallo: venganza y expiación

En su clásica película documental *Las Hurdes*, Luis Buñuel introduce esta región cercana a Salamanca, España, con secuencias filmadas en la Alberca, una villa que antiguamente era su tributaria. Es descrita como un lugar que conserva características feudales y medievales y donde acontece, según el narrador, una "extraña y bárbara fiesta" (Buñuel, 1932). La gente se reúne en multitud en una calle central luciendo sus mejores atavíos. Un grupo de jinetes se enfilan y cada uno debe pasar debajo de una estructura de la que cuelga un gallo vivo de cabeza. A manera de una competencia-muestra ritual de destreza, cada jinete debe tomar la cabella de su gallo y halarla hasta arrancarla de su cuerpo. No hay explicación de su sentido, tan solo se presenta como una tradición de esta región española.

Alguna vez los conquistadores españoles llegaron a Sibundoy. Las diferentes colonizaciones y evangelizaciones de la región trajeron consigo, en consecuencia, tradiciones españolas que poco a poco se fueron armonizando con aquellas de las comunidades indígenas. Ya vimos que la gran comparsa del día lunes ha llegado hasta la iglesia central y, mientras una misa se celebraba en lengua kamëntsá, el jolgorio carnavalesco continuaba en las afueras y en la plaza. En ambos lugares se ponía en práctica el ritual de deposición de las flores como muestra de los encuentros subjetivos de armonización-perdón.

Hasta hace unas décadas, el *Bëtscnaté* continuaría con muestras de hospitalidad colectiva y baile hasta el amanecer, pero antes el *performance* de la festividad debe congregar a la multitud frente a la sede del cabildo indígena.

También vimos que el viernes anterior el taita Ángel dirigía su cuadrilla de trabajo y a la comunidad entera en la elaboración de tejidos de palma real y una estructura de siete postes de madera que conformarían un "castillo". Cuando le preguntamos en esa ocasión por su finalidad, la respuesta nos confundió en un inicio debido a la temporalidad original de la fiesta: "esa es la conmemoración del 24 de junio, me parece el día de la degollación de San Juan el Bautista" (taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 6 de febrero de 2016). La pregunta que emergió entre nosotros fue evidente: si la fiesta de San Juan se celebra en junio, ¿por qué el castillo ahora se erigía en febrero anterior a la cuaresma? Y más allá de las respuestas enmarcadas en procesos históricos, para nuestro propósito emergió otro interrogante en relación con la comprensión de la festividad en "su propio derecho": ¿cuál es, entonces, el sentido actual del enjale del gallo en el *Bëtscnaté*? Responder estas inquietudes nos hace transitar por varias dimensiones de historia y la memoria cultural indígena. En un sentido práctico, y atendiendo a los ordenamientos propios del régimen colonial-evangelizador de los capuchinos en Sibundoy, taita Santos brinda una respuesta en la que la fusión de varias tradiciones en una misma festividad obedeció a una estrategia de control de los tiempos de productividad y ocio, con el fin de gobernar sobre el universo cosmogónico y moral indígena:

> Este castillo no pertenece a nosotros. La cultura tenía más de no sé cuantas actividades durante el año occidental, y así como era tan importante para los nativos la cosecha, la hacienda, eran tan importante las otras actividades comunitarias. Cuando llegan los españoles empiezan a encontrar, por ejemplo, en el Bëtscnaté son quince días lo que uno se desordena, salía en febrero perdiendo quince días y en mayo perdiendo otros quince días, entraba a julio perdiendo otros quince días, en noviembre otros quince, días entonces allí ellos se dieron cuenta que nuestras fiestas grandes eran cuatro y que durante estas fiestas ellos perdían dos meses durante

> el año [...] entonces lo que ellos hicieron fue empezar a restringir, empezar a entrecortar, empezar a anular cantidad de actividades dentro de esas esta que es en la temporada de julio originalmente. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

La celebración del *Bëtscnaté*, entonces, recoge hoy una serie de repertorios y rituales de varias festividades que se celebraban a lo largo de cada año. Hasta ahora la respuesta de Santos obedece a la clásica imposición de unos sentidos occidentales-coloniales de manera unidireccional que, como ya se ha explicado, hace parte de las orillas extremas de los procesos de sincretismo e hibridación cultural. Se impusieron un calendario religioso católico y unas históricas bíblicas —caso de San Juan— que hacen parte de la festividad indígena. Pero vale la pena detenernos en la estructura ritual del enjale del gallo para continuar con la búsqueda de nuestra respuesta.

La multitud se agolpa frente a la sede del Cabildo indígena. Se compone tanto de miembros de la comunidad indígena como de habitantes mestizos del pueblo, colonos, turistas, periodistas, funcionarios de gobierno departamental y hasta investigadores como nosotros. La cuadrilla de trabajo que erigió el castillo atraviesa unas cuerdas entre las ramas en la parte superior, formando una polea que permitirá, mediante el halado por parte de los saraguais, que los sanjuanes puedan "volar" hacia el techo del castillo. Se hacen pruebas con unos sanjuanes para garantizar que la polea funcione. Entonces, el primer espectáculo consiste en ver cómo los sanjuanes halados llegan volando hasta el techo del castillo y se sostienen, como un ave que se posa sobre la rama de un árbol. Luego proceden a colgar un gallo vivo de cabeza sobre una cuerda que pende del techo. Se ha seleccionado el gallo más viejo entre aquellos disponibles en la comunidad ese año.

Luego taita Santos nos ofrece la otra orilla del sincretismo: la resistencia y la disidencia. En estas, el ritual del enjale del gallo sería la memoria corporada de la forma de encarar al "enemigo", al español, al blanco, al católico. Ya comprendimos que las máscaras de los sanjuanes y el atuendo de los saraguais son manifestaciones del "sinsentido" de la incomprensión, de lo que, en principio, fue incognoscible e incomprensible para los indígenas respecto a los elementos impuestos

de tradiciones foráneas. El sanjuan se burla de la lengua castellana, saca la lengua al opositor, mientras el saraguai ridiculiza al conquistador con sus exóticos gorros y espejos. Cuando la danza de estos personajes llega al momento del enjale de gallo, más que representar el degollamiento de Juan el Bautista, de acuerdo con la historia bíblica, pretende oponerse al enemigo, responder con mofa y engaños el mismo engaño del colonizador:

> La fiesta de San Juan que es vista desde la parte católica, la parte antropológica y es una activad donde de alguna manera se hace el forcejeo cultural de las partes: el blanco impidiéndole y el indio encubriéndose, por eso quienes van a bailar alrededor del castillo son hombres vestidos de mujer con atuendos totalmente desagradables, viejos con una cantidad de mañas totalmente complicadas, desde el mismo baile es un tanto grotesco para tratar de engañar: así como nos engañaron, nosotros también los engañábamos diciendo "¡No, no te preocupes!" Pero bajo cuerda estaba lo demás. Teniendo en cuenta eso, se tiene esta actividad: en la parte final donde se hace el castillo es porque ese es el sitio donde se acaba al enemigo y se hace la referencia entre los bailarines kamëntsá que hacen cantidad de peripecias para engañar. Al colono lo representan en un gallo y empieza todo el degollamiento. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El castillo ya no es una construcción típica de Jerusalén y el gallo no es Juan el Bautista que será degollado. El gallo es el enemigo colonizador y su sacrificio es un acto de engaño y venganza. Corresponde a una respuesta disidente en el marco de una historia de largo aliento en el que la figura del enemigo es encarnada por el gallo. Incluso, una versión ampliada registrada por otros investigadores narra que el sacrificio del gallo-conquistador obedece a la venganza por la violación a una mujer llevada a cabo por un soldado español (Tobar y Gómez, 2004, p. 13). Por ahora, los sentidos del ritual del enjale del gallo obedecerían a imposiciones coloniales y a una respuesta por parte de las comunidades indígenas de Sibundoy, quienes incorporaron las ideas católicas al tiempo que encubrieron con estas sus propias interpretaciones de la historia.

Pero para que este ritual tenga su propio sentido y hoy se pueda definir como un elemento que ha sido integrado de manera armónica al *Bëtscnaté*, se debe preguntar por el sentido que toma respecto a la cadena de repertorios que buscan la conectividad, el orden social y la convivencia comunitaria mediante la armonización con el cosmos y sus flujos energéticos. Ahí es cuando debemos comprender que el ritual del jale es una clásica manifestación de la institución del sacrificio que, el marco de la relación entre la violencia y lo sagrado, desempeña un el papel primordial de la expiación.

El documental de Buñuel, que se referencia líneas atrás, sucede cerca a Salamanca, región de gran influencia judía en España. Si bien nuestro objetivo nunca fue elaborar una historia de los rituales que involucran el sacrificio de un gallo, encontramos que hace parte de las tradiciones judías más relevantes. El *Yom Kipur* es uno de los días más sagrados del calendario hebreo y es una jornada de "expiación de culpas" que tiene como fin pedirle perdón a Dios por las ofensas y a las personas con las que también se tuvieron conflictos culposos. De acuerdo con criterios muy complejos, la expiación se realiza mediante sacrificio de gallos, al menos uno por familia (www.efe.com). El repertorio consiste en que la persona que se va expiar, a limpiar sus culpas, debe tomar el gallo y colgarlo de cabeza y darle tres vueltas por encima de la cabeza mientras se murmuran las palabras: "este es mi cambio, este es mi sustituto, esta es expiación" (www.iformador.com.mx).

Si suponemos que los judíos llevaron esta tradición a España y los colonizadores lo hicieron al Nuevo Mundo, podríamos inferir que el sentido expiatorio del sacrifico del gallo encontró un lugar coherente y fundamental en el *Bëtscnaté* actual, sin importar los acomodamientos históricos que ya vimos. El enjale del gallo es un sacrificio que al limpiar las culpas se une a la cadena de rutinas de curación que, como el yagé, la hospitalidad, el consumo de chicha y el ritual de hincarse-depositar flores-perdonarse, disponen a sus participantes al encuentro con el otro y a la armonización de las relaciones comunitarias. La función expiatoria y pecaminosa fue propuesta en la literatura antropológica clásica por Mauss y Hubert (2010). Dicha tradición fue retomada por René Girad, para quien la comunidad que hace el sacrificio "no tiene nada que expiar", pues el sacrificio no se basaría

en la culpabilidad, sino en la necesidad de "desviar" hacia la víctima sacrificable una violencia que es inevitable y que podría operarse sobre cualquier otro miembro (Girard, 1983, p. 12). Desde esta perspectiva, el sacrifico es un "engaño" a la violencia, a la cual no se priva su despliegue, sino que simplemente se le brinda un camino diferente y un objetivo que garantice el "no daño comunitario" (p. 13). Girard (1983), de esa manera, recoge la tradición antropológica que propone el sacrificio como un "*transfert* colectivo" donde la víctima sacrificial termina recibiendo la violencia de las tensiones internas, los rencores, las rivalidades y agresiones que puedan presentarse en la vida comunitaria (p. 15). Gilles Lipovetsky (2002) se une a este diálogo, pero a diferencia de Girard, considera que el sacrificio nunca "previene" la venganza, sino que por el contrario le permite su despliegue, puesto que al final tienen el mismo código. Tal código es el de la reciprocidad, el equilibrio de las relaciones, de la perennidad del cosmos y de lo social (pp. 177-178).

En consecuencia, sin importar si expía o no culpas, o si su objetivo es permitir que el flujo de la violencia y de las tensiones internas que devienen venganza siga su camino, el enjale del gallo es un rito sacrificial en el que el animal recoge aquellos aspectos que son considerados por la comunidad como valores y actitudes no deseables para la convivencia en armonía. Matar el gallo es, finalmente, sacrificar ciertos valores otorgados a "otros" para confrontarlos y limpiarlos, ya que simboliza al arrogante, al pomposo, al arriesgado, al que se impone ante otros con orgullo, agresividad y jactancia (Tobar y Gómez, 2004, p. 88). Tal vez por eso es que mientras cada sanjuan intenta tomar la cabeza del gallo, la multitud manifiesta un nivel de paroxismo alto, pues no solo es un gran espectáculo, sino que la alegría desbordante corresponde con la limpieza ritual del colectivo, con su expiación.

A cada sanjuan le han vendado los ojos. La máscara del sanjuan, cuando se posiciona correctamente sobre el rostro de la persona, no le permite ver. Por esa razón, en turnos, cada uno trata de tomar la cabeza del gallo, el cual es halado como si fuera una piñata. Simula una competencia de destrezas, pero al final siempre tiene que haber un sanjuan que logra su objetivo. Ahí es cuando hala fuertemente la cabeza

del gallo e incluso recibe ayuda de otros, ya que la idea es quitarle su cabeza mientras sigue aleteando. Apenas sucede, vienen los gritos colectivos de júbilo. Con el gallo, las violencias interinas han encontrado otra trayectoria, la venganza se ha dirigido hacia el animal para evitar el daño entre personas, la comunidad ha expiado sus culpas sobre el arrogante emplumado que representa tanto al colonizador como al "otro" que encarna antivalores comunitarios.

Hospitalidad: entrar en la morada del otro

Líneas atrás se veía cómo Alirio Chicunque vivió una experiencia en la que su agresor lo buscó en un encuentro comunitario para pedirle perdón. Si bien el *Bëtscnaté* se enmarca en un espacio-tiempo ritual, el acto del ofensor indica que el encuentro subjetivo de armonización trasciende el simbolismo festivo y se incorpora en cada individuo kamëntsá como acto performativo cotidiano. A diferencia del perdón occidental, la armonización en Sibundoy implica olvidar. Mediante el encuentro cara a cara —ritual o vuelto acto cotidiano—, no solo se busca hacer una operación del lenguaje que termine modificando las acciones cometidas y evitar su repetición, sino que además busca impedir que "la falta o la ofensa se implanten en la memoria con el peligro de aferrarse a ella en forma de resentimiento, ensimismamiento o venganza" (Tobar y Gómez, 2004, pp. 71-72). Por esta razón, pese a que Alirio también nos contó que el intento de asesinato fue tramitado mediante el juzgado civil, y que el ritual jurídico occidental logró que fuera indemnizado con dinero, lo cierto es que la verdadera justicia subjetiva se dio con el perdón-armonización cara a cara.

También queda claro que en su configuración a lo largo de la historia, el *Bëtscnaté* ha incorporado repertorios de expiación mediante la violencia sacrificial que canaliza el ciclo de la venganza, propia de los flujos energéticos que se tramitan en las relaciones cósmicas y sociales. Pero si hay una acción-principio ético que se ha identificado como base de la convivencia comunitaria es la *conectividad* en todas sus dimensiones: con los ancestros, con los elementos del cosmos, con la naturaleza, con el porvenir y, sobretodo, con los "otros". Sin que se lleve a cabo una transacción exitosa entre quienes hacen parte de un

conflicto, con base en el olvido (limpieza) del pasado, no se logra la verdadera armonización que renueva los lazos comunitarios. Por eso también sabemos, de acuerdo con lo desarrollado en otro capítulo, que la justicia kamëntsá previene al máximo el castigo y busca lograr la conciliación mediante el consejero y conciliador de la palabra. Pero la base de todo, al parecer, es la disposición de "abrirse" al "otro", a comprender su mundo, vibrar con él y figurar un porvenir en que tal vibración armónica se mantenga lo más posible. En consecuencia, la vibración, fruto de la conectividad, se renueva en actos performativos de la festividad que ponen en escena los actos intersubjetivos de convivencia elemental.

Transversal a toda la festividad está la toma y el compartir de la chicha. Anteriormente comprendimos que su ingesta dibuja un esquema sistemático serpenteante en medio de la aparente aleatoriedad de la bebida colectiva. Pero lo cierto es que la toma de chicha es, antes que nada, una muestra de "[...] la amistad, la hospitalidad, el alojamiento y el perdón como prácticas para la convivencia en paz" (Tobar y Gómez, 2004, p. 40). La amistad se garantiza no solo mediante la empatía que genera la ingesta compartida de alcohol, sino en la regulación y control individual y social que no permite que de la convivencia se pase a la violencia: "la chicha hay que tomarla con sentido, porque si uno se deja dominar por la bebida pues se puede actuar en lo que no se debe hacer" (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016). Una vez existe la disposición a estar "ante" y "con" el otro, viene el intercambio energético. Con esto nos referimos a la canalización de las vibraciones individuales que convergen a su armonización. Para los kamëntsá, los actos de intercambio de dones como la chicha y el alimento hacen parte de dichas transacciones energéticas. En ese orden de ideas, compartir comida y bebida no simboliza el respeto, la convivencia y la amistad, todo lo contrario, es su manifestación pragmática, ya que hace posible la conectividad que los materializa como actos:

> Para nosotros el alimento tiene otro significado, en la casa de nosotros le servimos el mote el caldo y la carne o la chichita pero siempre pasándola de buena forma la otra persona la recibe de buena forma. No es por lo que le llene, o lo llena pero de amistad,

> de respeto que tenemos, no de forma física si no de forma espiritual. Alimentación para el cuerpo, el espíritu y la mente. Pero yo mediante servirle la chichita yo le transmito la energía de que yo quiero que compartamos que volvamos a tomar así como una vida, como de eso se trata comenzar un nuevo año. Digamos uno puede pedir perdón a una persona de diferentes formas. Regalándole algo con todo el cariño puede pedir perdón, y mi forma de pedir perdón puede ser esa. (Bayron Juagibioy, Sibundoy, 8 de febrero de 2016)

Bayron nos hace comprender que mediante el compartir del alimento, el oferente transmite su energía, su vibración, la cual es recibida por el receptor para que también aporte la suya y, juntas, se armonicen. De ahí que la importancia del perdón y la reconciliación, que se ha redefinido como *conectividad armonizante*, se basa en la felicidad, no solo como el estado colectivo que demanda el mito de origen del *Bëtscnaté*, sino como la alegría de *encontrarse con el otro*, la cual se manifiesta "[...] desde el encuentro intersubjetivo y el compartir el pan hasta el limar asperezas intersubjetivas que causan tristeza al individuo y afectan a la familia y a la comunidad" (Tobar y Gómez, 2004, pp. 37-38). De manera coherente, otro elemento que se ha resaltado de la conectividad armonizante es la música y la danza en círculos, pues desde el punto de vista individual es un acto que trasciende la alegría interior de la persona para generar la disposición al encuentro con la alteridad:

> La danza-giro expresa la declinación y contención de la identidad ante la alteridad, pero el giro no es torno al sosiego de la mismidad sino que, permaneciendo en el extravío, es la abertura al otro, la intranquilidad y la alegría por ese encuentro. (Tobar Gómez, 2004, pp. 36-37)

La danza en giro se da en los encuentros cara a cara que, mediante el compartir de la chicha y el alimento, expresan la alegría y producen las vibraciones que se armonizan. Pero también se presenta cuando se pone en práctica la repartición comunitaria del plato de comida compuesto por carne, mote y huevo de gallina. La preparación de estos ya

se hizo en las tres casas de las tres máximas autoridades del cabildo como explicamos antes. Luego del ritual del enjale del gallo, las familias grupos se dirigen a dichas casas. Al llegar a cada una, normalmente tocan sus instrumentos, cantan, dan gritos de alegría e ingresan a una zona amplia para danzar en círculos rodeando la habitación. Es un *performance* que muestra claramente que mediante el baile el visitante solicita permiso para ingresar al espacio del "otro" mientras el anfitrión despliega toda su hospitalidad y permite su ingreso, no solo a su morada, sino a su espacio vital.

De esta manera, las limpias, los actos de *Clëstrinye*, el ritual expiatorio y los espacios de intercambio de dones y hospitalidades configuran la gran red de conectividades entre mismidades y alteridades de diferente orden (vivos, muertos, seres de la naturaleza, cosmos) que hacen del *Bëtscnaté* un verdadero espacio social de comunicación para la paz. En ese orden de ideas, ampliamos las afimaciones de Tobar y Gómez (2004), puesto que para estos autores, el lenguaje del carnaval (palabra, don, danza, máscaras) sobrepasaría la dimensión comunicativa al incidir, inscribir o alterar constantemente los órdenes históricos, comunitarios-cotidianos e intersubjetivos. Al contrario de ellos, consideramos que es dicha pragmática la que definiría el acto de comunicación, pues no solo simboliza, sino que contribuye con la transformación de los entornos de convivencia. En ese sentido, sí compartimos la tesis de Tobar y Gómez (2004):

> El per-dón es una forma de justicia a través del lenguaje que llama a la palabra, pues sin ella la relación se ha perdido y con ella la relación-comunicación se recupera. Reconciliarse es la posibilidad de una nueva comunicación, de innovar y afirmar la necesidad de vivir y estar en relación. Reconciliar es alegrarse, cuestionarse y, sobre todo, poder renovar la comunicación sin la cual la sociedad deja de ser posible. (p. 71)

Mediante esa comunicación es que la comunidad kamëntsá logra tanto *natjënban* como *tsonñan*, dos términos tan simples y tan complejos a la vez con los que logra incluir el concepto verbalizado e incorporado de lo que para Occidente sería la paz:

> El término paz para nosotros es muy importante, nosotros los kamëntsá nos hemos caracterizado por ser pacíficos [...] el término paz para nosotros es natjënban que quiere decir la sana convivencia. Natjënban es el bienestar en todo sentido; si nosotros decimos "en esa familia viven bien", se dice tsonñan (estar bien), y qué bonito ir a visitar al tío o a la tía porque ahí se respira un ambiente sano en general, un ambiente de paz, hay diálogo en todo sentido, eso es lo que es la paz. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Pero ni la *natjënban* ni el *tsonñan* son posibles sin una concepción del trascurso de la vida en que el tiempo sea cíclico para permitirnos morir y nacer de nuevo. Por esta razón cobra sentido el espacio-tiempo ritual del *Bëtscnaté*, donde la alegría no puede colindar con el exceso, sino que debe ser el sustrato energético sobre el cual cada elemento del cosmos emite sus vibraciones para hacerse partícipe de la red de conectividades armonizantes. Así al menos queda expresado cuando María Clara Juagibioy, lingüista kamëntsá, trata de traducir este pensamiento indígena en idioma castellano:

> Todas las personas nos merecemos una oportunidad para reconstruir algo nuevo y empezar. Así como nosotros los indígenas pensamos que nuestro carnaval marca como un fin de año y es como volver a empezar de nuevo. Nosotros miramos eso, nuestro carnaval. Nos preparamos todo un año, por ejemplo sembramos el maíz para que en esta época esté calculado. Preparamos nuestra indumentaria, o sea que debe estar para esta época, y todo lo demás, preparamos todo para que las cosas salgan bien y que ese año nuevo que vamos a empezar sea más lleno de esperanzas, que esté en paz consigo mismo y luego que esa paz pueda irradiar a los demás, la familia, entre los, entre las personas como más cercanas. Poder como en el transcurso de la vida. La vida es tan cortica para disfrutar y también decimos que este mundo tan bonito es para conocerlo no más, nos proyectamos frente a eso. Lo mismo, dentro de los versos que cantamos decimos "clestriÿe, clestriÿe

> chams cabënga chams bëndata, vida or joboyejuan". (María Clara Juagibioy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El principio ético del *Bëtscnaté*, entonces, ha quedado inscrito en la palabra cantada por cada cual para unirse y armonizarse en el todo del colectivo: "en vida nos tenemos que alegrar, en vida tenemos que disfrutar, pero en paz con los demás". El ciclo de muerte y vida, el paso del caos al orden y de la desarmonía a la armonía marcan los estadios estructurales de la transición ritual del carnaval. De la misma forma, seguramente, debemos comprender las texturas cotidianas de la transición política que en el presente atravesamos en el país. Concertar a partir de una grata variedad es el principio que define a la armonización. Ese es el principal reto del posacuerdo: reconfigurar estructuralmente las condiciones que nos hacen imaginar un proyecto colectivo de país en medio de la amplia diversidad. Pero fieles a nuestro principio epistémico, se considera que las estructuras globales que conforman los escenarios de transición política en Colombia y en el mundo deben ser cotejadas, confrontadas y puestas a prueba desde la dimensión más íntima de los sujetos.

Referencias

Álvarez, S. (2013). *Leviatán y sus lobos. Violencia y poder en una comunidad de los Andes colombianos*. Bogotá: usta.

Antequera, N. (2010). Cuando el río suena… Gestión de los recursos hídricos, procesos de urbanización y resolución de conflictos en los valles. En N. Antequera (ed.), *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia en los valles y el altiplano* (pp. 17-122). La Paz: Fundación unir Bolivia.

Arias Ortiz, A. (2007). Contexto de violencia y conflicto armado. En C. López (ed.), *Monografía político electoral departamento del Putumayo de 1997 a 2007* (pp. 2-36). Ford Foundation. Recuperado de http://moe.org.co/home/doc/moe_mre/CD/PDF/putumayo.pdf

Ávila, A., Sánchez, E. y Torres, C. (2014). *Departamento de Putumayo. Tercera mnografía*. Fundación Paz y Reconciliación y Redprodepaz. Recuperado de http://www.pares.com.co/wp-content/uploads/2014/03/

INFORME-PUTUMAYO-REDPRODEPAZ-Y-PAZ-Y-RECONCILIACI%C3%93N.pdf

Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory, 7*(1), 14-25.

Castillejo Cuéllar, A. (2013). On the question of historical injuries. Transitional justice, anthropology and the vicisitudes of listening. *Anthropology Today, 29*(1), 17-20.

Castillo, L. C. (200). *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.

Chaves Castaño, J. (2011). Entre la violencia sobre el cuerpo y la violencia incorporada. *Hacia la Promoción de la Salud, 16*(2), 162-172.

Cohen, A. (1969). Political anthropology: The analysis of the symbolism of power relations. *Man, 4*(2), 215-235.

Connerton, P. (2006). *How societies remember*. Cambridge University Press.

Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.

Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.

Eliade, M. (1996). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.

Eliade, M. (2009). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.

Espinosa Arango, M. L. (2009). *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Uniandes-ceso.

Fajardo, J. (2006). El Carnaval del Perdón. *Porik An*, 11, 399-416. Recuperado de http://www.unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_3noanteriores/No.11porikan/articulo12.pdf

Gaitán Cruz, S. (2007). Hipótesis de captura del Estado. En C. López, (ed.), *Monografía político electoral departamento del Putumayo de 1997 a 2007* (pp. 71-92). Ford Fundation. Recuperado de http://moe.org.co/home/doc/moe_mre/CD/PDF/putumayo.pdf

Girad, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Gómez, A. (2015). La misión capuchina y la amenaza de la integridad territorial de la Nación, siglos xix y xx. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, xlix, 89. Bogotá. Banco de la República, pp. 6-23.

González, A. y Rodríguez, C. (2008). Alas para tu voz. Ejercicios de ciudadanía desde una emisora comunitaria del Piedemonte Amazónico. En C. Rodríguez (ed.), *Lo que le vamos quitando a la guerra. Medios ciudadanos en contextos de conflicto armado en Colombia*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina.

Handelman, D. (2005). Introduction. Why ritual its own right? How so? En D. Handelman y G. Lindquist (eds.), *Ritual in ts own right* (pp. 1-34). Nueva York-Oxford: Berghahn.

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2008) (eds.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

James, A. y Jiménez, D. (2004). *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Icanh.

Laruta, C., Luján, P. y Bengolea, M. C. (2010). Modos originarios de resolución de conflictos región altiplano. Comunidades aymaras de Hilata y Coniri en el Municipio de Viacha, departamento de La Paz. En N. Antequera (ed.), *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia en los valles y el altiplano* (pp. 123-209). La Paz: Fundación unir Bolivia.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

Lipovetsky, G. (2010). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

Marín, C. (1993). *Informes regionales de derechos humanos. Putumayo*. Bogotá: Comisión Andina de Juristas Seccional Colombiana.

Mauss, M. (1971). Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Mauss, M. y Hubert, H. (2010). *El sacrificio. Magia, rito y razón*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Morgan, L. H. (1972). *La sociedad primitiva o investigaciones en las líneas del progreso humano desde el salvajismo hasta la civilización a través de la barbarie*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Imprenta Nacional.

Muñoz, F. (2001). La paz imperfecta ante un universo en conflicto. En F. Muñoz (ed.). *La paz imperfecta* (pp. 21-66). Granada: Universidad de Granada.

Muñoz, F. y Bolaños, J. (eds.) (2011). *Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta*. Granada: Eirene/Instituto de la Paz y los Conflictos Universidad de Granada.

Sánchez, G. (coord.) (2010). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad. Informe general grupo de memoria histórica*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Sandoval, K. y Lasso, H. (2006). Evangelización, encubrimiento y resistencia indígena en el Valle de Sibundoy Putumayo. Consultado en http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/8416/1/evangelizacion,%20encubrimiento.pdf, 23 de febrero de 2016.

Serres, M. (1996). *Hermes I. La comunicación*. Barcelona: Anthropos.

Schröder, I. y Schmidt, B. (2001). Introduction. Violent imaginaries and violent practices. En I. Schröder y B. Schmidtina (eds.), *Anthropology of violence and conflict*. Londres y Nueva York: Routledge.

Sluka, J. (1992). The anthropology of conflict. En C. Nordstrom y J. Martin (eds.). *The paths to domination, resistance, and terror.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.

Tobar, J. y Gómez, H. (2004). *Perdón, violencia y disidencia*. Popayán: Universidad del Cauca.

Turner, V. (1988). *The anthropology of performance*. Nueva York: PAJ Publications.

Welter, Z. (2012). *Recomponer el camino de vuelta a casa: un proceso de reintegración comunitario alternativo y diferencial*. (Tesis de pregrado). Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/15675/1/WelterLLanoZabrina2012.pdf

Fuentes de internet

http://www.efe.com/efe/espana/gente/el-sacrificio-de-un-gallo-en-yom-kipur-frente-a-las-quejas-los-defensores-animales/10007-2717991, consultada el 6 de octubre de 2017, 11:05 am.

http://www.informador.com.mx/internacional/2009/141830/6/gallos-y-gallinas-expian-los-pecados-de-los-judios-en-jerusalen.htm, consultada el 6 de octubre de 2017, 11:05 am.

http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Caments%C3%A1.pdf, consultada el 2 de mayo de 2017, 12:25 am.

http://www.putumayo.gov.co/nuestro-departamento/municipios/sibundoy.html, consultada el 8 de marzo de 2017, 11:35 am.

http://www.registraduria.gov.co/eatipicas/2013/consultas_putumayo/index.htm, consultada el 8 de marzo de 2017, 11:47 am.

https://sites.google.com/site/clustersancolombia/home/alertas/flashmirainundacionesenvalledesibundoyputumayo, consultada el 8 de marzo de 2017, 11:50 am.

https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/enfoqueetnico.PDF, consultada el 7 de noviembre de 2017, 11:08 am.

PARTE III

ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO RROM DE BOGOTÁ Y PASTO: *KRISS Y PACHA* (JUSTICIA Y PAZ)

Trashumancia, transición e inclusión: reflexiones sobre el pueblo rrom de Colombia

Fredy Leonardo Reyes Albarracín*

Los trashumantes hemos quedado a veces desechos a palos en la hoguera, en los callejones, en las plazas, en los hornos o en las encrucijadas de los ríos, pero igual aquí seguimos, tercos, arrastrando la estela que nos forma sin dejarnos morir. Otros se reconocen por un saludo, por una señal en el ojal, un rastrillar de nubes, un uniforme, algún signo común no tan evidente, o evidente, como el color de la piel o la forma como adoran la imagen patentada de algún dios, pero nosotros no, los trashumantes somos transparentes paredes infranqueables, algunos solitarios, otros en manada, oteamos, escarbamos, hijos de la tierra y del sol, nos bebemos la lluvia y las ventiscas indiferentes a los gritos de gitanos mugrosos…

José Manuel Rodríguez Walteros, *Los trashumantes*

Introducción

El 10 de mayo de 2010, el Proceso Organizativo del Pueblo rrom (gitano) de Colombia (PROOM) publica a través de distintas agencias y organizaciones de derechos humanos, un comunicado en el que denunciaba

* Doctor en ciencias sociales por la Universidad Nacional de General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico y Social, Argentina. Investigador del grupo Comunicación, paz-conflicto de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás. Miembro del Programa de Estudios Críticos de las Transiciones, con nodo central en el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Correo electrónico: fredyreyes@usantotomas.edu.co

el sistemático hostigamiento que estaban sufriendo las familias de la *kumpania*[1] de Cúcuta, Norte de Santander, por parte del grupo paramilitar Águilas Negras. En el comunicado se informaba que

> es claro que el pueblo Rrom de Colombia, como parte del país, ha venido sufriendo consuetudinariamente los efectos nocivos y perversos de las guerras que han desangrado a Colombia desde hace más de cincuenta años. *Hemos sido las víctimas invisibles de las violencias que han azotado al país*. Sin embargo, *es ahora cuando las consecuencias del conflicto armado han afectado de forma tan sensible y directa a nuestro pueblo* […] Efectivamente desde hace algunas semanas, bandas armadas ilegales, que se han identificado como parte de los grupos paramilitares que operan en la región, han estado hostigando y extorsionando permanentemente a los Rrom de la kumpania de Cúcuta (Norte de Santander) exigiéndoles, bajo amenazas de muerte y secuestro, dinero para financiar sus actividades criminales… La situación ha estado tan grave que individuos portando sofisticadas armas han penetrado violentamente en las casas de varias familias Rrom y, amenazando de muerte a niños, niñas y mujeres, han obligado a los Sere Rromengue a que les entreguen sumas de dinero como garantía de que se les respetará la vida […] Han sido ya muchos los grupos familiares que se han visto forzados a abandonar la ciudad y trasladarse a otros lugares del país, buscando salvar sus vidas y sus pocas pertenencias. Los que se han quedado en Cúcuta se niegan a denunciar los hechos por temor a las represalias que puedan tomar los paramilitares, quienes han advertido que lo mejor es que se guarde silencio y no se realice ninguna denuncia. (Énfasis propio)

1 En palabras de los propios rrom la *kumpania* se define como el conjunto de patrigrupos familiares pertenecientes a un mismo linaje o *vitsa* o a distintos linajes o *vitsi* que se han establecido en comunidad a través de alianzas, en especial, relaciones de compadrazgo e intercambios matrimoniales, que posibilitan una apropiación espacial sobre la que se constituye la jurisdicción de un *sere romague*, en la que subyacen construcciones simbólicas de los lugares que habitan (PROROM, 2005, pp. 25-26).

El comunicado resultaba alarmante porque, si bien era de público conocimiento el resurgir en las regiones de grupos armados como expresiones de un neoparamilitarismo que se volvía a ensañar, especialmente, contra los miembros y las comunidades de grupos indígenas y afrodescendientes, resultaba estremecedor comprobar que esa victimización también cobijaba a una etnia, los rrom, que se percibía como ajena a los estragos de la guerra. Por consiguiente, también era revelador el explícito cambio de estrategia por parte del pueblo rrom respecto a la invisibilidad y automarginalidad que caracteriza la histórica relación construida con el Estado y sus instituciones (Gamboa y Paternina, 1999, p. 157). En consecuencia, el autorreconocimiento como víctimas de la confrontación armada en Colombia, recordando en el documento que esa victimización se remonta a los sangrientos años de la violencia bipartidista de mediados del siglo pasado, constituye un giro político sustancial para el pueblo gitano de cara a la inmersión del país en las lógicas tecnológicas de la justicia transicional.

En el desarrollo del proyecto de investigación que enmarca esta publicación, se tuvo la privilegiada oportunidad de acercarnos a algunos de sus miembros para comprender, desde el ejercicio etnográfico, los sentidos que en la experiencia de la vida cotidiana construyen en torno a los temas de la paz, la justicia y la reconciliación. Las inquietudes que dinamizaron el acercamiento etnográfico se condensaron en las siguientes preguntas: ¿cómo se reconfigura la estrategia organizativa para exigirle al Estado colombiano medidas de reconocimiento, atención, asistencia y reparación integral a los rrom como víctimas del conflicto interno armado? ¿Cuáles son las discusiones que este pueblo trashumante y endogámico sostiene, desde sus usos y costumbres, en relación con los principios de verdad, justicia, reparación, memoria, reconciliación o paz? ¿Cuáles son los aportes que el pueblo rrom aporta a la sociedad mayoritaria para construir paz y reconciliación desde sus milenarias tradiciones, costumbres y prácticas culturales? ¿Cómo la *kriss rromaní* o *romaniya*, entendida como el sistema jurídico de carácter trasnacional que regula los conflictos entre los rrom (Gamboa y Rojas, 2008, p. 44), interpela las gramáticas y tecnologías de la justicia transicional?

En ese contexto, el capítulo desarrolla una reflexión analítica a través de cuatro tópicos: primero, la *kriss romaní* como sistema de jurisdicción propia que interpela a la justicia transicional; segundo, la situación del pueblo rrom respecto a los dos escenarios de transición que deben propender por la atención, asistencia y reparación integral: la Unidad de Restitución de Tierras y la Unidad de Víctimas; tercero, el giro político que implicó para el pueblo rrom el denunciar la violación a los derechos humanos por parte de varios actores armados, en especial grupos paramilitares; finalmente, el papel que desempeña Ana Dalila Gómez Baos como lideresa, que promueve los derechos y reconocimientos del pueblo rrom en Colombia. Por tanto, la argumentación busca demostrar que en el horizonte transicional que se proyecta en el contexto colombiano tras los acuerdos de La Habana, el pueblo rrom tiene que superar su propia condición liminal respecto a las formas como históricamente ha construido su relación con el Estado colombiano.

Kriss romaní y justicia transicional

Los ancianos comienzan a llegar a la casa del afectado. Las conversaciones se desarrollan en *rromanés* o *shib rromaní*, pero apelan al uso del castellano porque son conscientes de que el ritual es acompañado por personas *gadjé* o no rrom que quieren comprender. Explican, *grosso modo*, que hay tres tipos de delitos: aquellos que involucran al infractor, al afectado y a ambas familias (agresión física, juramentos en vano y homicidio); aquellos que envuelven al infractor, pero no a la familia (infracciones de tipo sexual como estupro o adulterio), y aquellos que solo implican al infractor y al afectado (los delitos relacionados con robo o fraude). En este caso, se trata de un delito que ellos consideran grave, pero solucionable: un casamiento secreto y, por lo mismo, no autorizado por las familias de una misma *kumpania*. Por esto, la infracción —que recae sobre un chico un poco mayor de veinte años—, se extiende a la familia de la afectada. Las dos cabezas de familia o *sero romangue* inician el ritual exponiendo el conflicto y la voluntad de su resolución a partir del diálogo como herramienta para armonizar las relaciones entre las dos familias. Previamente, los *sero romangue*

han escogido entre los demás ancianos que asisten a la *romaniya* al *krisnitori* o juez encargado de administrar el conflicto. Aunque por la naturaleza de la infracción el ritual podría tener una mayor participación de la mujer mediante la figura de la *phuri dai* o anciana, también considerada como sabia, en el desarrollo de la *kriss* su función, como la de las otras mujeres presentes, es pasiva. Es una cultura patrilineal. El conflicto se cierra positivamente: el *krisnitori* logra el acuerdo y la afectación respecto a valores imponderables es resarcida mediante una indemnización económica o *glaba* ofrecida por el linaje del infractor, quien también asume los gastos destinados a la realización de la *kriss* (comida y bebidas). Dado el carácter del conflicto, así como la voluntad de las partes por llegar a un acuerdo conciliatorio, no hubo necesidad de invocar el poder mágico de la *mule* o espíritu de los muertos/ancestros, como tampoco de apelar a los juramentos. Los asistentes a la *kriss* —cuya presencia se garantiza gracias al estatus social que se adquiere por la experiencia que representa la edad—, se despiden con la convicción de que la *romaniya* es vital para la resolución de los conflictos y la armonización comunitaria.

Cuando se trata de eventos más graves, como el homicidio, las decisiones son drásticas dado que pueden estipular la expulsión de la *kumpania* tanto del asesino como de su familia, entendiendo que, como lo establece la Unión Romaní (2000), ya no se trata de una infracción, sino de un delito que se juzga desde una "culpabilidad objetiva", la cual pondera más los efectos o consecuencias que derivan de la acción juzgada, que las eventuales intencionalidades por parte del sujeto infractor. Entre más grave sea la infracción, la cual puede configurar un delito, mayor será la ofensa y mayor su repercusión. Para casos como el homicidio, en el que el ofensor puede recibir la máxima sanción representada en la *ragite* o destierro de la *kumpania*, también opera un instrumento de control social que simbólicamente valora la pureza o impureza de la persona: la *marimé*.

De acuerdo con Gamboa y Rojas (2008), la *marimé* es un valor presente en todas las dimensiones de la cultura rrom, desde los ritos de pasaje (incorporación, transición y separación social) hasta ser un fuerte mecanismo de control que determina la inclusión o exclusión de los miembros:

> En los términos de la marimé todo se clasifica como vujo (puro) o marimé (impuro). Esta oposición vujo-marimé se expresa de varias formas:
>
> - Rrom / Gadjé
> - Cuerpo interior / cuerpo exterior
> - Territorio interno / territorio externo
> - Cuerpo superior / cuerpo inferior. (p. 58)

A pesar de lo extremo de la sentencia de la *marimé*, materializada en la exclusión o destierro comunitario del infractor y todo su linaje, esta puede ser reversada mediante un acto de perdón o *yertimos*, el paso del tiempo o la realización de una *kriss*. Siguiendo a Gamboa y Paternina (2000), la reincorporación a la vida comunitaria tras una sentencia de *marimé* también se suscita mediante un rito de pasaje en que la persona transita de la *marimé* (impureza) al *vujo* (pureza), y es celebrada por la *kumpania* con un gran banquete de rehabilitación o *apashibo*.

Ahora bien, este sistema comunitario para impartir justicia —sistema, además, transnacional por ser el pueblo rrom una comunidad que se reconoce desde la diáspora y la trashumancia (Gamboa y Rojas, 2008, p. 54)— tendría mucho que aportar a la sociedad mayoritaria para tratar conflictos que se registran en la vida cotidiana. En el sentir de la lideresa Dalila Gómez Baos, la *romaniya* se sustenta en normas que regulan el comportamiento público de los rrom para garantizar un equilibrio comunal o *kintala*[2] que, trascendiendo las implicaciones que el sistema tiene para los rrom en términos cosmogónicos, resulta ejemplarizante para una sociedad que no logra, usualmente,

2 El mantenimiento del equilibrio es uno de los objetos sustanciales de la *kriss romaní,* "cuando este equilibrio se rompe la función de la kriss es restablecerlo en el menor tiempo posible. Ello hace que, pese a ciertas diferencias de tipo económico entre grupos familiares, la sociedad Rrom tenga características que la pueden definir como igualitaria y horizontal. La kriss romaní o romaniya siempre intenta velar por el bien común" (PROROM, 2005, p. 38).

tener una verdadera resolución de los conflictos porque los mecanismos que emplean, afincados en la tradición del derecho occidental, enfatizan el carácter punitivo de una sanción cuyo castigo está despojado de la búsqueda de una armonía personal y colectiva. De ahí que en los conflictos de la sociedad mayoritaria predomine un sentimiento de venganza o *revenge* que, como una especie de peste, no está imbricada con la eficacia o ineficacia del sistema judicial occidental. Aunque las penas que establezcan los distintos códigos occidentales puedan ser las más rigurosas —materializadas en el número de años que un sujeto estará privado de su libertad en un sitio de reclusión, o incluso en la aplicación de la pena capital para aquellos países que tipifican la muerte como castigo—, prevalece, tanto en lo individual/personal como en lo social/colectivo, una sensación de impotencia ante un castigo que se percibe como insuficiente. En otras palabras: la insatisfacción que sociedades como la colombiana experimentan frente al sistema judicial es una forma de expresar el malestar que genera un poder que se percibe como incapaz de administrar justicia/reparación/venganza. Por lo mismo, el sentimiento de venganza se acrecienta donde la inoperancia del sistema propicia impunidad, alimentando más una frustración que invita a ejercer justicia/reparación/venganza por cuenta propia.

Desde la perspectiva del pueblo rrom, el panorama no cambia cuando se trata de valorar a la denominada *justicia transicional*[3]. Entendida como un sistema transnacional cuyos mecanismos buscan, entre otros objetivos, la admisión, el reconocimiento y la reparación de personas/comunidades que resultaron afectados/victimizados en el marco de confrontaciones armadas, la justicia transicional —que se instala en el contexto colombiano a partir de la Ley 975 de 2005 o de Justicia y

3 Para los rrom la diferencia radica en la complejidad que subyace al sistema jurídico colombiano basado en la coercitividad en contraste con en el respeto a la practicidad y real efectividad de la *kriss*: "[…] la kriss romaní se basa en un respeto total a la tradición y la cohesión de las personas al grupo es uno de sus objetivos prioritarios. Esta relación de compadrazgo en donde la familiaridad refuerzan su identidad o zakono, es la fuerza de nuestra ley" (PROROM, 2005, p. 61).

Paz[4]— busca garantizar los principios de verdad, justicia, reparación y no repetición en un horizonte que apuesta por la reconciliación. Y aunque en su implementación se trabaja el enfoque diferencial que representa el reconocimiento del Estado colombiano como un país pluriétnico y multicultural, el trabajo etnográfico con los distintos grupos étnicos nos permite inferir que indígenas, negros y rrom asumen los instrumentos de la justicia transicional como herramientas de reconocimiento, visibilización y reparación, pero desestiman las virtudes de las distintas normas para alcanzar la reconciliación, paz o perdón. En el caso del pueblo rrom, como en otros tantos pueblos étnicos, cuyas cosmogonías resultan en la mayoría de los casos ininteligibles para la sociedad mayoritaria, la dificultad reside, por un lado, en las gramáticas que subyacen en cada sistema: la *kriss* como un escenario que fomenta el sentido comunitario sin que llegue, siguiendo a Turner (1967, p. 96), a considerarse una ritualidad que devenga en *communitas*, en contraste con los múltiples escenarios asociados a la justicia transicional que se caracterizan por tecnologías burocratizadas e impersonales.

Por otro lado, la justicia transicional imbrica una serie de nociones que, si bien no forman parte del ritual jurídico, resultan sustanciales para la legitimación política, social y cultural del proceso. Por ejemplo, a los temas relacionados con la memoria —asumida por las normas transicionales como un ejercicio imprescindible para dignificar a las víctimas de los crímenes de la violencia armada y garantizar

4 Teniendo en cuenta que para el contexto colombiano el marco normativo transicional se amplía en razón a las dinámicas y actores involucrados en la confrontación armada, hasta la fecha se puede distinguir tres grandes momentos en la implementación de normas de justicia transicional: (1) la desmovilización de los paramilitares en el 2005, proceso encuadrado en la Ley 975; (2) la Ley 1448 del 2011 o Ley de Víctimas y Restitución de Tierras; (3) la desmovilización de las FARC-EP como grupo insurgente, cuyos acuerdos propician dos escenarios: la Justicia Especial para la Paz y la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición. Tanto las normas como los escenarios que emergen de cada uno de estos momentos no son mecanismos independientes, sino complementarios. En consecuencia, la Corte Constitucional define en la Sentencia C-771 del 2011 a la justicia transicional como: "[…] una justicia adaptada a sociedades que se transforman a sí mismas después de un periodo de violación generalizada de los derechos humanos".

parte de sus derechos a la reparación y a la justicia—, se suelen sumar en el debate tópicos como el *perdón* o el *olvido*, nociones que tienen en la tradición de occidente una fuerte discusión epistémica; discusión que, no obstante, resulta superflua para un pueblo como el rrom que tiene una frontera porosa para distinguir entre una y la otra, pues en la *kriss*, donde la justicia implica darle a cada quien lo que le corresponde, el *yertimos* (asumido en la enunciación de Dalila Gómez a veces como perdón, a veces como olvido) permite trascender la ofensa para alcanzar tranquilidad en lo personal y convivencia en lo colectivo. Es una especie de acto liberador en el que reposa el respeto a la palabra, el respeto a los mayores, el respeto a los valores que definen la tradición y la costumbre, el respeto a lo que se negocia en la *kriss*. Sostiene Dalila:

> […] todo el mundo tiene que estar de acuerdo, todo el mundo tiene que estar contento, todo el mundo tiene que estar satisfecho de las negociaciones, porque es que cuando hay alguien descontento, entonces ya se rompe eso, ahí todavía queda una rencilla de conflicto… además de ello, lo más importante es que hay que dejar, hay que exorcizar el tema del odio, de la venganza… el perdón es un buen elemento, propicia el tema de la libertad, de la libertad del alma, de la libertad del corazón y del pensamiento […] (A. Melo, comunicación personal, 13 de mayo de 2016)

Ahora bien, se puede argumentar que la *kriss* resultaría en un sistema perfecto para un grupo endogámico, jerarquizado y patrilineal como es el rrom, pero insuficiente para una sociedad que debe encarar realidades jurídicas, sociales y políticas complejas que devienen de una confrontación armada que, además de prolongada, yuxtapone distintas expresiones de violencia. Sin desconocer el argumento, la idea que nos interesa defender es que el pueblo rrom posee prácticas —el *divano* como instancia informal para resolver problemas menores y la *kriss romaní* como instancia formal para encarar problemas más graves—, que demuestran su eficacia para controlar, manejar y resolver conflictos. Como cualquier otro sistema judicial que está en consonancia con unas formas de verdad (Foucault, 2000, p. 17), la *kriss romaní* tiene virtudes y limitaciones en su aplicación, pero esto

no implica desconocer que sus procedimientos y prácticas pueden ser aleccionadoras y ejemplarizantes para una sociedad mayoritaria que convirtió a la violencia en instrumento para dirimir sus conflictos cotidianos. Igualmente es un sistema que puede resultar valioso para una justicia transicional que, al irse moldeando a las discusiones políticas, morales y sociales que se susciten para cada contexto, no suele dejar a todas las partes satisfechas o conformes al momento de aplicar los principios de verdad, justicia, reparación y no repetición.

De cualquier modo, el pueblo rrom tiene un cambio significativo en relación con el marco de justicia transicional: denunciar, ante distintas instancias, la violación sistemática de sus derechos por parte de distintos grupos armados.

El pueblo rrom y la justicia transicional en Colombia

Con la implementación de la Ley 1448 de 2011, el Ministerio del Interior expidió el Decreto-Ley 4634, fechado el 9 de diciembre de 2011 y con una vigencia de diez años, en el que establece las medidas de asistencia, atención, reparación integral y restitución de tierras para las víctimas del pueblo rrom[5]. Es un documento de 47 páginas que en su objeto destaca que todas las medidas que se adopten deberán incorporar un enfoque diferencial tendente a garantizar la *integridad cultural*, la *igualdad material* y el respeto a las prácticas propias del pueblo rrom, considerado por la norma como un *sujeto colectivo de derechos*. En consecuencia, el artículo 5.° del decreto establece:

5 De acuerdo con el Decreto 2957 de 2010, que establece el marco normativo para el pueblo rrom, se reconocen diez *kumpanias,* las cuales están registradas en la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior: Kumpania de Sabana Larga (Atlántico); Kumpania de Sampués (Sucre); Kumpania de Sahagún (Córdoba); Kumpania de San Pelayo (Córdoba); Kumpania de Cúcuta (Norte de Santander); Kumpania de Girón (Santander); Kumpania de Envigado (Antioquia); Kumpania de Ataco (Tolima); Kumpania de Pasto (Nariño); Kumpania de Bogotá.

> Entiéndase por justicia transicional con enfoque diferencial colectivo y cultural, todos aquellos procesos y mecanismos judiciales o extrajudiciales asociados a los intentos de la sociedad por garantizar que los responsables de las violaciones contempladas en el artículo 3° del presente Decreto rindan cuentas de sus actos, se satisfagan los derechos a la justicia, la verdad y la reparación integral de las víctimas a las que se refiere el artículo 2° del presente Decreto, respetando el sistema jurídico de la Kriss Rromani, la organización social y el sistema de valores y creencias propios del pueblo Rrom o Gitano. Al igual, se garantizará su participación y representación para que se lleven a cabo las reformas institucionales necesarias con miras a que no se repitan los hechos, así como la desarticulación de las estructuras armadas ilegales a fin de lograr la reconciliación nacional y la paz duradera y sostenible. (p. 5)

Desde una perspectiva jurídica, el decreto se puede catalogar como una herramienta muy completa para garantizar los principios de verdad, justicia, reparación y no repetición. Incluso el contenido y alcance del decreto se puede asumir como una respuesta al documento que, en octubre de 2010, el Proceso Organizativo del pueblo Rrom de Colombia (PROROM) envió a la Corte Constitucional, exponiendo la grave situación humanitaria que vivía la etnia para la época; en dicha comunicación, la organización solicitaba al alto tribunal la declaración de un auto con enfoque diferencial para atender las afectaciones, tanto individuales como colectivas, que el conflicto armado interno había comportado para el grupo.

El contenido general del decreto también refleja, como se expresó párrafos atrás, el espíritu multicultural que define a Colombia desde la Constitución Política de 1991 como un país pluriétnico que requiere *acciones afirmativas* para proteger y garantizar la pervivencia de los grupos étnicos reconocidos. En ese horizonte, el Decreto-Ley 4634 de 2011 determina que debe existir una reparación integral, definida en términos de "indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición en sus dimensiones individual y colectiva, material y simbólica, con enfoque diferencial" (p. 2), para lo cual se estableció el Plan Integral de Reparación Colectiva (PIRC) como instrumento técnico

que debe propiciar el cumplimiento de las políticas, planes, proyectos y acciones para atender, asistir y reparar a los rrom en condición de víctimas de la confrontación armada.

No obstante, el trabajo de campo se convierte en materialidad fáctica para volver a afirmar el *falso reconocimiento* (Taylor, 1994, p. 41) que subyace en la norma en cuestión. En palabras de Dalila Gómez, *in extenso*, refiriéndose al decreto:

> […] este es un país que tiene la mejor Constitución y los mejores marcos normativos, pero también aquí se violan demasiado los derechos… tenemos todo de vanguardista desde un punto de vista constitucional, legal y normativo, pero también tenemos demasiada vulneración de derechos. Entonces se debería mirar cómo se mitiga todo esto a través de estas normatividades y de estas cosas que propone el Estado […] Pero hay una incoherencia, es decir, del dicho al hecho hay mucho trecho, porque puedo tener muy bonita Constitución, puedo tener todo eso, pero no puedo estar cumpliendo con esas cosas. Los gitanos hemos avanzado, pero en términos reales y concretos hay un desfase muy grande de lo que dice un decreto que ni siquiera tiene presupuesto, ni siquiera tiene cómo implementar acciones para reparar a las víctimas, simplemente son paliativos que no resultan sino como en un contentillo momentáneo y no en una cosa estructural que le cambia la vida a gente. (A. Melo, comunicación personal, 13 de mayo de 2016)

Para ejemplificar el testimonio sería necesario describir, brevemente, situaciones particulares en el contexto de las dos instituciones centrales en materia de atención, asistencia y reparación de las víctimas del pueblo rrom: la Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas (UAEGRTD) y la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas.

En lo que atañe a la primera entidad, es preciso señalar que la particular condición del pueblo rrom hace que la aplicación de ciertos derechos en materia de tierras configure tratamientos asimétricos en relación con los otros dos grupos. Por su característica *nómade*, el pueblo rrom no puede hablar propiamente de una territorialidad, pues a diferencia de indígenas y afrodescendientes, que tienen un reconocimiento

al respecto a través del resguardo (artículo constitucional 286) y el consejo comunitario (Ley 70 de 1993), el pueblo rrom ni siquiera ha buscado la titularidad de un territorio para su pervivencia como etnia. Empero, las dinámicas sociales y económicas, especialmente en zonas urbanas de ciudades y municipios, han promovido la mutación de la costumbre para acceder a la propiedad de bienes inmuebles, desapareciendo paulatinamente costumbres arraigadas como el habitar en carpas o *tzera* —solo en la *kumpania* de Pasto se mantiene esta práctica—.

En la expedición de los decretos-leyes para los grupos étnicos se avanzó en materia jurídica respecto a lo trazado por la propia Ley 1448, dado que se estableció la importancia de restituir los derechos territoriales para los grupos étnicos. En otras palabras: los decretos-leyes entienden que las vulneraciones al derecho fundamental del territorio constituyen afectaciones territoriales, afectaciones sociales y afectaciones culturales, lo que implica que los grupos étnicos experimenten disrupciones en relación con los usos, manejos y costumbres tradicionales que se materializan en la Ley de Origen, la Ley Natural, el Derecho Mayor o el Derecho Propio.

Para el caso de los rrom, carentes de una territorialidad, no aplica la restitución de derechos territoriales, sino la restitución de tierras en los términos que establece la Ley 1448 de 2011. Ello configura una obligada asimetría (Arocha, 1993, p. 118) respecto a los otros dos grupos étnicos, entendiendo que el problema no radica en la facticidad que los decretos-leyes estipulan en términos de derechos diferenciales; la asimetría se suscita cuando indígenas y afrodescendientes encuentra en la restitución de derechos territoriales unas líneas de acción concretas y precisas para desplegar un enfoque diferencial: desde la restitución material, pasando por el reconocimiento de daños ambientales hasta las afectaciones culturales. Ello no ocurre con los rrom, quienes experimentan una especie de situación liminal: acceden al derecho de restitución de tierras como víctimas, pero su enfoque diferencial por condición étnica en realidad desaparece ante el procedimiento administrativo que se tiene que surtir. A pesar de lo anterior, son precisos tres comentarios puntuales: por un lado, el Decreto-Ley 4634 de 2011 no desconoce que la vulneración de derechos al pueblo Rrom con ocasión de la confrontación armada provoca afectaciones sociales y afectaciones

culturales[6]; por otro, el formulario inicial de registro tiene un apartado que indaga por condiciones especiales como la filiación étnica, lo que implica una priorización en los tiempos de atención y reparación integral[7]; finalmente, de acuerdo con los informes de la UAEGRTD solo se registran 22 solicitudes de restitución.

Tabla 1. Número de solicitudes de restitución de tierras por grupo étnico

Enfoque	Número de solicitudes
Ninguna	69 937
Indígena	1433
Afrocolombiano, negro raizal o palenquero	2314
Gitano o rrom	22
Raizal	2

Fuente: UAEGRTD (2017).

Respecto a la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas también hay un procedimiento administrativo establecido para la asistencia, atención, rehabilitación y reparación integral del pueblo rrom, considerado en términos jurídicos como sujetos colectivos

6 Las afectaciones sociales son entendidas como las acciones de vulneración que afectan sistemas productivos, estructuras sociales y organizativas, sistemas educativos, prácticas ancestrales de medicina tradicional, tránsito y movilidad. Por su parte, las afectaciones culturales se asumen como las vulneraciones que afectan lugares sagrados y usos culturales en el interior del territorio que inciden en las disrupciones identitarias. En las afectaciones culturales también se incluyen las consecuencias que se derivan de los mecanismos de control que ejercen los actores armados (UAEGRTD-DAE, s. f., p. 58).

7 El protocolo estipula que entre la solicitud de restitución y la resolución de la etapa administrativa hay un lapso de seis meses. Posteriormente, la resolución administrativa pasa a etapa judicial, en la que un juez falla a favor o en contra, en un lapso de cuatro meses. Se supondría que la condición étnica implicaría un menor tiempo en ambos procesos.

de derecho[8]. Como se mencionó en los párrafos introductorios, el autoreconocimiento del pueblo rrom como víctima de la confrontación armada implica un giro político significativo respecto a la estrategia de invisibilidad que histórica y sistemáticamente caracterizó las relaciones con las entidades del Estado colombiano. Ello implicó que las personas y las comunidades victimizadas comenzaran a acudir a los distintos puntos a reportar sus denuncias.

Cabe aclarar que, aunque los rrom reivindican su condición nómada distinguiendo entre el *nomadismo tradicional*, como práctica ancestral, y el *nomadismo circular*, en el que la trashumancia se realiza sobre recorridos que tienen puntos de llegada predeterminados, esta no se puede confundir con los casos de desplazamiento forzado. En otras palabras: muchos de los casos de desplazamiento forzado eran literalmente invisibles para las instituciones del Estado, dado que la movilización se asumía como parte de su tránsito itinerante, aspecto aunado a la renuencia para oficializar la denuncia. De ahí que, trascendiendo el escepticismo y la desconfianza que las autoridades rrom tenían/tienen frente a las bondades de la reparación, el registro y la denuncia ante la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas constituye un avance significativo en la medida en que permite tener indicadores y cifras del impacto de la confrontación armada entre la etnia[9].

Un primer aspecto que llama la atención es el alto número de reportes que registra la Unidad, la cual arroja un total de 36 527 víctimas en el horizonte temporal que determina la Ley 1448 (reconocimiento a partir del 1.° de enero de 1985). El número resulta alarmante teniendo en cuenta que el último censo población de 2005 reportó un total de 4858 personas autoreconocidas como rrom, cifra que en la última

8 En agosto de 2015 la Unidad de Víctimas expide un protocolo de participación efectiva para el pueblo rrom como víctima colectiva del conflicto armado.

9 Cifras parciales sobre la victimización de los rrom fueron ofrecidas por PROROM en el documento enviado a la Corte Constitucional en octubre del 2010. En el documento la organización exigía la necesidad de contar con un instrumento de medición que permitiera tener un acercamiento certero de la situación humanitaria, sobre todo en materia de desplazamiento forzado.

década se duplicó de acuerdo con la información que maneja PROROM. Suponiendo que el total de la población se estime en ocho mil personas, el reporte de la Unidad de Víctimas equivaldría a decir que en los últimos treinta años cada integrante del pueblo rrom ha sido victimizado, por lo menos, en cuatro ocasiones. Más exacto es afirmar que un número no determinado de personas del pueblo rrom ha sido victimizado sistemáticamente en los últimos treinta años. Una lectura general de los reportes indica lo siguiente:

- El 53.4 % de las denuncias registra como víctimas a las mujeres.
- El desplazamiento forzado es el principal evento reportado, representa el 95 % del total de las denuncias, seguido de los casos de homicidios, amenazas y desaparición forzada.
- Aunque estadísticamente la cifra no es elevada, los reportes también denuncian casos de agresión sexual.
- Los casos aumentan de acuerdo con los rangos de edad:

  - 6 a 11 años: 7 %.
  - 12 a 17 años: 16 %.
  - 18 a 28 años: 26 %.
  - 29 a 60 años: 41 %.

- Bogotá registra el mayor número de denuncias con 29 %, seguido de Antioquia con 18.7 %, Tolima con 13.5%, César con 7.8%, Norte de Santander con 4.7%, Huila con 4% y Putumayo con 3.5%. Las cifras también revelan que las denuncias ubican al pueblo rrom en departamentos donde no hay una *kumpania*, explicable por la condición trashumante de la etnia: Guainía, Guaviare, Boyacá, por ejemplo.
- Los años en que se produjeron los hechos victimizantes también ofrecen información reveladora. Los reportes identifican un abrupto incremento de las denuncias desde el 2004 hasta el

2009. Lo particular es que el incremento coincide con los años en que se desarrolló el grueso de la política de seguridad democrática del Gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez, así como la emergencia de grupos neoparamilitares tras la masiva desmovilización de los grupos de autodefensas que propició la Ley 975 de 2005 o de Justicia y Paz. También es llamativo que, a pesar de una considerable disminución de los registros a partir de 2011, las denuncias persistan en los años posteriores a la entrada en vigencia de la Ley 1448.

- Finalmente, se resalta que los reportes no indiquen la autoría de los hechos victimizantes. Para PROROM, no obstante, la violencia contra las comunidades rrom compromete a grupos paramilitares. Lo anterior guarda coherencia con las versiones libres ofrecidas en el marco de justicia y paz por desmovilizados como Lenin Palma o Iván Laverde Zapata, quienes han reconocido que muchos de sus crímenes ubicaron como objetivo a personas o comunidades que fueron perseguidas y asesinadas en prácticas que en Colombia se han naturalizado/legitimado bajo la denominación de *limpieza social*. Ese exterminio social también cobijó en muchas ocasiones a los rrom, siempre vistos con reserva y desconfianza. En la mayoría de los casos la persecución se expresó en un destierro que devino en desplazamiento forzado.

Tabla 2. Registro de denuncias por año del pueblo rrom

Año	n.° registros	Año	n.° registros	Año	n.° registros
1984	297	2001	417	2011	2090
1990	1	2002	548	2012	749
1995	4	2003	513	2013	868
1996	10	2004	1874	2014	846
1997	43	2005	3908	2015	877

Año	n.° registros	Año	n.° registros	Año	n.° registros
1998	151	2006	3695	2016	405
1999	124	2007	3219	2017	33
2000	479	2008	6550	-	-
-	-	2009	5020	-	-
-	-	2010	3806	-	-

Fuente: Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (2017).

Ausencia de relatos sobre la victimización

El pueblo rrom se autoreconoce como una etnia que reivindica el *aquí* y el *ahora* en menoscabo de las dimensiones temporales que atañen al pasado y al futuro. En otras palabras, es un pueblo cuya memoria es un continuo del tiempo presente, cuyos recuerdos no trascienden a dos o tres generaciones. Si entendemos a la *kumpania* como el marco social en torno al cual se tejen las historias personales y grupales del pueblo rrom, se puede afirmar que estamos frente a un ejemplo de lo que Jan Assmann (1995) cataloga *memoria comunicativa* (1995, p. 126).

> En esa dirección los Rrom no sólo no planifican su futuro, ya que en la práctica no existe para ellos, sino que no tienen certezas acerca de su pasado histórico más allá de dos generaciones. Puede decirse, entonces, que los Rrom construyen y reconstruyen su conciencia histórica a partir de la urgencia del presente y de una arraigada itinerancia. Esta memoria del siempre presente no ha sido impedimento para que el pueblo Rrom a través del tiempo y de las artificiosas fronteras estatales, mantengan su romipen y su zokono, en otras palabras los valores identitarios que los cohesionan y distinguen frente a los "otros". El tiempo para los Rrom por tanto no puede ser lineal ni dividirse en momentos de pasado, presente y futuro. Más bien el tiempo para los Rrom es un continuo viaje, una permanente itinerancia. (PRRO, 2005, p. 21)

Esta forma de concebir su memoria —aunada a su condición trashumante, a la estructura social jerarquizada en torno a la figura del *seré romangué* y a la decisión política de mantenerse invisibles ante las instituciones estatales— puede explicar la ausencia de testimonios y relatos que describan las experiencias de victimización. La combinación de los anteriores factores ha configurado una estrategia muy eficaz, al punto de que en la actualidad no se reconoce al pueblo rrom como una *comunidad de dolor* en relación con la confrontación armada de los últimos sesenta años, como tampoco hay referencias narrativas que describan las maneras como los rrom vivieron otros periodos críticos de la historia reciente del país, acotando que la presencia de la etnia se remonta al siglo xv. Por ejemplo, nada se sabe de las vicisitudes que vivieron los rrom en eventos como la guerra de los Mil Días (1899 a 1902) o la violencia bipartidista de los años cincuenta del siglo pasado.

De igual modo, el tema de las personas que han sido asesinadas como producto de la confrontación armada es un tópico enigmático sobre el que se guarda silencio (1752 personas asesinadas, según los registros de la Unidad de Víctimas); no obstante, para la etnia tiene una explicación consecuente con su itinerancia: los rrom dejan atrás a sus muertos, lo cual debe leerse de modo literal, dado que nunca se visitan las tumbas. Además, se proscribe

> mencionar sus nombres en presencia de algún familiar querido y cercano puesto que esto podría llevar a la apertura de puentes entre el mundo de los vivos y de los muertos y derivar así en desequilibrios y desórdenes en [nuestro] universo cultural. (prorom, 2010, p. 4)

En consecuencia, las denuncias y secuelas de la guerra armada se han venido conociendo por los comunicados que emite prorom. Estas se inscriben en una discursividad que generaliza la victimización y la imbrica con la metanarrativa que da cuenta de la sistemática exclusión. Por lo mismo, los comunicados insisten en la necesidad de un reconocimiento soportado en la construcción de políticas públicas con enfoque diferencial. Los comunicados, entonces, hacen hincapié, por un lado, en la inclusión del pueblo rrom en los procesos de reparación colectiva

y de reparación simbólica, los cuales "deben servir no solo para que el país conozca la manera como el conflicto armado los ha impactado, sino para que se sepa de su existencia, más allá de la guerra y la violencia que ha padecido silenciosamente"; por otro lado, resaltan que esa reparación debe redundar en "la visibilización y reconocimiento pleno de los derechos colectivos del pueblo Rrom, ordenando el diseño e implementación de políticas públicas que apunten a proteger su pervivencia e integridad étnica y cultural, lo mismo que a satisfacer nuestras principales demandas" (PROROM, 2010, p. 24).

Ahora bien, es indudable que los escenarios de justicia transicional abren posibilidades que, quiérase o no, interpelan las estrategias políticas de la etnia respecto a ese *dejar atrás* y mantenerse invisibles de cara al Estado y la sociedad mayoritaria. La memoria histórica del pasado reciente en relación con el conflicto interno armado tiene como una de sus fuentes más importantes las narrativas que emergen desde el testimonio de aquellos que se autorreconocen como víctimas. De igual modo, el testimonio será una de las materialidades más importantes para un escenario como la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición. Formar parte de esas narrativas, sobre las cuales se intentará una reescritura de la historia, implicará un cambio en las estrategias sobre las cuales el pueblo rrom ha construido su relación con la sociedad colombiana.

La última parte del capítulo está dedicada a resaltar el trabajo de la lideresa Ana Dalila Gómez Baos, cuyo acompañamiento en el proceso investigativo permitió comprender ciertos sentidos de realidad en torno a la *kriss romaní*, así como el papel que desempeña la mujer en la dinámica social.

Agenciamiento femenino

Para aquellas personas que hayan trabajado en torno a los procesos organizativos de los grupos étnicos colombianos, el nombre de Ana Dalila Gómez Baos resulta familiar, ya que es catalogada como la lideresa que viene agenciando las principales luchas y demandas del pueblo rrom ante el Estado colombiano. Por lo mismo, hay pocos

documentos públicos que en los últimos veinte años no lleven su firma y la impronta de su visión de mundo de mujer gitana. A través de su testimonio pudimos comprender sentidos y dimensiones en torno a la *kriss romaní*, pero también el especial papel que desempeñan las mujeres en la armonización de la vida en el universo rrom.

Ahora bien, entendiendo a Ana Dalila como una figura decisiva tanto en el ámbito interno como externo del pueblo rrom, es insoslayable tratar de explicar las ambigüedades que su agenciamiento político representa para su etnia, acotando que la explicación puede apartarnos un poco de la estructura argumental construida hasta el momento.

Perteneciente al clan mijhás, nieta de *Yoska* e hija de *Kolya*, nació en Balboas, departamento del Cauca, pertenece a la *kumpania* de Bogotá. Su función ha sido decisiva para la gestación y consolidación de PROROM como instancia organizativa que interactúa tanto con las instituciones gubernamentales/estatales como con la sociedad mayoritaria.

Lo particular es que la figura y la trayectoria de Ana Dalila resultan paradójicas en un doble sentido. La más obvia se configura en la ruptura que la lideresa representa en el interior de su propio pueblo, pues en una estructura patrilineal y endogámica debió resultar más que desafiante que una mujer optara por una formación escolar que —además de no ser una actividad apreciada socialmente— la proyectara en el horizonte político. De cara a la sociedad mayoritaria la activa participación de Ana Dalila aún resulta refrescante como expresión de la diferencia de género desde la perspectiva étnica, pero problemática para un pueblo que comenzó a visibilizarse de la mano de una mujer. Su alcance político, no obstante, es indiscutible, al punto de que para las elecciones parlamentarias de 2016, se presentó al Senado de la República avalada por el partido de izquierda Polo Democrático.

A pesar de la obviedad, esta primera paradoja configura una serie de elementos de discusión académica. Por un lado, está el *género* como categoría de análisis que permite comprender cómo en el pueblo rrom las costumbres y tradiciones legitiman la condición "natural" para explicar, entre otros, las diferencias entre los sexos,

construyendo unas prácticas que expresan las condiciones de subordinación por parte de las mujeres a la estructura patrilineal; subordinación que no es cuestionada en cuanto es asumida como parte de un orden "natural"[10].

Esa condición de subordinación también resulta paradójica en el caso de Ana Dalila. En los estudios sobre género de la historiadora Joan W. Scott se introduce la *paradoja* como un elemento constitutivo del discurso y de la práctica de aquellas mujeres que, desde perspectivas feministas, reivindican sus derechos, especialmente políticos. El argumento central de Scott (1996b) estriba en que las demandas y las acciones de las mujeres por la reivindicación de sus derechos no escapan a las paradojas propias de los contextos históricos y de los discursos dominantes en que fueron formuladas. Esas paradojas se configuran así:

- En la historia del discurso feminista se repite el choque entre principios universales y prácticas particulares de exclusión.
- El discurso feminista niega la idea de la diferencia sexual como aspecto que ontológicamente ha justificado el trato diferencial hacia las mujeres en los ámbitos político y social, pero sus demandas se estructuran sobre un discurso que precisamente exalta la diferencia sexual.
- El feminismo, al sustentar sus demandas y acciones en los principios de los derechos del hombre, equipara individualidad con masculinidad.

Para Scott (1996b) la individualidad abstracta implica una doble acepción: por un lado, representa "la esencia común de la humanidad",

10 Siguiendo a Joan Scott (1996b): "En los debates sobre género se invocaba a la "naturaleza" para explicar las diferencias entre los sexos, a la que se intentaba establecer definitivamente esas diferencias por medios legales. Por una especie de lógica circular, una presunta esencia de los hombres y las mujeres pasaba a ser la justificación de leyes y políticas, cuando en realidad esa "esencia" (variable histórica y contextual) no era sino el efecto de esas leyes y políticas" (p. 11).

sobre la cual se proclama el principio de igualdad en el marco de la Revolución francesa; por otro, significa que un individuo es diferente a los demás de su especie, es decir, la individualidad solo puede establecerse cuando se contrasta con otras individualidades que sean "menos útiles", "menos importantes", "más incapaces", posibilitando una dinámica de exclusión que determinó quiénes eran sujetos de derecho y quiénes podían participar en política. Siendo la masculinidad la condición previa del individuo en el ámbito político y social, la mujer quedó relegada a ser el "otro" excluido que, por contraste, complementaba la noción de *individuo abstracto*.

Lo interesante en el caso de Ana Dalila Gómez Baos es que su accionar político conforma una situación ambigua, porque si bien su participación en el ámbito de la vida pública de la sociedad mayoritaria interpela la tradición de su pueblo, esta no se enmarca dentro de un ejercicio o una discursividad que reivindique su condición de mujer gitana. Por consiguiente, su agencia no bebe en los discursos universalistas que —con su batería teórica en torno a los derechos y a la ciudadanía— apelan a la diferencia sexual para denunciar la exclusión y reivindicar la participación. Por el contrario, su ejercicio y discursividad es una constante exaltación de las prácticas y tradiciones de su pueblo, ocluyendo cualquier tipo de referencia que haga referencia a la condición de subordinación que viven las mujeres rrom o, en una perspectiva más personal, a las propias dificultades que ella ha tenido que vivir por su condición de liderazgo.

Podría afirmarse, entonces, que el agenciamiento que encarna Ana Dalila se convierte en una especie de *escamoteo* que funciona como táctica (Certeau, 2010, p. L) que aprovecha literalmente la oportunidad brindada para hacer un trabajo político y cultural que, por un lado, se caracteriza por trascender el beneficio personal, puesto que su trabajo está en función del pueblo rrom, aunque este otorgue un reconocimiento y un prestigio tanto interno como externo; por otro, no busca transformar la estructura política y social que ha sostenido a su pueblo ancestralmente, sin que ello signifique que sus actuaciones se tornan paradigmáticas para las mujeres, sobre todo más jóvenes, que quisieran seguir sus pasos.

Mantenerse aferrada a la tradición y a la práctica consuetudinaria es *locus* de Ana Dalila, quien destaca, por un lado, la función de la mujer rrom como garante de la armonía y de la convivencia en el ámbito de la familia, y por otro, el papel que desempeña la *phuri dai* como la mujer anciana que es muy respetada, acatada e influyente, aunque públicamente esté supeditada a la estructura patrilineal. Al respecto señala Ana Dalila:

> Pero aquí nosotras nos miramos y decimos, un dicho mío, que la bestia por más grande que sea, siempre está acompañada de una mujer. Entonces yo pienso que por más fuerza que haya o lo que sea, las mujeres somos como esa cuestión de empuje para que todas estas cosas se den, en términos de decisiones también. Aunque en la Kriss Romaní hay un papel muy pasivo de la mujer. (A. Melo, comunicación personal, 13 de mayo de 2016)

Siguiendo la explicación de la lideresa, la *Phuri Dai* aporta en la toma de decisiones en realidades que atañen a cuestiones propias de la mujer. Por ejemplo, en los casos de embarazos, que es una situación catalogada como de manejo exclusivamente femenino.

Por lo mismo es relevante el agenciamiento de Ana Dalila Gómez Baos, porque es su trabajo político, social y cultural el que viene permitiendo una visibilización del pueblo rrom en Colombia, tanto para la denominada sociedad mayoritaria como para las instituciones estatales/gubernamentales. Es un trabajo que tiene la virtud de archivar en clave de memoria, a través de documentos públicos, libros, escritos y audiovisuales, el legado de los rrom en Colombia, entendiendo que el reconocimiento también pasa por comprender que esas tradiciones, prácticas y costumbres tienen mucho que aportar al momento de reconstruir un proyecto de Estado nación que en el reconocimiento de la plurietnicidad debe volver praxis la inclusión de la diferencia. Por lo mismo, la figura de Ana Dalila implica un desafío para un pueblo que decidió cambiar la estrategia de no ser visibles: garantizar desde el proceso político y organizativo nuevos liderazgos que permitan seguir resistiendo.

A modo de epílogo

Para el caso del pueblo rrom de Colombia no es fácil comprender los roles, las estrategias y las actuaciones que, tanto en el ámbito comunitario como organizativo, se despliegan en relación con el marco transicional que se proyecta en el país. Los cuatro tópicos analizados en el capítulo permiten registrar las siguientes conclusiones:

- Resulta claro que con el cambio constitucional de 1991 respecto al reconocimiento de Colombia como país pluriétnico y multicultural, el pueblo rrom comenzó un proceso de paulatino reconocimiento político, social y jurídico. No obstante, el reconocimiento como grupo étnico no implica una renuncia total a la estrategia de invisibilidad que los caracteriza, pero la sistemática táctica de "invisibilidad" política ejercida por las autoridades tradicionales en otros momentos históricos y que los mantienen en condición liminal derivaría poco eficaz para una coyuntura política y social que —materializada en escenarios como la Justicia Especial para la Paz o la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición— demandan, por su misma naturaleza, visibilidad e interlocución.
- Como consecuencia de lo anterior, especial relevancia adquiere la visibilidad del testimonio que subyace a la denuncia que se entabla en escenarios como la Unidad de Víctimas o la Unidad de Restitución de Tierras. El protocolo que siguen las dos entidades implica que el denunciante tenga que narrar la experiencia de la victimización —lo cual ratifica la idea expresada por Beatriz Sarlo (2006, p. 29) respecto a que no hay recuerdo sin experiencia y no hay experiencia sin narración—. Por tanto, hay un obligado ejercicio de memoria muy pormenorizado, porque así lo exige un procedimiento que también sirve como filtro para determinar cuándo una denuncia/testimonio resulta veraz o no. Ese filtro es esencial en términos administrativos, porque es la base para el reconocimiento de los derechos

de reparación. De cualquier modo, aunque los rrom reivindiquen la práctica de "dejar atrás" como una forma de olvido, los escenarios transicionales conminan a un constante ejercicio de remembranza.

- En el desarrollo de la investigación no se pudo determinar si el pueblo rrom tiene un interés por visibilizar las narrativas que dan cuenta de su condición de víctimas de la confrontación armada. En caso de que eventualmente lo lleguen a considerar, cabe recordar que instalar en la discusión pública una narrativa (para el caso, una narrativa sobre la victimización de una etnia trashumante) va más allá de ofrecer testimonios de lo ocurrido. Como lo recuerda M. Pollak (2006, p. 25) no basta con testimoniar, también se requiere una sensibilización que permita crear marcos o encuadramientos de escucha para que esas memorias emergentes afloren, interpelen y discutan con toda su fuerza.

- Testimoniar, visibilizar los relatos y someterlos a discusión pública no son asuntos menores. Los distintos estudios en el campo de la memoria demuestran que el testimonio trasciende la función referencial/informativa para constituir una herramienta que posibilita la reconstrucción y el fortalecimiento de las identidades, sobre todo en aquellos casos en que las experiencias individuales y colectivas han vivido eventos disruptivos y traumáticos. No obstante, la decisión de que los testimonios sobre la victimización de los integrantes del pueblo rrom, en el marco de la confrontación armada, no sean públicos, configura un "silencio deliberado" que podría asumirse como una opción legítima. Por esto, el esfuerzo por no evocar públicamente también puede ser leído como una condición para superar un pasado doloroso.

- No se puede soslayar en las conclusiones de la función determinante que ha tenido Ana Dalila Gómez Baos en la reivindicación de los derechos del pueblo rrom. Aunque su liderazgo implique una situación liminal en el plano personal

(su quehacer/activismo político y social interpela unas férreas tradiciones culturales que, no obstante, ella en el plano discursivo defiende), su trabajo —junto con el de académicos y profesionales como Juan Carlos Gamboa, Hugo Paternina o Diana Martínez Bocanegra— es el que ha posibilitado el reconocimiento de los rrom como parte sustancial de la cultura colombiana y la construcción de políticas que materialicen el proyecto multicultural de la Constitución de 1991. Investigaciones futuras tendrán que ahondar sobre esa condición liminar que caracteriza la situación personal de la lideresa, así como los ecos y las resonancias que entre las mujeres rrom ha tenido y sigue teniendo el trabajo de Ana Dalila, ya que es inevitable que ella se erija como una mujer a emular. En un horizonte más amplio habrá que indagar desde una perspectiva de género sobre esas *paradojas* que, parafraseando a J. Scott (1996a, p. 265), resultan constitutivas del ejercicio político que deviene del trabajo de una mujer rrom, pero también cómo ese trabajo configura relaciones significativas de poder en un contexto en el que las diferencias que distinguen los sexos es un determinante.

Referencias

Arocha, J. (1993). Razón, emoción y convivencia étnica en Colombia. En *Revista Colombiana de Psicología,* (2), 117-122.

Assmann, J. y Czaplicka, J. (1995). Collective memory and culture identity. En *New German Critique,* (65), 125-133.

Certeau, M. (2010). *La invención de lo cotidiano I*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana

Decreto-Ley 4634. Diario Oficial de la República de Colombia. Bogotá, 9 de diciembre de 2011.

Foucault, M. (2000). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, España: Gedisa.

Gamboa, J. y Paternina, H. (1999). Los gitanos: tras la huella de un pueblo *nomadé*. En *Revista Nómadas,* (10), 157-170.

Gamboa, J. y Paternina, H. (2000). *Los Rom de Colombia. Itinerario de un pueblo invisible*. Bogotá, Colombia: prorom.

Gamboa, J. y Rojas, C. (2008). La Kriss Romaní como sistema jurídico transnacional. En *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (31), 4355.

Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Argentina: Al Margen.

Prorom (2005). *Tras el rastro de Melquiades. Memoria y resistencia de los Rom de Colombia*. Bogotá, Colombia: prorom.

Prorom (Comunicación personal, 5 de octubre de 2010).

Rodríguez, J. (2015). *Los trashumantes*. Bogotá, Colombia: Universidad Central.

Sarlo, B. (2006). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo xxi.

Scott, J. (1996a). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México, México: puegs.

Scott, J. (1996b). *Only paradoxes to offer*: French feminists and the rights of man. Cambridge, EE. UU. Harvard University Press.

Taylor, C. (1993). La política del reconocimiento. En A. Gutmann (ed.), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Turner, V. (1967). *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. Nueva York: Cornell University Press.

uaegrtd-dae (s. f.). *Restitución de derechos territoriales étnicos. Decretos – Ley 4633 y 4635 de 2011*. Recuperado de https://www.restituciondetierras.gov.co/restitucion

Unidad de Víctimas (s. f.). *Enfoque étnico*. Recuperado de https://rni.unidadvictimas.gov.co/rrom-gitanos

Las gitanas y su función en la comunicación-educación rromaní: las bases sociales de la convivencia

María Alejandra Melo Jiménez*

Introducción

Colombia vive un proceso coyuntural para la constitución de su historia pues finalmente ha llegado a un acuerdo de paz que se ha ido transformado y plantea diferentes maneras de entender el conflicto, la paz y aportar de formas diferenciales en su manejo, entre ellas, la construcción de la paz desde el reconocimiento de la diversidad. En este reconocimiento se acude al enfoque de género que se basa en "reconocer y tener en cuenta las necesidades, características y particularidades económicas, culturales y sociales de los territorios, de las mujeres en todo su ciclo vital, de las comunidades rurales y de grupos en condiciones de vulnerabilidad, garantizando la sostenibilidad socio-ambiental" (Acuerdo Final, 2016, p. 11). Desde allí se explora el lugar de la mujer como sujeto activo, constructor de paz.

En el marco de los acuerdos de paz y de la llegada del posconflicto, se hace necesario hablar de la justicia transicional, puesto que es importante tener en cuenta que ella amplifica e implica otras formas

* Comunicadora social por la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: malelpm@gmail.com

de entender y ejecutar los marcos de la justicia, dado que incorpora herramientas como: el establecimiento de tribunales, comisiones de la verdad, solución de reparaciones, así como iniciativas políticas y sociales dedicadas al esclarecimiento de hechos, la reconciliación y culturas de memoria (Austin, Fischer y Giessman, 2011, p. 407). Si bien es importante ver esos procesos que conforman la justicia transicional, también lo es comprender los procesos cotidianos que contribuyen a esa transición. Por tanto, en el presente capítulo se explorarán las iniciativas de paz que se construyen desde la cotidianidad de los aprendizajes gitanos y cómo esto permite confrontar y apoyar a los marcos expuestos de la justicia.

Ahora, la comunidad rom ha tenido una participación pasiva en los procesos políticos. Cuando se les citó a La Habana el 20 y 21 de junio de 2016 a un encuentro entre las FARC-EP y representantes de los grupos étnicos, decidieron no ir. En un diálogo con el jefe de la kumpania (comunidad gitana) de Pasto, él manifestó que ellos prefieren abstenerse de participar en esos procesos, se definen a sí mismos —hombres y mujeres— como seres miedosos, que le huyen a la violencia y a las figuras que representan algún tipo de amenaza para ellos, precisamente por los procesos de desplazamiento forzado que han tenido que enfrentar como el nazismo (Yancovich, martes 19 de julio 2016, p. 14). Más que invitar a las comunidades a sentarse a dialogar sobre las posibles vías para la construcción de la paz, se trata de acudir a sus entornos, a sus procesos cotidianos e incorporar esos conocimientos a las agendas que convocan la paz.

Pese a esas ausencias en el escenario político, los gitanos pueden aportar a la construcción de la paz desde sus prácticas culturales cotidianas y ancestrales. Por un lado, desde la justicia propia. La Kriss Romaní, o ley gitana, es un conjunto de normas, transmitidas y reproducidas generacionalmente, pactadas de manera verbal, que permiten comprender la organización del pueblo gitano. Este sistema de justicia se basa en el diálogo dirigido únicamente por los hombres de mayor edad de cada kumpania, la Kriss determina la manera como se armonizan las relaciones rom dentro de la comunidad.

Por otro lado, dentro de la kumpania, cada gitano o gitana desempeña un papel específico. El rol de género masculino es relevante en la

Kriss Romaní, mientras que lo femenino, aunque no participe de manera activa en el sistema de justicia, aporta a la consolidación y crecimiento de la colectividad de diferentes maneras: culturales, económicas, sociales y educativas. Esa postura permite que exista una transformación cultural en la manera como se manejan los conflictos cotidianos que se aprenden a sobrellevar desde las enseñanzas familiares, en este proceso cultural, desde la sabiduría de las gitanas como abuelas, madres, esposas, hijas, sobrinas, entre otras.

A continuación se exploran esas iniciativas de paz de la comunidad romaní, que surgen de la interacción en lo cotidiano. Para ello se llevó a cabo una mirada interpretativa desde la microetnografía, pues fue un trabajo restringido con herramientas como entrevistas, observación, notas de campo e interpretación, que permiten dar cuenta de la manera como se organiza el capítulo: inicialmente se aborda la historia del pueblo rom y la función de género de la mujer, así como su pertinencia en los procesos de construcción de paz. Luego se plantean los análisis desde aportes teóricos y empíricos que dan de cuenta de la realidad. Finalmente se presentan las conclusiones frente a los aportes que los procesos cotidianos gitanos pueden brindar al proceso de construcción histórica del país.

Las huellas

Punyab es un territorio ubicado en el noreste de India, el lugar de origen de la población romaní o gitana, quienes se caracterizan por su constante movimiento entre diferentes lugares. Según Misión Rural (2008), "aproximadamente hacia el S. xiv iniciarán los primeros desplazamientos hacia la península Balcánica […] movimientos migratorios a causa de incesantes persecuciones, conflictos bélicos y recurrentes intentos de asimilación forzada". Inicialmente se trasladaron desde Asia y se expandieron por Europa.

Más adelante "entre 1498 y 1570 la corona española posibilitó que, a través de permisos reales expedidos directamente por el rey, los Rrom pudieran ingresar a sus colonias en América" (Misión Rural, 2008). Debido a la situación de los romanís en Europa, se plantearon políticas migratorias que no beneficiaban a la población. Luego de haberlos

enviado a las colonias, por su espíritu libre y alegre, decidieron que eran una mala influencia para los indígenas, así que los devolvieron al viejo continente para que terminaran de cumplir sus penas (Gómez, 2011). Muchas familias lograron consolidarse en espacios habitados por gran parte de la comunidad, lo que permitió la migración hacia países sudamericanos.

No existen datos exactos sobre la llegada del pueblo gitano a Colombia. "Los Rom colombianos consideran que su presencia en el país se remonta a ciento cincuenta o más años, es decir, que hicieron su arribo a mediados del siglo xix" (Paternina y Gamboa, 1999, p. 166). La migración hizo que los gitanos transformaran sus prácticas culturales. Uno de los claros ejemplos tiene que ver con las formas de vivienda. Gracias a la discriminación que sufrían por parte de la sociedad colombiana y sobre todo de la iglesia, se vieron obligados a abandonar sus campamentos y cambiar sus hábitos.

Los únicos gitanos residentes de Colombia que conservan la tradición de vivir en carpas son los de la kumpania de Pasto, cuyo jefe es Hugo Yancovich, quien relata la falta de conocimiento como el factor que trajo como consecuencia que los no gitanos los vieran como seres diferentes y esa es la raíz de la desaparición de la práctica característica de la población rrom. Los gitanos de Nariño, relata Hugo, llegaron cuando no había tanta discriminación:

> Los viejos anteriores, eran más amables. Llegaban los gitanos y les daban agüita, les daban pa' que se bañen; y comercializaban caballos, algunas cosas; y le arreglaban las ollas al barrio; y los querían mucho a los gitanos, porque sabían que era trabajador, era honrado, él hacía sus pailitas, vendía algo y era serio; y había más unidad con los antiguos que con la gente. Ahora la gente joven, pues, qué les gusta a los jóvenes ahora, él quiere comer bien, vestirse bien, comer chuleta de marrano, como dicen algunos, pero sin trabajar, y no. (Yancovich, miércoles 20 de julio de 2016, p. 16)

En Santander, Colombia, a finales de la década de los noventa, la kumpania de Girón se organizó para hacer que los rrom fueran no solo visibles, sino amparados por la ley colombiana. Una "publicación

en el periódico regional 'Vanguardia Liberal', del 27 de diciembre de 1997, en una pequeña nota titulada 'Tiempos de Gitanas', en la cual se hacían apreciaciones claramente racistas en contra de la actividad tradicional de leer la buenaventura, que ejercen las mujeres gitanas en el parque principal de Girón" (Gamboa, 2004). Los romanís enviaron comunicados que reivindicaban su etnia, y así no solo se hicieron visibles, sino que comenzaron a organizarse de tal manera que solicitaron garantías al Estado colombiano.

En Pasto, Nariño, los gitanos han sido desplazados de un lugar a otro; como comunidad han tenido dificultad para relacionarse con las diferentes personas o instituciones que han querido trabajar con ellos.

> Fue en el 2013, para nosotros fue un poco difícil, porque cuando venían las personas, profesionales, instituciones, nosotros muy poco habíamos tratado con gente que no sea del campamento. Eso fue duro hablar, expresarnos, y preguntaban cómo se dice una palabra en español, entonces otra persona buscaba cómo se decía la palabra para traducirla al español. […] al comienzo fue muy incómodo porque nunca nos habíamos sentado así con los gashó, o sea, particulares, nunca. (Yancovich, miércoles 20 de julio de 2016, p. 1)

Según Dalila Gómez (2011, p. 44) en el Censo General de 2005, en Colombia, los gitanos están divididos por departamentos de la siguiente manera:

Departamento	Total	Porcentaje (%)
Antioquia	75	1,56
Atlántico	1975	40,85
Bogotá	523	10,77
Bolívar	911	18,75
Córdoba	29	0,60
César	15	0,31
Cundinamarca	30	0,62

Departamento	Total	Porcentaje (%)
Nariño	89	1,83
Norte de Santander	187	3,85
Quindío	37	0,76
Santander	139	2,86
Sucre	59	1,21
Tolima	25	0,51
Valle del Cauca	717	14,76
Otros	46	0,96
Total	4857	100

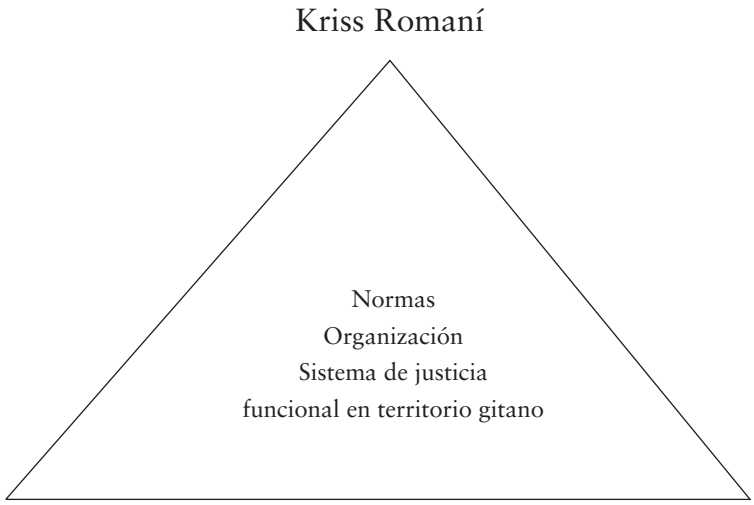
Fuente: cálculos de Ana Dalila Gómez Baos con base en Censo General 2005, infomación básica - Colombia (Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE], 2005).

A raíz de la discriminación de la que han sido víctimas a lo largo de la historia, de transitar por los diferentes continentes, los gitanos decidieron defender su pueblo, su cultura y preservar sus costumbres. Así que en 1998 surge el Proceso Organizativo del Pueblo Rom de Colombia (PROROM), que ha logrado concretar avances para la comunidad en materia de apoyo estatal y procesos en contra de la discriminación, como la ley de lenguas, el Decreto 2957, entre otras sentencias.

Aún después de casi diez años esa relación de tensión entre los rom y los residentes de los diferentes lugares a los que han migrado, en este caso, a Bogotá, Colombia, se hace notoria en las miradas y los susurros que denotaban falta de entendimiento por parte de los espectadores que acudieron a la Fiesta Gitana el pasado 8 de abril de 2016. El tinte seductor en el *performance* de las mujeres mostraba una parte muy importante de su cultura, la quiromancia. Pero en un país que se conmociona con la llegada de una papa latinoamericano a su territorio, las prácticas culturales ancestrales no están en la agenda e incluso se satanizan. Los rom se rigen por la Kriss Romaní, ley gitana, que "es un conjunto de normas tradicionales y de instituciones que regulan la aplicación de su derecho interno y que se aplica única y exclusivamente en el terreno de las relaciones Romá" (Rojas y Gamboa, 2008).

Esta ley se transmite como un conocimiento que va de generación en generación a través de la oralidad y permite que exista una convivencia armónica dentro de la kumpania (comunidad). Además pretende preservar la cohesión, las costumbres y las formas propias de transformar los conflictos.

Figura 1. Estructura de la Kriss Romaní



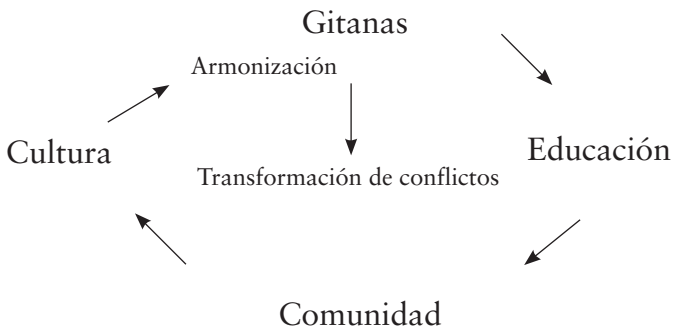
Fuente: elaboración propia.

Ahora bien, la unión del pueblo gitano tiene que ver con su identidad, el papel que desempeña cada miembro de la comunidad de acuerdo con la Kriss Romaní. Las mujeres que pertenecen a este grupo han sido satanizadas por varios actores sociales, sobre todo por el sector religioso, pero ellas "manifiestan un gran respeto por las costumbres de su pueblo y usan los símbolos de la cultura Romaní con orgullo, los dikló (el pañuelo que usan las mujeres casadas) y el vestido tradicional (vestidos o faldas largas de vistosos colores)" (Misión rural, 2008). Asimismo, su función dentro de la Kumpania va más allá de los imaginarios colectivos. Las gitanas influyen en la consolidación de la familia, la educación de los miembros más pequeños, la transmisión de la cultura y la lengua.

Las gitanas

Es precisamente desde el accionar cotidiano que la mujer comunica y crea, y a partir de allí transforma los conflictos que se pueden gestar en su entorno. En este caso, la mujer gitana desempeña un papel vital dentro y fuera de su comunidad, de manera que ha contribuido políticamente desde la comunicación, la enseñanza y la cohesión en su familia a los hechos sociales que permiten narrar la identidad de su etnia y defender sus formas culturales (figura 2).

Figura 2. Roles vitales de la mujer gitana dentro y fuera de la comunidad



Fuente: elaboración propia.

Se comprende el rol de género de las mujeres como enfoque, pero de forma íntegra en la comunidad, es decir que se reconoce el lugar del hombre y la manera como ambos construyen y aportan dentro de la kumpania.

Cuando Hugo nos decía que un gitano se reconoce desde lejos, comprendí el porqué cuando en Pasto o en Bogotá ellas tocaron mis manos para practicar su sabiduría escrita en las líneas que se cruzan y desdibujan en la palidez de mis palmas; comprendí que el ser gitano implica más que ser parte de una población maltratada por muchos años. También significa luchar día a día por mantener esa sabiduría, que primero vi materializada en la quiromancia, pero luego, cuando llegué a Pasto, en la forma en la que ellos se organizan, en la manera

tan cálida con la que reciben a los gashó. En la delicadeza, paciencia, empeño y amor con el que las mujeres cocinan para toda su comunidad, y en la firmeza, orgullo y desinterés con la que los hombres nos relatan su historia.

> Nosotros nos vemos como una cuestión de un viaje en el cosmos, en donde el papel de la mujer es un brazo de un ave, o un ala y el otro es el del hombre, donde juntos tienen que volar en la misma dirección. Nosotros nos vemos como los pájaros que vuelan en el aire y que siempre están acompañados. No nos podemos ver un pajarito solo por ahí, una golondrina sola, no. Somos ese conjunto armonioso que va a través de los caminos o del camino para poder tener como una cierta motivación de sostenibilidad en la cultura en el tiempo. (Gómez, 2016, p. 1)

Para comenzar, se hace necesario plantear la noción de *género* y cómo la definición de esta categoría permite comprender su importancia en los procesos de resistencia tanto pasados como presentes. Para ello se presenta el planteamiento de Judith Butler (1996) en el que acude al concepto de *sexo* y lo define como algo natural, algo biológico, y eso lo diferencia del género que es un constructo social que ayuda a definir a cada individuo la forma de percibirse a sí mismo, con respecto a las concepciones construidas de lo femenino y lo masculino. Esta percepción es cambiante porque "el género no designa a un ser sustantivo, sino a un punto de unión relativo entre conjuntos de relaciones culturales e históricas específicas" (p. 61).

Ahora bien, para Joan Scott (1996) existen dos maneras de definir el género: la primera tiene que ver con cuatro elementos que constituyen las relaciones sociales basadas en la diferencia de sexos, y la segunda es la "forma primaria de legitimar el poder", es decir que existen unas relaciones de poder que son estructuradas a partir de las percepciones sociales que se encargan de reproducir un modelo de vida social.

De este modo, esas representaciones que codifican los símbolos de determinadas maneras, hacen parte de los elementos que manifiesta Scott (1996). Para ello se hace pertinente la confrontación de estos conceptos con la situación de la mujer rom en Colombia. El primero

de los elementos corresponde a "los símbolos culturalmente que evocan representaciones múltiples" (Socott, 1996, p. 289). Las gitanas han sido satanizadas por varios sectores de la población colombiana, más aún por los conservadores y religiosos que veían y ven en sus prácticas culturales la representación de símbolos de maldad, oscuridad, contaminación, corrupción y pecado. El segundo traza la ruta a partir de los imaginarios de lo que debe ser la función de un hombre y el de una mujer, en el caso rom, son regidos por la Kriss Romaní, que determina la autoridad por edad y sexo, y corresponde al rol de género tanto del hombre, quien está directamente implicado en los procesos jurídicos, y de la mujer que por su constante transe en el *marimé*, no puede pertenecer al sistema como tal, más que como testigo o implicada en el pleito, pero que aporta desde perspectivas más ontológicas, como la quiromancia y los procesos más cotidianos.

El tercero pretende generar un cambio desde la investigación histórica y con ello incluir nociones de política, instituciones sociales. Si bien la mujer no puede participar en los procesos jurídicos, contribuye a la transformación de los conflictos de diferentes maneras, pues desde su accionar cotidiano, en la familia, en el encuentro con otras mujeres, en la crianza de los hijos, en la transformación de su función como comerciante y la sabiduría de sus prácticas culturales ha logrado preservar su cultura.

El cuarto habla sobre la identidad subjetiva, las formas de reproducir el género a través de la "transformación de la sexualidad biológica de los individuos a medida que son aculturados" (Scott, 1996, p. 291). Según Hugo Yancovich, el jefe de la kumpania de Pasto, los gitanos han transformado algunas de sus prácticas culturales gracias a lo que el denomina pérdidas en la cultura. "El nomadismo ahora más que todo los hombres salen a vender zapatos a los pueblos, a veces también llevamos a las mujeres, pero más que todo por este conflicto armado, ya a las mujeres muy poco las llevamos, esa parte de la cultura ya se ha perdido mucho, ya casi no vamos" (Yancovich, martes 19 de julio de 2016, p. 18). Precisamente esos factores sociales influyen en esa aculturación que determina que el hombre es quien debe salir a vender y la mujer debe permanecer en el hogar con los niños.

Es importante acudir al aporte de la diferenciación entre *mujer* como categoría general y *mujeres* desde la acción política, hecha por Marcela Lagarde (2005), quien plantea que las mujeres deben ser descritas desde algo que las enlace, como la identidad femenina y las representaciones que en ellas recaen, pues tienen una relación con los otros y con el poder. Ella plantea que "las mujeres es la categoría que expresa a las (mujeres) particulares y se ubica en la dimensión de la situación histórica de cada una" (p. 83). Ambas categorías aportan a las nociones de historicidad de este género y sobretodo reconocen las singularidades de las mujeres que las llevan a construir y transformar desde sus lugares de enunciación y reivindicarse como colectividad.

Al respecto conviene decir que estos elementos de la primera y la segunda definición de género, que propone Joan Scott (1996) de las relaciones de poder definidas por las interpretaciones de lo femenino, tienen que ver con un proceso histórico que va ligado a las memorias, esos pequeños fragmentos de representaciones anteriores que acuden a la mente en forma de recuerdos. Ya que es necesario acudir a esos relatos del pasado para analizar sus implicaciones en el presente y así estudiar los patrones de comportamiento que determinan desde el origen de una comunidad hasta lo que implica pertenecer al grupo del género femenino. "En muchas sociedades del pasado y del presente, lo vivido como no es la temporalidad histórica, sino el tiempo mítico que remite permanentemente, en rituales y repeticiones, a un momento fundacional, original" (Jelin, 2002, p. 24).

Desde el elemento teórico de Elizabeth Jelin, se puede observar la manera en la que la comunidad gitana fue reprimida por un sistema social patriarcal que encabeza la iglesia, entre otras, instituciones sociales como organismos de regulación y control. De hecho según Ana Dalila Gómez (2011), la principal razón por la que el pueblo gitano arribó a América es porque buscaban la libertad y mejores condiciones de vida, porque la discriminación que ejercían sobre el grupo rom dio origen a las limpiezas étnicas que buscaban el exterminio. Las formas de represión de la que fueron víctimas iban desde expulsión de los territorios, deportación como acto de segregación, esclavitud, asimilación forzada, reclusión, abortos y esterilizaciones y exterminio.

Son precisamente esas discriminaciones y procesos migratorios los que originan formas de resistirse a las vejaciones que ha tenido que soportar la comunidad gitana por siglos, la preservación de su memoria cultural se materializa en las ritualidades que tienen que ver con lo cotidiano, lo jurídico, lo social, lo propio. Por eso la identificación individual acarrea la cohesión existente entre los miembros del grupo étnico y se manifiesta en la identidad cultural plasmada en las formas propias, heredadas y cambiantes de las ritualidades y de la administración de justicia, descrita como un sistema jurídico propio, en este caso la ley Kriss Romaní.

> La Kriss Rromaní ha evolucionado para generar nuevos símbolos de trato con el mundo gadzhó (no Rrom) con el que actualmente los Rrom se enfrentan, como es el caso de las relaciones con el Estado, con la sociedad mayoritaria, entre otros. Se basa en la tradición oral, en las costumbres, la identidad y el conocimiento de los ancianos, quienes tienen la responsabilidad de impartirla, arraigarla y transmitirla. Es una ley aplicada oralmente, dado que los documentos escritos no existen. Es importante agregar que no está convalidada por el ordenamiento jurídico ordinario de los Estados. (Gómez, 2011, p. 81)

La forma de justicia que se ejerce en el pueblo gitano se puede denominar *justicia comunitaria*, pues sus tradiciones en cuanto a la administración de justicia no han sido institucionalizadas. Además, según Edgar Ardila (2002), "se trata de mecanismos, que bien o son promovidos y controlados por el propio Estado o bien generados por la propia comunidad […] que operan con mucha legitimidad en los espacios comunitarios" (p. 66). Precisamente en este caso, la Kriss Romaní es un sistema de justicia propio de los rom que se ha transmitido a través de las generaciones y funciona en los espacios de estos.

> El derecho local se favorece por ser factiblemente más armónico con la idiosincrasia de una comunidad (el lenguaje, valores, medios, técnicas, medios de prueba y estrategia del manejo de conflictos) ya que las normas y las decisiones se legitiman desde las

> tradiciones y las propias costumbres […] el derecho oficial seguía siendo incomprensible y era mucho más costoso en tiempo y dinero. (Ardila, 2002, p. 49)

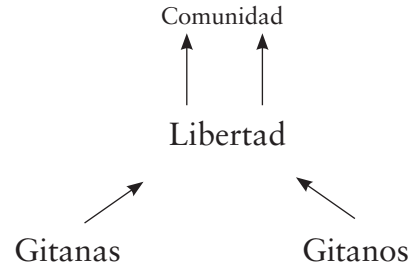
Entonces, en el escenario de lo comunitario, los ancianos y las mujeres tienen la responsabilidad de preservar su memoria histórica y cultural. La representación "femenina del patriarca correspondería a la *Phuri Dai:* mujer de edad, poseedora de un poder 'oficioso y oculto'. Ejerce su influencia especialmente sobre las mujeres y los niños, pero el consejo de ancianos y el *Krisnitori* (juez) respetan su opinión" (Rojas y Gamboa, 2008, p. 50); también se le conoce dentro de la comunidad como la "mamio", la abuela, quien posee la sabiduría para aconsejar a los miembros de su familia y de su comunidad, principalmente a las mujeres, puesto que entre ellas tienen un diálogo constante, lo que les permite transformar los conflictos que pertenecen a su función como gitanas, y aunque su comunidad se forje por la unión de una mujer y un hombre, las mujeres siempre hablarán de sus dificultades con otras mujeres, antes de comunicarlas a su esposo, así como los hombres hacen esto.

Al respecto conviene decir que la comunicación-educación entiende el accionar cotidiano desde los aprendizajes culturales propios de las gitanas que generan la transformación de los conflictos gestados en su cotidianidad, ya que son espacios que están enfocados en las dinámicas de la primera institución formadora, la familia y el lugar de las mujeres en ella, pero están fuera de instituciones educativas como escuelas y universidades, por tanto, la comunicación-educación "da lugar a otros espacios sociales que puedan tener prácticas educativas. Entran a ser considerados como educativos, aquellos saberes que no guardan necesariamente una relación directa con lo 'políticamente correcto'" (Huergo, 2007). Entonces, los espacios étnico-familiares romaní que son interpelados por la sabiduría de las gitanas son educativos en sí mismos porque surgen de las necesidades de la comunidad, de las formas en las que ellas mismas entienden el mundo, son formas de resistir y narrarse a sí mismas a la vez.

Las golondrinas

La forma íntegra en la que los hombres y las mujeres construyen su comunidad va ligada al sentimiento de libertad, independencia y el constante transitar de su espíritu nómada. Por eso, como Dalila lo manifestó, los rrom son golondrinas que van volando por los caminos que transitan. Sin embargo, existen unas funciones marcadas por las tradiciones culturales de su etnia que deben seguir.

Figura 3. Rol de mujeres y hombres rrom en la construcción de libertad



Fuente: elaboración propia con base en el testimonio de Dalila Gómez.

El 8 de abril, Día Internacional del Pueblo Rom, conocí al jefe de la Kumpania de Pasto, el señor Hugo Yancovich, quien fue el encargado de mostrar la carpa en la festividad gitana. La comunidad gitana de Pasto es la única en Colombia que aún conserva la tradición de vivir en carpas. Cuando decidí acercarme a él junto con mis compañeras y compañeros, él estaba dentro del *performance* de la carpa, un lugar cálido que denotaba un aire mágico, debido a la ubicación de los objetos, los colores, el juego de luces y sombras naturales, entre otras particularidades que lograron transportarme a un fragmento de la cotidianidad de la kumpania de Pasto. Allí fue el primer contraste que nos dejaron ver en cuestión de los roles de género. Mientras Hugo estaba hablando con la gente que se acercaba a preguntar y a husmear en el interior de la carpa, su esposa y otras mujeres dentro de la carpa intentaban hacer todo lo posible para que la carpa se viera de la mejor manera. Una de las que aparentemente era de las mayores hablaba

con las otras mujeres que estaban dentro de la carpa y ellas acomodaban los cojines, las telas y demás elementos que lograban transmitir ese tinte bohemio que hace parte de su espíritu libre.

Después, en ese mismo encuentro, tuve la oportunidad de conocer a Dalila Gómez, una mujer que representa grandes logros para la comunidad gitana. Cuando la vi en el *stand* mostrando libros que hablaban sobre la comunidad, de sus costumbres, de sus historias, y luego cuando tuve la oportunidad de sentarme a dialogar con ella sobre la cosmovisión gitana, el lugar de la mujer y el aporte que tiene la comunidad para el proceso coyuntural que vive el país, entendí que las mujeres gitanas desempeñan un papel entrañable en la comunidad; ellas transmiten la cultura, preservan esos elementos que hacen de su pueblo un grupo que ha cautivado a los seres humanos desde que se conoce su existencia. Dalila, por ejemplo, ha aportado a su comunidad desde la organización política, pues no solo ha dado a conocer las costumbres de su pueblo, sino que ha buscado las rutas para que su calidad de vida mejore. Inicialmente desde su participación en el PROROM (Proceso Organizativo Rom —gitano— en Colombia) y luego a partir de su participación en el trabajo académico, político y organizativo de su contexto étnico.

Más adelante, cuando fui a visitar la Kumpania de Pasto, encontré que el lugar del hombre está mucho en la decisión, en la negociación, en el hecho de proteger a su comunidad, como logró identificarse en distintos diálogos con don Hugo en la forma, en particular, como nos recibieron. El martes 19 de julio de 2016, llegamos a la Kumpania a la que pertenece don Hugo, que queda ubicada en la ciudad de Pasto, en el barrio Corazón de Jesús. Cuando llegamos, vimos en un terreno de aproximadamente cuarenta metros de largo, por quince de ancho, en el que estaban tres carpas de colores que brillaban con el sol de mediodía. Don Hugo salió de la parte de atrás, caminó hacia nosotros y nos invitó a su carpa a sentarnos a su mesa. Mientras nos narraba su historia, las nietas llegaron e intervinieron, corrigiendo a su abuelo, o reafirmando y aportando a lo que él decía. Las mujeres estaban en la cocina que estaba ubicada en la esquina de la carpa y nos brindaron café con pan y queso.

Otra vez, al siguiente día, cuando hablamos sobre la Kriss Romaní y la forma en la que ellos le hacen frente a los conflictos, comprendí

que la mujer no tiene un lugar protagónico en la esfera de lo judicial, si se quiere. Sin embargo, ella aporta en la construcción y la transformación de los conflictos desde otros espacios, desde espacios más cotidianos y ontológicos. Puesto que ellas son las encargadas de hacer que su cultura se mantenga a pesar de las transformaciones que ha sufrido. El hombre hereda responsabilidades en su comunidad, por ejemplo, hacer que la palabra sea respetada, y él en sí mismo adquiere un lugar dentro de esta gracias a su condición masculina.

Por otro lado, ellas representan el honor de su comunidad y su familia, porque son sabias y materializan esa sabiduría a través de los consejos, de la formación de sus hogares, de la transmisión cultural, de la quiromancia y demás aprendizajes que hacen parte de su conducta como la medicina ancestral. Todo ello se muestra en dos situaciones concretas, la primera, en el Día Internacional del Pueblo Rom, en Bogotá, cuando la romaní Sandra Demetrio, entonó el himno de su pueblo que hace alusión a, según don Hugo, las violencias y agresiones que el pueblo tuvo que enfrentar en la época nazi. "Uno dice, qué lindo canta esa mujer, pero esa mujer canta con un fundamento, canta con algo y cuenta lo que pasó" (Yancovich, martes 19 de julio de 2016, p. 19). El himno es un llamado a la congregación y el fortalecimiento del pueblo étnico.

Y la segunda cuando presencié la sabiduría en la cultura misma, que la posee la mujer. Lucrecia Yancovich, la hermana mayor de don Hugo, me explicaba el significado de los colores con los que se construían las carpas: el amarillo significa prosperidad, el rojo es la sangre de los gitanos, el verde simboliza la naturaleza, el azul el mar, el rosado representa la familia, el morado es el fortalecimiento, el blanco personifica la paz, el naranja las raíces gitanas; el verde y azul, unidos encarnan la bandera del pueblo. Es precisamente en ese ámbito cotidiano en el que se puede buscar el aporte de la comunidad.

> El tema de la memoria histórica, el valor de aquellas cosas que no se pueden hacer, el tema de la itinerancia, el tema de la quiromancia, el tema del vestido, porque eso hace parte de nuestros usos y costumbres, como una reivindicación desde el punto de vista de todo lo que ha sido, lo que es y lo que puede ser, en términos simbólicos

> y en términos de los elementos identitarios de la cultura del pueblo gitano. Es decir, por ejemplo un museo de la mujer gitana en Colombia, un museo donde se pueda visibilizar… un instituto de cultura gitana, en donde podamos desafiar el conocimiento de occidente, en fin, podrían haber muchas propuestas que se podrían dar a través de las mujeres que somos como esa otra ala de un ave gigante que va volando por el cosmos, en donde todos podemos contribuir a ello. (Gómez, viernes 13 de mayo de 2016, p. 4)

Esos procesos cotidianos que se dan en las entrañas de Colombia surgen de la supervivencia a los diferentes tipos de violencia, surgen como modos de resistencia ante los males que aquejan a la sociedad. Las transformaciones que se dan desde los procesos locales, desde los rituales culturales, desde la expresión de las etnias son precisamente lo que Paulo Freire, (citado por Kaplum, 1998) define como la pedagogía liberadora, que consiste en que el grupo de sujetos realicen una autogestión que esté basada en el diálogo, la participación, la reflexión y que ese conjunto sea generador de la transformación social.

Referencias

Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera (2016). Mesa de Conversaciones. Colombia: Mesa de Conversaciones para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera. https://www.mesadeconversaciones.com.co/sites/default/files/12-1479102292.11-1479102292.2016nuevoacuerdofinal-1479102292.pdf

Ardila, A. E. (2002) *Justicia comunitaria y el nuevo mapa de las justicias*. Santiago de Cali, Colombia: Criterio Jurídico.

Austin, B., Fischer, M., Giessmann H. J. (eds.) (2011). Advancing conflict transformation. The Berghof Handbook II. Opladen/Framington Hills: Barbara Budrich Publishers. Disponible en www.berghof-handbook.net

Butler, J. (1996). *El género en disputa*. Barcelona, España: Paidós.

Gómez, B. A. (2011). *Pueblo rrom – gitano – de Colombia: haciendo camino al andar.*

Gómez, B. A. (13 de mayo de 2016). *Diálogo con Dalila Gómez, representante del pueblo rrom.* Bogotá, Colombia.

Huergo, J. (2007). Una primera aproximación al campo. Lo educativo y el proceso de formación de sujetos y subjetividades. Recuperado de http://comeduc.blogspot.com/2007/04/documento-de-ctedra-una-primera.html

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria.* Madrid, España: Siglo xxi.

Kaplum, M. (1998). Modelos de educación y modelos de comunicación. En M. Kaplum, *Una pedagogía de la comunicación* (pp. 15-77). Madrid, España: Torre.

Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México D. F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lamas, M. (comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, México: pueg.

Misión Rural (ed.). (2008). El pueblo rom - gitano que habita la ciudad de Bogotá. Colombia: Luar Comunica.

Paternina, H. y Gamboa, J. (1999). Los gitanos: tras la huella de un pueblo nomada. *Nómadas*, *10*, 156-170.

Rojas, V. C. y Gamboa, M. J. (2008). La kriss romaní como sistema jurídico transnacional. Íconos, *031*, 43-55.

Scott, J. W. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). México, México: pueg.

Fuentes primarias

Yancovich, H. (19 de julio de 2016). *Diálogo con Hugo Yancovich, Jefe de la Kumpania de Pasto – Nariño*. Corazón de Jesús, Pasto-Nariño.

Yancovich, H. (20 de julio de 2016). Primer diálogo con los integrantes de las Kumpanias de Pasto-Nariño y Venezuela, Corazón de Jesús, Pasto-Nariño.

Yancovich, H. (20 de julio de 2016). *Segundo diálogo con integrantes de las kumpanias de Pasto y Venezuela,* Corazón de Jesús, Pasto-Nariño.

PARTE IV

ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO MUISCA DE BACATÁ

ORALITURA Y TEXTUALIDADES EN TORNO A LA MEMORIA Y EL BUEN VIVIR

El buen vivir en la atmósfera oraliteraria: motivos y metáforas de la paz en poemas y canciones muiscas de Suba

Sarai Andrea Gómez-Cáceres*

Introducción

El proceso de colonización en Colombia trajo una serie de fenómenos culturales que se fueron incorporando por medio de los discursos, formando un imaginario sobre los esclavos, indígenas y españoles. Pronto se segregó a la población y se implantó un imaginario de blancura, correspondiente al proyecto de nación colonizador. Uno de sus principales objetivos era quitar prácticamente cualquier rastro de población indígena y afrodescendiente o mantenerla alejada del blanco; ello implicaba también una imposición del castellano e impactaba sus prácticas culturales. Otro de los *modus operandi* fue establecer una diferenciación fenotípica que demarcó una frontera étnica para impedir que se mezclara la sangre, pero el mestizaje no se pudo controlar de esta manera. Así que, dentro de los márgenes para reforzar el imaginario de blancura se incorporaron otros factores como la riqueza, el capital cultural, la posición social, la capacidad de acceso a diferentes bienes, entre otras formas (Castro-Gómez, 2005).

* Magíster en Literatura por la Pontificia Universidad Javeriana. Fue investigadora del grupo Comunicación, paz-conflicto de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás.

Por otro lado, es imperioso anotar que esta insistencia en la diferenciación racial reinó incluso después de la partida de los españoles. Tras el proceso de Independencia, por ejemplo, se siguió usando el esclavo como soldado con la supuesta garantía de manumisión; esta, en la mayoría de los casos, fue negada (Sales de Bohigas, 1974). Bajo dicha idea de segregación racial, se dividió a la población por un tiempo prolongado, más o menos desde finales del siglo xix hasta principios del xx, e implicó una separación del "letrado"[1] y el "no letrado", categorías que usa Ángel Rama (1998) en su texto *La ciudad letrada*. Las prácticas de los letrados no solo impactaron en la difusión de los discursos y la imposición del castellano, tanto de manera oral como escrita. Por ello las lenguas indígenas y vernáculas fueron excluidas del proyecto de nación.

Cabe resaltar que durante finales del siglo xx y principios del siglo xxi, las reivindicaciones de las lenguas vernáculas e indígenas fueron un eje fundamental de análisis, especialmente en la literatura. La oralidad, por ejemplo, ha pasado a ser un importante elemento que resignifica la historia de las comunidades antes segregadas. La importancia de la oralidad ha sido exaltada por autores como Steiner (2004), a partir de su mirada del estudio del lenguaje y su relación con la música, y como Bourdieu (2000), que interpela por la enseñanza del lenguaje oral. La oralidad es catalogada como una competencia y dividida entre "lo culto" y "lo popular". Se podría decir que lo mismo sucede con el texto.

A partir de las representaciones textuales históricas del "otro" (del indígena y el afro) empezaron a surgir interrogantes sobre las formas como se apropian de su identidad los indígenas del siglo xxi, además de cómo se representan a sí mismos. Por ello, en la investigación titulada *Cuarta fase: la etnicidad del pueblo muisca: nueva oralitura, indigeneidad, conflicto intraétnico y propuestas de paz*, mis cuestionamientos se materializaron en el objetivo de analizar los

1 Rama (1998) clasifica al primero como parte de la ciudad letrada o el centro y al no letrado al marginal de esta. Los letrados tenían el poder de la palabra y se encargaban de transmitir la cultura y las costumbres colonizadoras.

motivos y motifemas que se encuentran representados en las producciones textuales de la comunidad muisca de Suba, con el fin de analizar sus reinterpretaciones míticas y sus perspectivas de paz y buen vivir en la actualidad. A partir de anteriores etnografías llevadas a cabo por el grupo Comunicación, Paz-Conflicto de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás (USTA) (Gómez Montañez, 2016, 2017), se han venido registrando y analizando narrativas e interpretaciones históricas que vienen elaborando los muiscas actuales. Pero más allá de tomar tales prácticas como ejercicios de reconstrucción de la identidad cultural indígena, el grupo de investigación ha venido identificando contenidos y discursos que se materializan en principios y cuerpos morales para la convivencia y la armonización de las relaciones sociales y cósmicas de estas comunidades. En otras palabras, vimos la oportunidad de seguir indagando formas alternativas de hacer paz a partir de las renovadas prácticas de memoria colectiva que estos grupos ponen en práctica a partir de la lectura de sus territorios, usos y costumbres. De ahí nuestro diálogo con la presente edición, más cuando nuestra investigación explora un lugar poco incluido en los estudios sobre violencia y paz en las transiciones políticas: la ciudad.

Los primeros acercamientos al cabildo muisca de Suba me permitieron explorar sobre su organización social, pude notar inmediatamente que los jóvenes que lideran este grupo de personas se interesan por el rescate de sus tradiciones culturales, por reinterpretar su pasado y construir su presente. A partir de diversas actividades gestionadas por ellos mismos, y otras apoyadas por instituciones gubernametales, logran materializar un proyecto comunitario que tiene como fin reivindicar la cultura. La huerta, el tejido, las diversas prácticas cotidianas que reivindican la lengua. Sus estudios, cartillas, las obras de teatro contribuyen a que esta comunidad se integre, dialogue y se cuestione sobre su entorno.

Los rituales de celebración implican toda una construcción de colectividad, materializada en el sancocho y la chicha, principales alimentos del compartir. Se puede notar en diferentes encuentros que la palabra y la oralidad desempeñan un papel importante en su cotidianidad. La forma de presentarse y manifestar quiénes son y cuáles son

sus proyectos integradores con el territorio, cuáles son sus apellidos, entre otras particularidades. En relación con las formas de socialización de la cultura occidental es fácil de entender que tenemos hábitos diferentes, pero que por medio de la palabra es posible aprender sobre el "otro" y entender la importancia de su acerbo cultural. Es decir, en estos encuentros me di cuenta de que mediante el compartir de la palabra era posible entender lo que denomina Jerome Brunner (1996), *realidad mental* y *mundos posibles*. En medio de haber podido observar un paisaje de colores, vestuarios, ornamentos y otras formas estéticas, sospeché que las formas de representación del indígena muisca de los siglos XIX y XX se convirtieron en la base de la reconstrucción de la identidad y de la comunidad actualmente, lo que les ha permitido reinventar sus formas discursivas y, sobre todo, aquellas prácticas que tienen como fin fomentar la identidad y la solidaridad colectivas.

En el marco de la presente investigación, me encontré que en la comunidad muisca de Suba, algunos de sus miembros habían producido textos artísticos (poemas, cuentos y canciones, particularmente), basándose en los arquetipos míticos y en los motivos más representativos de la cosmovisión muisca que había sido recopilada y archivada desde los cronistas de la Conquista y los escritos coloniales hasta las actualizaciones curriculares de la modernidad colombiana. El objetivo de este capítulo, por tanto, está centrado básicamente en la necesidad de analizar las representaciones textuales (entendiendo *textualidad* como producción escrita y oral, aspecto que se profundizará más adelante), con el fin de analizar las reinterpretaciones que los muiscas de Suba hacen por medio de dicha materialidad del pasado. Para entrar en diálogo con el eje temático de la presente edición se parte del hecho de que esta comunidad, en el contexto actual, elabora interpretaciones de dichas imágenes y motivos del pasado para proponer principios básicos de convivencia, del buen vivir y perspectivas de paz en la vida cotidiana.

Para dicho análisis, se tomaron como base las canciones y poesías escritas por personas que pertenecen a la comunidad. Una de estas publicaciones es la cartilla *Nuestra lengua muysccubun*, publicada en el 2015 con el apoyo de la Alcaldía Mayor de Bogotá. Los encargados de la escritura de las siete canciones que conforman esta publicación

fueron Wilmer Talero y Yenny Cardozo. Por otro lado, se analizaron los poemas escritos por Gonzalo Gómez Cabiativa en el libro titulado: *Tic Muisca Poesía Muisca* (esta publicación tiene 19 poemas). Impreso por MJ Editores en el 2004. Con base en este análisis, se pretende visibilizar las nociones de *paz* y el *buen vivir* y, desde luego, las formas de identidad del muisca del siglo XXI.

Cabe resaltar que para el análisis de estas publicaciones se tomaron la totalidad de las canciones y poemas, se identificaron los "motifemas" principales de cada texto, los cuales son vertientes de una variedad de submotivos. El análisis es inspirado en la metodología propuesta por Toro Henao (2014), en la cual las producciones oraliterarias presentaron motivos recurrentes y sistemáticos que se materializaron en escenarios, personajes y acciones (motifemas). Por último, se cruzaron sus análisis de manera intertextual, con el fin de conocer las reescrituras de los mitos históricos de la cultura muisca. En particular, se tomaron los mitos registrados por cronistas de la Conquista y la Colonia que fueron recogidos de manera juiciosa por Correa (2004). Se entiende el término *intertextualidad* como la manera en que los textos se relacionan entre sí y, a su vez, son reescrituras e interpretaciones de otros textos. Se partió de la oralitura como eje central y categoría en la que se materializa la palabra y el texto. En este capítulo se desarrollarán categorías teóricas como: *oralitura*, *motifemas*, *metáfora*, *intertextualidad* y *mito*.

La oralitura, los motivos y submotivos

La oralidad, como se mencionó en la introducción, es tan antigua como la humanidad. Para las comunidades indígenas es un núcleo de pensamiento, aprendizaje y vida. Para nosotros como investigadores fue imperioso profundizar sobre la oralidad como categoría de análisis, teniendo en cuenta que el objetivo de investigación se centraba en la relación de texto y la palabra. Si bien es cierto que la categoría *oralitura* ha sido recientemente estudiada, no quiere decir que sea reciente su aplicación a la vida cotidiana, puesto que las comunidades indígenas llevan generaciones sobreviviendo y reivindicando su cultura mediante la oralitura. Pero ¿qué es en sí la oralitura? Frente a esta noción

no está todo dicho ni analizado. Sin embargo, los investigadores nos arriesgamos a estudiar y hacer una propuesta de lo que implica y a lo que se refiere dicho término.

En primer lugar, analizamos la oralidad a partir de Taborda y Archila (2016), que plantean que la oralidad surge a partir de "la necesidad de encontrarse en y con el otro, construir vínculos y compartir visiones de mundo, pues en esta comunicación se construyen realidades que constituyen la cultura y el sentido de su existencia" (p. 14). Es decir, una de las principales formas de interacción humana se da por medio de la palabra dicha y es allí específicamente que se le otorgan sentidos a la cultura, a las formas de ver el mundo y la construcción de realidades. El texto es otra de las formas de comunicación que permite difundir estudios, categorías y pensamientos, entre otros. El texto tiene otro tipo de materialidades distintas a la palabra oral; entiendo *materialidad* como las formas materiales y físicas de distribución, en el caso del texto o libro serían: la publicación, las ediciones, distribución de este, público y países a los que llega imágenes que lo caracterizan, entre otros.

La oralitura permite repensar la posible relación que se da entre comunidades y encuentros entre personas que están mediados por las palabras, teniendo como base la convivencia. Al considerar los postulados de Pacheco (citado en Taborda y Arcila, 2016), el asunto transciende más allá de lo que denomina *predominio comunicacional*, es decir, el predominio deja en evidencia procesos poéticos, por ende, es posible vislumbrar mediante la oralidad, aspectos poéticos y metafóricos que en últimas producen relaciones sociales (Pacheco, citado en Taborda y Arcila, 2016, p. 13). Precisamente, retomando la oralidad y la oralitura como posibilidades de "encontrarse con el otro", hoy día Colombia atraviesa un momento en que la sociedad requiere de nuevas formas de ver el mundo y construir una realidad de paz. De igual forma, comunidades locales como la muisca de Suba exploran, de manera constante, en su acervo cultural y en sus bases del pasado para lograr lo anterior en escalas microsociales que impulsen el buen vivir de sus familias y en su comunidad. Al fin y al cabo, y retomando los postulados de Muñoz (2001), la paz se construye y es incorporada por una sociedad mediante actos de habla.

Dicha categoría, la oralitura, al estar relacionada con la cotidianidad, atraviesa el cuerpo, las costumbres, la significación que se otorga al pasado, al presente, al futuro, a la atmósfera que nos rodea, al paisaje cultural y literario, y desde luego a las formas de significación de estas.

Siguiendo con el desglose de esta categoría nos encontramos, como investigadores, con que el concepto de *oralitura* surge a partir de las voces de indígenas y afros o, como se dijo al principio de este capítulo, de la población segregada de la Colonia. Sin embargo, es una muestra de resistencia y de resignificación de la memoria oral. La materialidad de esta memoria oral se representa en las diferentes formas escriturales de las comunidades indígenas como el tejido, la orfebrería, las conversaciones, las molas, la fabricación de diversas artesanías, la pintura, entre otros. Elementos que cobran sentidos disímiles o no entre las interpretaciones de las comunidades.

La oralitura, en el caso de la comunidad muisca, permite crear composiciones estéticas, teniendo en cuenta las prácticas del indígena muisca del siglo xxi. Dichas prácticas resignifican, entre otras, las maneras de convivencia. En este sentido, nos propusimos relacionar la oralitura en la comunidad muisca de Suba y encontrar, por medio de sus textualidades, los motivos o *motifemas* (categoría que se profundizará más adelante), las metáforas, la memoria, la tradición, las interpretaciones de la paz y la armonización, el rescate de las tradiciones, las formas de convivencia, la empatía, entre otros motivos que se analizarán a lo largo de este capítulo. A continuación, se profundizará en la categoría de *motifema* y en su relación directa y metodológica en esta investigación, así como en las categorías emergentes que surgieron alrededor del análisis de las publicaciones seleccionadas para este capítulo.

Motifemas, motivos y categorías emergentes

Los motifemas y motivos son una parte central de la conceptualización de este capítulo. Por tanto, me detendré en este apartado a explicar desde qué perspectiva se está teniendo como referencia y análisis. El equipo de investigación tomó los postulados de Diana Carolina Toro (2014) que, a partir de Ballón, propone un método de análisis mediante motifemas. Toro, siguiendo el trabajo de Enrique Ballón

Aguirre, plantea un método de análisis a partir de los motifemas, es decir, son "realizaciones concretas de un motivo" (p. 239). Por otro lado, la autora asegura que los relatos orales tienen una estética que puede ser incluida o catalogada como estética literaria y que, además, el conjunto estético que la compone tiene implícita unas funciones y motivos que pueden formar un discurso y una narración (Toro, 2014, p. 242). Así mismo, la autora tiene en cuenta categorías como *motivo* y *motifema*. La primera es una unidad de análisis que hace parte del relato oral. Se caracteriza por ser móvil, ya que puede emigrar en diferentes tipos de relatos y formar transtextualidades. Al mismo tiempo esta unidad es estable en el sentido en que la información puede ser la misma, pero su contexto puede variar. El segundo se refiere a la textualidad concreta del motivo oral; por ende, es posible analizar con los motifemas las construcciones semánticas de las temáticas que permanecen fijas en los motifemas. En este capítulo se analizarán los motifemas, submotivos y motivos secundarios de las publicaciones enunciadas al inicio de este texto. Además, se relacionarán las metáforas, tropos y mitos que aparecen en estas textualidades relacionadas especialmente con el buen vivir, la paz, violencia territorial y la armonización.

Teniendo en cuenta la estructura de análisis de Toro (2014), se realizó una matriz de análisis que permitió identificar los motifemas, submotivos, motivos secundarios (decidimos incluirlos debido a que un texto podía tener un tema principal y un tema secundario. En algunos textos no se identificó motivo secundario). Cabe aclarar que los motifemas y submotivos se analizaron en la investigación como categorías emergentes, ya que se profundiza teóricamente en algunas de ellas; esto para efectos de tener una comprensión y un acercamiento completo de análisis.

Una de estas categorías-motivo es la relación hombre-naturaleza-cultura; la tomamos desde la perspectiva de Descola (2014), que relaciona a la antropología simbólica con el cuerpo, las creencias culturales y los entornos sociales. Otra de las categorías emergentes que se conceptualizaron fue la *memoria corporada*. La memoria es posible porque sus contenidos (eventos, prácticas y discursos) forman parte

de un "ensamble" de pensamientos comunes. Lo que hace posible la memoria es precisamente la existencia de una comunidad de intereses y pensamientos (Connerton, 2006). La memoria, además de ser oral o escrita, es "corporada" en la medida que también implica la transmisión de patrones sociales de comportamiento explícitos (Connerton, 2006, p. 126), tales como el saludo, la preparación de los alimentos, las labores y demás prácticas que, para nuestro caso, hacen parte de las costumbres de un grupo social. La conceptualización a la que se hizo referencia corresponde a las categorías que se analizaron de la totalidad de los poemas y canciones correspondientes a las publicaciones antes mencionadas. Esto con el fin de que en la siguiente parte del capítulo el lector tenga la posibilidad de comprender los resultados de este análisis, ya que la amplia categorización y conceptualización complejiza el entendimiento de los resultados.

A continuación, se encuentra el análisis de las publicaciones. En primer lugar, las canciones y, en segundo, los poemas. La estructura de este análisis es la siguiente: se realizó una matriz por cada libro, en la cual se ubicaba el motivo principal, submotivos (también denominados, en este capítulo, *motifemas*), partes del texto que argumentan esta clasificación y observaciones. Esta metodología de análisis se implementó en cada poema y cada canción de las dos publicaciones. De manera detallada se encontrarán los resultados de cada publicación; en dicho análisis se tuvieron en cuenta los motifemas, las metáforas correspondientes a cada publicación, realizando luego un análisis intertextual.

Los motifemas y motivos en las canciones

Al considerar las definiciones mencionadas, es pertinente aclarar que en esta parte del capítulo se analizarán los motifemas y motivos de las canciones de la publicación de *Nuestra lengua muysccubun*. El motivo más representativo es el de la relación hombre-cultura-naturaleza. Este motivo aparece en cuatro de las siete canciones de esta publicación. Una de estas canciones se titula *Mi amigo el maíz*, figura que representa para el muisca, en este caso, el alimento para la comunidad:

Mi amigo el maíz
Y para la sopa,
Granitos dorados de maíz
Y para la arepa,
Granitos dorados de maíz
Y para el envuelto,
Granitos dorados de maíz
Y para chicha,
Granitos dorados de maíz.
(Cardozo y Talero, 2015, p. 31)

En la misma canción encontramos que, a forma de composición, vincula, como ejercicio de memoria, las enseñanzas de los ancestros con las prácticas cotidianas. En el marco de la mitología muisca, el oro y el maíz se relacionan de manera directa, pues el dios civilizador Bochica hizo que las pepas de oro que portaba Piraca, un mortal preocupado por la alimentación de su familia, se convirtieran en semillas de maíz. De este modo el consumo de alimentos cotidianos (arepa, envuelto, chicha, entre otros) es una forma de "incorporar" dicha memoria.

Otros de los motivos principales que se pudieron identificar en las canciones son: *comunidad*, la relación entre comunidad-familia. Por otro lado, los submotivos más recurrentes encontrados en estas canciones fueron: naturaleza, gastronomía, paisaje, usos y costumbres y familia. El primer submotivo se representa por medio de la relación del pez con su hábitat; además, la mazorca se "humaniza" y el maíz es "amigo"; y, por último, la naturaleza se mitifica al exaltar sus espíritus. El segundo submotivo se evidencia cuando se exalta al pez y al maíz como alimentos tradicionales muiscas. El paisaje encierra las descripciones de la laguna, los cerros, la lluvia, el ciclo del agua y la mitificación de la naturaleza, por medio de la exaltación de los topónimos que los identifican en el espacio y el territorio muisca.

En cuanto a los usos y costumbres, las imágenes más importantes que la describen es el calabazo de la chicha, la totuma, el tejo, las

jornadas de caminata, el tejido y el trabajo en equipo en función de la comida, estas construyen una *memoria corporada* que refuerza sus costumbres como cabildo y comunidad. Por último, la familia es un espacio social que se asocia con la comunidad y también es transmisión de la cultura muisca; el padre enseña oficios, la familia trasciende a vecinos y miembros de la comunidad y el alimento acompaña el aprendizaje colectivo. Así mismo, se crean vínculos entre pareja, familia y hermanos mediante la siembra.

Otros submotivos encontrados fueron: bienestar-empatía, trabajo, comunidad, alegría-buen vivir, mitos de origen y festejo. El bienestar y el buen vivir se pueden observar en el siguiente poema, ya que es posible inferir que se centra en una respuesta sobre el "estar bien"; cuando es correspondida, se asegura el "buen vivir" (Cardozo y Talero, 2015, p. 31).

Saludo muysca
Choá yo saludo,
pregunto si estás bien
Me alegra verte bien
si tú estás bien,
yo también lo estaré
Unidos en saludo, Juntos en un buen vivir […]
Saludos en familia saludo en lengua muysca.
(Cardozo y Talero, 2015, p. 31)

Cabe resaltar que el contenido de la canción denota lo que Pablo Gómez ha desarrollado conceptualmente como "conectividad" en el capítulo sobre el Carnaval del Perdón de los *kamëntsá* de Sibundoy. Para el caso de los muiscas de Suba, el bienestar del otro es mi propio bienestar. De esa manera, el buen vivir demanda ser una situación colectiva que se teje mediante el contacto cara a cara, como la cotidianidad del saludo.

En cuanto a los motivos secundarios, se encontró únicamente la tradición-transmisión del pasado. En las canciones se puede apreciar que esta transmisión del pasado tiene que ver con las prácticas

culturales y la resignificación de estas y que, además, permean las costumbres.

Una de estas se relaciona con la categoría *alimento* y con las representaciones que comparan el pasado y el presente, específicamente, en la canción *Abuela Anatilde*, y se pueden clasificar de la siguiente manera: "Todo tiempo pasado fue mejor", "el paso de campo (positivo, bonito) a la ciudad (negativo, feo)".

Abuela Anatilde

Cuando yo nací, todo esto era muy bonito

Y ahora solo veo, mucho gris y ladrillo

Con mi padre tejía, un par de balsitas

Con junco que daba, la laguna en el agua [...]

A sentirme orgullosa de mi pasado, pasado muisca […].

(Cardozo y Talero, 2015, p. 32)

A partir de esta canción, la paz indígena se expresa en las dimensiones del tiempo pasado y del espacio bucólico y rural, propios de ese mismo pasado. La paz se convierte en el anhelo por rescatar las costumbres de antaño y en contrarrestar los paisajes típicos de la modernidad urbana.

Por medio de este análisis es posible analizar que en estas canciones se busca comprender que en la reconstrucción de la memoria muisca se entreguen las historias del pasado, de los abuelos, las abuelas, las mujeres y, sobre todo, la manera como la reivindicación de la lengua impacta en las formas de comprender el territorio y, desde luego les permite, como comunidad, ese reconocimiento del otro. En este sentido, entran en disputa las lecturas del territorio, representados en el río, el cemento, las construcciones del pasado y el presente, la memoria corporada y su relación con las prácticas. La memoria puede representarse en ese tejido de las balsas y en la resgnificación del pasado. El sentido comunitario, de bienestar y empatía, se presenta de manera casi transversal en los textos, así como las prácticas y el alimento hacen parte de esa armonización comunitaria y de la necesidad de exaltar y conservar el territorio con el equilibro de la madre naturaleza. Este aspecto se profundizará en la metaforización de los textos.

Por ahora cabe decir que la paz muisca se expresa mediante tres acciones presentes en los motifemas de las canciones citadas: la "incorporación de la memoria", por medio de la puesta en práctica de costumbres cotidianas (como el alimento), la "conectividad" que teje el buen vivir, como logro colectivo, y el rescate de elementos representativos en la dimensión espaciotemporal, referida a la ruralidad y al pasado bucólico como ejes de la vida idealizada en cuanto armónica y pacífica.

Los motifemas en los poemas

En cuanto a los poemas, se identificó que los motifemas principales más recurrentes fueron los relacionados con el hombre-la cultura-la naturaleza, el hombre y los elementos sagrados de la cultura, la metaforización de la mujer con la naturaleza (tema que se analizará en el siguiente apartado) y de la naturaleza con los aspectos de la vida como el recuerdo o el olvido (día y noche). Por último, en esta parte del análisis se pudo hallar la importancia de representar el pasado y el presente. Asimismo, los motivos secundarios que más se resaltan son: la relación pasado-presente, la memoria corporada, y la tríada hombre-cultura-naturaleza. Finalmente, los submotifemas más recurrentes en este documento fueron: la importancia de la pareja y el amor, el rescate de la tradición, homenaje a los lugares sagrados y a las ritualidades ancestrales.

De igual manera se evidencia un interés por mostrar a la mujer como sinónimo de protección y al abuelo y a la abuela como símil de la memoria que es necesario conservar, por tanto, la relación pasado-presente es importante para el reconocimiento del indígena muisca de Suba. En definitiva, esta búsqueda de identidad muisca también trae al presente las características del pasado y la relaciona de manera indirecta con el desarrollo y la configuración de ciudades. Lo anterior corresponde al análisis general de la publicación. A continuación explicaré la relación categórica encontrada y seleccionada en relación con la obra. La tríada hombre- cultura-naturaleza corresponde a la definición anterior de Descola (2014) y se ve representada en el siguiente poema:

Necesitas ser más humilde
Necesitas ser más sencillo, más humilde,
igual a nuestra Madre Naturaleza, igual a
nuestra Madre Cristalina. Nos hemos
apartado lejos de ella […]
Por eso los seres vivos
peligran, cada día estamos, más lejos del
centro, de la vida del agua cristalina.
(Gómez, 2004, p. 25)

La relación de estas categorías permite comprender la importancia de la madre naturaleza como equilibrio y bienestar ligado al hombre, a su cultura, a su forma de interpretar el mundo. En este caso, el equilibrio y el bienestar equivalen a que, en entorno, y su interpretación cultural, permiten que el bien común y, por ende, el buen vivir sean el centro de dicha armonización de los seres vivos. Entonces, a partir de este motifema, se deriva el buen vivir.

Así mismo, en el poema titulado *Recuerdos*, el motifema principal es la relación con el pasado y, de nuevo, aparece la triada hombre-cultura-naturaleza, pero esta vez como submotivo. En este poema, en particular, es posible encontrar la relación de la naturaleza con el pasado y la necesidad de recordar esta imagen no solo en su presente, sino en su cuerpo mismo.

Recuerdos
Cuando era joven, mi abuelita murió,
presuroso fui a la laguna a buscar
su reflejo en el agua.
Ya su espíritu no estaba allí […]
[…] o bueno es que está en mis recuerdos
aprendí a vivir sin su ternura,
"llevando en mi rostro sus rasgos".
(Gómez, 2004, p. 35)

Otro de los poemas se titula, *Mujer Mujer*, y el motivo principal también corresponde a hombre-cultura-naturaleza, pero esta vez exalta la relación específica de la mujer con la naturaleza, el amor y el camino:

Mujer, Mujer
Gata, fuego, amor, calor
sua, sol iecho, camino bueno,
Ie chuma, cujuma, camino largo y real
su cuyeheyes zhona ie,
camino que pasa junto al río.
(Gómez, 2004, p. 7)

En síntesis, el poemario de Gonzalo Gómez representa situaciones cotidianas del indígena muisca, principalmente su relación con el pasado, la memoria, la mujer, la naturaleza y la manera como estos recuerdos y prácticas del pasado son dignos de ser exaltados, reivindican el buen vivir del muisca del siglo xxi y contribuyen a la armonía del presente.

Las metáforas y la construcción de identidad

En esta parte del texto voy a recudir la definición de *metáfora*; esto para comprender el análisis metafórico de los poemas y canciones que se evidenciará. Para ello tomaré distintas fuentes que definen esta categoría. En primer lugar, según Claudia Gonzáles Castro (2014, p. 10), el estudio de las metáforas tiene una importancia vital en los estudios sociales, ya que por medio del análisis de estas es posible analizar elementos que contribuyen a vislumbrar construcciones políticas, relaciones de poder y discursos. La autora cita a Lackoff y Johnson (1995), quienes afirman que la vida tiene y produce metáforas. Por tanto, es posible indagar que las metáforas hacen parte de la vida cotidiana, del lenguaje, del pensamiento y los conceptos que relacionamos de manera social, a diario (Gonzáles, 2014, p. 10). Así mismo, recurre a Paul Ricoeur (2001) para comprender la *metáfora viva* como una

forma consiente de expresar algo haciendo uso de la metáfora para simbolizar conceptos; por ello la metáfora contribuye a la expresión de aspectos y nociones identitarias que, por medio del lenguaje metafórico, es posible visibilizar. Claudia Gonzáles (2014), también plantea que los tropos son:

> Paradigmas proporcionados por el lenguaje, a través de los cuales la conciencia puede prefigurar áreas de la experiencia que son cognoscitivamente poblemáticas, sometiéndolas a análisis y explicación. El tropo provee al pensamiento posibles explicaciones, interpretando las afirmaciones literales figurativamente como símbolos. (p. 24)

Define también los cuatro tropos del lenguaje poético: la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía. La primera es una figura retórica, por medio de esta se expresa una realidad o concepto y se representan mediante una relación. La segunda figura, se utiliza para designar una cosa u objeto con el nombre de otra con la que tiene una relación espacial o temporal. Además, se le atribuye el efecto de causa-efecto o efecto-causa. La sinécdoque es otra figura retórica, mediante la cual se le asigna a una cosa un nombre con el que no tiene necesariamente una relación. Por último, la ironía da a entender el sentido contrario de los conceptos al emplear un tono de interpretación opuesto.

Esta conceptualización de Gonzáles (2014), basada en White, muestra que el uso de estas figuras retóricas es importante para las narrativas y para mostrar diferentes interpretaciones de un hecho y de unas representaciones, y fortalecer las identidades.

La metaforización en las canciones

El propósito de esta parte del capítulo es analizar las metáforas que aparecen en las canciones publicadas en *Nuestra lengua muyscubun* con miras al buen vivir, la construcción de paz y las posibles violencias territoriales. En este sentido, me enfocaré en las categorías emergentes encontradas en relación con las metáforas. Una de las metáforas más importantes que los investigadores detectaron en la publicación de las canciones fue *la familia como base de la comunidad* y como tropo, ya

que a partir de la sinécdoque *la familia* también es *comunidad*. Por otro lado, aparece la metaforización y humanización del *maíz* y del *pueblo*, al primero como un "amigo" y al segundo le atribuye "rostro", como aparece en la siguiente canción:

Abuela Anatilde

[…] ¡comparte este homenaje Muisca de Suba! […]

Por los cerros andando

Con mi padre de la mano

Yo fui conociendo

A todotito el pueblo

Pueblo Nativo de Suba

Que con su Rostro de Quinua

Me fueron enseñando.

(Cardozo y Talero, 2015, p. 32)

En esta misma publicación aparece una sinécdoque sobre la *familia-pueblo*, "que río a arriba, y río abajo", "mi pueblo navegaba" (Cardozo y Talero, 2015, p. 32). Esta cita es una parte de la canción que muestra que el aprendizaje muisca se genera en las costumbres. Por otro lado, aparece un tropo-oximorón: el campesino como base de lo muisca. Esta figura retórica típica, que Gómez (2015) ha denominado el *despertar muisca*, comprende al campesinado no como grupo social que demostraría el mestizaje del indígena del altiplano y su completa asimilación a la modernidad; al contrario, sería la base que toman las generaciones actuales de las comunidades urbanas muiscas para legitimar sus raíces indígenas. También identificamos otra metáfora en relación con las costumbres, reflejada en el tejido comunitario, el tejido de la mochila y los vestuarios: la metáfora del tejido comunitario, expresada en las siguientes frases:

Festejo muisca

[…] Cuando un muisca se casa

Primero se enamora

Entrega **Inzona** y **Boi** y espera su **Chisua**[2]
Cha Nga Fucha inician[3]
A tejer su camino
Sembrando arrayanes **Chuta ng Chihicha**[4].
(Cardozo y Talero, 2015, p. 33)

Como ya se mencionó, en el poema *Mi amigo el maíz* aparece una metáfora evidente y es la humanización del maíz como amigo. Por último, en la canción *La Guapucha* la metaforización se evidencia en la acción de "alimentar", que para la cultura muisca equivale a "despertar", al comer despierta lo muisca:

La Guapucha
Nada, nada, nada pececito
Nada, nada, nada en la laguna
Nada, nada, nada en la Guapucha
Nada, nada en la laguna
viene el balsero te viene a pescar
con un cedazo él te va a sacar
Vas a alimentar sus hijos, su mamá
Vas a alimentar los Muyscas de Suba.
(Cardozo y Talero, 2015, p. 31)

Las metáforas representadas en las canciones escritas por Yenny y Wilmer exaltan, en especial, la relación del muisca de Suba con el alimento y con las costumbres y prácticas cotidianas, es decir, con la memoria corporada y la tríada hombre-naturaleza-cultura. La importancia del alimento y el despertar muisca es clara y se puede apreciar

2 Inzona: relacionado con la industria textil. Boi: Manta. Chisua: Mochila.

3 Cha: Varón, individuo del sexo opuesto.

4 Negrillas del texto original. Esta canción también es de importancia para este análisis en el estudio de los mitos que más adelante se explicará.

en por lo menos dos canciones. Otros elementos importantes para su cultura son el maíz, el río, la laguna, la pesca y el tejer el camino en pareja. Además, en estas canciones aparece la relación de la violencia contra la mujer y, a su vez, contra la madre naturaleza. También inciden en las relaciones sociales y del entorno, entre ellos, la industrialización y los elementos de la vida cotidiana que tienden a equilibrar y armonizar la cultura muisca.

La metaforización en los poemas

En esta parte del texto se profundizará sobre las metáforas del poemario de Gonzalo Gómez y se tendrán en cuenta las mismas nociones que se analizaron con las canciones, es decir, se indagará sobre el buen vivir, la construcción de paz territorial y las violencias territoriales. Esto con el objetivo de analizar las publicaciones de manera transversal. La poesía de Gonzalo Gómez se caracteriza, en términos generales, por resignificar el pasado, exalta los mitos muiscas y destaca a la madre naturaleza, la figura de la mujer, y la importancia de elementos vitales para las costumbres muiscas, teniendo en cuenta el pasado y el presente. En cuanto a la metaforización, cabe precisar que se destacan: la metáfora de la mujer en relación con la tierra, con el fuego, con la música, con la naturaleza y con la paz. Por otro lado, aparecen imágenes como: amanecer-anochecer, día-noche, que se van a analizar con mayor profundidad en el apartado que se refiere a los mitos muiscas. A continuación, el lector podrá encontrar la relación de las metáforas del poemario:

Guaia Hicha, Hicha Guaia… Madre Tierra, Tierra Madre
Para amarte se necesita haberte conocido,
Mujer de rasgos nativos.
Mujer de hermosos rasgos nativos.
A muchos les falta humildad;
En lugar de amarte te pisotean
Arrancan tu piel fértil con sevicia;
Te rellenan con asfalto estéril, irreversible.

Si estuvieras libre como antes,
Nuestros hijos harían para ti un canto.
(Gómez, 2004, p. 4)

La metáfora de este poema se centra en la comparación de la tierra con la mujer, ya que le atribuye la fertilidad tanto a la mujer como a la madre tierra. Este poema exalta la piel que metafóricamente tiene la tierra y, por ende, la mujer. Por otro lado, exalta la forma como se maltratan a las dos a través de las acciones humanas como las construcciones producto del progreso, y muestra que estos daños son irreversibles. También expresa la relación con la mujer cuando se refiere a que la causa de la esterilidad son las construcciones que el ser humano está haciendo y la consecuencia de ello es que la tierra no es libre. La misma metáfora de la mujer con la naturaleza y con la fertilidad aparece en el poema *Fura… Sualti*. Entonces, este poema exalta a la mujer creadora que alberga vida. La compara con la música; para ello tiene en cuenta la imagen de la luz, una imagen literaria que le da un don a la mujer y a su música, tanto así que es capaz de producir luz mediante esta. La perspectiva de paz que aparece en este poema se relaciona de manera directa con las prácticas muiscas en torno a la paz y la armonización[5], por ello, es posible analizar que dicho concepto se le atribuye a la tranquilidad que le proporciona la mujer, "Canción del Sol", pese a las noches inquietas o sin Luna.

Fura… Sualti
Mujer… Canción del Sol,
Amancer, pétalo de azucena;
Matiz, que adornó mi infancia,
Suave música que da luz;
De tu amor emana calor.
Fura... Suati

5 Esta armonización se puede relacionar con la música y la armonía que se compone con los instrumentos musicales y, la conectividad que producen.

Mujer canción del Sol,
tierra fértil de preciosos frutos,
cobijo, abrigo, amistad.
Tu ser… expresión de ternura
Perfume de todo lo creado;
Complemento útil, anhelado.
Eres la paz en las noches sin Luna;
Amparo, consuelo, esperanza
para el ser, que en ti se anida,
y, para aquel que llora en su cuna.
(Gómez, 2004, p. 9)

Otros poemas, por ejemplo *Música*, muestran esta relación metáforica del canto y la mujer (madre tierra) y una visión de paz que también tiene un acercamiento a la interpretación de la paz para la comunidad muisca de Suba: "Canto de madre tierra. / Nube / de atardecer precioso […] / […] Danza que lleva al pasado, / transmites paz, alegría / que muestra el paraíso soñado" (Gómez, 2004, p. 14). Este poema expresa la relación de la ritualidad de la danza con el pasado que añora el muisca y su afán por reivindicar sus tradiciones por medio del recuerdo. Así como la forma de mostrar el sentido propio de la paz y la alegría de este pasado que se idealiza en el sueño.

Otra de las metáforas encontradas fue la de la mujer y el fuego. La expresa el poeta en las letras plasmadas en *Mujer, Mujer*: "Gata, fuego, amor, calor / sua, sol, i echo, camino bueno, / Ie chuma, cujuma, camino largo real"[6] […] (Gómez, 2004, p. 7). En este poema en particular se puede apreciar la mezcla de la lengua muisca y el castellano, su característica principal es traducir palabras de su lengua al español de manera sutil, la relación de la fuerza del fuego con la de la mujer es constante. También exalta al camino real y lo relaciona con

6 "Gata" en español significa fuego. I echo: Ie: traduce a camino. Ie chuma: cujuma.

la mujer a partir de la memoria corporada indígena, esto al mencionar específicamente al "camino que pasa junto al río" (Gómez, 2004, p. 9). Por último, en el poema *Sueño*, también se menciona la relación con la mujer: "Mientras la madre tierra lloraba, / nacieron os venadillos felices, / le pregunté ¿por qué lloras? / lloro por el futuro doloso, / e incierto de mis hijos". […] (Gómez, 2004, p. 31). En este texto es reiterativo el dolor de la madre tierra frente a la intervención del hombre y es evidente la preocupación por el futuro de los hijos y vuelve a ser reiterativa la relación pasado-futuro.

Para la comunidad muisca de Suba es muy importante retomar las figuras del sol, la tierra, la luna, la noche, el día, entre otras, no solo como unas imágenes de manera metafórica, sino mitológica, cuestión que se analizará en otro apartado más adelante.

Volviendo a las figuras metafóricas y teniendo en cuenta lo mencionado, me permito enunciar y explicar las más reiterativas que aparecen en el poemario. Las siguientes metáforas involucran la relación del paisaje literario con elementos de la naturaleza y su relación simbólica. Por ejemplo, en el poema *Sueño*, "Dormido… suspiré entre bosques, / mi alma vi espíritu de vida en ello / y la lluvia llorando desesperada" (Gómez, 2004, p. 31). El paisaje de la lluvia que llora desesperada, el autor está comparando a la lluvia con la tristeza de la tierra, además, con la sensación de exasperación.

Por otro lado, en el poema *Noche*, la metáfora de la mujer con la noche se representa en la Luna: "Cabellos azabache, cara de luna," "de mirada ancestral" (Gómez, 2004, p. 2). Esta misma aparece en *Lamento subano*, pero estas letras están dedicadas al territorio de Suba, a la vez expresa desolación por ese lugar sagrado, por la forma como ha cambiado el territorio debido al progreso: "Suba, te sigo amando Zhuba / en brazos de luna triste agonizas / Tú… mi raíz, mi árbol Sagrado, / Que anida tesoros Invisibles" (Gómez, 2004, p. 3).

En cuanto a la naturaleza y la metáfora, en relación con el hombre-cultura-naturaleza, se evidencia en la sabiduría que Gonzalo le atribuye a las nubes. En el poema *Te extraño,* aparece la imagen: "Tendidos boca arriba, / vimos las enseñanzas en las nubes, / porque ellas tienen sabiduría" (Gómez, 2004, p. 27). El viento también es uno de los elementos naturales que el autor toma y transforma de manera

literaria. En el poema *Monstro*, muestra la importancia del viento en su descripción del paisaje literario y compara al monstro con la noción de progreso: "Consentidos por la voz del viento."/ "el Viento también suspira y sueña" […] "mientras el mostro ataca, /devorando suelos, ahogando el viento" (Gómez, 2004, p. 2). Estas imágenes se relacionan con el viento y se le adjudica voz, vida y sueños a este. También se puede identificar una asociación al *mostro* con el progreso y, de alguna manera, con la intervención del hombre sobre la tierra.

Las metáforas encontradas en estas dos publicaciones, como muestra el análisis anterior, es mucho más evidente en los poemas de Gonzalo Gómez que en las canciones de Yenny Cardozo y Wilmer Talero. Esto obedece también a la forma escritural y a los motifemas en los que cada publicación enfatiza.

En los poemas mencionados es constante la invitación de dos elementos: la conectividad y la armonización que, para la cultura muisca, componen su panorama literario y mitológico. También se puede identificar que la violencia se relaciona con la nula armonización del territorio y del entorno. Por último, se analizó la necesidad de identificar las armonizaciones de lo femenino, lo masculino, el pasado, el presente, el futuro y el flujo vital.

Los mitos, las reescrituras del pasado

En las canciones y en el poemario se identificó una relación con los mitos históricos muiscas. De igual manera, en este apartado se profundizará en los mitos[7] que les dan vida a las metáforas y a los motifemas explicados en los apartados anteriores. Empecemos por el cancionero. Los mitos y las leyendas más destacadas son: el mito de Piraca, la figura

7 El mito es una historia primordial de los ancestros, es una herencia cultural que se transmite de manera oral, principalmente, es una guía para la vida y un modelo de ética y moral. Estos mitos también han sido escritos por los cronistas del siglo XVI y XIX y tienen varias interpretaciones de acuerdo con el escritor y el lugar de origen del mito. A los mitos se le otorgan sentidos en el presente, teniendo en cuenta su historia.

del tunjo, Bochica y Chimizapagua. Del poemario es posible analizar: la representación del bohío, del mito de Bachué, Bache y Chiminigagua.

El mito de Piraca, la importancia de este mito la representan los autores en la canción *Mi amigo el maíz*, ya que muestra una adjetivación reiterativa de los "Granos granitos de maíz dorados" (Cardozo y Talero, 2015, p. 31). Trae a la memoria este mito porque se refiere a la leyenda del origen del maíz, elemento importante no solo para el alimento muisca, sino para su identidad. Esta leyenda empieza narrando una sequía muy fuerte, por ello, los animales estaban muriéndose y los ríos empezaron a secarse. Piraca no había conseguido llevar alimento para sus hijos y su esposa.

> Su esposa le recordó de las piedras verdes y brillantes y los granitos de oro que recogían los niños en el río cuando lo acompañaban en sus cacerías. Tal vez si Piraca iba al pueblo más cercano podría cambiarlos por alimentos para su familia. (Urrea, s. f., p. 22)

Él siguió el consejo de su esposa, se llevó las piedras en una bolsa de piel y emprendió su camino, cansado de caminar durante días se acostó a descansar. Cuando dormía, un pájaro negro le quitó la bolsa. Piraca se percató de ello, pero no pudo hacer nada, vio volar al ave y vio caer el oro de las garras de este animal. Empezó a llorar angustiosamente. Luego, apareció un anciano, Bochica, el Dios de los abuelos, quien le pidió que se fuera sin el oro y sin las esmeraldas y que volviera en cuatro lunas[8] y le aclaró que si hacía esto su familia y su pueblo no sufrirían de hambre. Piraca regresó a casa con su familia; a la cuarta luna salieron a buscar el tesoro del que les había hablado Bochica, y encontraron un sembrado brillante y verde.

> Al acercarse y buscar entre sus hojas Piraca asombrado descubrió el fruto de la planta, resguardado por un capullo de hojas fuertemente cerradas. Dentro del capullo se escondían cientos de granitos de oro que brillaban al sol. Piraca comprendió que Bochica, una vez más recompensaba a su pueblo con el maíz, una planta

8 Esta parte hace referencia de la forma como se tiene en cuenta el tiempo para la comunidad muisca a nivel histórico.

> que nacía del oro y las esmeraldas El sol es la representación del maíz y tienen una relación con la cultura muisca, ya que el alimento es bienestar-vital. No solo importante para la ingesta. El mito, alimento y memoria hacen parte del alimentar la memoria y armonización del pasado. (Urrea, s. f., p. 23)

Los tunjos[9] son figuras de oro hechas por joyeros, estas tienen información y pueden leerse por medio de los códigos de la geometría que aguarda. También corresponde a la denominación de un espíritu guardián de territorios, equivalente a lo que en otras zonas del país conocen como El Mohán. Esta figura aparece de manera textual en *Niño Tunjo*. Dicha representación aparece de la siguiente manera: "El niño Tunjo en la cima[10] / Ve a los Muiscas y su canción / En Suba los cerros Muiscas / Albergan su protector / Cerros y lagunas vemos / Para cuidar con Amor" (Cardozo y Talero, 2015, p. 33) […] "los ve trabajando duro" (p. 33) por el bien de su tradición. Por lo anterior se puede inferir que, para referirse a la importancia de la naturaleza y su mitificación, los autores se refieren a la figura del niño tunjo para exaltar a los cerros protectores y a las lagunas. De igual manera, el niño tunjo tiene la misión de recordarles a los muiscas de Suba que deben cuidar los lugares sagrados y sus tradiciones.

Por otro lado, en los poemas también aparece el mito de Bachué, pero relacionado con la creación en el poema *Madre Suelo Guaia Iegüi*, donde aparece de la siguiente manera: "Como hizo Iguaque[11] / Para ser el esposo / De nuestra madre Bachué. Iegüi es la esposa amada / Guaia iegüi, Madre suelo / Que nos provee de todo / Igüia, nos enseña / Que salimos de su vientre (Gómez, 2004, p. 17). En este mito se interpreta a Bachué como la madre y a Iguaque como su compañero, manifestación humana de Chiminigagua, el creador del mundo, equivalente al sol.

9 También son figuras votivas que se usan para el pagamento. El sacerdote sabía dónde ese tunjo tenía que enterarse para protección, para guardar un equilibrio.

10 Se refiere a la cima del cerro.

11 Laguna.

De esta manera, los textos en los cuales se hace mención del Sol con mayúscula inicial se refieren al mismo como creador. Correa (2000) afirma:

> Una vez creado el universo, el Sol envía Chimizapagua, el *mensajero de Chiminigagua*[12] que en la sabana de Bogotá, por donde retomó los valles altiplánicos, también lo llamaron Nemterequeteba o Xue y que Simón consideró *dios*. Castellanos le conoció el nombre de Bochica y así aparece en otros cronistas. (p. 34)

Estos mitos aparecen referenciados en los poemas *Madre Suelo Guaia Iegüi*, *Chiminigagua y el Árbol Sagrado* y *Necesito ser más humilde*.

Otro de los mitos de origen que se reivindica en los poemas es el de Bagué, en el poema, *Sie Chitupcha* (*Laguna de aguas calientes*). "Allí en la otra vida está todo preparado para el / regreso, nos esperan BABA CAQUI GUAIA / BAGUE (la dignísima abuelita Digna Ba o / Bague, que es la sabiduría), Los creadores, las / ponencias, sue, chie entre otras […]" (Gómez, 2004, p. 39). Para comprender de manera profunda la mención de este mito de creación en el poema, es necesario saber que se cree que en un principio Bagué, la Madre Abuela, fue la creadora de los demás dioses, los animales, las plantas, los seres humanos, en especial, la comunidad muisca. Ella creó todo ello por medio de un grito. Los dioses crearon los luceros, estrellas y constelaciones. Bagué también es la creadora de los sueños, mediante una bebida que prepara y consumen los dioses le da vida y movimiento a la naturaleza, a lo creado y a las prácticas cotidianas. Los dioses se dieron cuenta de este nuevo movimiento al despertar de sus sueños[13].

En el poemario también se pudo identificar un homenaje a la casa sagrada o bohío, la casa de los encuentros, la casa de los diálogos, la casa que fortalece a la cultura muisca. El poema, *Cusmuye Muisca*[14],

12 Cursivas propias del texto original.

13 Los sueños son importantes para la cultura muisca, ya que les proporcionan información y sentires.

14 Cultura muisca.

[…] "bohío grande, casa camino de memoria, / cusmuye gue a tiquic / bohío grande, casa de pensamientos / cusmuye, gue a architangascua muiscac, / casa sagrada, abrigo de muiscas, / de historia de tradiciones, de ceremonias" […] (Gómez, 2004, p. 5).

Gonzalo Gómez (2000) también menciona el mito de El Mohán en el poema *Música*: "Sendero, de Mohán sabio, / sabiduría, / de plantas medicinales. / Descanso de caminantes" (p. 15). Cabe resaltar que el mito del Mohán tiene varias interpretaciones, en este caso, el poeta considera la interpretación de este como el sabedor de las plantas y de la medicina.

En el poema, *Sie Chitupcua* (*Laguna de Aguas Calientes*), aparece la figura de Chuchafiva que el mismo Cuchaviva, dios del arcoíris y de la medicina:

"Allí, surge majestuoso, CUCHAFIVA[15], (semejanza / al Varón del viento), conocido también como/ Cuchaviva, el arco iris, viene de la otra vida, donde / está el original amplificado del todo lo creado, El padre y la Madre, de cada género según su especie; / allí está ese maravilloso mundo de la otra dimensión". (Gómez, 2004, p. 37).

Elementos muiscas claves para su mitología

En estas publicaciones, como ya se explicó, se exaltan imágenes de vital importancia para la cultura muisca y que se relacionan con las formas de vida y la resignificación de los mitos. En los poemas, las más representativas son: el Sol y la Luna, el día y la noche, los cerros, la laguna, el manantial y los diferentes elementos de la naturaleza. En las canciones también se exaltan los ríos, las lagunas, la siembra, la caminata y los cerros.

Estas relaciones metafóricas, poéticas y oraliterarias cobran vida en la medida que se comprende su simbología. A continuación, se hará una breve explicación de estas imágenes, tanto en los poemas como en las canciones analizadas a lo largo de este capítulo.

15 Mayúsculas y paréntesis del texto original

La figura del Sol, como se abordó en el apartado anterior, simboliza el mito de creación del universo. Chiminigagua es el mismo dios del Sol, por tanto, cuando aparece la palabra Sol y no está acompañada de otro astro simboliza al mismo Chiminigagua o a la figura masculina. La Luna simboliza la figura de la mujer y se relaciona:

> con la noche y su periodicidad lumínica, y el grueso mensaje de su caótica intervención opuesta al poder lumínico del Sol, es evidente. Mientras Bochica aparece como representación del perenne poder procreativo de la luz solar; Chía lo es de la periodicidad del poder procreativo de la luz lunar. (Correa, 2000, p. 53)

De esta manera, teniendo en cuenta el mito de Bachué, el Sol representa la masculinidad y la Luna, la feminidad. En efecto, la simbología del Sol y la Luna son la base de la interpretación de la cultura muisca, del pasado, la construcción del presente, ya que el origen de la naturaleza, de acuerdo con este mito, se da a partir del poder lumínico del Sol y el origen de la sociedad y del ser humano se produce gracias al poder fecundador de la Madre (Luna). En palabras de Correa Rubio (2000):

> Los relatos parten de la fecunda complementariedad del Sol y la Luna, cuya distintiva oposición estatuye el matrimonio ideal, convirtiéndoles en padres de la humanidad. Por ello el astro del día es masculino y la luna femenina, y su oposición se resuelve en una relación complementaria que aúna su poder lumínico en la naturaleza: la equilibrada relación matrimonial de la cual los muiscas son progenie. (p. 58)

De manera simbólica también se asocia a estos dos astros con el día y la noche. Esta relación tiene que ver con el mito de Chiminigagua, quien al crear los astros los distingue entre el día y la noche (hombre-mujer). Esta relación es armónica y conyugal, opuesta, lumínica y complementaria, y no solo define la vida en pareja sino también lo que acontece en la naturaleza, el control o descontrol de las aguas, inundaciones, la relación del hombre con los hechos sociales y con la naturaleza.

En consecuencia, se puede afirmar que las relaciones de pareja muiscas están vinculadas con este mito, así como con las formas de representación de dichas relaciones amorosas. Es decir, el matrimonio y la concepción de pareja para los muiscas toman como base este mito, ya que, como se expresa en las publicaciones, el Sol y la Luna son un complemento que no solo tiene una relación de pareja, sino que cada uno ocupa un lugar especial en ella e incide en las prácticas cotidianas y en la conservación de la memoria corporada.

La textualidad de los motifemas, motivos, metáforas y mitos

A lo largo de este capítulo, nos hemos sumergido en las letras de la cultura muisca, en los motifemas escriturales de su poesía, en las metáforas que reivindican el pasado y el presente e intentan interpretar el posible futuro. También hemos encontrado el sentido de estas letras en el reconocimiento del mito como base para la cultura muisca y, desde luego, se han analizado varias de las versiones de los mitos que sobresalen en sus textualidades.

En esta parte me enfocaré en la relación intertextual que tienen estas dos publicaciones entre sí. Intertextualidad, entendida como el estudio de los polisistemas de textos que son susceptibles de análisis a partir de categorías comunes. Los polisistemas permiten un diálogo entre diferentes disciplinas. Estos polisistemas son sistemas que actúan a manera intersecciones y superposiciones mutuas (Zohar, 1990). Este método de análisis, de modo concreto, está centrado, en este caso, en tomar las categorías de análisis transversales en la investigación y aplicarlas a cada investigación para analizarlas comparativamente. Empezaré por analizar los motivos y motifemas. Luego continuaré con las metáforas y, finalmente, con los mitos.

De acuerdo con el análisis del cancionero, es posible afirmar que estas textualidades exaltan la relación *hombre-cultura-naturaleza,* analizado como el motifema principal más reiterativo en esta publicación, que aparece en cuatro de las siete canciones. El motifema principal de las otras tres canciones es el de *comunidad*. Así mismo, se seleccionaron

los submotivos a partir del motifema principal y los que más sobresalen son: usos y costumbres, comunidad, paisaje (representado en el camino, la laguna, los cerros) y naturaleza (su mitificación). Otros submotivos encontrados son la gastronomía, el trabajo, la memoria, la familia, el festejo y su relación con el vestuario y el tejido. El único motivo secundario que se encontró fue la transmisión del pasado.

Por otro lado, en el poemario compuesto por 18 canciones se identificó que el motifema más reiterativo aparece en seis poemas: relación hombre-cultura-naturaleza. Otro de los principales motivos es la relación pasado-presente. En el cancionero aparece solo como motivo secundario, pero en este es más evidente su reiteración; podría decirse que ello equivale a su extensión, ya que está presente en cuatro poemas. Otro de los motivos principales de estos textos es la mitificación de la mujer, los astros y la naturaleza, que aparece también en cuatro poemas. Otros motivos principales identificados fueron: relación del hombre con lo sagrado y la memoria. En cuanto a los submotivos, se identificó que los que se representan con mayor reiteración son: sabiduría, memoria, relación pasado-presente, progreso-desarrollo y la tradición. Vida en pareja y otros aparecen con menos frecuencia: mitificación de la mujer, sensaciones soñadas, recuerdos, lugares sagrados, territorio y memoria corporada. Esta última aparece también como motivo secundario junto con la relación del pasado-presente y hombre-naturaleza-cultura.

De acuerdo con esta información, es posible inferir que las representaciones del muisca de Suba, que aparecen en las canciones y poemas analizados, muestran una intención de recordar el pasado, de reconocer la sabiduría de sus abuelos y abuelas, de exaltar la importancia de la naturaleza, de la mitificación de esta y de otras iconografías importantes para la comunidad muisca. Así mismo, la relación con la memoria corporada, las prácticas cotidianas y las acciones que en últimas se materializan en el buen vivir y en vivir en comunidad. El alimento, el trabajo y los rituales cobran vida en la cotidianidad del muisca, que es consciente de su historia y de las formas como se tejen las relaciones sociales y comunitarias, y armonizan los territorios. Además, le aportan a la reivindicación de la lengua y a la reconstrucción cultural.

Estas dos publicaciones dialogan entre sí en todos los sentidos, ya que no solo se asemejan en los motifemas, motivos y motivos secundarios, sino que ponen en metáfora su mitología, su herencia ancestral, su nostalgia del pasado y su preocupación por el presente, ya que es reiterativa e insistente la forma como se añora el pasado sin las construcciones del hombre, sin el desarrollo industrial, sin el maltrato a la madre tierra. Se observa esa nostalgia de un pasado mejor, sin embargo, el pasado registrado en la historia, como se aprecia en la introducción, es un pasado de segregación racial, de discriminación, de promesas no cumplidas en el imaginario de nación. Entonces, ¿qué pasado se añora en estas oraliteraturas? No hay una respuesta única a esta pregunta, salvo las intenciones de recuperar la lengua, las costumbres que fueron robadas durante la colonización. Sin embargo, para historizar, esta comunidad muisca recurre a las publicaciones escritas por los cronistas.

Es pertinente señalar que la naturaleza poética de estas publicaciones permitió encontrar la diversidad de temas enunciados y explicados a lo largo de este capítulo, y que fue posible encontrar en estas letras que la oralitura muisca permea los escenarios cotidianos, incluye esa memoria oral que caracteriza a la comunidad muisca, transporta al lector a la atmósfera literaria, lo envuelve en la sabiduría ancestral y lo atrapa en las palabras propias de la lengua muisca. Esta última característica permite que haya intertextos entre el mismo texto; ya que las traducciones no son suficientes para comprender el poema, el lector debe aproximarse y entrar en diálogo con textos que amplifiquen el panorama para la comprensión de estos.

Finalmente, cabe destacar que analizar la totalidad de las publicaciones complejiza el nivel de comprensión, pero al mismo tiempo posibilita que las ideas expresadas sobre comunidad, buen vivir y paz sean completas y cercanas a las ideas originales. De esta manera, es posible inferir que el muisca de Suba transmite sus conocimientos en múltiples textualidades y que las pone a todas en diálogo. En definitiva, la oralitura muisca atraviesa por la tradición, la memoria y el cuerpo, ya que se impregna y se mantiene en las formas de comunicarse y en el estilo de vida como una de las bases del buen vivir y de la paz en el territorio subeño.

Referencias

Bourdieu, P. (2000). Lo que significa hablar. *En Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo. Recuperado de http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/42_06ens.pdf

Benedict, R. (1967). *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Sudamericana.

Brunner, J. (1996). Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia. En *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona: Gedisa Editorial. En *Revista Social Research 49*(4), 1982, 835-853.

Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Castillo, L. C. (2007). *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Connerton, P. (2006). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cardozo, Y. y Talero, W. (2015). Círculo 7 Canto Muysca. En. *Nuestra lengua muysccubun*. Bogotá: Cabildo Indígena Muisca de Suba, Alcaldía Mayor de Bogotá.

Correa, R. F. (s. f.) *El sol del poder.* Simbología y política entre los muiscas del Norte de los Andes. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Chirot, D. y Seligman, Martin, E. P. (2001). *Ethnopolitical warfare. Causes, consequences, and possible solutions*. Washington: APA. American Psychological Association.

De La Cadena, M. (2006). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Revista Universitas Humanística*, 61, 51-84.

De La Cadena, M. y Starn, O. (2009). *Indigenidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio*. Tabula Rasa, 10, 191-223.

Durán, C. (2004). *El cabildo muisca de Bosa. El discurso de un nuevo movimiento social étnico y urbano*. Tesis de grado. Bogotá. Universidad de los Andes.

Descola, P. (2014). Más allá de la naturaleza y de la cultura. Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades del realismo y constructivismo. En L. Montenegro (ed.), *Debates Ambientales. Cultura y Naturaleza* (pp. 74-100). Bogotá: Editorial Colección Pérez Arbeláez.

Edwards, J. (1997). Symbolic ethnicity and languaje. En J. Hutchinson y A. Smith (1996). *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.

Gómez Cabiativa, G. (2004). *Tic Muisca poesía muisca*. Bogotá: MJ Editores.

Gómez-Montañez, P. F. (2009). *Los chyquys de la Nación Muisca Chibcha. Ritualidad, re-significación y memoria*. Bogotá: Universidad de los Andes, CESO.

Gómez-Montañez, P. F. (2016). Memoria, territorio y pedagogías de paz desde renovadas perspectivas indígenas en la ciudad. En M. Hernández (comp.). *Cultura de paz, reconciliación y transicionalidad. Versión XXII de la Cátedra Democracia y Ciudadanía*. Bogotá: UD Editorial.

Gómez-Montañez, P. F. (2015). La re-etnicidad o "despertar muisca" del centro de Colombia: tropos y oximorones. En J. Magaña, B. Rojas, L. Ávila y A. Ávila (coords.). *Estudios latinoamericanos: pueblos originarios hacia el siglo XXI. Nuevos enfoques*. Tuxtla Gutiérrez. UNACH-CLACSO.

Gómez-Montañez, P. F. (2017). Territorios que curan, abuelos que guían: memorias muiscas en Facatativá y Suba. En P. F. Gómez-Montañez y F. Reyes Albarracín (eds.). *Territorios y memorias culturales muiscas: Etnografías, cartografías y arqueologías*. Bogotá: Ediciones USTA.

Gonzáles Castro, C. (2014). *Metáforas de un conflicto. El discurso étnico chileno-mapuche de la modernidad*. Santiago de Chile: Alquimia.

Halbmayer, E. (2001). Socio-cosmological Contexts and Forms of Violence. War, Vendetta, Duels and Suicide among the Yukpa of North-Western Venezuela. En Schmidt and Schröder (eds.). *Anthropology of Violence and Conflict*. Londres y Nueva York: Routledge.

Hall, S. (1996). Diasporic Questions. Race, Ethnicity and Identity. En D. Morley y Kuan-Hsing, C. (eds.) *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routledge.

Lévi-Strauss, C. (2004). *Antropología estructural. Mito Sociedad Humanidades*. México: Siglo Veintiuno.

Rama, A. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.

Reid, G. (2007). *Afro-Latinoamérica 1800-200*. Madrid. Recuperado de http://www.scielo.org.co/pdf/rhc/n36/n36a15.pdf

Rocha Vivas, M. (2004). *El héroe de nuestra imagen. Visión del héroe en las literaturas indígenas de América*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, Universidad de los Andes.

Sales de Bohigas, N. (1974). *Sobre esclavos, reclutas y mercaderes de quintos*. Barcelona: Ariel.

Smith, A. D. (1996, julio). Culture, Community and Territory: The Polytics of Ethnicity and Nationalism. *International Affairs* 72(3), 445-458.

Steiner, G. (2004). *Lecciones de los maestros*. Madrid: Siruela. Recuperado de http://enxarxa.com/biblioteca/STEINER%20Lecciones%20de%20los%20Maestros.pdf

Taborda, K. y Archila, P. A. (2016). *La oralitura: un espacio para pensar con el corazón*. Pereira, Colombia: Universidad Tecnológica de Pereira.

Toro, D. C. (2014). Oralitura y tradición oral. Una propuesta de análisis de las formas artísticas orales. *Revista Lingüística y Literatura*, (65), 239-256.

Urrea, M. C. y Santos, R. (s. f.). *Diseño de un proyecto turístico en el marco de La Leyenda del Dorado*. Fundamentación mhuysqa. Módulo 1. Recuperado de https://www.rutaleyendaeldorado.com/elearning/pdf/modulo1.pdf

Oralitura muisca: orfebrería y tejido para la transformación de la palabra y el buen vivir

Lina Valeria Acevedo Bonilla
Valeria Angulo Tarapues
Paola Andrea Velandia Vega*

Introducción

Al iniciar el contacto con las comunidades muiscas de Bogotá se tenía un vago conocimiento de las formas de relación de esta población con personas externas, debido a que nuestro acercamiento había sido solo académico y no vivencial, por lo que se dudó de la acogida al grupo de investigación y el acompañamiento que se podría dar en los procesos que se estaban desarrollando en cada espacio. Al principio, las expectativas estaban dirigidas a encontrar ejercicios en los que la palabra y la recuperación de la memoria fueran los protagonistas de la investigación, tomando como eje central la oralitura; sin embargo, dos encuentros claves ayudaron a cambiar la perspectiva inicial.

El primer encuentro ocurrió en enero de 2017 con la comunidad indígena del cabildo muisca de Suba. Al inicio, el reconocimiento del territorio fue limitado, ya que sabíamos que estaba ubicado

* Asistentes de investigación, Facultad de Comunicación Social, Universidad Santo Tomás. Correos electrónicos: linaacevedo@usantotomas.edu.co; valeriaangulo@usantotomas.edu.co; paola.velandia@usantotomas.edu.co

cerca de la plaza central, pero fue complejo hallar el lugar debido a que no era muy visible en medio de todo el comercio existente. Al ingresar a la casa, lo que más llama la atención son las iconografías propias (rostros muiscas, patrones en *zig zag* y figuras geométricas) que están pintadas en las paredes y algunas pancartas informativas sobre las actividades que se desarrollan y otras enfocadas a la recuperación de la lengua.

La primera persona con la que se conversó fue Iván Niviayo, actual gobernador del cabildo, que nos invitó a pasar al *fuechy*[1], que es un espacio que se adaptó por la comunidad en el patio de la casa para realizar los círculos de palabra (reuniones para dialogar, trasmitir y compartir saberes en comunidad). Al sentarnos, estaba presente la abuela Blanca Nieves y las autoridades del cabildo. Lo primero que nos llamó la atención fue la presencia del fuego y el humo que generaba; entonces, de ahí se reafirmó la importancia de este elemento en la palabra y en el compartir de saberes. Una de las autoridades nos mencionó que el fuego se relacionaba con el hogar y la unidad familiar, puesto que en su casa siempre estaba presente.

Otro aspecto relevante fue la noción arraigada del territorio que tenía cada una de las personas presentes en la reunión; esto debido a que históricamente los clanes muiscas han estado unidos en un mismo lugar o en sitios cercanos, esto se muestra con las familias que aún permanecen en el barrio Suba, Rincón que, a pesar de la creciente urbanización y transformación del lugar, resignifican este espacio como un símbolo de resistencia y a partir de ahí se han tejido lazos comunitarios.

El segundo encuentro se dio con dos de los miembros de la comunidad muisca de Bosa en marzo de 2017. Pactamos la reunión en la Universidad Nacional de Colombia. Luego nos dirigimos a la laguna que se encuentra detrás de la Facultad de Biología; en un principio desconocíamos la importancia y el significado ancestral de este lugar por la memoria y energía espiritual que contiene el sitio.

1 En muysccubun, lengua propia de los muiscas, significa cocina. En el cabildo es usado como espacio de encuentro.

Nos presentamos, de modo formal, con Henry Neuta y Edward Arévalo[2]; mientras hacíamos un reconocimiento del territorio, ellos se dirigieron a la orilla de la laguna para saludar al espíritu del Padre, de la Madre y del lugar, lo que nos causó curiosidad, comparando la manera en la que se desarrolló el primer encuentro con el Cabildo de Suba. Luego nos explicaron la importancia de presentarnos al territorio con respeto para evitar afectar la armonía del lugar, debido a que nosotras no habíamos estado antes en el lugar.

Para iniciar el círculo de palabra, Henry nos hizo una invitación a recibir al espíritu del tabaco por medio de una de las manifestaciones de este elemento, la *hosca*, que permite tener una claridad mental para lograr expresar, de manera correcta, las intenciones de nuestro encuentro.

La *hosca* es un polvo que se obtiene de la maceración de las hojas de tabaco que se administra por medio de un proyector[3] por vía nasal. Este fue el primer acercamiento que tuvimos con la medicina ancestral. En principio fue incómodo por la sensación de rasquiña que genera en la nariz y garganta, además de la prevención por el desconocimiento de esta práctica. Por otro lado, Henry *rapeó*[4] un tabaco, expresando la transversalidad de este elemento en cada una de las prácticas de la comunidad y resaltando que este no era negativo como el cigarrillo; primero, porque el humo no es enviado a los pulmones; segundo, porque es una forma de limpieza, además, porque el tabaco es considerado un abuelo ancestral que guía en el transitar y aprendizaje muisca.

Mientras comentábamos los objetivos de la investigación, Henry y Edward *poporeaban*[5], explicándonos que así la palabra queda registrada, porque es un elemento que les ayuda en el ordenamiento de las

2 Miembros de la casa de pensamiento Gue Gata que lidera procesos diferentes a los del cabildo muisca de Bosa.

3 Es un elemento largo y delgado que facilita la inhalación de la hosca.

4 Se refiere a fumar el tabaco.

5 Se refiere al uso del poporo, que es un recipiente hueco en el que se almacena cal. Este es usado solo por los hombres de la comunidad y adquiere la forma que el poporero le dé en el proceso de reflexión. Es un elemento característico por las propiedades armónicas que posee, ya que es una herramienta que favorece al proceso de pensamiento.

ideas que se van a compartir, poniendo allí cada pensamiento bueno y malo para así transmitir un buen mensaje a la comunidad.

Estos dos primeros acercamientos, permitieron identificar elementos claves para las comunidades, por ejemplo, el fuego, el territorio y el tabaco, que se hicieron recurrentes en los demás espacios de reunión. Al reflexionar sobre esto, se encuentra una relación entre estos objetos y la palabra como un eje fundamental que crea relaciones y genera propósitos para el bien común.

En este sentido, la oralitura se manifiesta en procesos ancestrales, con los cuales se recuperan la memoria y los componentes identitarios de la cultura, que se materializan en canciones, medicina, tejido, orfebrería, entre otros. Por consiguiente, estas expresiones no se limitan al campo de lo escrito u oral, sino que van más allá y pretenden el encuentro de la comunidad con sus saberes.

En estas representaciones de la palabra, se decidió tomar como referente el tejido y la orfebrería, porque son las expresiones más fuertes que se destacaron en la comunidad indígena de Suba y Bosa, respectivamente. Por consiguiente, a lo largo del capítulo se analizará la relación directa que tienen con conceptos claves como el *buen vivir* y la *transformación de la palabra*, que contribuyen a la armonización y que puede ser expresada en ciertos elementos, por ejemplo, joyas y mochilas, que son el resultado de la transformación de la palabra.

En consecuencia, el objetivo es mostrar que a partir de las prácticas que las comunidades desarrollan, existe una contribución a la formación de perspectivas de paz incluyentes y diversas, que tienen como raíz las enseñanzas del pasado, que son traídas a la cotidianidad por medio de prácticas como la orfebrería y el tejido, funcionando como un elemento mediador en el agenciamiento de los conflictos de las comunidades.

La armonización

Un elemento fundamental, que reúne la transformación de la palabra y el buen vivir, es la armonización, ya que con ella las comunidades indígenas han logrado la resolución de sus conflictos y han generado mecanismos de paz que no necesariamente responden a los instaurados

a partir de la visión occidental. Sin embargo, se debe tener en cuenta que las comunidades muiscas de Suba y Bosa se encuentran permeadas por las dinámicas de la ciudad y, a pesar de ello, se da un proceso de etnogénesis que permite la reivindicación de la cultura y el agenciamiento propio de lo que conlleva habitar la urbe.

La etnogénesis se entiende como el proceso que permite la autoafirmación de las identidades de una comunidad dentro de su entorno sociocultural y que tiene relación con los procesos de modernidad que se dan alrededor. Según Miguel Alberto Bartolomé (2003), el concepto de etnogénesis

> ha sido tradicionalmente utilizado para dar cuenta del proceso histórico de la configuración de colectividades étnicas, como resultado de migraciones, invasiones, conquistas o fusiones. En otras oportunidades se ha recurrido a él para designar el surgimiento de nuevas comunidades que se designan a sí mismas en términos étnicos, para diferenciarse de otras sociedades o culturas que perciben como distintas a su autodefinición social. (Bartolomé, 2003, p. 174)

En este sentido, la etnogénesis se conecta con la armonización, dando como resultado las resistencias culturales que, a su vez, son un llamado para expresar la existencia del pasado y la continuidad en el presente del pueblo muisca ante los demás habitantes de Bogotá, partiendo de procesos de introspección que pretenden el rescate de tradiciones y costumbres adaptadas al siglo xxi.

Por consiguiente, aunque ambas comunidades se denominen *muiscas*, las formas en las que los habitantes de Suba y Bosa asumen su condición étnica son distintas. Un ejemplo de ello, es la forma de comprender las interrelaciones del individuo con el universo y los demás. Lo anterior se observa en una la comunidad indígena de Bosa, a partir de una meditación interna, mediante el uso del tabaco y otras plantas medicinales que permiten una reflexión en la forma en la que nuestras acciones influyen en el entorno tal y como lo afirma Henry Neuta (2017):

> Cuando pensamos en nuestros actos nos damos cuenta que somos un espejo que refleja la suciedad a la que estamos expuestos

> y necesitamos limpiarlo y para ello es necesario abrir nuestro tercer ojo que es el corazón, es por eso que el espíritu del tabaco es importante para nosotros.

Otros elementos que hacen parte de los procesos de armonización son los círculos de palabra, con los que las personas de la comunidad expresan sus conflictos o inconformidades para recibir un consejo del abuelo, quien es el que porta la palabra dulce y media la situación. En estos espacios es indebido irrespetar la intervención del otro, tener actitudes de rabia o resentimiento puesto que una mente calmada y abierta es la que permite interiorizar el diálogo con el otro.

Por otra parte, en el acompañamiento que realizamos en Suba observamos que, a pesar de que las prácticas medicinales no son tan notorias, la armonización se hace presente a través de la fuerte apropiación de las festividades y celebraciones muiscas, como la fiesta del maíz y la elección de la Niña Huitaca. También por medio de las actividades y talleres que pretenden hacer un reconocimiento del territorio para preservar los recursos ancestrales que aún permanecen.

Lo anterior se manifiesta en la intervención que hizo Iván Niviayo durante una de las ceremonias a las que asistimos en la que, al principio, uno de los mayores hizo un saludo al Sol y a los cuatro hemisferios con el fin de conectarse con todas las comunidades muiscas de Cundinamarca. El gobernador en sus palabras mencionó la importancia que tienen los abuelos y el territorio:

> La lucha en nuestro Cabildo lleva 28 años, surgió por el territorio y sigue por el territorio […] no desfallezcan, no permitan que las peleas, los malos comentarios los alejen de la comunidad, en últimas los que estamos al frente estamos luchando por todos, por nuestros abuelos, los niños, los jóvenes, los que son adoptados o no por el territorio, por todos porque somos una familia. (Niviayo, 2017)

Las dos situaciones expuestas dejan entrever la forma en la que la armonización es un mecanismo para crear posibilidades de participación, colaboración y solidaridad. A partir de estos elementos se crea un diálogo que expone diversas perspectivas que no necesariamente

están del mismo lado, pero que tampoco generan conflicto; por el contrario, aportan a la compresión de las formas de pensamiento de la misma comunidad.

Más allá de estas manifestaciones cotidianas, existen otras maneras de armonizar, por ejemplo, la medicina, que parten de las tradiciones y costumbres ancestrales que, por lo general, están vinculadas con el trabajo artístico y manual.

Para los fines de este proyecto, se tomó como referencia la labor en orfebrería de Edward Arévalo, de la Comunidad Indígena de Bosa, y el trabajo como tejedor de Jorge Yopasá, del Cabildo Muisca de Suba. Estas expresiones, al ser analizadas durante el tiempo de la investigación, demostraron generar interés en otros miembros de las comunidades y a partir del trabajo riguroso que se realiza desde hace varios años, se rescatan saberes ancestrales que permiten la recuperación de la memoria y la resistencia muisca hasta hoy.

El tejido: resignificación de las comunidades muiscas

En nuestros acercamientos al cabildo muisca de Suba se observó el trabajo del rescate ancestral realizado por medio de las distintas prácticas, entre las que se destaca el tejido, entendiendo que históricamente

> constituyó uno de los lenguajes a través del cual los pueblos se expresaban. No fue un elemento solo para suplir necesidades como la de cubrirse o protegerse del frío sino que tuvo entre ciertos grupos, igual importancia que el manejo del oro. (Tavera y Urbina, 1994, p. 32)

En este sentido, se puede decir que el tejido es una forma de comunicación que va más allá de cuentos mitos y leyendas para mantener la expresión cultural y las memorias originarias del pueblo muisca, y, de esta forma, revitalizar la palabra a partir del conocimiento de los pueblos enfrentando así el colonialismo intelectual.

Para comprender la concepción que tiene la comunidad de esta práctica, es necesario partir de la idea del tejido como arte, más allá del lucro económico que pueda generar. La noción artística del tejido

se configura a raíz de los mitos e historias que han influido en la cosmovisión muisca, dando de esta forma parámetros que distinguen este quehacer de otros, a partir de los colores, los materiales, las formas y los diseños.

En nuestras reuniones en el cabildo de Suba, nos llamó la atención un miembro de la comunidad que siempre estaba tejiendo, y esto mismo nos llevó a indagar por el sentido del oficio que practica. Jorge Yopasá ha sido la persona encargada de liderar este proceso de recuperación de la tradición. En medio de algunas conversaciones nos comentó que gran parte de su trabajo se había desarrollado a partir de una investigación académica y documental, haciendo referencia a la ausencia de testimonios propios de la comunidad o los mayores que practicaban este oficio de forma constante porque, si bien recordaba que su abuela y su madre tejían empleando técnicas europeas, como croché y dos agujas, aún intentaban conservar algunos componentes ancestrales.

En el proceso de recuperar este arte, Jorge y un grupo de personas con intereses personales frente a esta práctica han ido desarrollando un trabajo de investigación que recoja no solo la historia, sino los múltiples principios para comprender en su totalidad el tejido; por tanto, en cuanto al uso de materiales propios del territorio, como el algodón. Un ejemplo de ello es una pareja de la comunidad que se ha dedicado a sembrar esta planta en una zona cercana al Salto del Tequendama, considerando las condiciones climáticas que ofrece la región, debido a que

> La Cordillera Oriental de este territorio cerca a la Sabana con colinas y montañas, […] posee climas fríos y cálidos, aptos para una agricultura diversificada […] En general, toda la zona de la que se ha hablado ha sido una altiplanicie ondulada, de buen clima, que en épocas precolombinas tenía abundancia de cultivos de algodón, maíz y papa. (Tavera y Urbina, 1994, p. 18)

Por la complejidad que implica el proceso de obtener el algodón se utilizan otros materiales industriales. Por ejemplo, el hilo acrílico. Sin embargo, se trabaja con fibras naturales, como la lana, que fue traída por los españoles, y el fique, que es propio del territorio; así mismo, una de las propuestas que tienen en este momento, con respecto al uso

de los hilos, es el de emplear materiales, tales como el lino, cáñamo y la linaza que, aunque no son filamentos característicos de la región, hoy en día existe la posibilidad de cultivarlas en el lugar.

El color también tiene una connotación importante en el tejido, debido a que, a partir de ahí, se han ido rescatando algunas tradiciones de los pueblos muiscas en cuanto al dominio de distintas hojas en el proceso de tinturado, muy propio de esta comunidad indígena, ya que, en efecto,

> las plantas han sido aprovechadas en la totalidad de sus partes: semillas, flores, frutos, cortezas, raíces. […] El arte de teñir en América se dio a la par con el tejido y fue quizá, uno de los aspectos en que la cultura española hizo pocas contribuciones. (Tavera y Urbina, 1994, p. 47)

Tuvimos la experiencia de ver este proceso cuando asistimos a un taller propuesto por el cabildo de Suba. Jorge Yopasá, encargado de dirigir esta actividad, hizo uso de hojas y cortezas de nogal y sauce, y dependiendo de la tonalidad que se quisiera obtener, se le aplicaban distintos componentes al agua, como ligia, alumbre, crémor tártaro, entre otros, para luego poner la preparación al fuego y, finalmente, ver el color alcanzado.

De este modo, el proceso de tinturado y de crear color requiere, como la cocina, tener en cuenta los recetarios, los ingredientes y los tiempos de preparación que, como dice Jorge, desde ahí

> uno comienza a ver que si hay un magia que está ahí presente, que transforma los elementos, que cambia las tonalidades, por un elemento u otro […] es ese reto de pensarse como llegar al pasado, como ver ese pasado desde el presente, pues hay que recrearlo, hay que volverlo a retomar. (Yopasá, 2017)

A partir de los talleres es interesante ver cómo se buscan alternativas para que estas tradiciones se mantengan vivas y los saberes no se limiten a un grupo reducido, la cooperación y participación dentro la actividad desempeña un papel importante para fortalecer vínculos con la comunidad, además de evidenciar el interés que existe de aprender técnicas ancestrales para así compartirlas en otros espacios.

En este sentido, Jorge compartió una anécdota de su infancia, cuando estaba en la primaria, en las obras de teatro se mantenían ciertos imaginarios del hombre indígena, como el que usaba taparrabo. Esto lo llevó a repensar y a volver al pasado para reconstruir la memoria indígena, pero esta vez a partir del color, debido a que comúnmente se creía que el blanco era la única tonalidad representativa de estas comunidades. Sin embargo, él afirma que

> la historia mítica habla de una deidad que existe en el fermento de la chicha, que es como el Dios que da creatividad al pintor, al que teje, al que pinta en las mantas, en las piedras y esa deidad, era un zorro[6], entonces ahí decía yo que era importante volver al color, volver a esas técnicas y tecnologías míticas, porque el hacer está relacionado con la palabra, con la historia y toda la memoria que existe en el relato que nos habla del dominio y como se llegó al color. (Yopasá, 2017)

Por consiguiente, el tejido es un lenguaje complejo que está relacionado con aspectos socioeconómicos, culturales y territoriales, es común observar, a partir de los diseños, formas y figuras, las manifestaciones en las que se reinventan estos procesos. Además, como lo mencionaba Jorge, las simbologías fueron cambiando y hoy en día se encuentran representaciones del pasado, que son traídas al presente desde procesos investigativos propios.

Por tanto, es usual ver figuras geométricas, por ejemplo, líneas que hacen referencia a la laguna o al río, pero que a su vez pueden representar las montañas; además de sellos que se encontraron en piedras para hilar, rombos y triángulos, todas estas geometrías se han ido reelaborando para dar cuenta de un proceso de diseño. Cabe resaltar que las formas que son empleadas hacen parte de hallazgos arqueológicos que se han dado en Suba a raíz de excavaciones para construir vías, como la de El Tabor[7].

6 Se refiere a Fo, deidad del tejido, las fiestas y la bebida.

7 Es un proyecto de la Alcaldía Mayor de Bogotá que pretende conectar avenidas principales como la Boyacá y la Cali, por lo que se han demolido más de 420 predios en la localidad.

Luego de haber conocido algunos aspectos generales sobre el tejido muisca, es interesante analizar el propósito que tiene este quehacer en los procesos sociales, así como para los miembros de esta comunidad, como se mencionó, esta labor va más allá de un bien económico, pues busca la transformación del pensamiento y resistencia desde la expresión artística y el rescate cultural.

Desde estas iniciativas se pueden identificar varias intenciones, la primera, que menciona Jorge, es la autonomía del vestir, que para él es importante en ese proceso de construcción de identidad, ya que desde los aspectos étnicos, la vestimenta de por sí es un símbolo de las comunidades, los muiscas son distintivos frente a unos estándares que se imponen desde el mundo urbano, así se intenta redescubrir algunas prendas que los identifiquen como lo son las inchonas, dado que en la cosmovisión muisca asumir un proceso identitario desde el vestido hace que "la prenda llene de fuerza el ser" (Yopasá, 2017).

Una segunda intención es entender el tejido como un portador de las herramientas de la civilización, de manera que partiendo desde una concepción mítica, es Bochica[8] quién enseña a tejer y a usar los telares, comprendiendo también desde ahí el espíritu civilizador en quehaceres, por ejemplo, la orfebrería y la agricultura. El textil también es usado como un pretexto para resignificar las memorias y tradiciones, además de darle fuerza a la historia desde los mitos, ya que "el concepto de mito debe ser valorado, para que deje de verse como una mentira […] dándole un lugar a esas otras posibilidades de entender el mundo, pues el mito es una realidad que está organizando todo lo que nos rodea" (Yopasá, 2017).

Por último, la tercera intención hace referencia a la construcción y fortalecimiento de lazos de la comunidad con el territorio, llevando esto a comprender la ciudad desde otra perspectiva diferente a la dominante que propone otro tipo de políticas incluyentes que respeten las cosmovisiones de las comunidades indígenas al entender el mundo. Lo anterior se ve reflejado en la afirmación que hace Jorge al decir que

8 Hace referencia a un mito de las comunidades muiscas. Considerado por la comunidad como un dios civilizador.

> si yo comienzo a entender como el funciona el tejido, y eso lo pongo en perspectiva de cómo funcionan las relaciones sociales, el entretejer ser vida, seres humanos y demás, yo puedo pretender influenciar en las políticas públicas de comunidad para ver cómo nos vamos a tejer como Suba, para defender el territorio, para tener un buen vivir, pero todo esto se va dando con trabajo. (Yopasá, 2017)

Finalmente, el tejido como resignificación es un proceso que agrupa distintas concepciones; se vuelve también un espacio para mantener las memorias, para reconstruir el concepto *muisca*, ofrendar al territorio y construir comunidad en medio de esa urbanidad que, aunque haya intentado borrar estos saberes ancestrales, el propósito y la lucha se mantienen para demostrar que esta práctica no existe solo para controvertir a la industria textil, sino que permanece para generar nuevos significados creando así una narrativa/acción que forme un relato orientado a cambiar la forma de ver y apropiarse de la cultura muisca actualmente.

Orfebrería: un arte para conectar el espíritu

Bosa, como parte de los territorios donde se ubican integrantes de la comunidad muisca, ha sido un espacio para la reivindicación de la cultura con procesos como los que realiza la casa de pensamiento Gue Gata. Al frente de este proyecto se encuentran varios integrantes, entre ellos: Henry Neuta y Edward Arévalo, quienes fueron los encargados de acompañar nuestro trabajo de campo en el reconocimiento de distintas prácticas ancestrales que son de gran valor dentro de la cosmovisión indígena, ya que mantienen la memoria de los antepasados muiscas.

Durante este año y a partir de las conversaciones que se fueron dando, se encontró que uno de los oficios que destacan es el realizado por Edward, quien se ha encargado de conocer varios aspectos relacionados con la orfebrería, como una práctica ancestral importante para la comunidad, entendiendo que esta ha sido significativa para las

comunidades indígenas en cuanto a la formación y comprensión de sociedades cacicales[9] que se distinguían por

> su casa, la recepción de "tributo" en especie o en trabajo, y el uso y consumo de ciertos bienes rituales. También el desarrollo de los cacicazgos estuvo asociado al florecimiento del trabajo del metal. En general, los objetos de oro —máscaras, patenas, orejeras, poporos, etc. (Pineda, 2005, p. 636)

De acuerdo con el postulado anterior y la relevancia del oficio para la comunidad, Edward empieza un trabajo autodidacta, en un principio, para conocer distintas técnicas, el manejo de materiales, diseños y otros aspectos generales que permitieran hacer un uso adecuado de distintos metales. Dentro de las historias que nos comentaba, él hacía énfasis en el modo en que trabajaban los antepasados muiscas, ya que sus procedimientos resultaban novedosos para la época debido a que

> la perfección del sistema empleado por los muiscas que llegó al grado de contar con orfebres altamente especializados. […] Se han hallado numerosas matrices y objetos utilizados en las fundiciones. Lajas pulidas para trabajar la cera, sopladores de cerámica para avivar el fuego, además de piezas singulares por la perfección de su acabado. (Plazas, 1987, p. 152)

Tales hallazgos para Edward resultan todavía hoy bastante llamativos e interesantes, lo que en parte hizo que él se interesara por comprender cada aspecto técnico para tratar de replicar esas herramientas ancestrales en la actualidad, como medio de resistencia y resignificación cultural. Sin embargo, en la contemporaneidad por el uso de químicos y máquinas ha sido más fácil la creación de figuras orfebres, como bien lo comentaba:

> Yo comienzo a hacer todo el proceso investigativo y comienzo a darme cuenta que para la elaboración de las piezas que ellos hacían

9 Hace referencia a la jerarquía, los rangos y formas de gobiernos indígenas.

> en antigua, hoy en día utilizamos un sinfín de máquinas. El simple hecho de sacar el metal de la tierra que sale granulado, hay que fundirlo a una temperatura muy alta, en este momento para fundirlo yo necesito oxígeno y gas, pero en ese entonces ¿Cómo conseguían esa temperatura tan alta, sin esos dos gases? Y lo otro es que eso tiene un mezclador [...] ellos hacían una vasija como una olla, con tres agujeros como los de una tetera y entre tres soplaban hasta que el carbón alcanzara cierta temperatura para poder fundir el metal. (Arévalo, Salida de campo Nemocón, 2017)

Una de las cosas que nos llamó la atención es el manejo de materiales, porque Edward nos mencionaba que el oro siempre ha estado presente en la comunidad, independientemente de los cambios o traslados que han tenido en el territorio y frente a ello hay una diferencia importante en la comprensión de este.

Por un lado, recordando la leyenda de El Dorado los colonizadores llegaban con un interés económico por este metal, ejemplo de ello son los múltiples saqueos a tumbas, lagunas y otros lugares sagrados donde se creía se realizaban las ofrendas de los muiscas. En contraste con lo anterior, la significación que tiene el oro para las comunidades indígenas radica en la riqueza espiritual y energética, por tanto, cumple con una utilidad específica que estaba

> íntimamente ligada al culto religioso. La mayoría de las piezas encontradas en el altiplano cundi-boyacense son ofrendas, pequeñas figuras con distintas representaciones, caracterizadas por cierta tosquedad. Hombres, mujeres, niños, animales, adornos en miniatura y escenas de la vida política y social de los muiscas forman la iconografía habitual de estas figuras. (Plazas, 1987, p. 151)

Por este motivo, en las conversaciones que mantuvimos Edward habla de estas manifestaciones que ahora se representan en piezas con un alto valor de introspección, que da cuenta del trabajo personal que se debe realizar para dar finalidad a estas obras. Vale la pena aclarar que a raíz de las dinámicas de la ciudad, este proceso no se relaciona directamente con un culto religioso. Por ello es necesario hablar de los diseños y la construcción de estos. Por consiguiente, él menciona que

hay un referente ancestral que está ligado a formas de la naturaleza "que no se pueden romper"[10], como la configuración que tienen algunas plantas, hojas, flores y tallos; estas tienen una particularidad en la simetría y en figuras geométricas, por ejemplo, rombos y triángulos que son consideradas formas fuertes dentro de la geometría sagrada, teniendo en cuenta que "las plantas tienen una energía y una estructura natural, por lo que se hacía era construir una estructura similar a esa para que no rompiera su entorno, para que la naturaleza mantuviera su balance" (Arévalo y Neuta, 2017).

Sin embargo, Edward nos mencionaba que muchos de estos diseños, aunque se intentaban comprender, no se le podía atribuir un único significado, puesto que estas piezas responden a múltiples subjetividades partiendo del trabajo ancestral y espiritual que se pone en la transformación de los materiales. Por tal motivo, él desde su trabajo busca diseñar formas que compartan las enseñanzas que le han sido transmitidas por medio de historias de los abuelos, mitos, relatos y vivencias propias, con el fin de ir más allá de la réplica que se hace de las figuras que son consideradas muiscas como las encontradas en lugares como el Museo del Oro, ya que él considera que ese tipo de arte no pasa de lo estético y termina por considerarse como algo chamánico o esotérico, es por esta razón que dice:

> Yo lo que hago es una reinterpretación del símbolo y a raíz de eso creo otro, pero desde ese contenido que ya existe […] cuando me entregan las herramientas espirituales como el poporo, comienzan a contarme una serie de cosas que son parte de mi misión, de mi trabajo y ahí empiezo a entender por qué hago joyería. (Arévalo, 2017)

A partir de estos saberes que nos compartió Edward, también logramos identificar que, más allá de una investigación sobre técnicas o formas, hay una intención porque no es una acción mecánica, sino que tiene un sentido y propósito profundo que, además de ser un trabajo personal, tiene una gran significación a nivel comunitario.

10 Entrevista Edward Arévalo. "Círculo de palabra: geometría sagrada".

La experiencia de Edward parte de una serie de sucesos en su vida que lo llevaron a acercarse a la orfebrería en un recorrido por reconocer su cultura, sus raíces, la herencia de su padre y sobre todo encontrar un propósito en su existencia que, a su vez, pudiera servir a la comunidad, lo cual no hallaba desde la carrera de ingeniería que estaba estudiando. Si bien él mencionaba que tenía una estabilidad económica que le permitía poseer ciertas comodidades, se dio cuenta que en lo material no residía el buen vivir.

Por consiguiente, comenzó un camino espiritual que lo llevó a compartir con mamos[11] y personas de otras culturas indígenas que aportaron desde sus distintas vivencias a construir su reconocimiento étnico, a evaluar críticamente los procesos que se daban al interior de estos pueblos, y es así como finalmente, junto a otros miembros de la comunidad muisca de Bosa, se plantearon crear la casa de pensamiento Gue Gata, como un lugar para la resignificación de distintas prácticas, pero también como un espacio de encuentro que le permitiera a un público en general acercarse a conocer estas experiencias de ser y reconocerse como muisca en medio de la urbanidad.

De modo que la orfebrería se convierte en una excusa para iniciar procesos pedagógicos que les proporcionan a otras personas la posibilidad de pensarse desde distintos espacios y a partir de estas técnicas hacer un ejercicio de reflexión, uniendo así pensamiento y corazón para, como Edward lo dice, ser mejores personas. Esto es lo que permite que la armonización sea posible con el entorno, el territorio y el fortalecimiento de lazos con los demás.

Desde esta idea se han construido talleres con la comunidad, aunque el objetivo no reside en que se conviertan en orfebres de tiempo completo o que practiquen alguno de los oficios de manera permanente; lo que sí se busca es que esto sea un trabajo desde el sentir y el pensamiento para que por medio del arte, tal como lo comentaba Edward:

> Usted aprenda a ser mejor persona ¿y qué es ser mejor persona?, un ejemplo en joyería usted tiene un anillo y a este tiene que darle

11 Son líderes espirituales que guían y orientan a partir de la sabiduría y el conocimiento de la ley de origen.

> un acabado echándole lija […] pero ese proceso de lijar es lo que hace el popero, entonces cuando usted está lijando, usted está pensando y este ejercicio lo hemos hecho con muchachos y cuando vamos a ver hay unos anillo y unas vainas todas torcidas, que son un poco de cosas que tienen en la cabeza, entonces se les dice que repitan la pieza ¿Qué estaba pensando? […] se les dice entregue, ordene y limpie por medio del arte, que es como se materializa la palabra. (Arévalo, 20117)

Todo este recorrido termina siendo una resistencia que se hace desde la ciudad que, más allá de representar un bien económico, es una posibilidad para hacer una resignificación de lo ancestral para mantener las memorias vivas, ya no solo por medio de la tradición oral, sino desde representaciones artísticas en las que cada vez se involucran más personas, puesto que para lograr ciertos propósitos deben tener claridad en lo que significa hoy en día reconocerse como muisca y ponerlo en práctica en sus ámbitos cotidianos.

Por último, Jorge Yopasá y Edward Arévalo representan los distintos ejercicios que se proponen en la comunidad muisca con el fin de recuperar la memoria, vinculando nuevas generaciones, resistiendo al colonialismo desde espacios de encuentro para ampliar sus saberes. Independientemente del oficio, todo radica en mantener y hacer una apropiación de su cultura dando así una nueva significación de lo que es ser muisca, abriendo el diálogo a nuevas perspectivas de paz que permitan la consolidación de la identidad.

Conclusiones

A partir del análisis propuesto desde este capítulo, se encontró que desde la oralitura se puede explicar el buen vivir y las propuestas que surgen desde allí aportando a la construcción de perspectivas de paz étnicas, debido a que estos dos conceptos están relacionados porque representan las características identitarias, la memoria colectiva, el rescate ancestral y los procesos de etnogénesis urbana. A continuación, se describirán los aspectos que dan cuenta de esta investigación:

- Mediante algunas prácticas cotidianas como los saludos en *muysccubun* o procesos étnicos complejos desde los procesos administrativos del cabildo, se observó la forma en la que se consolidan los lazos comunitarios, la identidad y la memoria colectiva. Por ejemplo, una de las formas en las que se teje comunidad desde los muiscas es a través del saludo que da cuenta de una relación profunda, ya que *choa*, significa "¿cómo estás?", demostrando interés en el otro. De esta forma, se identifican los lazos de familiaridad, puesto que "si el otro está bien, yo estoy bien". Lo anterior refleja la consolidación de la identidad a través de la práctica de la lengua y los procesos de recuperación de la memoria colectiva.

- En el compartir de algunas celebraciones y actividades que se propusieron desde el cabildo indígena de Suba, se identificó el fortalecimiento de las relaciones alrededor de los valores muiscas. Un ejemplo, es la celebración del solsticio el cual se lleva a cabo anualmente y tiene como finalidad representar el nuevo año muisca, para esto varios miembros de la comunidad se reúnen en su territorio para observar el amanecer y recibir la energía del sol, además de realizar un pagamento a la madre tierra por los beneficios recibidos durante ese periodo. Lo significativo de estos procesos es la reunión que se logra de varias generaciones y la armonización que se busca pidiendo perdón por las faltas cometidas. Por tanto, la recuperación de celebraciones tradicionales permite la reconstrucción cultural y la reivindicación de la existencia de la comunidad muisca.

- El buen vivir se manifiesta en la acogida de nuevas expresiones artísticas que, a pesar de que no están ligadas a la tradición, trabajan con la finalidad de hacer una reconstrucción cultural. Por medio de las canciones, los poemas y otras narrativas se hace frente a la aculturación implantada y se crean otras formas de agenciar conflictos, debido a que esta comunidad ha estado permeada por la idea del colonialismo marcado por la violencia y las flagelaciones a su cultura. Sin embargo, ahora

se proponen mecanismos de diálogo y de compartir con el fin de crear conexiones armonizantes con lo occidental.

- Desde la casa de pensamiento Gue Gata, se observó la importancia del sentir espiritual para no alterar la energía del entorno, de ahí nace el interés de comunicar las visiones de mundo, en este caso, desde la medicina ancestral que sirve como propuesta para aportar a las perspectivas de paz. A pesar de no ser personas pertenecientes a esta casa de pensamiento, Henry y Edward fueron generosos en ese transitar al conocimiento muisca a partir de lo vivencial para que tuviéramos una apropiación de estos conocimientos más allá de lo académico, aportando al crecimiento personal, ya que el propósito era crear conciencia del mundo en el que habitamos y los pensamientos que ponemos en las acciones que realizamos, puesto que permite un buen vivir con el entorno.

- La relación con el territorio es un aspecto importante para el fortalecimiento de prácticas que aporten a las perspectivas de paz y el buen vivir, debido a que, para la comunidad muisca, la tierra es una extensión de sí mismos porque allí está impreso un lenguaje que habla de las acciones de cada comunidad.

  De allí que, a pesar de la urbanización, estas comunidades trabajen por reconocer sitios sagrados para resignificar el propósito que tiene cada lugar en el proceso de alimento, medicina, fecundación, trabajo espiritual, entre otros. Manteniendo la energía y el espíritu que hay en cada sitio, lo anterior se puede hacer a través de pagamentos o volviendo a nombrar estos lugares con sus nombres originarios.

- La búsqueda del buen vivir no está ligada al componente material o económico, sino que se centra en las buenas prácticas que se tienen con el entorno y la comunidad. Lo anterior se puede concebir desde diferentes miradas como la alimentación, en la que se hace una reconciliación con el territorio y el pasado. Muestra de ello es el compartir de la chicha con distintas

personas indiferentemente a que hagan parte de la comunidad, pues la presentación de este alimento es una acogida actores externos que quieran conocer sobre la cultura muisca, ya que finalmente la abundancia no radica en la cantidad del objeto, sino en la riqueza energética y espiritual que se brinda.

- El papel de la palabra desempeña una función armonizante, puesto que desde ahí se empieza con el agenciamiento de los conflictos, teniendo buenas prácticas al hablar, para generar una buena convivencia, que tiene como base el no juzgar, ni señalar al otro. Por ejemplo, por medio de los círculos de palabra se transmite el pensamiento que da paso para transformar tanto lo positivo como lo negativo. El equilibrio espiritual pretende reflexionar más allá de lo bueno y lo malo, porque para la comunidad muisca no existe una radicalización de las acciones, sino que permite un trabajo de introspección que se convierte en un aprendizaje espiritual.

- La orfebrería y el tejido se entienden, desde la oralitura, como un medio sanador, puesto que son mecanismos que permiten el entendimiento propio como comunidad para apropiarse y agenciar conflictos. Estos oficios sirven como aulas vivas donde se imprimen reflexiones mediadas por el territorio, la palabra y el espíritu, sin olvidar la importancia de las memorias ancestrales, pero otras narrativas que reconfiguran el despertar muisca.

- Finalmente, el tejido y la orfebrería, si bien pueden representar un lucro económico para quién lo realiza, estos oficios tienen un propósito mayor que es la transcripción de la historia que da cuenta de la herencia oral de los mayores, resignificando mitos, leyendas propias y además del trabajo espiritual profundo. En las mochilas, anillos, prendas o demás accesorios es posible identificar unos sellos característicos a partir del color, la forma, el diseño y el proceso de elaboración que permiten recrear y mostrar la identidad ancestral muisca. Estos objetos permiten una lectura de la oralitura que se identifica en la

transformación de la palabra y la materialización física de los saberes originarios.

Referencias

Arévalo, E. (5 de noviembre de 2017). Salida de campo Nemocón. (L. Acevedo, V. Angulo y P. Velandia, entrevistadores).

Arévalo, E. y Neuta, H. (18 de junio de 2017). Círculo de palabra: espíritu del tabaco. (L. Acevedo, V. Angulo y P. Velandia, entrevistadores).

Arévalo, E. y Neuta, H. (23 de agosto de 2017). Círculo de palabra: geometría sagrada. (L. Acevedo, V. Angulo y P. Velandia, entrevistadores).

Bartolomé, M. (2003). Los pobladores del "desierto" genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, 162-189.

Cohen, C. (2005). *Métodos creativos para la reconciliación*. Greenwood Publishing Group.

De Greiff, P. (2006). The handbook of reparations. Nueva York: Oxford University Press.

Dwyer, S. (1999). Reconciliation for realists. *Ethics & International Affairs*, 81-98.

Gibson, J. (2001). From does truth lead to reconciliation? Testing the causal assumptions of the South African truth and reconciliation process. American Political Science Association. Recuperado de https://pages.wustl.edu/files/pages/imce/jlgibson/ajps2004.pdf

Lederach, J. P. (1999). *The journey toward Reconciliation*. Library of Congress Cataloging.

Méndez, M. L. (2011). Revisión de la literatura especializada en reconciliación. Recuperado de http://library.fes.de/pdf-files/bueros/kolumbien/08551.pdf

Niviayo, I. (30 de septiembre de 2017). Celebración Niña Huitaca. (L. Acevedo, V. Angulo y P. Velandia, entrevistadores).

Payne, L. (2008). *Cuentas inquietantes*. Durham: Duke University Press.

Pineda, R. (2005). Historia, metamorfosis y poder en la orfebrería. *Boletín de Historia y Antiguedades*, 635-657.

Plazas, C. (1987). Función rogativa del oro muisca. *Maguaré*, 151-166.

Saffon, M. P. y Uprimny, R. (2006*). From transitional justice, restorative justice and reconciliation. Some insights from the Colombian case*. Recuperado de http://www.global.wisc.edu/reconciliation/library/papers_open/saffon.pdf

Tavera, G. y Urbina, C. (1994). *Textiles de las culturas muisca y guane*. Quito: IADAP.

Yopasá, J. (10 de octubre de 2017). Significaciones del tejido muisca. (L. Acevedo, V. Angulo y P. Velandia, entrevistadores).

PARTE V

OTROS TERRITORIOS, OTRAS GENTES, OTRAS VIOLENCIAS, OTROS DOLORES

El árbol como sujeto de dolor: reflexiones sobre la violencia, el daño de lo social y el discurso de la reconciliación en Colombia

Alejandro Castillejo Cuéllar*

Desde hace algún tiempo, las discusiones con profesionales, tanto del derecho como de otras disciplinas, que accionan y reflexionan frente a los temas de la verdad y las comisiones de la verdad, me han llevado a sugerir que lo más razonable es dejar de indagar en los lugares comunes. Mi propuesta pretende vislumbrar, a partir de reflexiones

* Profesor asociado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Colombia. Ha trabajado con organizaciones de excombatientes del Congreso Nacional Africano en Suráfrica, con organizaciones de sobrevivientes del *apartheid* y organizaciones de desplazados en Colombia. Es fundador del Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Cultura y de su Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas (PECT) así como del Laboratorio de Estudios de lo Sonoro y actualmente trabaja en dos proyectos relacionados: "Ecologías Acústicas de la Memoria y la Guerra en Colombia" y "Documentando lo indocumentable: Estéticas y Políticas de la Desaparición Forzada en Colombia". Correo electrónico: acastill@uniandes.edu.co, página electrónica: https://curlinea.uniandes.edu.co/alejo_castillejo/antropographias/

propias y basado en la idea de *la imaginación social del porvenir*[1], la posibilidad de pensar las transiciones como momentos de linealidad social, donde las sociedades transitan de un punto A, en cierta forma empírica, pero a la vez imaginaria, a un punto X futuro, que puede ser real-empírico e imaginario, donde habita lo que soñamos para que el país pueda ser ese futuro.

Últimamente se ha podido discutir sobre las comisiones de verdad, a partir de una publicación en CLACSO de donde extraeré algunos fragmentos que complementarán las reflexiones producto del continuo andamiaje introspectivo en torno a la idea de transición. De igual modo, en relación con aquello que se nombra como paz y, sin lugar a dudas, la multiplicidad de significados que esta lleva consigo en las construcciones que se hacen desde abajo. Entendido este abajo como las interacciones cotidianas con el mundo fenomenológico, el mundo cara a cara que se construye con otros seres humanos y, a través del cual, se configuran valores que estructuran la sociedad.

Es importante resaltar que ha habido la posibilidad de integrar, intercambiar, charlar, reflexionar y recapitular con gran cantidad de sectores del país que operan desde las más diversas orillas políticas y los más variados grupos sociales sobre el proceso de paz en La Habana, lo que ha permitido nutrir esa noción de *paz* desde abajo. Con el agregado de que fueron, específicamente, las organizaciones indígenas y campesinas quienes aportaron sus puntos de vista, a modo de teorías; cuyo contenido de fractura con el relato habituado frente a la paz, transición o daño se vuelve interesante, porque cuestiona conceptos

1 "Este término complementa la noción de 'nueva nación imaginada' que desarrollo en mi estudio sobre la Comisión Sudafricana de la Verdad y la Reconciliación. Ambas constituyen una aproximación a la manera como sociedades y comunidades concretas, en plural, 'imaginan el futuro como posibilidad' en momentos de cambios y transformaciones sociales (incluso en momentos de crisis) producto de la aplicación de políticas llamadas 'transicionales'. Una comisión de verdad es uno de los posibles mecanismos, no solo por lo que su arquitectura conceptual mira hacia el pasado, delimitando relaciones de causalidad que definirían el 'futuro', sino también porque está encuadrada por una serie de discursos que literalmente prometen un futuro mejor, un futuro post-violencia" Castillejo (2015).

implícitos en la justicia transicional como el *tiempo* y su percepción reparadora, la *violencia* junto a sus destinatarios, así como el daño que esta produce.

En este sentido, aludiendo al título del ensayo, la posibilidad de contar una historia que en cierta forma critica el paradigma transicional de justicia, verdad y reparación desde un árbol que se duele por la guerra, la violencia y el daño sufrido en su corporalidad vegetal, es un llamado al lector para pensar en los impactos y traumas que deja el conflicto armado y cómo este puede dañar la vida no humana. Se trata de un ensayo metafórico y retórico hasta cierto punto, pero que, en la vivencia desde abajo, es fiel a lo visto y percibido, provocando la reflexión de que la violencia en Colombia ha operado en tantos registros tan distintos que a veces nuestros modelos y concepciones de daño atados a lo transicional son sencillamente limitados para entender algo que se puede ubicar en el denominado *daño social* (Castillejo, 2013).

Dado lo anterior, la primera parte del escrito se ocupará de presentar algunas citas de un texto (Castillejo, 2013) que permite dilucidar el trabajo realizado como docente en otras partes del mundo, para continuar con la historia vivenciada con las comunidades indígenas, finalizando con algunas reflexiones que, a modo de conclusión, propicien el diálogo entre disciplinas, abriendo un debate que permita pensar con mayor alcance lo que ha implicado para el país vivir cincuenta años en guerra; sus impactos tanto humanos como no humanos, y cómo, en ocasiones, las herramientas disponibles de análisis del ámbito académico limitan el abordaje multidimensional de los efectos de la guerra.

En ese orden de ideas, se inicia por recordar que Colombia lleva una década en lo que he denominado *el evangelio global del perdón* (Castillejo, 2013). Desde que la Ley de Justicia y Paz entró en vigencia en el 2005, cuyo objetivo fue el de la administración de la desmovilización paramilitar, se procuró implementar mecanismos de justicia transicional como procesos formales de investigación (judiciales y extrajudiciales) tales como las comisiones de verdad asociadas a situaciones de posviolencia aplicadas, paradójicamente, en medio del conflicto. Dichas acciones buscaban establecer la fractura que instaura el pasado como pasado, a través de lo que llamo la *promesa transicional*.

Esta llamada transición en medio del conflicto generó, como es de esperarse, toda suerte de suspicacias en su momento. Ahora, la disposición general va orientada a la aplicación de leyes de unidad nacional y de reconciliación; es decir, leyes de reparación que son fruto del diálogo entre representantes de la guerrilla y el Estado colombiano en La Habana, que denominaron Jurisdicción Especial para la Paz (JEP)[2]. La reflexión en este contexto no pretende una evaluación técnica de estos procesos o mecanismos como sus efectos, sino cómo estos mecanismos hacen sensible, decible, indecible, visible e inteligible lo que nos queda por fuera de estas epistemologías originarias.

Desde una mirada retrospectiva, en Colombia se ha dado un estado continuo de *escenificaciones de lo transicional,* que superponen las desmovilizaciones que han ocurrido y donde se conectan los mecanismos y las leyes que los sustentan como la Ley de Justicia y Paz (con todos sus defectos) y la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, en las que se establece quién es una víctima, qué es un daño y cómo se debería reparar a la luz de criterios limitados en el espacio y el tiempo.

Desde una lectura propia, estos mecanismos de justicia transicional dejaron de lado una mirada general de estos procesos, siendo de interés propio las *socialidades* y las maneras como se asume el sentido del pasado y del futuro en un momento dado, por lo que la palabra *transición* cobra un sentido que hace referencia a momentos liminales. Cuando los conceptos recibidos sobre el mundo, sobre el otro y sobre su *projimidad* son construidos en medio de la guerra, son puestos en cuestión de la experiencia social y, a su vez, de modo paradójico, habitan una dialéctica de la ruptura y la continuidad de diversas formas de violencia que no necesariamente son reconocidas por el aparataje transicional.

En este sentido, el objetivo no es mirar si hay transiciones o situaciones de posviolencia (posconflicto, posdictadura, posgenocidio) en diferentes casos como Colombia, Sudáfrica o Perú, lugares en los que, además de realizar un trabajo como docente, me han permitido indagar

2 Presidencia de la República - Ley 1820 del 30 de diciembre de 2016, por la cual se creó la Jurisdicción Especial para la Paz.

sobre el entramado de conceptos y prácticas asociadas que los conectan globalmente como recontrariedades nacionales que no encajan en la situación de posviolencia, bien porque no hay conflicto armado o bien porque las violencias estructurales son transversales y continuas.

De manera que preguntar si ¿será México uno de estos casos, con todo y sus comisiones de verdad, los usos políticos del término *memoria histórica* y la idea de un movimiento de víctimas? O, como ocurrió en Sudáfrica ante el patetismo, la violencia y el abuso del poder, donde el Estado reconoce sus responsabilidades directas y conexas, ¿es vital que esto pase por el matiz de la promesa transicional que siempre lleva implícita la idea de una nueva *sociedad imaginada*, para no constituir sencillamente un acto de cinismo político?

Es decir, se considerará sustancial, para efectos de este ensayo, tratar de entender cómo en algunos contextos tan distintos como México y Colombia hacen uso del evangelio global y sus mecanismos de verdad, reparación y conceptualización del *daño*, como estandarizaciones globales del daño. Teniendo en cuenta el interés por este ámbito de aplicación, es preferible situarse entonces como etnógrafo que busca en las prácticas de este andamiaje de políticas, la manera como la *teleología de la promesa* y la *imaginación social del porvenir* se materializan y aterrizan en el espacio conceptual epistemológico y empírico denominado *escenario transicional*[3]. Sin olvidar que estos espacios sociales, a la vez que se caracterizan por una serie de ensambles de prácticas institucionales, conocimientos expertos y discursos globales, se entrecruzan en un contexto histórico concreto con el objeto de enfrentar graves violaciones a los derechos humanos y otras modalidades de violencia.

Esto significa que no solo es en la investigación etnográfica de estos "lugares", donde se configura el pasado como pasado, sino también donde se articula el futuro. De allí que sea la preocupación por estos dispositivos lo que, en teoría, no solo permitiría comparar a Colombia y México, sino además realizar una lectura más amplia de

3 Estudio de los espacios sociales y sus dispositivos legales, geográficos, productivos, imaginarios y sensoriales que se gestan como producto de la aplicación de lo que se nombra de forma genérica, leyes de unidad nacional y reconciliación.

las llamadas transiciones latinoamericanas cuando estas se leen bajo la óptica que despliega los mecanismos tradicionales y sus respectivos momentos históricos. Es aquí donde hay que preguntarse por el balance, las rupturas y continuidades de estas violencias, después de las transiciones en América Latina.

La idea de impulsar una agenda de investigación sobre los temas de la posguerra en Colombia se enmarca en lo que se denomina *estudios sociales de transiciones*. Término que engloba esta reflexión integrativa de las ciencias sociales, para lo cual se remite al problema del daño y su conceptualización en un contexto específico. En este sentido, se trata de explorar los límites de nuestros discursos como en el caso del discurso legal, en el que los conceptos sobre el daño y su relación con el pasado violento constituyen una de las maneras de encontrarle un lugar a la experiencia social en un ejercicio que he denominado *localizar.*

Para introducir la narración de la historia es necesario formular una pregunta: ¿qué es el daño?, cuya respuesta se sitúa en ámbitos disciplinares particulares, como en psicología, derecho o sociología, las cuales tienden a generar concepciones ajustadas en relación con sus objetos de estudio. Sin embargo, en el marco de la idea de *localización* hay que regresar y reformular la pregunta: ¿dónde se localiza el daño? y ¿cómo se define la violencia? Agregándole otros cuestionamientos cómo: ¿en la subjetividad? ¿En el cuerpo? ¿En la comunidad? ¿En la sociedad? o ¿En la estructura? ¿En la nación? (a veces se habla de la nación herida, por ejemplo) o ¿en las naciones minoritarias? ¿En la historia de exclusión crónica y en sus largas temporalidades? Pero ¿cómo podemos ver "la herida" "en todos estos registros"? ¿Dónde y cómo suturamos? Y ¿quién dice que es una herida o un trauma? ¿Quién certifica el dolor colectivo? Las preguntas se hacen más necesarias aún: ¿cómo se indexa o cómo se indiza o cómo indizar ciertas formas de violencia y descartar otras, si son descartables, reconfigurando el archivo e incluso sus documentos y hasta el museo? Se podrían observar las comisiones de la verdad como indizadoras de ciertas formas de violencia y excluyentes hacia otras formas de violencia del registro histórico, a veces incluso de los archivos y museos. ¿Cómo se le asigna un nombre al contenido de una imagen o experiencia a ese daño o a los rastros que produce? Y ¿cómo los hacemos legibles? ¿Cómo

aprenden las sociedades a reconocer las heridas como heridas?[4], en el sentido de que aquellas experiencias humanas en su multiplicidad de posibilidades vitales, fracturan la vida y el orden de la vida cotidiana. Un elemento central es la relación entre identidad y herida, ya que somos constituidos por aquellas experiencias que nos disgregan a la vez que nos fracturan. La marca de la herida es también un marcador de identidad y memoria; así haya dificultades reconstruyendo la propia herida.

Comienzos del relato

En un encuentro con una organización llamada La Agenda Caribe conformada por un grupo de treinta personas que reúnen organizaciones de negros, indígenas y campesinas de todo el Caribe colombiano, desde La Guajira hasta Cesar, pertenecientes a un conjunto aproximado de treinta y siete organizaciones, se tuvo la oportunidad de conocer la Escuela de Saberes Tradicionales, que tiene como propósito el acompañamiento a organizaciones y comunidades que buscan retornar a tierras de donde fueron desplazadas. Para el caso particular, asistieron veintisiete personas representantes de las comunidades indígenas wayuu, a quienes se acompañó en un espacio rural llamado finca La Alemania, espacio de quinientas hectáreas, tristemente célebre, dado que allí tuvo lugar una apropiación por parte de un integrante del paramilitarismo conocido como Cadena.

Para 1994, la finca había sido asignada a una empresa comunitaria, compuesta por campesinos de origen indígena y afrodescendiente, quienes trataron de desarrollar el espacio mediante la formulación de un proyecto productivo. Para estos efectos, la empresa comunitaria pidió un préstamo a un banco que denominaré X (en adelante BX). Este BX prestó el dinero y con este la empresa comunitaria intentó desarrollar algunos procesos de cultivos y ganadería. Pero cuando llegó alias Cadena se apropió del lugar con amenazas, asesinatos y desapariciones, por lo que todos los campesinos se fueron y dejaron de

4 Esta última es una pregunta muy importante para Colombia.

pagarle a BX. Cuando BX dejó de percibir los pagos contraídos en la deuda, este demandó a los campesinos organizados y, al día de hoy, están en un proceso legal en el que están a punto de perder la tierra. Ellos se desplazaron de La Alemania por un lapso de diez años, tiempo después del cual, 142 familias que constituían la empresa comunitaria vuelven con el aparataje institucional: la Unidad de Víctimas y otras organizaciones.

En la primera fase de retorno de estas 142 familias a La Alemania, las familias solicitaron acompañamiento para el retorno a La Agenda Caribe, quienes lo brindaron a través de la Escuela de Saberes Tradicionales, de manera independiente a los trámites que adelantaba el funcionario público para su retorno. El llamado fue: "ayúdenos a volver"; para lo cual organizaron una serie de procesos al interior de la Escuela de Saberes Tradicionales, donde intervinieron de manera muy concreta unos mamos[5] de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes se pronunciaron ante el llamado con la siguiente consigna: "para poder retornar a esta tierra hay que restablecer el equilibro con los antepasados".

Esta concepción es difícil de asimilar para la sociedad mayoritaria, dado que, en esta, la ruta sería sencillamente acudir al funcionario público que tramita los documentos respectivos para su posterior firma. Sin embargo, en la línea de sentido orientada por los mamos, el restablecimiento del equilibro con los antepasados requirió de un trabajo espiritual que consistió en establecer un vínculo dialógico con los espíritus antepasados, para lo cual el mamo, consultando el territorio, dijo que esa tierra donde nos encontrábamos estaba llena de espíritus o fantasmas. Desde una óptica personal, la reconciliación es el momento en el que una sociedad aprende a conversar con sus propios fantasmas, literalmente. Razón por la que el mamo, en aras de restablecer dicho equilibrio con los espíritus o fantasmas, indicó que se debía hacer un trabajo de localización en el territorio, reconociendo ese sitio específico como un lugar sagrado que permitiría establecer esa mediación con los antepasados.

5 Autoridad espiritual de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Es importante aclarar que, en las sociedades indígenas, cuando la gente muere entra en una dimensión de existencia en la que acompaña en el presente a los vivos en forma de antepasado, por lo cual no hay ausencia, como es el caso de la muerte y su asimilación en la mayoría de la sociedad. Estos fallecidos están presentes en las vidas de estas sociedades, indistintamente de que sea asimilable o no para la mirada occidental.

Entonces, teniendo en cuenta que La Alemania es una hacienda atestada de fosas comunes, cuya ubicación es conocida por muy escasas personas, hubo muchas historias falsas de agentes de la fiscalía que informaron del traslado de varios cuerpos a lugares desconocidos, como excusa para tratar de evitar los procesos de investigación judicial.

El sitio identificado como sagrado por los mamos correspondió a un enorme y viejo árbol situado en otra finca; en el interior de su corteza habitaba un zorrillo, el cual la dueña del lugar trató de expulsar. En su afán decidió prenderle fuego al inmenso árbol, días antes de la visita de armonización de los mamos. Con éxito se logró sacar al mamífero del árbol, pero lamentablemente fue la especie vegetal la que soportó las consecuencias del fuego.

El día de la visita al lugar sagrado para restablecer el equilibrio con los antepasados y poder retornar al territorio, el mamo que haría la intervención mediadora en el lugar sagrado para reequilibrar los espíritus de la hacienda La Alemania murió intempestivamente; por lo que fue consultado otro mamo que nos acompañaba, quien llegó a la conclusión de que la quema del árbol impidió hacer el trabajo que haría el primer mamo y que el lugar sagrado había quedado arrasado por las llamas. En nuestra sociedad la quema de una iglesia, una sinagoga o cualquier otro lugar de culto asociado a lo sagrado resulta un escándalo para un creyente —por lo que hubo que volver y organizar un viaje adicional que me fue posible acompañar durante varios días. Este se llevó a cabo con un mamo distinto, con otros palabreros wayuu y con otras personas de la organización con el fin de sanar la violencia que recayó sobre el lugar durante los tiempos del conflicto armado paramilitar, que azotó la zona, y la sanación o restablecimiento del equilibrio de lo que había ocurrido con el mamo anterior y el *árbol* anterior.

El segundo viaje trajo consigo varias experiencias: la primera fue muy interesante, ya que implicó reconocer el territorio como territorio. Esto involucró a los dueños de la tierra, la gente que lo habitaba, en un trasegar de cuatro días a lo largo de las hectáreas que componen la finca, para entender, en una suerte de introspectiva de retorno al sitio de la memoria propia, donde las personas fueron traumadas o dañadas, lo que significó no solo un viaje de orden geográfico o cartográfico, sino el reconocimiento del daño en el propio territorio y, en este sentido, en reconocerse como parte y sujeto de la historia de ese lugar.

Este territorio físico y geográfico fue recorrido mientras se contaban historias, creando una dimensión de la transmisión del conocimiento y la memoria similar al modelo peripatético clásico, lo que permitió escuchar y digerir con mayor facilidad la información. Ya que por el hecho de caminar, se asocia el saber a la dinámica del movimiento, lo cual se distancia del modo tradicional en el que la sociedad occidental tiende a transmitir o conocer, generalmente, lo estático y concentrado en un espacio, ya sea un asiento de oficina, un centro de investigación o universidad.

De allí que estos días con la Escuela de Saberes Tradicionales tenían un significado muy especial, pues estuvieron marcados por constantes rituales y pagamentos, que son ofrendas de agradecimiento a la tierra que acogió al grupo. En ese sentido, mientras es particular y extraño en la sociedad mayoritaria agradecer, porque en esta no se concibe el agradecimiento hacia un territorio, en la experiencia vivida fue todo lo contrario. Ejercicio que permitió comprender también que esta forma importante de interacción con el territorio no solo es propia de los mamos, sino de algunos seres humanos en Sudáfrica y Canadá al momento de retornar a sus territorios.

La agenda ritualizada de esos días iniciaba con una apertura de agradecimiento, donde los presentes expresábamos mediante la palabra quiénes éramos, de dónde veníamos y por qué estábamos allí. En este espacio, la escucha permitía reconocer la palabra del otro como una enunciación legible que, para efectos del retorno, implicaba reconocer en la escucha esa legibilidad del otro en combinación con el modelo peripatético de andar, comunicar, escuchar y aprender.

Junto a dos mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta se llegó a un sitio similar al anterior donde se había quemado el antiguo árbol. Allí, aunque nos encontrábamos ante la presencia de un nuevo árbol, las características eran estas: enorme y viejo. Entonces, uno de los mamos rodeó durante días todo el sector hasta que indicó el lugar donde se debía restituir y sanar el carácter sagrado que fue profanado. Las personas se reunieron y uno de los mamos inició un ritual tradicional de limpieza, sacando de su mochila una hebra de algodón con un nudo pequeño, la cual le fue entregada a cada una de las veinticinco personas para que, con esta en sus manos, cada uno fuera contando algo relacionado con el trabajo de armonización en el lugar.

Esta hebra giraba de mano en mano la palabra *sanación* que, aunque por su carga simbólica dada por la religión católica no es de mi gusto, en este espacio se convertía en un mecanismo de restitución de lo sagrado. Al finalizar, el grupo se bifurcó en dos grupos, uno de hombres y otro de mujeres, en una suerte de división social del trabajo, del duelo en el sentido de Veena Das, donde una vez expresado con franqueza el motivo por el cual nos encontrábamos allí, los mamos entablaron una comunicación con los espíritus invisibles. Esto tiene muchas formas de ser nombrado en el sistema de pensamiento de la Sierra Nevada de Santa Marta, así que durante cinco horas hicieron el trabajo de armonización y restablecimiento del equilibrio tanto del *árbol* quemado como del mamo fallecido, al igual que de los espíritus del territorio que impedían el retorno de estas 142 familias.

Infortunadamente, por alguna razón que se me escapa en este instante, los registros fotográficos tomados durante ese ejercicio de restitución del orden se borraron. No así los indelebles registros que quedaron grabados en mi memoria y que hoy son parte de esta reflexión.

En el caso personal existe cierta cercanía con la creencia de que los seres humanos conviven con sus fantasmas o espíritus, dado que mi ascendencia es de una familia de santeros cubanos, que tienen prácticas en las que se manifiestan algunas coincidencias en las miradas o cosmovisiones de mundo que manejan los mamos. Tal vez por ello, la extrañeza en mi caso no era tan marcada. Sin embargo, para algunos colegas no académicos que se encontraban allí —el único académico

era yo— sí les resultaban ajenas estas concepciones y prácticas de restituir el orden de lo sagrado a través del diálogo que ejercían estos mamos con los antepasados, cuya palabra era central en la reintegración del orden del mundo.

Porque en última instancia, la violencia se constituye —dentro de esa óptica del mundo— en la consecuencia de haber fracturado el orden del mundo, esto no es fácil de entender, ya que en la sociedad en que vivimos, esta puede ser parte de la vida e incluso reconstruir instituciones o llevarse a cabo dentro de una gran cantidad de acciones que concebimos como normales durante las transiciones, como inventar ministerios, nombrar funcionarios y burócratas, procedimientos, leyes, conceptos, políticas, entre otros.

Esto de algún modo instaura un lenguaje particular para articular un orden a un mundo fracturado por la violencia. Sin embargo, el derecho maneja un lenguaje particular del daño, siendo solo una forma de nombrarlo en la inmensa diversidad de concepciones de este, sino que es el único que señalamos e interpretamos como válido en muchas ocasiones. Sería interesante abrirse a otros lenguajes distintos al derecho para concebir conceptos como ese, el del *daño*.

Los mayores indicaron que los lugares sagrados son fundamentales para la restitución del equilibro del mundo. En la sociedad mayoritaria, para poder subsanar los daños del pasado, se tiende a sacralizar espacios. Es el caso de los espacios para la memoria, los museos, los lugares del recuerdo, que son con frecuencia sacralizados. Es decir, dichos lugares están envueltos en una dimensión de sacralidad y ritualidad que constituye una reconstrucción para entender los desequilibrios del presente.

En este sentido, en la sociedad mayoritaria también se hacen este tipo de prácticas en las que se conciben las ideas de justicia y, en especial, justicia transicional, las cuales son profundamente antropomórficas, ya que no es entendible desde lo meramente intelectual, sino que también desemboca en otra dimensión o sistema de pensamiento. Esto es, concebir que los árboles y demás seres vivos de la naturaleza requieren igualmente de una reconstrucción de su propia memoria y el restablecimiento del orden que fue fracturado. Por ello, los indígenas y negros en todas partes de la geografía

colombiana insisten en que si ahondamos en lo profundo del asunto, la violencia se habría podido evitar si se hubiesen respetado las implicaciones de la sacralidad del orden cósmico, lo cual es axial en sus sistemas de pensamiento.

Desde esta perspectiva, estas son comunidades con sistemas amplios y complejos de pensamiento que aseveran que las ópticas de la sociedad mayoritaria o teorías de la reparación del daño y su consecuente forma de hacer memoria, no involucran los daños que se han hecho sobre eso que ellos denominan *orden cósmico* y *orden natural*. Esto se devela un poco a partir de vivenciar estas experiencias junto a autoridades espirituales como lo son los mamos, quienes una vez retiradas del ejercicio las veinticinco personas participantes, tornaron a comunicarse en su propia lengua con un palo. Literalmente, hablaban con el árbol. Esta imagen no era comprendida por los presentes en la actividad, dada la ajenidad del procedimiento y, por tanto, se retiraron. En ese instante hubo un acercamiento al árbol quemado, tras lo cual sucedió algo muy curioso. El árbol con el que estaba conversando, en la lengua propia el mamo, era un árbol que estaba completamente macheteado, tenía heridas por todas partes, por lo que inferí que no era extraño haber escogido a ese ser vivo que se encontraba dolido, para hacer el trabajo de armonización. Fue en ese instante cuando me surgió una pregunta ¿por qué nos hemos ocupado tanto de lo humano y no de otras dimensiones de la violencia que, a pesar de estar asociadas con lo humano, suelen ser distintas?

De la anterior pregunta surgió una reflexión, a partir de un texto de unos colegas anarquistas en Francia que hacen un llamado a sus amigos, quienes siempre quieren resolver y arreglar el mundo a partir de la humanización. Afirmaciones como: "necesitamos humanizar más esto", "necesitamos humanizar la guerra", "necesitamos humanizarlo todo" fueron desvirtuadas cuando uno de los colegas manifestó: "¡No más humanizar! El ser humano ha estado en el centro de todas nuestras discusiones, necesitamos otro tipo de conceptos, unos referentes distintos", lo cual remite inevitablemente a la historia narrada en este escrito.

Esto es, ¿quién le ha preguntado al árbol si la guerra le dolió? Tal vez, puede esta pregunta pasar por ridícula y retórica, pero también

es real. Acaso ¿alguien se la ha formulado antes? En conversaciones con indígenas de gran parte del territorio colombiano, la continuidad en el relato frente a la guerra está en que el mayor impacto que ha acarreado la guerra ha sido la destrucción de la naturaleza y su entorno vital. Esto no se ha contemplado en las políticas transicionales, no hace parte de los conceptos constitutivos de reparación, está por fuera de las *epistemologías legales*, cuestiona radicalmente el paradigma transicional, sacando la dimensión antropocéntrica del daño y situándolo en una parte distinta que es de difícil lectura. Cuesta pensar que los daños están por fuera de la órbita de lo humano. Esta es una reflexión que suscita demasiadas preguntas abiertas para ser analizadas, reformuladas e inclusive deconstruidas en un escenario desde el que se enuncian conceptos como *daño*, *justicia*, *reparación* y *paz*.

Hay muchas miradas que emergieron de todo este viaje, las cuales germinaron en medio de esa relación entre el caminar e ir reconociendo la herida. Imagen que representa para un país —para una nación— la metáfora de caminar sobre sus propias heridas. Algo que, incluso yo mismo, he hecho con frecuencia ha sido tratar de entender cómo se lee la violencia en el territorio y cómo poder sanar esos territorios. La conclusión obtenida es que para poder volver a esos lugares, se requiere leer esos territorios y hacerlos legibles para otros, de tal modo que puedan comprenderlos.

Si bien parece una visión novedosa, no lo es del todo. Es un proceso muy antiguo que emerge como una forma de reconstrucción de la armonía en el mundo, la dimensión ritual del retorno, la necesidad de ritualizar y entender que responden a unos procesos complejos fundados en todo un sistema de pensamiento que, por desconocidos que parezcan a nuestros ojos, no dejan de tener un sentido en el mundo.

También emerge de la idea de que hay daños que son, de cierto modo, inefables que no pueden desde las *epistemologías legales* ser dimensionados en su alcance espiritual, natural, cósmico, ya que, incluso estando asociados a diversos sistemas de pensamiento o cosmogonías de otras sociedades, conviven en este país, el cual habla estrictamente el castellano instaurado desde el siglo xvi. País que no ha reconocido en el imaginario social de la otredad que existen 68 formas de nombrar

el mundo[6] y que nosotros, como pertenecientes a la sociedad mayoritaria, solo tenemos un modo de nombrar el mundo que, insisto, es del siglo xvi. Los amigos de otras partes del mundo entienden esto porque: "como ustedes dicen 'sumercé' ellos dicen ¡claro! Con razón usted dice que es del siglo xvi".

Esta experiencia tiene que ver con cómo se crea *communitas* o una comunidad de dolor alrededor del árbol dolido, alrededor de la conversación con los antepasados. En Colombia, lo que se aproxima ahora es la creación de una *communitas* también, no solo sobre lo que ha sucedido en el pasado reciente, relacionado con la desmovilización relativa de los paramilitares, sino también lo que va a venir ahora, la *communitas* que se tiene que construir y que está fracturada y polarizada, por ejemplo, en este momento.

Concluiré mi relato solamente con una reflexión, ya que miles de cosas se podrían decir sobre un árbol dolido; entre otras, que es posible asignarle sensorialidad, sensibilidad, afectividad a algo que nosotros pensamos que es pura vida y "no siente", porque la sensación es posesión de lo humano, insistiendo otra vez en el antropocentrismo.

De este modo, cerraré citando una última frase, la cual fue leída allá en el sur de Bolívar, junto a estas personas de las que les hablé y que mencioné en una charla con un líder indígena hace muy poco en Urabá, en un resguardo particular. Dice el texto: "La muerte de los ancianos sabios. La quema del árbol fue asociada con la muerte o el tránsito del mamo al mundo de los invisibles, al mundo de los ancestros. El mamo que realizó la ceremonia de la palabra toma la batuta del anterior y continua el proceso de sanación del territorio".

Esto para entender que en la historia del conflicto en Colombia y de la historia de las violencias estructurales de larga data, lo que denomino *daño histórico*, siempre han estado presentes las muertes de

6 Ley 1381 de 2010 "por la cual por la cual se desarrollan los artículos 7°, 8°, 10 y 70 de la Constitución Política, y los artículos 4°, 5° y 28 de la Ley 21 de 1991 (que aprueba el Convenio 169 de la oit sobre pueblos indígenas y tribales), y se dictan normas sobre reconocimiento, fomento, protección, uso, preservación y fortalecimiento de las lenguas de los grupos étnicos de Colombia y sobre sus derechos lingüísticos y los de sus hablantes".

los ancianos sabios. El árbol representa el centro del mundo, el canal de comunicación con el mundo de los ancestros. Así lo percibí cuando trabajé con algunas comunidades negras en Sudáfrica. Allí entendí la importancia del testimonio de quien no está, de los espíritus, de los esclavos y de la manera como sus voces se hacen corpóreas, porque los espíritus requerían testimoniar también.

La pregunta por la muerte del árbol me hizo pensar lo que implicaría, como fue en este caso, la muerte de un taita[7], curaca[8], un mamo[9], jaibana[10] o tewala[11]. Cada una de esas figuras centrales en una sociedad es mediador entre el mundo sagrado visible y el invisible. En la selva amazónica colombiana, por ejemplo, los curacas constituyen el vínculo con las entidades paralelas que habitan la selva, constituida de zonificaciones mágicas, cuyos flujos, relaciones y movimientos están tramados como en un tejido, con esas presencias; la moral, los prejuicios, el destino, el futuro, la enfermedad, la salud, son leídos desde esas interconexiones.

El asesinato de un curaca, de un taita, de un mamo significa la fractura de ese vínculo con el mundo que está más allá del territorio. Ese diálogo entre el mundo de los vivos y los muertos se rompe, porque la palabra *territorio* es una simplificación de esa complejidad en la que los árboles, los ríos y los antepasados son entidades vivientes que interactúan o se presentan en el mundo de lo inmediato. En este mundo, los árboles también duelen, se hieren, sangran y requieren ser sanados.

Cuando eso se hace, se restituye un lazo fundacional de lo social, con lo cual retorno a las mismas preguntas suscitadas al comienzo, solo para que no olvidemos la esencia de la reflexión que he planteado aquí: ¿dónde se localiza el daño y cómo se define la violencia? ¿En la subjetividad? ¿En el cuerpo? ¿En la comunidad? ¿En la sociedad? ¿En

7 Autoridad espiritual de las sociedades del Putumayo.

8 Autoridad espiritual de las sociedades de la selva amazónica.

9 Autoridad espiritual de las sociedades en la Sierra Nevada de Santa Marta.

10 Autoridad espiritual de la sociedad embera.

11 Autoridad espiritual de la sociedad u'wa.

la estructura? ¿En la nación? ¿Cómo lo mapeamos? ¿Cómo lo hacemos nuestro a la vez que habitamos lo que no se separa? La interconexión entre estos registros y sus epistemologías sigue siendo el reto portentoso de nuestro futuro.

Referencias

Castillejo, A. (2013). *La imaginación social del futuro, Notas para una comisión de verdad en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Cuéllar, A. (2015). La Imaginación Social del Porvenir: reflexiones sobre Colombia y el Prospecto de una Comisión de Verdad. En *Procesos de paz y perspectivas democráticas en Colombia* (pp. 13-74). Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [clacso].

Viviendo el daño: percepciones de daño y dolor desde lo indígena

Laura Martínez Apráez*

Percepciones del daño y el dolor

En una sociedad que ha vivido tan extensamente el conflicto, cabe preguntarse las diferencias que puede haber en la percepción del daño. Las maneras en que sufrimos, en las que pueden hacer daño o provocar dolor, logran cambiar considerablemente dependiendo del contexto cultural en que se dé. Pensando en el panorama étnicamente diverso que Colombia presenta, se discutirán en este escrito las posibles percepciones del daño desde un contexto indígena, especialmente enfocado en el pueblo inga presente en el alto Putumayo y Bogotá.

Para empezar, hay que tener en cuenta que desde la cosmovisión inga, especialmente dentro de su medicina, no se hace una separación de lo mental y lo físico; son aspectos completamente integrados (Martínez, 2014). Esto explica por qué el tratamiento de un dolor físico usualmente es tratado también desde el estado emocional que vive el paciente. Tampoco hay una separación tajante del bienestar colectivo e individual: el individuo sentirá como propio el dolor de su grupo.

* Magíster en Antropología por la Universidad de los Andes. Fotógrafa profesional. Cofundadora de la PARCES ONG. Forma parte de la Red de Etnopsiquiatría de la Universidad de los Andes.

Esto es relevante debido a que va ligado a una noción de gran peso dentro de la cosmovisión inga (y similar al de varias etnias del país): el *equilibrio*. El malestar está asociado frecuentemente con un desequilibrio, presente dentro de la relación individuo-familia-comunidad-entorno. Explicar estas variaciones culturales sobre la forma en que se percibe el dolor tiene que ver con las diferencias en el malestar psicológico, las estrategias de afrontamiento, la aceptación y expresión del estrés (Hernández y Sachs-Ericsson, 2006), todo esto enmarcado en el contexto cultural y entorno específico en que se vive.

Desde este análisis, se expondrán diferentes formas en que se percibe el daño hacia estas comunidades, además de cómo se afronta con el dolor causado desde lo individual y colectivo. De esta manera, se expondrán tres tipos de daño: el daño "amistoso" como forma de competencia, el daño intencional como forma de pelea o venganza, y, por último, el daño externo desde poblaciones foráneas y la inserción abrupta de su comunidad dentro de una sociedad no indígena.

Este análisis se realizará teniendo en cuenta el trabajo de campo propio realizado desde el 2012 en Santiago (Putumayo) y Bogotá con el pueblo inga (Martínez, 2012, 2014), además de una revisión bibliográfica frente al tema.

Lo colectivo frente al individuo

Uno de los principales factores que suele diferenciar a las comunidades indígenas de la sociedad no indígena de la modernidad tardía[1] u "occidental", es su sentido de colectividad. En la actualidad, la cultura dominante es mayormente individualista, mientras que los pueblos indígenas luchan por mantener su sentido de colectividad frente a la lógica individualista capitalista que se expande. Su lucha está en no ser absorbidos por esta mentalidad que terminaría por acabar con sus pueblos.

1 Explico en este escrito los "individuos modernos" haciendo referencia a poblaciones "occidentales" inmersas en la modernidad y modernidad tardía (o según algunos teóricos, la posmodernidad). Entendiéndose como un estadio posterior a la sociedad de producción de la industrialización (Bauman, Luckman, otros).

Los individuos modernos viven en una angustia constante, la incertidumbre de la modernidad tardía. Las instituciones se encargan de crear una base de datos, un "acervo de conocimientos sociales", para que los individuos accedan y tengan un modo de operar sin tener que crearlo de ceros siempre (Berger y Luckmann, 1997). Los cambios se afrontaban con menos incertidumbre, pero el sentido de la vida ha sido cuestionado.

Hoy ya no existe esa seguridad, el individuo está a la deriva sin sistemas de valores fijos a los cuales aferrarse. Con el paso de la sociedad de productores a la sociedad de consumidores, se recae en la individualización y la autoreferencialidad (Bauman, 2007), lo cual parecería llevar al individuo por el camino de la autonomía, convirtiéndolo en el responsable y guardián de su propio destino. El sufrimiento moderno se caracteriza por centrarse, entonces, en la autoculpabilidad. El individuo moderno no le encuentra sentido a su sufrimiento, pasando de ser algo inherente a la condición humana a un inconveniente a evitar.

Por ejemplo, según Eva Illouz (2008) el dolor amoroso en la modernidad tardía se siente de manera diferente. Un caballero de la corte del siglo xii hablaba del dolor como algo casi placentero, debido a que este dolor era "reciclable", por así decirlo, de forma en que el yo masculino era engrandecido o fortalecido por ese sufrimiento. Hoy en día, la cultura secular no lidia bien con el sufrimiento, no hay espacio para este. El sentido de autovalor se afecta con el sufrimiento, ya no es una prueba de carácter sino una "desvalorización". El dolor amoroso apunta al individuo, a su historia y a su capacidad de transformarse, viviendo en una culpabilidad y vergüenza constantes. Es el producto principal de la modernidad tardía, por lo que debe consumir para invertir en su transformación, no se trata de satisfacer necesidades o deseos, sino de reconvertirse a sí mismo en producto (Bauman, 2007, p. 83). La salud mental es considerada un éxito social, al tiempo que su falta apunta a una inmadurez emocional (Illouz, 2008, p. 47).

Así, entonces, al ver cómo se sufre desde "occidente", se empieza a vislumbrar el por qué el daño y el sufrimiento pueden ser percibidos de otras maneras desde comunidades indígenas. El sufrimiento del indígena es diferente, justamente porque no sufre solo.

Peleas chamánicas: el sinchi y el poder de curar/enfermar

El sinchi es la autoridad máxima dentro de la medicina tradicional inga. Es el único autorizado para manejar el yagé[2], gracias a su largo y complejo entrenamiento desde temprana edad.

Al sinchi generalmente se lo prepara desde edades tempranas (alrededor de los ocho años), con frecuentes tomas de yagé. Además, se utilizan los otros alucinógenos como el páramo shishaja y el salamange para fortalecer al futuro sinchi y permitirle conocer el uso de nuevas plantas (Martínez, 2012). A todos los sinchis alguien les descubrió su habilidad, es un don que se tiene y que solo unos pocos logran. El don se descubre mediante tomas de yagé, en las que las visiones muestran que la persona debe ser elegida. La persona es preparada hasta que un día se le hereda el samai y se le da permiso de curar por sí solo.

El samai es el aliento curador, es el conocimiento que se planta en la cabeza con el poder de las tomas de yagé, es un don que se comparte y se hereda, cuando el sinchi cura no solo invoca al *Ambiyaya* (espíritu del yagé), a su lado siempre tendrá como guardián al sinchi (o sinchis) que le heredaron su samai. El sinchi generalmente es una persona aislada de la comunidad, vive en zonas alejadas y poco pobladas. Debe vivir aislado, no puede recibir comida de otros, preparan sus propias cosas y usan sus cubiertos y platos aparte. Según una sinchi, ellos o ellas deben salirse de este mundo (no puede comer nada de otra gente, ni hablar con cualquiera, ni salir mucho, entre otras cosas), en este caso, ella se quejó de que no se ha alejado lo suficiente y que por eso no logra transformarse aún en jaguar (una de las formas de mayor poder para un sinchi).

Cuenta una de las sinchis que su abuelo podía curar con el pensamiento. En una toma, otro sinchi muy fuerte de una vereda cercana empezó a atacarlos y ella, aun siendo una niña, pudo lidiar con el sinchi enemigo. Su abuelo le dio su bendición para ser sinchi y su abuelo

2 También llamado ambiwasca o ayahuasca, es un brebaje preparado en varias comunidades indígenas de la Amazonía con propiedades curativas y alucinógenas.

empezó a entrenarla (Martínez, 2012). La gente de más edad cuenta historias de los sinchis viejos que ya han muerto, gente mucho más aislada y dedicada al yagé que los médicos actuales. "Los de antes hacían así (soplido), y te mataban, ahora ya no quedan de esos" (Martínez, 2012).

Actualmente, el panorama de los chamanes o médicos tradicionales es muy diverso. Dentro del trabajo de campo realizado en Santiago, se encontró el término "sinchi blancos", refiriéndose a sinchis que atienden mayormente a personas no indígenas (e incluso más enfocados en extranjeros). La demanda creciente por medicinas alternativas a la medicina alopática u "occidental" por un público no indígena ha resultado en cambios significativos frente a la función del sinchi en sus comunidades y en la forma en que interna y externamente se le legitima (Martínez, 2017). Uno de los cambios más visibles es la forma en la que se ha sumergido al sinchi en el discurso ecologista y *new age* que lo traduce a un líder espiritual totalmente bueno: un "ser de luz" lejano a los altibajos de cualquier otro humano.

Este binarismo de sociedades occidentales, el bueno y malo, luz y oscuridad, son categorías cerradas que dejan por fuera zonas grises. El chamán no es bueno ni malo, es una persona con un conocimiento específico que puede usar según su criterio. De esta forma, las noches de yagé son rituales desordenados, anárquicos y vastamente fragmentados (Taussig, 2002, p. 526). Este ritual aparece como forma de resistencia ante la violencia narrativa del colonialismo, logrando interpretaciones que replantean y cuestionan las narrativas dominantes. En las pintas (visiones de la alucinación del yagé), las personas crean montajes o imágenes que escapan del escenario colonial, plantean un nuevo espacio de interpretación y recodificación.

En el caos de la relación paciente-chamán, en la que se juegan relaciones de amistad y clientela fácilmente cambiables, se crea un discurso subversivo que quita al orden colonialista la dominación del destino del colonizado, se crean nuevos significados desestabilizando los signos impuestos: esas oposiciones binarias asumidas como certeras. El salvajismo que los chamanes ponen en juego acaba con la oposición binaria del bien y el mal, orden y caos, curando desde este mismo caos (Taussig, 2002, p. 526).

Quitando entonces el binarismo del bien y el mal, se puede apreciar que el concepto del *daño* está estructurado junto a muchas variables que cambian su significado y la forma en que se percibe. Así, las percepciones del daño desde un sinchi pueden verse desde varios aspectos: como forma de competencia o "juego amistoso", un daño intencional, algo fortuito, entre otros. En general, el daño estará visto a manera de perturbación del equilibrio, algo que impide el "buen vivir".

Este último concepto, el *buen vivir* (o *sumak kawsay* desde el quechua), es un concepto central dentro de este análisis, ya que resume por qué el daño es percibido como algo que atraviesa diferentes esferas sociales e individuales al tiempo. El *sumak kaway*, para los pueblos descendientes del imperio inca (incluyendo al pueblo inga, pero con conceptos similares en culturas como la mapuche, maya, guaraní y aymara), es, en otras palabras, "la vida en plenitud", refiriéndose al ideal de vida en armonía entre individuos, comunidades y naturaleza.

El *suma kawsay* es una alternativa al desarrollo ilimitado, un concepto de bienestar colectivo que surge como contraste al discurso colonial del desarrollo occidental. Si bien está fundamentado en formas organizacionales y éticas ancestrales de comunidades indígenas, toma fuerza como movimiento en los noventas como propuesta política de bien común y responsabilidad social (Hidalgo-Capitán *et al*., 2014). Actualmente es tomado como concepto principal dentro de las propuestas políticas y constitucionales de Ecuador y Bolivia[3].

El buen vivir es una visión ética de una vida digna, vinculada al contexto en que se encuentre y con respeto absoluto por la vida y la naturaleza. Se plantea como la realización del ser humano de forma colectiva, con una vida armónica con valores contrarios al enfoque economicista occidental. El *sumak kawsay* se establece en cinco principios: sin conocimiento o sabiduría no hay vida (*tucu yachay*); todos venimos de la madre tierra (*pacha mama*); la vida es sana (*hambi kawsay*); la vida es colectiva (*sumak kamaña*) y todos tenemos un ideal o sueño (*hatun muskuy*)[4].

3 Para más información ver: http://www.buenvivir.gob.ec/inicio

4 Tomado de http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/que-es-el-sumak-kawsay

Entre sus principales postulados, está ver a la madre tierra como sujeto de derechos y no como objeto, oponiéndose a la explotación ilimitada de recursos. Además, señala que los valores de la vida no pueden reducirse a meros beneficios económicos. Se trata de plantear un sistema en el que cada pueblo pueda vivir dentro de sus costumbres, desde la reciprocidad y la complementariedad, en la capacidad de vivir en armonía en vez de en un estado de competencia; la coexistencia de varios mundos (Mignolo, 2011).

Chuntear: midiendo poderes

Entre los sinchis, "chuntear" significa pelearse, pero usualmente se trata de una forma de medir poderes, probar la resistencia y habilidad del otro. Las peleas entre sinchis suelen llevarse a cabo durante tomas de yagé. El yagé permite una conexión con otro plano, en el que la persona puede desplazarse, transformarse y actuar.

De esta forma, durante las alucinaciones del yagé, un sinchi puede transformarse en un animal que le permita desplazarse rápidamente a un sitio lejano e intervenir en otra toma de yagé. Es en estas situaciones en que se dan los "dardos envenenados" que pueden dispararse entre sinchis durante la alucinación. Aunque estos ataques se den en otro plano, los resultados del mismo pueden ser inmediatos (presentándose como malestares o "mala pinta"[5] durante la toma de yagé) como posteriores a la toma ya en el plano original (enfermedades, bajos estados de ánimo, mala suerte, entre otros).

Durante una de mis visitas al Putumayo, en las horas anteriores a una toma de yagé con una sinchi cercana, me encontré con otro sinchi con quien había trabajado antes. El sinchi, en ese momento, me invitó a tomar yagé esa noche, pero le dije que ya me había comprometido a ir con otra sinchi. Esa noche, durante la toma, tanto la sinchi como yo tuvimos una mala pinta. Durante su visión, la sinchi pudo ver al

5 La "pinta" es la visión que provoca el yagé, una mala pinta o mal viaje, es una mala experiencia durante la alucinación que puede expresarse como visiones negativas o malestares físicos.

causante y me recriminó "¿a quién le dijo usted que íbamos a tomar yagé hoy? ¡El taita nos está chunteando!". Finalmente, luego de una pelea bastante reñida, la toma se normalizó. Esta toma no significó una enemistad entre los sinchis, y la situación al día siguiente pasó a ser cuestión de risas entre estos y para conmigo.

En la situación anteriormente descrita, la motivación para causar "daño" fue una rivalidad competitiva, un daño de alguna forma controlado y enmarcado en dinámicas de poder internas de la comunidad. Entre sinchis este conflicto puede ser también una forma de entrenarse, de aprender a lidiar con la adversidad para adquirir fuerza y poder curar de forma más efectiva.

Por ejemplo, cuenta una mujer inga que su familia asistía siempre al mismo sinchi, un mayor muy reconocido en la comunidad. Sin embargo, ella empezó a tomar yagé también con una sinchi diferente y en una ocasión decidió llevarla a una toma con el sinchi mayor al que su familia acudía; el taita mayor aceptó bajo la condición de que él dirigiese la toma. Durante la ceremonia, el taita y la mama se "chuntearon", y el taita mayor pudo ver lo poderosa que la mama era, así que hizo un ritual muy poco usual llamado "ritual de tijeras", en el que un sinchi reconoce el poder de otro sinchi arrodillándose ante él (en este caso, ante ella) y le entrega su samai, parte de su poder. Este caso es muy particular por dos razones; primero, porque no es tan frecuente que haya mujeres sinchi[6], y segundo, porque el taita mayor hizo a la sinchi su heredera de samai, un gran honor que aún no había cedido ni siquiera a su hijo (también sinchi).

La mala hora y otros daños no intencionados

En algunas ocasiones, el daño puede ser causado por condiciones del entorno. La "mala hora" hace referencia a las 12 y 6 del día (a. m. y p. m.), horas en que no se recomienda caminar solo, en especial, en algunos

6 Las mujeres tienen varias restricciones respecto a su menstruación y el manejo del yagé, por lo que usualmente no es permitido manejarlo como sinchi, sino hasta alcanzar la menopausia. Sin embargo, hay varias formas de ejercerlo y otras explicaciones para esta separación de género (véase Martínez, 2012).

lugares. Estos lugares usualmente son percibidos como de energía pesada, ya sea por solitarios o porque hay algo que los convierte en dañinos (por ejemplo, cementerios o lugares en los que ha habido episodios de violencia o de accidentes frecuentes).

Por otra parte, desempeña un papel importante la luna frente a posibles daños. Según la cosmovisión inga, la luna nueva suele traer consigo una especie de energías negativas, causantes de mala fortuna y enfermedad, los llamados "cucos". Los cucos pueden aparecer en cualquier ocasión, pero es más frecuente que se encuentren durante tomas de yagé en esa luna, por lo que la mayoría evita tomar yagé en esos días (se prefiere en cambio la luna llena o creciente, si no es posible y debe tomarse en luna nueva, se hacen limpiezas para protegerse).

Sin embargo, hay un daño del entorno asociado al contexto no indígena que se ha convertido en una de las causas de daño más atribuidas por las comunidades inga: la energía pesada de la ciudad. Con frecuencia, en mis tomas de yagé en Putumayo, los sinchis aseguran que deben limpiarme de las malas energías que recojo en la ciudad, a lo cual le atribuyen diferentes males físicos que haya podido padecer en el momento. Además, dado que mi trabajo en la ciudad implica un acercamiento constante a lugares "pesados" (zonas de consumo, violencia, trabajo sexual, entre otros factores que son vistos como algo de energía negativa), se explicó que estos lugares (y personas) drenaban mi energía y que debía limpiarla con mayor frecuencia (mediante limpiezas[7] y yagé).

"En una ocasión mamá Margarita encargó la toma a su esposo solo, ya que su hijo estaba enfermo, ella solo iba a acompañarnos, pero no a tomar ya que se encontraba algo agripada". "Si ya veo que me necesita; tomo yagé y entro" dijo. Tuve una mala pinta y me costaba respirar, así que mamá Margarita se afanó a tomar yagé y se mantuvo a mi lado. "Fuerte, aguante" decía (más en un tono de regaño que de

7 La limpieza consiste en un rito en el que se usan diferentes materiales (usualmente tabaco, ortiga, aguardiente y hierbas medicinales) que junto a cantos logran quitar lo malo que tenga el paciente en el momento.

ánimo), mientras succionaba el mal y me soplaba con su *wairasacha*[8] para quitar el *cuco* que entró en mi pinta" (Diario de campo, 2012).

Como se puede apreciar en el anterior extracto, aun en estas situaciones cuando el daño se da por el entorno (ni en competencia o intencional), la lucha contra la adversidad se ve como una forma de ganar fuerza. Durante las tomas de yagé, se pide constantemente que las personas mantengan el control de sus reacciones y emociones ante las visiones, que logren vencer el miedo frente a lo que puedan ver. Caer en una respuesta emocional fuerte frente al miedo suele ser muy mal visto. El daño desde lo inga se puede ver como una oportunidad de crecimiento y fortalecimiento, se le da un significado muy relevante al sufrimiento (a diferencia del sentido del sufrimiento para "occidente" como se mencionó).

Brujería y menstruación

El sinchi es la autoridad máxima dentro de la medicina inga, es el experto autorizado en el manejo del yagé y dicha labor suele ser un ámbito masculino. Las mujeres suelen encontrar varias limitaciones para su aprendizaje y consumo, desde restricciones por su embarazo o por su ciclo menstrual hasta miedo a que la mujer con este poder pueda volverse bruja (Martínez, 2012).

Cuando la mujer llega a la menopausia, se considera que puede ser totalmente sinchi, teniendo el mismo estatus que los hombres. En varias ocasiones, se describe a la mujer que alcanza este estado como "hombra", perder la menstruación es casi como perder una debilidad que la limitaba. Durante el periodo menstrual la mujer sinchi debe tener cuidado de no tocar las plantas porque las daña, al igual que el yagé que es muy delicado y con la presencia de una mujer menstruante pierde su poder y queda como agua (Martínez, 2012).

También existe la creencia de que durante la menstruación, la mujer puede utilizar la negatividad de esta época para hacer daños, pero

8 Abanico de hojas especiales que utiliza un sinchi para limpiar personas, cosas o lugares.

que es muy riesgoso tanto para la víctima como para quien realiza el trabajo. Además, la mujer sinchi *se* encuentra más débil y vulnerable a ataques durante esos días. Tomar yagé durante el periodo menstrual está prohibido, aunque la mayoría dice que el problema es que se daña el yagé, también se dice que causa daños terribles para todos los presentes. Un taita cuenta, por ejemplo, que un sinchi se volvió loco porque alguien dejó toallas higiénicas en el baño del lugar donde se hizo la toma.

La mujer chamán aprende rápido, pero se vuelve rápidamente bruja, según varios curanderos peruanos (Mabit, 1996). Esto podría relacionarse con varias culturas andinas, en las que a pesar de que la mujer alcance una edad en que tiene mayor libertad de conducta, tiende a temérsele durante su vejez, especialmente si es viuda (Isbell, 1997). A la mujer inga que quiere ser sinchi se le dice que debe esperar hasta la menopausia, pero llegada a este punto se le teme y se le aísla por considerarse su poder de cierta forma negativo o malvado. Aunque esto se atribuye a costumbres propias, hay también mucha influencia en estos roles de género por la evangelización; no obstante, es frecuente encontrar leyendas de mujeres sinchi a la par de sinchis masculinos (Martínez, 2012). Aquí podemos ver un daño muy particular desde la cosmovisión inga, el daño intencional desde el daño potencial de la menstruación.

De esta manera, la mujer sinchi se encuentra en una posición de constante defensa dentro de su comunidad. Están quienes ocultan sus habilidades (restringiendo sus saberes a su núcleo familiar) o quienes abiertamente asumen su función como sinchis, lo que implica aislamiento y estigma por su supuesta brujería. Mamá Santa, por ejemplo, empezó a dar tomas sola desde los 22 años, luego de casarse, actualmente tiene noventa años. Toma con mucha frecuencia por la cantidad de pacientes que la visitan. Dice que los hombres le han tenido siempre mucha envidia, más que las mujeres, aunque en las ocasiones en que ha tenido que luchar con otras mujeres, dice que han sido más difíciles de vencer. Cuenta que a raíz de tantas peleas ha tenido que escapar de la muerte y de muchas enfermedades por años, curándose con yagé. No conoce a otras sinchis ni le interesa, no habla con casi nadie ni quiere hacerlo, vive aislada por las envidias.

Su esposo, ya fallecido, también trabajaba como sinchi. Trabajaban juntos, aunque ella era considerada más poderosa por lo que lideraba las tomas y las curas. Dice que su esposo nunca tuvo problemas con que ella desempeñara ese papel. Es buscada por sus habilidades, sin embargo, no es fácil encontrarla sin tener una referencia. La persona que me contactó con ella me advirtió que es de un carácter fuerte y es difícil agradarle, por lo que me dio algunos consejos para ser bien recibida (llevarle sal, tabaco y aguardiente, por ejemplo). Camino a su casa también me previno sobre la forma de beber de la señora, y que era probable que tuviéramos que beber con ella.

Sabe leer los naipeçs, dice que fue algo que aprendió de un hombre de Guayaquil que trabajó en Santiago. Ella fue su ayudante teniendo nueve años, ayudándolo en su local a atender a la gente, el hombre era brujo y le enseñó varias cosas. Su abuela, quien la entrenaba para ser sinchi, no le hubiera permitido aprender esta clase de brujería, pero ella era muy curiosa "una cosa es esto (señala a Cristo), y otra es esto (la baraja)". La superstición blanca es muy mal vista en la comunidad inga, especialmente el espiritismo.

Durante mis visitas, la sinchi siempre habló en inga, por lo que tuve que siempre ir acompañada de una intérprete. En una ocasión, me dijo que la visitara para leerme las cartas, pero mi intérprete no pudo asistir, así que fui sola pensando que no lograría entenderle mucho. Mamá Santa me recibió, al ver que mi intérprete no estaba empezó a hablarme en perfecto español y sin su sordera usual: "Así es que hay que venir, solita, si viene con otra gente yo no le puedo hablar bien como es". Me hace seguir al cuarto de siempre, me sirve chicha y va a buscar sus naipes (Martínez, 2012).

En estos extractos podemos ver la desconfianza y prevención que una sinchi tiene tanto para con su comunidad como para foráneos. Ofrece sus conocimientos para curar (o para enfermar), pero debe aprobar a la persona antes. Cuenta que ha tenido que lidiar con envidias masculinas toda su vida, pero que ha logrado salir intacta de los ataques "yo le gano a los hombres, ellos envidiosos me soplan desde sus casas, yo les respondo, los sahúmo con *copal,* me tienen rabia pero yo soy mujer guapa" (Martínez, 2012).

Chuntear, como se dijo, es un ataque durante las tomas de yagé, esto puede ser un enfrentamiento amistoso para medir poderes o puede ser de forma agresiva para deshacerse de un rival. En el caso de las mujeres sinchi, declaran muchas haber sido atacadas por varios sinchis a la vez, tratando de deshacerse de ellas por brujas.

Entre estos casos de envidias y chuntear, resalta la historia de mamá Mercedes. Actualmente es una yerbatera que vende sus remedios en un puesto callejero en Santiago (Putumayo). Vende plantas de la zona que cultiva en su chagra[9] medicinal y también remedios que trae desde el bajo Putumayo, incluyendo yagé ya preparado. Dicen que en otras épocas ella era una sinchi muy poderosa, pero que no le gusta que sepan de sus habilidades por miedo a que la maten por envidia.

Mamá Mercedes cuenta que a sus catorce años fue dada en matrimonio al hijo de un sinchi. Aunque ella no quería acceder fue presionada por su familia, ya que temían que ante la negativa el sinchi tomara venganza contra ellos maldiciéndolos. Cuenta que aprendió con sinchis poderosos, no solo recibió el *samai* de un sinchi, sino el de varios que vieron su potencial y le dieron su bendición. Desafortunadamente, dice doña Marta, que un sinchi celoso le robó su *samai* durante una limpieza luego de una toma de yagé. Ella detuvo al sinchi al escuchar sus cantos malintencionados, pero fue muy tarde para evitar que le quitara su conocimiento (aunque dice que si no lo hubiera detenido hubiera muerto). Por eso doña Marta no se considera sinchi. Dice que conoce todo, pero ya no siente el poder que tenía "ahora me siento como cuando raspan una calabaza, así me quedó la cabeza" (Martínez, 2012).

Cuenta que su esposo murió maldecido por obra de sus consuegros que se ofendieron por su reclamo de que el hijo maltrataba a su hija. El último deseo de su esposo fue que no tomara venganza, que todo ese mal se les devolvería solo y, según ella, lo hizo, ya que un año después de la muerte de su esposo, ambos consuegros enfermaron y

9 Cultivo propio de las comunidades inga. Contrario al monocultivo, se siembran las plantas estratégicamente junto a ciertas especies para mejorar su desempeño.

murieron. Un tiempo después también lo hizo el sinchi que lo maldijo, que en su lecho de muerte le pidió disculpas y aceptó su culpabilidad.

El daño desde la menstruación aparece atravesado por diferentes aspectos. Por un lado, está el potencial dañino que se le atribuye a la sangre menstrual, algo que, más allá de la costumbre, está ligado a una intervención foránea que afectó los roles presentes en su cultura. Por otra parte, está el daño desde lo más natural de la condición humana: miedo y celos.

El daño del otro

Por último, está el daño desde las poblaciones no indígenas o foráneas. El daño que ha provocado el choque cultural ha sido largo y extenso, desde la violencia directa por racismo y expropiación de territorios, hasta daño al medio ambiente e imposición cultural. Frente a esto se resalta, de nuevo, el concepto del *buen vivir*, y cómo la intervención occidental ha truncado este ideal.

Se puede hablar entonces de un daño cultural. La Corte Interamericana de Derechos Humanos caracteriza este daño desde el argumento de que "el sufrimiento humano tiene una dimensión tanto personal como social; así, el daño causado a cada ser humano, por más humilde que sea, afecta a la propia comunidad como un todo" (Mindiola Romo, 2011, p. 7).

El daño cultural se produce dentro del choque entre dos culturas distintas. En este choque se produce una violación de la cultura no protegida por la visión estatal. "La cultura desprotegida está en riesgo debido a la negación de su cultura por la dominante; es la negación de la vida misma del pueblo, su estilo de vida, sus creencias, deseos, su cosmovisión. Esto es lo que produce el sufrimiento" (Mindiola Romo, 2011, p. 7).

De esta forma, por ejemplo, vemos que el daño cultural es una realidad de la mayoría de comunidades indígenas del país. Desde las luchas contra las mineras y multinacionales explotando recursos y generando cambios ambientales nocivos para su supervivencia, hasta la misma demanda "bien intencionada" por medicinas tradicionales indígenas por parte públicos blancos que terminan logrando que los

médicos tradicionales migren a las ciudades o se dediquen más a pacientes externos a la comunidad, dejando muchas veces a las poblaciones sin un acceso a salud ni tradicional ni alopático (Martínez, 2017).

El sufrimiento que este daño cultural genera no es fácil de afrontar desde la percepción indígena. Estos cambios terminan afectando ese equilibrio deseado, quebrando la posibilidad del buen vivir. El indígena se ve en nuevos escenarios de forma involuntaria, donde es forzado por un sistema economicista a cambiar de paradigmas y aceptar que dentro de la lógica capitalista se lucha por el bienestar individual, no colectivo. No es de extrañar que las dinámicas de consumo, alcoholismo, depresión y hasta suicidio crezcan dentro de comunidades indígenas.

En el país se han encontrado relaciones entre el incremento de conductas suicidas en pueblos indígenas y el conflicto armado, la persecución y fragmentación del movimiento indígena, la inseguridad alimentaria, la educación desarticulada del contexto cultural propio, la minería extractiva y otras intervenciones de blancos en territorio indígena, entre otros (Urrego *et al.*, 2012, p. 5, citado por Coral, 2015).

Los resultados frente al incremento del suicidio en estas comunidades, dan cuenta de un periodo de impacto socioeconómico con efectos profundamente dañinos para la salud mental. Desde tiempos de la conquista española se han descrito casos de suicidio por "el agotamiento de fuerzas, salud quebrantada, ánimo apocado, endeudamiento con los blancos y desmesuradas exigencias" (Rufino Gutiérrez, 1912, citado por Coral, 2015, p. 36). Como evidencia de este sufrimiento, algunos reportes históricos señalan las máscaras utilizadas durante el carnaval del perdón, donde se tallan en madera expresiones de gritos y gestos dolorosos, al parecer alusivos al suicidio de indígenas durante la colonización. Lo anterior puede dar el significado a la conducta suicida y el suicidio de un acto de libertad ante la catastrófica pérdida del buen vivir (Bonilla, 1968; Fajardo, 2006, citados por Coral, 2015, p. 23). Esta visión frente al daño causado por foráneos puede ser cercana a las razones para el suicidio desde la actualidad indígena del país.

Por otra parte, dentro de las experiencias que las comunidades indígenas han vivido estando en las zonas más álgidas del conflicto armado colombiano, es imposible no pensar en el impacto y trauma que esto genera. Teniendo en cuenta el contexto general que Perú vivió

con Sendero Luminoso, en un país con un alto porcentaje de habitantes indígenas, es posible dar luz hacia algunos de los conflictos que las poblaciones étnicas colombianas pueden estar pasando (y como puede que evolucionen enmarcadas en un escenario de posconflicto).

La forma en que las comunidades indígenas sufrieron el conflicto armado en Perú muestra una gran diferencia frente a otros sectores sociales. Tal vez uno de los ejemplos más conocidos de trauma del posconflicto en comunidades indígenas, es el de la teta asustada (famoso por la película peruana del mismo nombre). Este mal consiste en la transmisión al bebe del sufrimiento y susto de la madre, usualmente víctima de violencia y ultrajes sexuales durante la guerra (Theidon, 2004, p. 76). También se señalan males como "el luto por la vida no vivida", que afectó a niños que quedaron huérfanos o waqchas (Theidon, 2004, p. 78). Estos males, expresados por las comunidades étnicas de la sierra peruana, muestran cómo el conflicto armado no solo dejó un daño en el individuo que la vive, sino en su descendencia y en su comunidad. El buen vivir se ha roto y la reparación es un proceso lento y complicado.

Al igual que en Colombia, como se mencionó, el consumo de alcohol también se proliferó en indígenas peruanos frente al daño dejado por el conflicto. El alcohol industrial se convirtió en una forma de afrontar la muerte durante los ataques, además de anestesiarse frente al sufrimiento que todo esto conlleva (Theidon, 2004, p. 93).

Las comunidades andinas suelen tener sistemas de justicia compensatorias y restaurativas. Suelen ventilarse públicamente las quejas, llevando a actos de conciliación que buscan un compromiso entre los partidos afligidos, evitar chismes divisorios y pedir perdón de forma pública. Hay además una distinción grande entre perdón y reconciliación. El perdón es visto como algo imposible de obligar, se da si se siente que hay un arrepentimiento real que venga del corazón. Por otro lado, la reconciliación tiene que ver con la convivencia, se trata de restaurar la sociabilidad y reestablecer la confianza para tolerar al otro y cooperar en proyectos colectivos. "Es un estado social que responde a las exigencias de la vida cotidiana y a la noción de que, después de arrepentirse, la persona ya no es lo que era antes. Más bien, los arrepentidos son musaq runakuna, 'gente nueva'" (Theidon, 2004, p. 210).

El perdón es mucho más complejo de lograr, estrechamente ligado al bienestar del individuo ofendido en el momento de perdonar. El concepto moral no es ni ahistórico ni abstracto: nace en ciertas condiciones materiales, de la interacción con el mundo. En un escenario de pobreza y sufrimiento, es poco probable que el perdón se dé, como cita Theidon (2004) frente al testimonio de una víctima de la guerra: "Nuestra pobreza nos hace recordar todo lo que hemos perdido. Nuestra pobreza nos hace recordar" (Theidon, 2004, p. 210). El surgimiento de mecanismos de autorreparación, generar estrategias para evitar el trauma transgeneracional y la creación de movimientos sociales desde las propias comunidades, como forma de resiliencia, permite que la comunidad asuma un cambio real frente a los hechos acontecidos (Losa *et al*., 2013, p. 89).

En cuanto a la permanencia del daño en comunidades indígenas, se señala que el trauma se puede perpetuar desde las acciones estatales, transmitiéndose a las familias y hasta las generaciones venideras. La permanencia del daño se da por mecanismos como la persecución, matanza, marginalidad, impunidad frente al grupo afectado. Al no reconocer las costumbres, pertenencia e historia, se da cuenta de una herencia traumática que circula constantemente en la comunidad (Losa *et al*., 2013, p. 87).

Por tanto, es necesario preguntarse si en las etapas que vienen del posconflicto hay formas de afrontar el daño desde la diversidad étnica que permitan una real reconciliación, perdón y bienestar, que sea coherente con el buen vivir que las comunidades perdieron y buscan en esta nueva etapa. Las víctimas sufren en aspectos de equilibrio emocional, autonomía y proceso identitario (Losa *et al*., 2013, p. 86), de una forma distinta al de víctimas de distintos sectores sociales.

Conclusiones

Frente a todos los tipos de daño y las formas en que se percibe, es pertinente pensar en cómo se deben adaptar las formas de reparación para comunidades en situaciones particularmente vulnerables como son los pueblos indígenas. En este documento se explora el daño y el sufrimiento desde un contexto inga, específicamente a partir del conflicto

chamánico que va escalando a otras esferas de la comunidad. Desde este punto, el análisis revisa el conflicto desde la cosmovisión en términos de género y dinámicas de poder en la comunidad hasta relaciones con el "otro" no indígena, ampliando el marco desde lo inga hacia un escenario nacional de cómo se puede vivir el impacto del conflicto armado desde comunidades indígenas.

Se muestran algunas ideas frente al suicidio como reacción ante el rompimiento de su estructura, además de dinámicas de consumo frecuentes en comunidades indígenas tanto en zonas urbanas como rurales. Ante la soledad y desesperación frente a la desintegración de sus sociedades, ante su pérdida identitaria, se genera un desequilibrio imposible de afrontar de otra manera.

Como conclusiones finales, este capítulo pretende mostrar ejemplos en que el daño y el sufrimiento son vividos desde una cosmovisión diferente; la forma en que se da sentido al sufrimiento y se le afronta depende de las diferencias culturales y el contexto en que se den. Explorar este tipo de diferencias ayuda a ampliar la forma en que se plantean las estrategias de reparación y formas de intervención que se planeen realizar con comunidades étnicamente diversas en contextos de violencia o vulnerabilidad.

Finalmente, pensando en que las comunidades indígenas de Colombia han vivido muy de cerca el conflicto, generando daños culturales extensos que se vivirán por generaciones, es acertado preguntarse ¿cómo se militarizaron y desmilitarizaron la vida cotidiana y las subjetividades? ¿Cómo han movilizado los mecanismos de la justicia comunitaria a partir de estas comunidades para reestablecer su estructura social? Los procesos de reconciliación y perdón son complejos y deben estar definidos en estas comunidades sufrientes para ser efectivos. Los esfuerzos de actores estatales y externos que pretendan apoyar estos procesos de posconflicto deben partir desde estas preguntas, permitir la adaptación de la intervención a los sistemas de valores y estructuras propias de cada comunidad. Finalmente, los procesos de reconstrucción y reconciliación son, en sí mismos, prácticas terapéuticas.

Referencias

Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Berger, P. y Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Coral, G. (2015). Narrativas sobre la vida, la muerte y la conducta suicida en indígenas estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia —sede Bogotá— pertenecientes al pueblo camëntsá 2013-2014. (Tesis de maestría). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Hernández, A. y Sachs-Ericsson, N. (2006). Ethnic differences in pain reports and the moderating role of depression in a community sample of Hispanic and caucasian participans with serious health problems. *Psychosomatic Medicine*, *68*(1), 121-128.

Hidalgo-Capitán, A., Guillén, A., Guazha, N. (2014). Sumak kawsay yuyay antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay. Huelva - Cuenca: Centro de Investigación en Migraciones (CIM).

Illouz, E. (2008). *Saving the modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-help*. *Vasa*. Los Angeles: University of California Press.

Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor: una explicación sociológica*. Buenos Aires: Katz.

Isbell, B. (1997). De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género. En D. Y. Arnold (eds.), *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. (pp. 224-300). La Paz: Biblioteca Andina.

Losa, E., Losa, T., Luchesse, M., Burrone, M., Alvarado, R., Valencia, E. y Fernández, R. (2013). Transmisión transgeneracional del trauma psicosocial en comunidades indígenas de Argentina: percepción del daño en el pasado y presente y acciones auto reparatorias. *Cad. Saúde Colet., Rio de Janeiro*, *21*(1), 85-91

Mabit, J. (1996). La mujer sin cabeza y el hombre sin corazón: el Ayahuasca para tratar toxicómanos. En R. Gutiérrez y M. Villalobos (eds.), *Actas del Primer Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena* (pp. 213-231). Michoacan: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Martínez, L. (2012). *Warmi Sinchi Iachag (mujer que cura con yajé): la mujer inga y su medicina tradicional*. (Tesis de pregrado). Bogotá, Universidad de los Andes.

Martínez, L. (2014). *Alpamanda Wawakuna Kanchi (somos hijos de la tierra): transiciones y legitimidad de la medicina tradicional en la mercantilización de lo espiritual*. (Tesis de maestría). Bogotá, Universidad de los Andes.

Martínez, L. (2017). Mercantilización de las emociones: medicina tradicional indígena en medio de transiciones de identidad y legitimidad. En *Memorias: II Congreso Internacional de Educación Para el Desarrollo en Perspectiva Latinoamericana*. Bogotá: Universidad Minuto de Dios.

Mignolo, W. (2011). *The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press.

Mindiola Romo, S. (2011). *Aportes desde una visión indígena para la acción sin daño*. (Trabajo de grado). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

Participación política, paz y justicia ambiental: una reflexión desde las mujeres ticuna de San Sebastián de los Lagos, Amazonas

Sonia Uruburu Gilède*
Yaneth Ortiz Nova**

Introducción

Este capítulo hace parte de los resultados de un proceso de investigación que comenzamos hace ya tres años en conjunto con el grupo intergeneracional creado por abuelas y abuelos ticuna en el resguardo indígena de San Sebastián de los Lagos, municipio de Leticia, departamento del Amazonas. Esta propuesta surgió como parte de los resultados de una investigación anterior realizada entre el 2008 y el 2009, en la que participamos con un grupo de profesores y estudiantes de la Facultad de Comunicación Social para la Paz, cuyos resultados fueron publicados por la editorial de la universidad en el libro *Comunicación*

* Docente investigadora de la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social en la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: soniauruburu@usantotomas.edu.co

** Docente investigadora de la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social en la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: yanethortiz@usantotomas.edu.co

para la inclusión en lo público: articulación de iniciativas entre comunidades multiétnicas y pluriculturales. Amazonas Colombia[1].

En esa ocasión se conformó un grupo de trabajo con las abuelas ticuna de la comunidad de San Sebastián de los Lagos alrededor del tema de la transmisión cultural. Este se amplió cuando un conjunto de jóvenes se interesó por los relatos y actividades que allí se realizaban, creando un grupo intergeneracional por el rescate de la identidad.

Cuando volvimos a la zona, en el 2015, reactivamos el grupo y continuamos el trabajo de investigación de acuerdo con sus preocupaciones e intereses bajo la metodología investigación-acción-participativa (IAP) que hemos adoptado durante todo el proceso. La IAP nos ha permitido trabajar en conjunto con los miembros del grupo, especialmente con las abuelas ticuna que lo fundaron, con el propósito de fortalecer las estrategias que permitan transmitir sus conocimientos a las nuevas generaciones. Reconocemos a las abuelas como investigadoras locales y son ellas quienes nos han trazado los derroteros de la investigación. Esta responde a sus intereses y es a ellos y a su descendencia a quienes está dirigida.

En Colombia, el ticuna es uno de los grupos etnolingüísticos más numerosos de la Amazonia y es la etnia preponderante en el resguardo de San Antonio y San Sebastián de los Lagos. Tradicionalmente, los ticuna habitaban en malocas o casas multifamiliares o cochas, situadas a orillas de las quebradas, igarapés (zonas inundables), de lagos, y algunas veces sobre las orillas de los grandes ríos. Hacia finales de los setenta se empezaron a legalizar las tierras ocupadas por las comunidades indígenas en el Amazonas. Para 1997, los indígenas ticuna de Colombia tenían reconocida un área de 362 770 hectáreas sobre el río Amazonas, en el sur del trapecio amazónico y sobre el río Cotuhé-Putumayo en el norte del trapecio (Arango y Sánchez, 1997).

En el 2009, los ticuna alcanzaban una población aproximada de 41 400 personas, ubicadas sobre el curso del río Amazonas y sus

1 Autores: Sonia Uruburu Gilède, Álvaro Diego Herrera Arango, investigadores principales, y Johanna M. Rodríguez Caballero, en ese entonces estudiante practicante, asistente de investigación.

principales afluentes compartiendo un territorio fronterizo entre tres países: Colombia, Perú y Brasil. De esta, 7890 vivían en Colombia, 1787 en Perú y 25 737 en el Brasil (Lasprilla, 2009, p. 22). Debe tenerse en cuenta que las fronteras establecidas entre las tres naciones no son fronteras étnicas y que los ticuna migran de un país a otro para visitar a sus familiares, permaneciendo meses e incluso años antes de volver a sus propias comunidades.

Mapa 1. Localización de Leticia, Amazonas, en una zona de tres fronteras: Colombia, Perú y Brasil

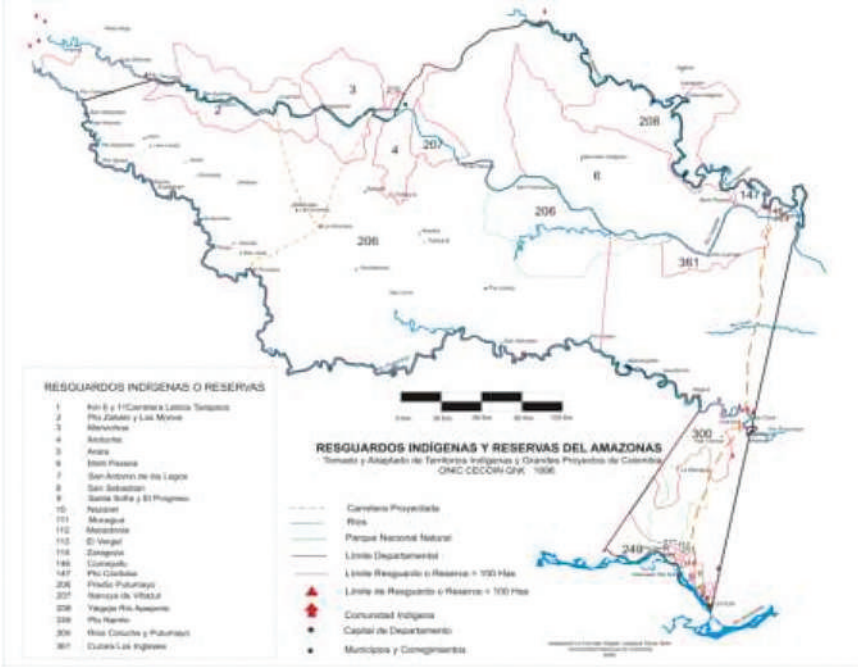
Fuente: http://es.makuruma.com/ubicacion/

El Resguardo de San Sebastián de los Lagos se constituyó en 1982 con una extensión de 247 hectáreas, dividido en dos parcialidades: la de San Antonio con 189 ha y la de San Sebastián, con 48 ha. La comunidad de San Sebastián de los Lagos se encuentra ubicada en el sector rural de expansión urbana al noroccidente de la ciudad de Leticia, en la ribera de la quebrada Yahuarcaca, afluente del río Amazonas en el kilómetro

cinco de la carretera vía Los Lagos del municipio de Leticia (Reyes, 2009, p. 25). Para el 2015 contaba con 127 familias y 528 habitantes.

La primera y la segunda fase de la investigación actual, desarrolladas durante el 2015 y el 2016, las titulamos "Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan. El caso del grupo de trabajo intergeneracional para la transmisión de los saberes tradicionales, creado por las abuelas ticuna de San Sebastián de los Lagos-Amazonas". Tuvieron como objetivo principal analizar el concepto tradicional de *naturaleza* de esta comunidad desde el contexto socioeconómico y cultural contemporáneo comparándolo con el de medio ambiente propio de la sociedad occidental.

Mapa 2. Mapa de resguardos y reservas indígenas



Fuente: ONIC, CECOIN, GhK (1996). Territorios indígenas y grandes proyectos de Colombia.

Basándonos en autoras como Claudia Leal (2002, pp. 123-137) y Astrid Ulloa (2002, pp. 139-154), se concibió que esta noción varía con el tiempo y lo hace según la cultura desde la cual se plantee. La construcción social de la noción de *naturaleza* parte inicialmente de dos visiones radicalmente opuestas: una, la visión monista occidental propia del renacimiento, desde la cual hombre y naturaleza son uno e indivisibles, piensa al ser humano como una extensión de la naturaleza, hace parte de ella y, como tal, se relaciona con todas sus entidades tanto en el plano material como en el espiritual. La otra, la visión dualista, que nace con la modernidad, separa a los seres humanos de los otros seres vivos, plantea el conocimiento, el control y el dominio de la naturaleza a través del método científico y el desarrollo de la tecnología, aparta la idea de naturaleza de la concepción de *cultura*.

A partir de los noventa y a la luz del posmodernismo comienzan a reconfigurarse y a deconstruirse las categorías del conocimiento moderno. La superación de oposiciones como "naturaleza y cultura, cuerpo y mente, emoción y razón, al igual que mujer y hombre" permiten analizarlas ya no como categorías universales, sino como socialmente construidas (Ulloa, 2002, p. 148).

Teniendo en cuenta estos conceptos y los resultados de las dos primeras fases de la investigación, en el 2017 desembocamos en dos objetivos que se le sumaron a los iniciales: construir colectivamente con el grupo intergeneracional de abuelas, niños y jóvenes de la comunidad ticuna de San Sebastián de los Lagos, un proceso de recuperación colectiva de conocimientos tradicionales en torno a la naturaleza desde una perspectiva de paz y justicia ambiental, así como analizar la participación política de las mujeres, temas que desarrollamos en este capítulo.

Estos objetivos son una respuesta de resistencia de las poblaciones autóctonas a las distintas formas de violencia generadas por los periodos de conquista y colonización del territorio, y posteriormente a las relaciones establecidas entre las comunidades y los Estados nacionales. Y el segundo, a la necesidad de visibilizar la importancia de la mujer tanto en las tradiciones culturales como en sus esfuerzos por la participación política y organizativa en la comunidad.

Este capítulo está divido en tres apartados:

1. "Hacia una convivencia pacífica, aunque imperfecta", en el que se analiza desde lo local, la presencia de situaciones de conflicto y paz con una perspectiva histórica en relación con los espacios regionales, nacionales y globales. Teóricamente por el concepto de *paz imperfecta* propuesto por Francisco Muñoz y entendido como un proceso en construcción diaria que no alcanza su plenitud, sino que se reconoce diariamente generando bienestar incluso en ambientes de conflicto (Aranguren y Muñoz, 2005).

2. "Paz con justicia ambiental", el cual se desarrolla partiendo de la discusión sobre la desigualdad en la distribución espacial y social entre las diversas etnias y culturas en una zona localizada concibiendo que el concepto de *justicia ambiental* propone incursionar en torno a la equidad social y económica no solo en relación con el medio ambiente, sino también con "las formas en las que se crea y se gestiona el territorio" (Warner, 2002, citado por Arriaga y Pardo, 2011, p. 2).

3. Por último, "la participación política de las mujeres ticuna", el cual propone la visibilización de la mujer en torno a su capacidad de articular recursos simbólicos, sociales, económicos y políticos respecto a procesos cotidianos de la comunidad en relación con la región, la nación y el mundo. Incursiona en el proceso de empoderamiento femenino en un ambiente tradicionalmente patriarcal.

Hacia una convivencia pacífica aunque imperfecta

La paz es vivir en armonía, sin pelear con nadie. Eso es la paz.
Ruth Lorenzo, septiembre de 2017

La paz es cuando uno ya cumplió todo, todo,
todo lo que uno ha hecho y eso que dicen cuando le dicen a uno
tú estás de pronto en ese momento, consumió,
comió una comida que no está dispuesta para ti,
no está apto para ti y después alguna cosa le llama la atención
tú alborotas pero luego usted tiene que ver yo me equivoqué
entonces por equivocar tengo que pedir disculpas tanto a la naturaleza
tanto espiritualmente entonces eso lo uno y vivir en armonía,
sin pelear con nadie entonces eso es la paz para mí.
Ruth Lorenzo, septiembre de 2017

Pensar en una comunidad étnica localizada como la de San Sebastián de los Lagos, en relación con el entorno nacional y global, es hacerlo desde las relaciones que sus habitantes han establecido históricamente en el territorio que comparten hoy con tres fronteras nacionales: Colombia, Brasil y Perú. El proceso histórico de contacto intercultural de los ticuna, tanto con las diversas etnias nativas como con los "blancos", ha generado cambios en su ubicación geográfica y en la relación con el territorio, si se entiende este último como la conjunción entre las características de ocupación espacial, así como el conjunto de relaciones culturales y simbólicas que les ha permitido domesticar el medio y garantizar la reproducción de su cultura. A partir del concepto de *lugar* los ticuna coexisten con una gran cantidad de personas de otras etnias y nacionalidades con las que han establecido relaciones interculturales.

En el pasado los *ticuna* se asentaban en las cabeceras de las quebradas de la zona interfluvial del río Amazonas y la denominada *tierra firme* (Goulard, 2002, p. 53; Nimuendaju, 1952, p. 7). Las riberas del gran río estaban ocupadas por los omagua quienes desaparecieron

durante el proceso de conquista y colonización del territorio, en primera instancia, a raíz de la resistencia guerrera opuesta a las tropas españolas y portuguesas, y después por la propagación de epidemias generadas por el contacto. El objetivo catequizador de los misioneros católicos los llevó a concentrar la población nativa e interétnica en las denominadas *reducciones indígenas* o *pueblos de misión*; las nuevas formas de asentamiento y el contacto permanente con enfermedades provenientes del viejo continente, dolencias que no se conocían, tuvieron como resultado la reducción de la población en unos casos y la desaparición de pueblos enteros, en otros (Porro, 1996, p. 39). La localización geográfica de los ticuna, alejada de las orillas del Amazonas y dispersa en las cabeceras de las distintas quebradas, les permitió sobrevivir al paso implacable de la conquista y a las primeras relaciones impuestas por el sistema colonial (Nimuendaju, 1952, p. 8).

Posteriormente fueron descendiendo hacia las riberas del Amazonas y terminaron ocupando el antiguo territorio de los omagua, sin abandonar del todo la zona interfluvial. Durante los tres siglos de conquista y colonización europea, continuaron las relaciones de los europeos con los indígenas. Los ticuna comenzaron a compartir el territorio del Amazonas central con indígenas cocama quienes se establecieron en poblados independientes e inauguraron relaciones pacíficas con sus vecinos (Uruburu, Herrera y Rodríguez, 2011, p. 21).

Lasprilla (2009, p. 19), basándose en Goulard (1994), afirma que entre 1820 y 1880, se asentaron en el territorio que actualmente ocupan: desde Peba, Perú, hasta Fonte Boa, Brasil, pasando por el actual territorio amazónico colombiano. Los ticuna colombianos se ubican al sur, sobre la ribera del Amazonas y sus afluentes: ríos Amacayacu y Loretoyacu, y lagos de Yahuarcaca. Asimismo, se localizan al norte del trapecio amazónico, en el río Putumayo y sus afluentes: río Cotuhé y quebrada Pupuña, donde quedan las últimas malocas de la tradición ticuna.

Las diversas actividades regionales de carácter económico o social, entre las que sobresalen la actividad extractiva del caucho de finales del siglo xix y principios del siglo xx, el conflicto colombo-peruano

de 1932 y el movimiento mesiánico "crucista" de las décadas del setenta y ochenta, influyeron en la forma de ocupación del espacio, en la fundación de nuevos asentamientos en las riberas del Amazonas o en el área interfluvial.

Como consecuencia del contacto con la sociedad occidental y la búsqueda de servicios como el de la salud y el de la educación, los ticuna abandonaron las malocas para fundar caseríos adoptando el patrón de vivienda mestizo de casas unifamiliares. Actualmente sobreviven cuatro malocas en el norte del trapecio amazónico sobre la quebrada Pupuña, zona del bajo Putumayo. Estas albergan un grupo social que optó por alejarse del contacto directo con la sociedad dominante y por continuar viviendo de manera tradicional (figura 1).

Figura 1. Una de las malocas de Pupuña

Fuente: tomadas por Sonia Uruburu, 1990.

Hacia finales de los setenta se empezaron a legalizar las tierras ocupadas por las comunidades indígenas en el Amazonas. Los resguardos ticuna limitan su territorio con otros de diferentes etnias indígenas, yagua, cocama y uitoto, y fincas de colonos blancos que se asentaron en el área antes de su legalización.

Figura 2. Imágenes de la comunidad de San Sebastián de los Lagos

Fuente: tomadas por Sonia Uruburu y Yaneth Ortiz, 2017.

Los nativos habitantes sufrieron enfrentamientos violentos producidos cronológicamente por las armas (siglo xvi), por el desplazamiento forzado a los pueblos de misión (siglos xvii y xviii) y por la esclavitud (caucheros del siglo xix y xx). Posteriormente se definieron relaciones de clase en las que el indígena ocupó el último escalón de la pirámide social. Los funcionarios y campesinos que llegaron desde el interior del país ocuparon y se apropiaron de parte de su territorio, utilizaron la mano de obra indígena para abrir caminos y construir pueblos o para los trabajos domésticos, fuera de estas actividades, invisibilizaron su presencia dentro de la sociedad regional. Gracias al proceso de resistencia indígena se mantuvo la cultura y su lengua, y en respuesta al movimiento indígena nacional se reconoció su territorio y se formalizaron los resguardos.

Las relaciones interétnicas también han sido conflictivas, el "blanco" como se conoce en la región, representante de la cultura occidental, es "el otro" para las culturas nativas, y el "indio", representante de las culturas nativas, es el "otro" para el "blanco". Entre culturas nativas se reconocen mutuamente como "paisanos", pues consideran que tienen una misma forma de pensar y de representar el mundo (Uruburu, Herrera y Rodríguez, 2011). La comunicación en los espacios públicos se complica principalmente por el desconocimiento de las culturas nativas que luchan por la inclusión, el conflicto entre "blancos" e indígenas está latente en el devenir cotidiano.

El reconocimiento de la presencia de conflicto es el punto de partida del concepto de *paz imperfecta* propuesta "como una categoría de análisis en los que las entidades humanas optan por facilitar el desarrollo de las capacidades o la satisfacción de sus necesidades" (Jiménez, Commins, Ubric, París, Molina, Nos Aldás y Muñoz., 2013, p. 88). La gestión de la conflictividad ha permitido a los grupos humanos convivir entre lógicas que han otorgado poder a unos actores sobre otros, entre discriminaciones raciales y desarrollistas impuestas y fundadas por la cultura dominante sobre las bases de la modernidad, con una mirada evolucionista y un modelo único de progreso.

Si bien es cierto que el conflicto interétnico ha sido mediado principalmente por las diferentes formas de resistencia a través de la historia, su capacidad de gestión cotidiana también se ha logrado a partir de la creación de lazos parentales como el compadrazgo que permiten encontrar caminos hacia la convivencia. Entre las formas de resistencia se destacaron el enfrentamiento desigual en las guerras de conquista, el desplazamiento de sus territorios para internarse en el bosque huyendo del extraño que quiso dominarlos y, ya en el siglo xx, el movimiento social indígena con el que se han obtenido logros significativos como el reconocimiento de los derechos sobre el territorio, la autodeterminación, la justicia propia, al reconocimiento cultural, la etnoeducación y, últimamente, la visibilización del concepto de *buen vivir* presente en el ámbito político y social. Por otro lado, los lazos parentales de compadrazgo permiten resolver problemas cotidianos de ayuda mutua entre familiares, por ejemplo, pequeños préstamos, intercambio de recursos y recomendaciones personales.

Al interior de San Sebastián de los Lagos: resolución de conflictos en un entorno pacífico

Se puede afirmar que la comunidad de San Sebastián de los Lagos convive en un entorno pacífico, la mayoría de sus habitantes son parientes de sangre o por alianza y las relaciones de reciprocidad aún están presentes y ocupan un lugar central en la cotidianidad. En las casas vecinas siempre se encuentran tíos, primos, sobrinos, hermanos, padres y madres, cuñados, suegros, padrinos y madrinas. En este

entorno negar un favor es ser mezquino, es corriente escuchar la frase "es que me mezquina". Los dueños de pequeñas tiendas fían, corriendo el riesgo de perder económicamente, pero prefieren esto a pasar por la pena de no corresponder a la necesidad de su pariente. Cuando hay una buena pesca, se comparte con los parientes más cercanos, cuando se ha molido y tostado una buena cantidad de fariña, se ofrece una parte entre vecinos y amigos, no se niega la posada, ni un fruto de la chagra, ni un pedazo de corteza, tallo u hoja de una planta medicinal que alguien necesite. No se niega la ayuda al otro, aún se hacen mingas para la apertura de la chagra, para el arreglo o la limpieza de los caminos.

Aunque la solidaridad y la reciprocidad están presentes como rasgos característicos de su cultura, los conflictos no están ausentes, los que más se nombran son "el chisme" y la "envidia", que causan daño no solo psicológico, sino que muchas veces pueden enfermar físicamente. Otros problemas se derivan del abuso del alcohol, lo cual genera conflictos intrafamiliares, peleas y maltratos del hombre hacia la mujer y sus hijos. Por lo general, cuando los problemas no pasan "a mayores", las abuelas aconsejan "al borrachito", una vez está sobrio, con el objeto de que escuche y entre en razón. Para problemas mayores, como el caso del maltrato, robos o peleas, el cabildo indígena construyó dos celdas en las que encierra por unas horas a los implicados, sin embargo, es constante escuchar a sus familiares o amigos, considerándolos. Les llevan cobijas y comida para que pasen la noche de una manera más "digna". El encierro se contrarresta con el consejo, este está presente en todos los momentos de la vida ticuna. Las abuelas y abuelos aconsejan a través de los cantos, en el ritual de la pelazón, en la cotidianidad con sus hijos y nietos. Los conflictos se dirimen entonces a través del consejo, no del castigo.

Paz con justicia ambiental

La tierra es mujer y tierra somos nosotras porque engendramos nuestros hijos y la educación la multiplicamos para el bienestar de nuestros hijos.

La palabra hombre para mí es como el agua […] si no hubiera agua qué sería de la madre tierra, entonces eso yo lo comparo el hombre como el agua, que nos acoge, que nos ayude y nosotros también les enseñamos dónde va ese resultado.

Ruth Lorenzo, septiembre de 2017

Los indígenas ticuna tradicionalmente han sido cazadores, horticultores de tumba y quema, recolectores de frutos silvestres y pescadores. Cada familia poseía dos, tres y hasta cuatro chagras en diferentes momentos de producción. Una, en proceso de apertura, tumba y quema; otra, lista para la siembra; otra, en estadio de producción, y, otra, "jecha" o de rastrojo. Hoy en día, debido al crecimiento poblacional y a los límites impuestos por la figura del resguardo, que además limita con fincas de propiedad privada, las chagras han disminuido en número y tamaño. Muchas de estas se han subdividido tanto que no llegan a más de una hectárea y otras han tratado de mantener su tamaño y sus ciclos, pero son compartidas por varias unidades familiares de una misma familia extensa. Es decir, las tres o cuatro chagras que antes pertenecían a una sola unidad familiar, hoy pertenecen a la abuela, a la hija y a la nieta, con sus respectivas familias. La falta de tierra es tan evidente que incluso los colonos que se apropiaron de las tierras circundantes y las formalizaron "prestan sus terrenos" a las familias indígenas para que siembren y sobrevivan.

Las chagras eran multiproductivas, en las que se sembraba yuca y plátano como alimentos básicos y diversidad de tubérculos entre los que sobresale el ñame, además del bore, y diversidad de plantas medicinales. Se destacaban también una gran variedad de frutales los cuales continuaban produciendo por años ya en terrenos de rastrojo. Es de anotar que en 1942 Nimuendajú (1952, p. 21), el primer etnógrafo de los ticuna, enumeró las cuatros especies principales de la chagra: yuca brava, yuca dulce, maíz y ñame. Teniendo en cuenta los datos de

Nimuendajú (1952) y los de Goulard (2009), parece ser que el plátano es de adquisición reciente.

Revisando la literatura etnográfica, Goulard (2009) plantea que los ticuna utilizan "el mismo radical na-ane para nombrar al cosmos como a la chacra" (p. 270) lo que permite a este antropólogo lanzar como hipótesis que la chagra sería una imagen del cosmos. Afirma también que la plantación de la yuca está a cargo de las mujeres y que la del plátano está a cargo de los hombres, agrega que la producción de la chagra asegura la alimentación cotidiana de la familia con el plátano y proporciona la sustancia, el masato a base de yuca, para los rituales, queriendo decir con esto que las dos especies vegetales son fundamentales y complementarias en la vida social.

Hoy en día, el tamaño de las chagras tiende a ser la causa principal de su paulatina conversión de espacio de policultivos a su dedicación casi exclusiva a la siembra de yuca. Si bien antes las chagras proveían de alimentos a la familia, hoy su producto fundamental se transforma en fariña (harina de yuca) que se destina finalmente al mercado de Leticia. La dimensión de las chagras y la vinculación de sus productos al mercado son dos de los factores que caracterizan un cambio en la forma de vida de la antigua familia indígena autosubsistente, para asimilarla a la sociedad nacional empezando a sentir deficiencias nutricionales y dependencia de la cadena mercantil (figura 3).

Figura 3. Chagra de don Isidro Moncada dedicada casi por completo a la producción de yuca

Fuente: tomadas por Yaneth Ortiz, 2015.

A la falta de tierra para cultivar se le suma la disminución de los recursos naturales. La extracción de fibras silvestres como la chambira y la yanchama, utilizadas para el tejido y la confección de telas, es cada vez más escasa. La hoja de palma de caraná que se empleaba en la fabricación de techos de casas y malocas ya no se encuentra en el resguardo. La carne de monte es imposible encontrarla dentro de los límites del resguardo, la pesca aún es buena, aunque no tan abundante como en el pasado.

En la cultura ticuna el equilibrio natural es la base de la subsistencia, pero este ha sido imposible mantenerlo bajo los límites impuestos. La tierra debe descansar para producir su fruto, las fibras naturales se extraen con restricciones sobre la base del respeto entre todos los seres vivos incluyendo al ser humano. La relación entre hombre y naturaleza es mutua, se da para recibir en una continua interacción donde todas las partes se conocen y colaboran para sobrevivir.

> Últimamente por eso es que nosotros aquí, yo le comparo que a veces a uno le dicen, es que nosotros no cumplimos con la justicia porque talamos los árboles a los hermanitos de nosotros contaminamos el medio ambiente hay justicia porque nosotros resembramos hacemos nuestra chagra que es digamos la huerta casera que ustedes le dicen, la chagra para nosotros donde sembramos piña, yuca, plátano, caña, ñame y las plantas que nosotros sembramos como el copoazú, asaí, zapote, naranja, mandarina, todo esos árboles grandes los reponemos y hacemos descansar, es como el matriz mismo de uno como mujer. (Ruth Lorenzo, septiembre de 2017)

Y es eso lo que se entiende como justicia ambiental, un territorio suficiente para convivir con todos los seres naturales en equilibrio y respeto, un intercambio perpetuo entre unos y otros, reproduciéndose en el presente para coexistir en el futuro. “Las semillas, las semillas eso significa para mí el ser femenino porque abundamos, crecemos, nos reproducimos y luego descansamos” (Ruth Lorenzo, septiembre de 2017).

Esta es la razón de la necesidad sentida de ampliar su territorio. El Gobierno nacional reconociendo esta aspiración asignó un terreno

con bosques en recuperación, localizado en el kilómetro veintitrés vía Tarapacá, para las comunidades indígenas de los Lagos y de la carretera entre los kilómetros seis y once.

Se sueña con que esta tierra sea el sitio donde se puedan ubicar las nuevas familias que lleguen a la comunidad, provenientes del río o para las nuevas parejas que no tengan dónde construir sus casas y abrir sus chagras. Sin embargo, se piensa que la distancia entre el territorio original y el nuevo va a causar la creación de una nueva comunidad, diferente a la de San Sebastián de los Lagos, emparentada sí, pero independiente (figura 4).

Figura 4. Grupo intergeneracional en el recorrido para el reconocimiento de su nuevo territorio

Fuente: tomadas por Sonia Uruburu, 2017.

Hasta el momento el globo de terreno asignado a los resguardos del sector de los Lagos y del kilómetro seis y once de la carretera a Tarapacá, en acuerdo con las autoridades indígenas locales, se destinó a la realización de un proyecto productivo de galpones de pollos para la producción de huevos y carne, galpones que después de su primera producción han sido abandonados. La distancia entre la comunidad y el nuevo territorio, sumada a la falta de comunicación entre los cabildos y la población local no han permitido su apropiación.

Frente a esta situación, el grupo intergeneracional propone la posibilidad de que el resguardo lograra ampliarse comprando las

tierras o parte de ellas a los vecinos colonos que se establecieron allí antes de la década del ochenta del siglo pasado. Hasta el momento, las relaciones de compadrazgo han permitido que sus dueños presten sus terrenos a las familias emparentadas para que abran y siembren chagras durante un periodo de años que oscila entre los diez y los quince años, teniendo que negociar después otra porción de terreno para poder subsistir.

La participación política de las mujeres ticuna

De acuerdo con Lya Fernández (1999),

> La participación política se define como el conjunto de actividades, interacciones, comportamientos, acciones y actitudes que se dan al interior de una sociedad en forma individual o colectiva por parte de individuos, grupos, partidos e instituciones, las cuales van dirigidas a explicar, demandar, influir o tomar parte en el proceso de decisiones políticas. (p. 1)

En la comunidad de San Sebastián de los Lagos los procesos de participación política asumidos por las mujeres se orientan a proteger el interés colectivo; para este caso se ha vuelto relevante el ejercicio de vigilancia sobre la gestión y administración de los recursos recibidos por transferencias que deben ser destinados para la inversión social ya sea en salud, educación, vivienda, entre otros, tema que preocupa a la comunidad ya que los encargados de su administración no han demostrado transparencia en su gestión, lo que ha motivado a las mujeres a tomar el liderazgo para proteger los intereses de la comunidad:

> No he vuelto a presentar demandas, pero he acompañado a la asociación Azcaita porque se estaba desviando mucha plata de transferencia y mucho mal manejo, empezamos a hacer un derecho de petición al procurador regional y salimos favorecidos también en eso, por eso es que está casa por cárcel el presidente de Azcaita y por eso los que estaban vinculados con el compañero, pues muy feo porque dice que nosotros somos muy sapos y que en vez de

> demandar a los blancos, nos demandamos entre nosotros, y no es eso, porque acaso el blanco es el que robó, si tanto que hablamos de honestidad y seriedad, esperar como terminará eso. (Ruth Lorenzo, 24 de mayo de 2017)

Para algunos autores la participación política no debe restringirse a unas determinadas acciones, sean individuales o colectivas, sino que dentro de una dimensión más amplia esta contempla una serie de conductas convencionales que no necesariamente tienen que ser legales, pero que de todos modos son propiciadas, animadas o impulsadas desde las instancias del poder constituido. También señalan que la participación política convencional no se puede reducir a una sola dimensión porque ella es multidimensional. Verba y Nie plantean "cuatro grandes dimensiones que se concretan en: votar, tomar parte en campañas, tomar parte en actividades comunitarias y buscar ayuda oficial para resolver problemas comunitarios" (Fernández, 1999, p. 2). En la experiencia de la lideresa Ruth Lorenzo vemos como se materializan estas dos últimas dimensiones:

> Cuando Javier estaba pequeño, tenía casi 6 meses, casi se muere, entonces ya me aburrí, porque era todo el tiempo, y muchas veces las enfermeras bravas con nosotras: esas indígenas ponen a gatear a sus hijos, y recogen en sucio, por eso es que suciedad que el niño se le enferma, mejor dicho eso era de todo que nos insultaban. […] Un día yo lo llevé a donde mi abuelo, el médico tradicional, y entonces le dije: traigo a mi hijo que se está muriendo, entonces me dijo: usted no se da cuenta, ya murió una niña de pura diarrea, y ahora va a morir, usted hablando bien el español, sabe escribir, porque no le escribe al Alcalde.
>
> Yo estaba aquí triste porque el niño estaba mal, y vino un padre, y le dije: tienen razón con que yo lo descuido porque mira, yo le doy comida es a las moscas, en esa época esto estaría negro de moscas, porque el basurero estaba aquí cerca, el olor era terrible, porque como queman todo eso y cuando llueve todo ese caldo de basura bajaba por aquí, eso es lo que me estaba matando el niño, y le conté eso y el padre me dijo que hablara con el abogado

> de Onic, y él me dijo que hiciéramos una tutela en nombre de la comunidad y entonces yo le dije que mis paisanos no querían hablar, porque los tenían amenazados, entonces me dijo hazla tú en nombre de tu familia, de ahí fue que yo inicie, yo le conté la historia como era, porque no pidieron permiso ni consultaron con nosotros para hacer el basurero, entonces ellos empezaron a redactar y después de redactar hicimos un video con el padre y lo presenté al juzgado y el juzgado me dijo que dentro de 15 días me daban respuesta porque todo eso parecía mentiras. […] Ahí yo ya me empecé a enojar, me puse brava porque me decían mentirosa, y lo radiqué. En ese tiempo no lo avalaban aquí directamente, lo mandaron para Bogotá y a los 15 días vinieron aquí a mi casa a decirme que me necesitaban en el juzgado, entonces yo me fui allá, en esa época no había motos ni carros, le tocaba a uno ir a pie, entonces yo llegué allá a las 3 y me dijeron: Doña Ruth mira que ganaste la tutela. Yo ni siquiera sabía que era una tutela, ni qué es eso ¿no que había salido a favor tuyo? Ah! entonces yo no soy mentirosa, y me entregaron un telegrama en donde decía que máximo en tres meses tenían que quitar ese basurero y lo reubicaban en otra parte, eso era lo que decía en ese documento. De ahí espere los tres meses y jamás, supuestamente arreglaron metieron plata ahí, y no cumplen con eso, a cada rato me llamaban y me decían que ya y que ya, pero eso seguía así, […] cuando yo menos me di cuenta compraron lote en el kilómetro 17, que allá hoy en día están botando la basura, y esa fue la famosa tutela, que casi nos matan nuestros hijos. (Ruth Lorenzo, mayo de 2017)

Tomar parte en las actividades comunitarias y buscar ayuda por parte de los organismos de defensa de los derechos para resolver problemas comunitarios, se convierte en la estrategia más efectiva para que la voz de las mujeres sea escuchada y se logre, poco a poco, reconocer la importancia de su participación en el ámbito público, cuando se hace de manera más decidida e incidente.

Otro aspecto que dificulta su participación en los asuntos públicos tiene que ver con su función en el ámbito doméstico; muchas de

ellas deben dedicarse al cuidado de sus hijos. Al respecto, algunos de los estudios realizados por Verba, Nie y Kim en 1978

> han demostrado que la participación masculina es mayor que la de la mujer, porque ella siempre ha estado en desventaja respecto al hombre en el sistema social, en razón a que ha tenido que ocuparse de actividades que como madre, esposa, ama de casa, etc. la marginan del quehacer público, al igual que la limitan para adquirir destrezas o preparación que la posibiliten y le den confianza para jugar un papel activo e importante en el campo político. (Fernández, 1999, p. 3)

> No, yo casi no me meto en esas cosas, yo soy con mi mamá solo en la casa, casi no salgo, a veces mi mamá es la que va a las reuniones y ella después me dice, no me gusta estar ahí. (Luz Nelly Coelho, mayo de 2017)

Porque hay mucho machismo, los indígenas son muy machistas, por falta de conocimiento del derecho de la mujer y empiezan a humillarla. Piensan que nosotras las mujeres no tenemos las mismas facultades, nosotras somos muy administradoras, porque a veces de la misma casa uno en el oficio sale a las 4 de la mañana hace tinto, lava ropa, hace desayuno y aunque sea un pan uno divide el pan en cantidades iguales, entonces uno es la administradora de todas las cosas, la comida, todo lo que tenga la mujer. En cambio el hombre, todo lo desordena por aquí, por allá, dicen los abuelos, parecen cabeza de otagü, que escarba y deja todo un desorden, en cambio que la mujer todo lo recoge, tiene su horario, la mujer es muy ordenada (Ruth Lorenzo, mayo de 2017, figura 5).

Figura 5. Entrevista Ruth Lorenzo

Fuente: tomada por Yaneth Ortiz, 2017.

Aunque esta situación empieza de manera paulatina a cambiar, las mujeres van ganando confianza a través del conocimiento que reciben de las instituciones sobre sus derechos y así van empoderando a otras para que participen en escenarios públicos.

> Ahora soy lideresa, eso soy, ayudo a coordinar con la otra compañera madre líder, a socializar, a hacer campañas sobre el programa familias en acción, y a veces coordinar con organizaciones eventos que tienen que ver con derechos humanos, de pronto un proyecto que llegue nos toca socializar a las mamitas para que cumplan el reglamento, eso es lo que estamos haciendo. (Ruth Lorenzo, mayo de 2017)

Sin embargo, "la relación entre géneros al interior de las comunidades indígenas ha estado profundamente marcada por los efectos del colonialismo, la evangelización y el colonialismo interno […] entre un legado patriarcal que cimentó desigualdades entre hombres y mujeres, sumergiendo a éstas últimas dentro de intrincadas formas de subordinación, inequidad e inferioridad social" (Espinosa, 2014, p. 1), situación que está presente en las dinámicas de la comunidad y en la historia personal de las mujeres:

> Desde muy niña fui muy tímida y cuando veía a un "blanco" salía corriendo a esconderme en esas tinajas grandes donde ponían el masato. Mi tío Eladio siempre estuvo involucrado en la participación de la comunidad, fue curaca muchos años y me motivaba a que siguiera sus pasos pero a mí no me llamaba la atención, seguí con la escuela y terminé el bachillerato. Poco después mi tío tuvo que salir y me dejó encargada de un evento con comunidades del río y ese fue mi primer acercamiento al liderazgo. (Ruth Lorenzo, mayo de 2017)

Lo que las mujeres han ganado involucrándose en los asuntos públicos se refleja en la relación que existe entre la complementariedad y la reciprocidad, es decir, hombre y mujer no deben luchar entre sí, sino entenderse e integrarse para vivir en armonía con la naturaleza.

> Uno como mujer no es que uno sea, digamos por fuerza el hombre gana pero en inteligencia la mujer gana, nosotras no somos mediocres, la mujer es muy inteligente, si aguantamos nueve meses en nuestro vientre a nuestros hijos por qué no vamos a aguantar otros dolores que dan los otros de acompañamiento interinstitucional, no creo que haya diferencia, las mujeres somos muy inteligentes. (Ruth Lorenzo, mayo de 2017)

Lo que es seguro es que la mayoría de mujeres indígenas difícilmente se declara feminista, aunque lideresas y activistas entienden que se trata de repensar la paridad en el seno mismo de la familia y en función de transformar la desigualdad que la mayoría vive (Espinosa, 2014, p. 2).

> A veces uno mira ahorita que esta mesa directiva no escogió ni una mujer, quizás porque ellos quieren manejar mal, para mí todo lo que ellos están haciendo está mal, de pronto teniendo una mujer cambia porque las mujeres son más dedicadas, a veces uno mira y piensa que le gustaría estar allá, a veces le toca a uno con personas que no encuentra esa unión. Y uno dice: mire hagamos esto o lo otro y aquí no lo hay. (Ivonne Chota, junio de 2017)

Muchas de ellas han encontrado posibilidades reales de empoderamiento a través de colectivos que defienden los derechos humanos, los derechos reproductivos y la no violencia contra la mujer, mediante la implementación de proyectos de gestión y participación comunitaria impulsados por diferentes organismos de cooperación internacional, organizaciones no gubernamentales y redes de activismo.

> Asominse se creó para mejorar las condiciones de la mujer, nosotros luchamos por la ampliación de nuestro resguardo, tener infraestructura, mejorar las viviendas, mejorar la calidad de vida de nosotras las mujeres, de ahí fue que yo nací como líder, lideresa, porque antes yo no sabía nada de eso de liderar. Mediante eso fue que la doctora fue la primera presidente de Asominse y nos vino a capacitar aquí al SENA y por medio de eso fue que supimos los derechos de nosotras como mujer y cómo lanzarse para cargos de eso, de ahí fue que más o menos cogí y me ayudaron a lanzarme como curaca. Gracias a Dios esa capacitación me ayudó mucho, de ahí fue que supe de administrar y crecí mucho, porque si uno no se capacita cualquier cosa, hay una debilidad y pues yo aprendí muchas cosas de la organización y pues aún la sigo liderando. (Ruth Lorenzo, mayo de 2017)

En resumen, asuntos de carácter global como lo son la feminización de la pobreza, la violencia y la discriminación contra la mujer, los crecientes procesos de urbanización y pobreza estructural de los indígenas, la educación intercultural y la función las mujeres como sostenedoras de vida en las nuevas éticas del cuidado, desempeñan un papel central en la destinación de fondos para programas y proyectos que promueven el empoderamiento de las mujeres indígenas (Espinosa, 2014, p. 2). Aunque estos procesos se vienen dando de manera paulatina, buscan incidir sobre las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, al tiempo que abren la posibilidad para la discusión y movilización de las organizaciones lideradas por mujeres en el ámbito comunitario.

> Más bien mi fortaleza fue la de lengua materna, hablé en lengua materna y después nos traducían en español. De ahí fue que yo me enteré también del programa de profesionalización de maestros

> bilingües y al llegar aquí pues socialicé eso y la que tiene que ir es usted y ahí fue que la comunidad dijeron: vaya mamita aprenda ya que van a salir con el título de bachiller pedagógico de maestro bilingüe, hágale, yo sé que usted puede y que lo va a lograr vaya y capacítese nosotros le vamos a ayudar aquí. […] Y agradezco pues a mí mamá también que me ayudó porque yo ya tenía mis cuatro hijos: Ivon, Jhon Jairo, Alex Yovani y Javier. Yo ya tenía esos cuatro hijos y me daba mucha tristeza dejarlos pero mi mamá siempre fue mi compañera de cuidarme y mis tías, yo nunca me olvido de mis tías, mis sobrinas, María Ligia, Nelly, esos son los principales que me han ayudado con los niños y de ese liderazgo también uno cuando me presentaba los de las otras comunidades criticaban ¿cómo así que en San Sebastián una mujer Curaca? No, eso no puede ser, será que en San Sebastián hay gay, entonces yo escuchaba eso y yo les dije: en san Sebastián no hay gays, ya lo que se estaba haciendo es cumplir la ley de la constitución, yo ahorita voy a ser la primera mujer Curaca, pero yo quisiera que le den la oportunidad a las demás mujeres y entonces yo viendo ahorita que ya tengo 45 años como madre y abuela y evaluando al trapecio. (Ruth Lorenzo, mayo de 2017)

La labor de las mujeres indígenas se centra fundamentalmente en actividades domésticas y en la producción de alimentos que provienen de la chagra, valores culturales que se transmiten de generación en generación que estructuran la identidad y perpetúan la cultura. El papel de la mujer no solo es reconocido por sus familias y por su comunidad sino por las autoridades tanto tradicionales como las de los cabildos (Espinosa, 2014, p. 3).

No obstante, los cambios culturales que conlleva la globalización se han convertido en un motivo de preocupación para las mujeres en la comunidad; así nos lo plantea una de las lideresas:

> Últimamente se está perdiendo eso, de que se agrupen a charlas por la globalización, yo digo, o también porque el curaca no le pone cuidado a esas situaciones, no le ponen actividades culturales, o un trabajo, ayudarle a conseguir un trabajo. Antiguamente

> la educación arranca de la casa, nosotras llegábamos del colegio a lavar el uniforme, la ropita, inmediatamente uno se iba detrás de la mamá en la chagra, a cargar fruta, a desyerbar, a tostar fariña, y ahora no quieren ayudar a su mamá. En las elecciones ellos salen como obligados, voten y voten, pero ellos no saben que hay una obligación o unos derechos, se confunde la libertad con el libertinaje, ya no conocen, ya no hacen actividades de artesanía, a veces hasta le ofende a la mamá, entonces eso es lo que yo veo en la actualidad de nuestros jóvenes, no sé si será la educación o por falta de ser conscientes ellos mismos. (Ruth Lorenzo, mayo de 2017)

Estos primeros acercamientos a la participación política de las mujeres en la comunidad de San Sebastián indiscutiblemente revelan cómo ellas de una u otra forma han combatido estereotipos al interior de su comunidad ocupando cargos de liderazgo en el gobierno comunitario, otros asociados con la enseñanza bilingüe e intercultural, con la gestión de proyectos de desarrollo o con la veeduría ciudadana.

Estas historias comparten la visión del bien común, la solidaridad, la defensa de su pensamiento y de los intereses comunitarios. Todas expresan la necesidad de seguir luchando por condiciones más justas para todas las mujeres.

Conclusiones

La historia de poblamiento ticuna en la región amazónica ha estado cargada de encuentros violentos durante los periodos de la conquista, la colonia y la joven república. Los procesos de resistencia y los continuos movimientos de los ticuna hacia las cabeceras de las quebradas, afluentes del Amazonas, permitieron que sobrevivieran como cultura. Durante el siglo xix y primera mitad del siglo xx, la economía extractiva, principalmente del caucho, esclavizó a la población indígena, en especial a los uitoto, pero los ticuna no escaparon a este sometimiento. Posteriormente se establecieron relaciones de subalternidad con la población "blanca", como se le denomina en la región a todos aquellos habitantes no indígenas. El indígena se convirtió en la principal fuente de mano de obra de la región, reconocida a través de relaciones de endeude.

El proceso de organización indígena logró que hacia finales de los setenta se empezaran a legalizar los terrenos de resguardo, reconociendo a los nativos su derecho al territorio; sin embargo, algunos globos de terreno, entre ellos los de los ticuna de San Sebastián de los Lagos están rodeados en sus límites por terrenos de propiedad privada pertenecientes a colonos provenientes del interior del país. La sobrepoblación y la imposibilidad de ampliarse han desembocado en la escasez de recursos naturales y en la subdivisión de los terrenos cultivables, lo que pone en riesgo la continuidad de las prácticas económicas tradicionales.

Esta situación implica la existencia de tensiones con los vecinos blancos, el Estado y al interior de su propia comunidad. La resolución de los conflictos se ha logrado a través de prácticas culturales, por ejemplo, el establecimiento de relaciones de compadrazgo que permiten agregar a la familia miembros externos a su propia cultura. Este hecho ha otorgado que el compadre blanco, generalmente un vecino, preste parte de su propiedad para que la familia política abra la chagra y la cultive. Aunque son soluciones temporales, les permite a las familias seguir subsistiendo de acuerdo con su cultura.

En la comunidad también se presentan conflictos, ya sea a nivel intrafamiliar, entre vecinos y a nivel organizativo. La toma de decisiones ha recaído históricamente en el hombre, pues se han heredado las formas patriarcales de tipo colonial. Tradicionalmente se destacan las relaciones de complementariedad en las que hombre y mujer no entran en competencia, sino que se apoyan uno al otro en la división sexual del trabajo. En lo que respecta a la organización comunitaria, recientemente, las mujeres han tomado la iniciativa de liderar procesos y sus voces han comenzado a ser escuchadas y a hacerse visibles en el ámbito público. Las primeras lideresas abrieron el camino para la nueva generación que hoy se prepara para asumir el compromiso de buscar el bienestar y de trabajar para su comunidad. Si bien el esfuerzo de las primeras mujeres en ser reconocidas y visibilizadas rindió sus frutos, hoy se observa una oportunidad histórica para que la nueva generación aproveche los espacios ganados por sus antecesoras tanto a nivel comunitario como institucional y continúen apostando por los procesos sociales en torno a la justicia y el bien común.

El reconocimiento de los conflictos y su resolución cotidiana permite la construcción de escenarios de paz que teóricamente se propone como imperfecta. Se observa que al restarle la carga negativa al significado de conflicto se crean espacios de transformación personal, comunitaria y, en este caso, de relaciones interculturales. Durante nuestro proceso investigativo hemos constatado las posibilidades del campo de la comunicación para el cambio social, donde los procesos participativos generan espacios para la reflexión y el diálogo intergeneracional hacia la configuración de propuestas de organización y desarrollo propio.

Referencias

Arango, R. y Sánchez, E. (1999). *Los pueblos indígenas en Colombia*. 1997. *Desarrollo y territorio*. *DNP*. Bogotá: Tercer Mundo.

Aranguren, N. y Muñoz, F. (2005). *La paz imperfecta*. Disponible en http://www.pensamientocritico.org/nievaran0105.html

Arriaga, A. y Pardo, M. (2011) Justicia ambiental. El estado de la cuestión. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, *29*(3), 627-648.

CODEBA (2008). *Atlas de los resguardos indígenas del trapecio amazónico*. Bogotá: Departamento del Amazonas.

Espinosa, M. (2014). ¿Empoderadas? Procesos de participación política de mujeres indígenas de Colombia y su resonancia en América Latina. Disponible en https://antropolitica.uniandes.edu.co/IMG/pdf/Razon_Publica_Mujeres_Indigenas_M_Espinosa.pdf

Fernández de Mantilla, L. (1999). Algunas aproximaciones a la participación política. *Reflexión Política*, 1(1). Disponible en http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11010112

Goulard, J. P. (2009). *Entre mortales e inmortales. El ser según los ticuna de la Amazonia*. Lima, Perú: CAAP-IFEA.

Jiménez Arenas, J. M., Comins Mingol, I., Ubric Rabaneda, París Albert, S., Molina Rueda, B., Nos Aldás, E., Martínez Guzmán, V., Muñoz, F. (2013). Paces imperfectas ante un mundo diverso y plural. En I. Comins Mingol y F. A. Muñoz (eds.), *Filosofías y praxis de la paz* (pp. 66-151). Barcelona: Icaria.

Lasprilla López, V. A. (2009). *Chacras y mujeres indígenas: significado y función del trabajo femenino en la comunidad indígena ticuna. San Sebastián de los Lagos*. (Tesis de grado maestría). Leticia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, Instituto Amazónico de Investigaciones - IMANI.

Leal, C. (2002). La naturaleza en los estudios sociales. En G. Palacio y A. Ulloa (Eds.) *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia Sede Leticia, IMANI, ICANH.

Nimuendajú, C. (1952). *The Tukuna*. Berkeley y los Angeles: University of California Pub.

Porro, A. (1996). *O povo das águas. Ensaios de Etno-História Amazônica*. São Paulo: Edusp/Vozes.

Reyes, G. (2007). *Analogías y antagonismos en salud sexual y reproductiva entre la población ticuna y los servicios de salud del municipio de Leticia*. (Tesis de grado maestría). Leticia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, Instituto Amazónico de Investigaciones - IMANI.

Donato, L. M., Escobar, E., Escobar, P., Pazmiño, A., y Ulloa, A. (2007). *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto Latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Disponible en http://www.bdigital.unal.edu.co/1499/

Uruburu, S., Herrera, A. y Rodríguez, J. (2011) *Comunicación para la inclusión en lo público. Articulación de iniciativas entre comunidades multiétnicas y pluriculturales. Amazonas, Colombia*. Bogotá: USTA.

Uruburu, S. y Ortiz, Y. (2016a). Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan. El caso del grupo de trabajo intergeneracional para la transmisión de los saberes tradicionales, creado por las abuelas ticuna de San Sebastián de los Lagos-Amazonas. *Revista Diálogos de la Comunicación,* (92). http://dialogosfelafacs.net/wp-content/uploads/2016/07/Naturaleza-y-medio-ambiente-dos-categorias-que-se-enfrentan.pdf

Uruburu, S. y Ortiz, Y. (2016b). Chagras y alimentación: espacios culturales que se transforman. Razón y Palabra, 20(94), 471-486. Disponible en http://www.redalyc.org/pdf/1995/199547464029.pdf

Entrevistas y relatos orales

Coelho, L. N. (13 de mayo de 2017). Entrevista realizada por P. Raga, San Sebastián de los Lagos, Leticia, Amazonas.

Chota, I. (6 de junio de 2017). Entrevista realizada por P. Raga, San Sebastián de los Lagos, Leticia, Amazonas.

Lorenzo, Ruth. (24 de mayo de 2017). Entrevista realizada por P. Raga, San Sebastián de los Lagos, Leticia, Amazonas.

Lorenzo, Ruth. (7 de septiembre de 2017). Entrevista realizada por Y. Ortiz y S. Uruburu, San Sebastián de los Lagos, Leticia, Amazonas.

PARTE VI

ITINERARIOS FUTUROS: ¿PLURALISMO EN COLOMBIA?

¿Por qué son tan peligrosos los líderes sociales en Colombia? Situación actual del exterminio de los liderazgos contrahegemónicos y una etnografía

Andrés Felipe Ortiz Gordillo[*]

A Mario y todos los otros muertos que deberíamos llevar a cuestas…

En sus batallas tienen cuna, cosa extraña que los que han sido hombres afamados en la guerra y son ya muertos les confeccionan el cuerpo con ciertas unturas que queda todo el armazón entero sin despegarse; a estos los traen después en las guerras, así muertos, cargados a las espaldas de algunos indios para dar a entender a los otros que peleen como aquellos pelearon en su tiempo, pareciéndoles que la vista de aquellos les ha de poner vergüenza para hacer su deber. Así, cuando las batallas primeras que con los españoles hubieron, venían a pelear con muchos de aquellos muertos a cuestas.

Gonzalo Jiménez de Quesada, *Reino de esmeralda y oro. Cómo hacen la guerra* (Becco, 2003)

* Magíster en Estudios Sociales, comunicador, educador e investigador social. Integrante del Proyecto CEIS, de Medios al Derecho (MAD) y de la Red de Estudios en Memoria. Docente de la Universidad de Ibagué. Correo electrónico: andresfortizg@yahoo.es

Con nosotros vienen los recuerdos y las experiencias de una larga historia de lucha y de resistencia. Echamos mano de nuestras identidades y de nuestras culturas para enfrentar las amenazas que ha traído cada época. Este camino no ha sido fácil. Desde la conquista y sin descanso, la arrogancia, el egoísmo, la ignorancia y el irrespeto, disfrazados de distintas maneras, han caído sobre nosotros con engaños y mentiras, con falsas promesas, con el poder de armas cada vez más sofisticadas y mortales y con instituciones, normas y leyes que nos traen miseria, explotación, dolor y sometimiento. Cada vez que llegan a atropellarnos aseguran que es por nuestro bien. En cada época hemos tenido que descubrir el engaño, unirnos y organizarnos para defendernos.

Mandato Indígena y Popular de la Minga por la Vida, la Justicia, la Alegría, la Libertad y la Autonomía. (El desafío que nos convoca. Santiago de Cali, 18 septiembre de 2004)

La primera parte de este capítulo presenta la situación de los asesinatos de líderes y lideresas sociales en Colombia. Aquí se caracterizan, de manera general, las condiciones, móviles, impactos y territorios donde opera el extermino de los liderazgos contrahegemónicos. El lector encontrará, en esta primera parte, "informaciones de última hora" relacionadas con la situación de los líderes sociales colombianos entre los meses de noviembre y diciembre de 2017 y enero de 2018, meses en los que el asesinato de líderes sociales fue integrado como tema clave de las agendas informativas de las empresas productoras de información masiva en Colombia.

La segunda parte presenta una experiencia, la del líder nasa Feliciano Valencia, y se sustenta en dos premisas. La primera es que la estrategia de eliminación de los liderazgos contrahegemónicos no se da solo por la vía de los asesinatos, del exterminio físico, sino que atiende a otras estrategias que complejizan el panorama de acción y discusión de los movimientos sociales en Colombia: el desprestigio infundado de procesos organizativos y de personas; los falsos positivos judiciales; la calumnia; la cooptación; la fragmentación social; la criminalización de actores claves para las comunidades, organizaciones y movimientos. Estas hacen parte de las maniobras con las que se pretende acallar y desaparecer, desde diferentes actores y factores de criminalidad, las acciones sociales y liderazgos contrahegemónicos

que se instituyen como alternativas a situaciones que afectan a sujetos y comunidades.

La segunda premisa es que, a pesar del contexto de criminalidad que se impone sobre los líderes sociales, sus comunidades y procesos organizativos autónomos, siempre hay una alternativa propuesta desde la reivindicación y defensa de las autonomías comunalitarias, hasta las formas de vida, pensamiento, sentimiento y acción propios, donde el movimiento indígena, y, en particular, el caucano, se anuncia como vanguardia.

Post mortem: la situación de los líderes y lideresas sociales en Colombia

Mario era reconocido como autoridad en su organización, Tandachiridu Inganokuna. Mario Jacanamijoy Mutumbajoy, indígena inga de la comunidad de Yurayaco, ubicada en el municipio de Belén de los Andaquíes, departamento del Caquetá, fue desaparecido el jueves 23 de noviembre de 2017. Eso fue lo que dijeron las primeras versiones de última hora. El sábado 25 encontraron su cadáver torturado en la vereda Buenos Aires. Mario estaba acompañado de Duber Prieto Coro, quién también fue asesinado.

Otra versión, sin fuente reconocible[1], señaló que Mario desapareció el día lunes 20 de noviembre junto con Duber, "*y este sábado fueron encontrados sus cuerpos en la vereda Alto Masaya*, jurisdicción de Belén de los Andaquíes, Caquetá. Los cuerpos estaban enterrados en una finca ubicada cerca al lugar donde desaparecieron y posteriormente fueron llevados inicialmente por la Fiscalía a Belén y luego a Medicina Legal en Florencia" (Blu Radio, 2017, énfasis añadido)[2].

1 Publicada por la Redacción digital Blu Radio. La micronota habla de "Según familiares de las víctimas…". Véase nota publicada en https://www.bluradio.com/nacion/durante-2017-han-sido-asesinados-137-lideres-sociales-denuncia-ong-indepaz-161188

2 La información publicada por Blu Radio (véase nota al pie de página anterior) es replicada literalmente por otros medios de información, tales como El

Las reseñas y los comunicados *post mortem* hablan del liderazgo generoso de Mario, de su compromiso fértil, de su destacada labor comunitaria. Mario estaba "siempre dispuesto a colaborar y poner su espíritu al servicio de los procesos político-organizativos de los pueblos indígenas"[3], cuenta el comunicado de la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana, (OPIAC), que llama también la atención sobre los otros 182 líderes indígenas y sociales que han sido asesinados, inermes y de manera sistemática, en entre enero y noviembre de 2017.

Waira Nina, la hermana de Mario, nos cuenta que él era un acompañante incansable de los procesos de las comunidades ingas del Caquetá y del Putumayo en temas como la medicina tradicional, el territorio y la educación, y en el acompañamiento a todo el desarrollo del plan de vida inga. Es fácil comprobar por qué Mario era un líder destacado: entre otras cosas, había apoyado la creación de la Organización Inga del Sur colombiano (ORINSUC), hizo parte del grupo de fundadores de la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la

Nuevo Siglo (Redacción Web. Véase http://www.elnuevosiglo.com.co/index.php/articulos/11-2017-137-lideres-sociales-han-sido-asesinados-indepaz).

3 Luego de un Consejo de Seguridad realizado por la Gobernación del Caquetá el día 29 de noviembre de 2017, en el cual uno de los temas centrales fue el asesinato de Mario Jacanamijoy Mutumbajoy y del trabajador de finca Duber Prieto, el director seccional de Fiscalías, Luís Alexander Bermeo, dice que "no hay un hilo conductor o una situación directa en la cual pueda deducirse que algún grupo al margen de la ley o alguna organización esté dedicada a esta clase de hechos o haya sido la que ha cometido este hecho. […] Tenemos una relación con base en la información que se ha tratado hasta este momento, que podría tratarse de una situación relacionada con un hurto que se presentó días antes en ese sector, y que podría ser el origen de la muerte de esta persona […]" (LenteRegional.com, 29/11/2017. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=RMnPY4qbtwk). Lo expresado por el director de Fiscalías seccional lleva a que el caso de Mario sea considerado como aislado, desviando las hipótesis de investigación hacia móviles distintos a los de la incidencia de la acción sociopolítica de estos actores sociales. Escatima también la presencia de actores armados en los territorios de acción de los líderes sociales, así como el impacto de las acciones de guerra de estos grupos sobre los líderes sociales. El hecho de desvincular inicialmente los asesinatos a móviles político-ideológicos incide en que los índices de impunidad promedien el 90 % de los casos de asesinatos de líderes sociales registrados en la última década en el país.

Amazonía Colombiana (UMIYAC), y asumió la responsabilidad de ser parte del Comité de Apoyo del Consejo Mayor de esta organización para apoyar la creación de los códigos de ética de la medicina tradicional del Ambiwaska. Cuando asumió la coordinación territorial de la Asociación Tandachiridu Inganokuna, el proceso que lideró permitió la creación del área especial de conservación del *Parque Nacional Natural* Alto Fragua Indi Wasi, y contribuyó en la formulación de las primeras líneas base para su manejo. También apoyó la creación de la Institución Educativa Indígena Yachaikury, en el corregimiento de Yurayaco, en el Caquetá, de cuyo consejo directivo hizo parte.

Con tanto camino recorrido, no es difícil reconocer el liderazgo de Mario. Se podría seguir citando sus aportes, sus logros y las contribuciones a los procesos organizativos de las comunidades indígenas del sur del país, pero hay situaciones de la vida cotidiana que definen mejor el carácter de los hombres: "Prefería quedar pelao, sin un peso, para resolver las necesidades de otros […] Luego venía a pedirme plata a mí o a mi mamá para su pasaje, ya que tenía que llegar a alguna reunión. A Mario no le daba pena pedir prestado a los amigos, con tal de viajar a una reunión que sirviera para opinar por las comunidades […]", nos contó Waira de su hermano.

Para los asesinos y para las estadísticas, el caso de Mario es uno más de los líderes asesinados en Colombia. Los funcionarios de las diferentes instancias del Estado encargados de atender los casos, casi como una premisa general, como siguiendo una instrucción de no se sabe quién, aseguran que no existen planes criminales en contra de los líderes sociales, por lo cual no se podría deducir sistematicidad alguna, a pesar de los aspectos recurrentes que se muestran en los "móviles" de esta arremetida violenta contra los liderazgos contrahegemónicos en Colombia:

- La defensa de los territorios, sus recursos y sus prácticas socioculturales, económicas y ambientales.
- La resistencia activa a los actores armados y a los oligopolios nacionales y transnacionales de la minería, los hidrocarburos, las hidroeléctricas y la agroindustria alimentaria y carburante

que hacen o pretenden hacer presencia en los territorios rurales y urbanos con la venia de los gobiernos de turno.

- La disputa con las mafias narcotraficantes que se benefician de la siembra de coca que sostiene pobremente a miles de familias colombianas y que junto con las mafias de la minería ilegal generan rentas ilícitas extraordinarias a los criminales.
- La resistencia criminal de diferentes actores[4] a la implementación de la Ley de Víctimas y de la política de restitución de tierras usurpadas en el desarrollo del conflicto armado, el esclarecimiento de la verdad y el cumplimiento del Acuerdo de Paz suscrito en La Habana.
- Los conflictos por la propiedad y uso de la tierra, y los modelos en los que se fundamenta la disputa: entre la propiedad colectiva de las comunidades y la propiedad privada de los terratenientes, empresarios e industriales.
- Las protestas producto de los incumplimientos del Gobierno nacional, regional y local frente a la inversión social y, de manera particular, en lo que refiere a los planes voluntarios y concertados de erradicación de cultivos de coca.
- Las pujas por los poderes locales cooptados por las bandolas criminales y las podredumbres oficiales, y la estrategia de impedir la participación política de nuevos-otros liderazgos contrahegemónicos.
- La reclamación persistente porque los gobiernos actúen como tal, cumplan con los acuerdos suscritos con comunidades y procesos sociales, atiendan y defiendan, en el marco del Estado social de derecho, los intereses nacionales y de los ciudadanos.

4 Terratenientes, narcotraficantes, mafia minera, algunos empresarios e industriales nacionales y transnacionales que requieren de grandes extensiones de tierras para la industria monoagropecuaria, entre otros.

La oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Colombia señala que: "un número significativo de los asesinatos de este año se relacionan con el proceso de paz; no en forma directa, pero sí en el contexto del proceso de paz, por los cambios en las dinámicas de poder que están teniendo lugar". También ha llamado la atención sobre el hecho de que los responsables de agresiones y asesinatos sobre líderes sociales tengan como fundamento el sostenimiento de modelos y estructuras político-económicas tradicionales que se resisten, a toda costa, a perder su poder: "pueden ser intereses económicos locales, pueden ser intereses políticos locales, en muchas ocasiones pueden ser grupos armados ilegales que no están interesados en transformar la economía. Hay una oposición a la transformación de la realidad colombiana" (Comisión Nacional de Garantías de Seguridad [CNGS], 2017).

Figura 1. Caricatura de Leo (02/03/2017)

Fuente: leosatira.blogspot.com.co

Tan importante es el asunto que hasta a las empresas informativas del país, que sistemáticamente han desatendido las evidencias sobre un "genocidio político similar al de la Unión Patriótica[5]", haciendo eco al argumento institucional de que "son casos aislados", no les ha quedado más remedio que agendar el tema como prioritario: "81 líderes asesinados", presenta la Revista Semana en una de sus portadas de octubre (21/10/2017), transcribiendo los resultados del estudio *Cómo va la paz* realizado por la Fundación Paz y Reconciliación.

En el artículo informativo, la Revista Semana cita otro informe en el que se subraya que "entre enero de 2016 y el primer semestre de este año cayeron asesinados, según un informe reciente de Indepaz, Cinep y el Iepri de la Universidad Nacional, 101 líderes, la mayoría de ellos campesinos, indígenas y afros" (21/10/2017). En realidad los datos suministrados por Semana en el artículo son inconsistentes con los informes presentados por las organizaciones referenciadas. Indepaz y la Comisión de Derechos Humanos de Marcha Patriótica hablan, efectivamente, de 101 líderes asesinados, pero esta corresponde solo a

5 Un completo estudio sobre el caso de la Unión Patriótica fue realizado por el periodista Roberto Romero Ospina para el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación de Bogotá, el cual fue publicado bajo el nombre de "Unión Patriótica, expedientes contra el olvido" (véase https://goo.gl/yy2Ajk). Otro informe, del portal web Verdad Abierta, resume el caso: "Exterminio de la UP fue un genocidio político" (15/09/2017, véase https://goo.gl/F37aKw). Otros informes y columnas de opinión, dispersos en diferentes medios, llaman la atención sobre la sistematicidad de los casos de asesinatos de líderes sociales: "El caso es que los están matando" (27/07/2017) de Patricia Lara; "Líderes sociales pagan la paz con su vida" (10/03/2017) de la Corporación Nuevo Arco Iris; "La matanza de líderes sociales" (16/07/2017) de Rafael Alonso Mayo publicada en Desde Abajo; "Hay un plan de exterminio sistemático y planeado" (21/11/2016) de Redacción Colombia Plural… Estos son solo algunos de las decenas de informes e investigaciones realizadas por organizaciones sociales, ONG, académicos y medios alternativos, los cuales no han tenido, frente a las evidencias, el despliegue informativo que se esperaría por parte de las empresas de la información masiva. Por el contrario, el tratamiento informativo que las empresas más mediáticas han hecho del tema replica y posiciona la versión oficial y su enfoque particular: no hay sistematicidad y, por tanto, no hay tal exterminio. Son casos aislados.

los muertos del 2017. En *Trochas de paz y esperanza. Informe de derechos humanos enero – junio 2017* (que pareciera ser el informe citado), se presenta un "listado asesinatos líderes sociales y defensores de derechos humanos año 2017", en el que se relacionan los datos de los líderes y lideresas exterminados entre el 1.° de enero y el 18 de agosto de 2017 (Indepaz y Marcha Patriótica, 2017, pp. 34-44).

Lo anterior, más allá de las inconsistencias que se presentan en el tratamiento que de la información hacen las empresas más mediáticas, indica que los datos relacionados con las agresiones a líderes sociales en Colombia son difíciles de establecer, por diferentes factores, entre ellos, la identificación de causas y su relacionamiento con actividades sociopolíticas y comunitarias desarrolladas, la identificación de los asesinos (en un alto porcentaje los autores de los asesinatos se clasifican como "desconocidos", como veremos más adelante), entre otros.

Múltiples son los informes que sobre el tema realizan instituciones del Estado, organizaciones no gubernamentales e instituciones académicas. Lo que queda claro es que los resultados presentados en estos informes son, en cualquiera de ellos, dramáticos. Por ejemplo, la Fundación Paz y Reconciliación en su informe *Cómo va la paz*, en el ítem que trata la situación de los líderes sociales, señala:

> Los hechos de violencia contra esta población presentan un comportamiento con grados altos de sistematicidad. Las motivaciones de estas acciones estarían encaminadas en limitar la participación de líderes sociales en política, entorpecer procesos de construcción de verdad, restitución de tierras y defensa del medio ambiente.
>
> De acuerdo al monitoreo realizado por la Fundación Paz y Reconciliación, a través de su observatorio de violencia política, se han registrado un total de 181 hechos victimizantes contra líderes sociales y defensores de derechos humanos desde el 24 de noviembre de 2016 hasta el 11 de julio de 2017. Entre estos hechos 55 homicidios, es decir, que cada cuatro días se comete un homicidio contra un líder social en Colombia y cada dos, hay uno amenazado. (Fundación Paz y Reconciliación, 2017, pp. 58-66)

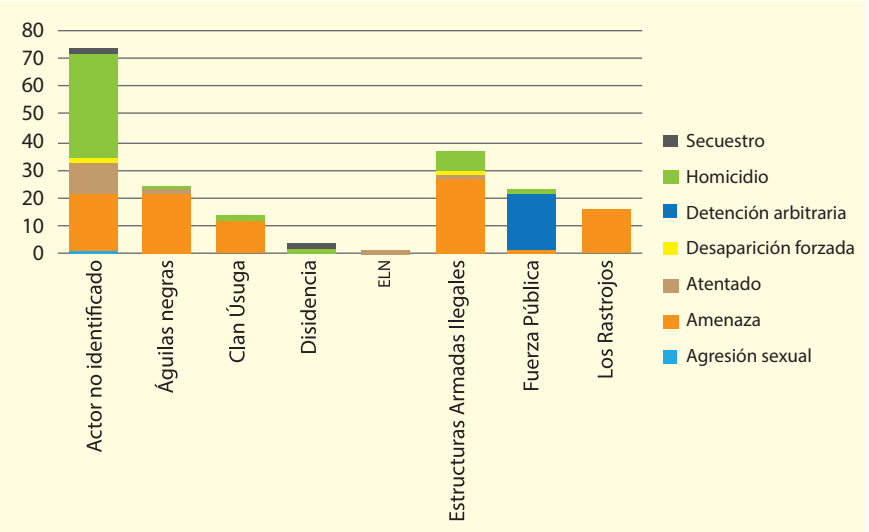
Por su parte, la Defensoría del Pueblo señaló en sus comunicados que entre el 1.° de enero y el 5 de julio de 2017 fueron 52 los líderes sociales asesinados, una buena parte de ellos indígenas. Las regiones más peligrosas para el ejercicio de los liderazgos contrahegemónicos, según la Defensoría del Pueblo (2017), son: Cauca, Antioquia, Norte de Santander y Córdoba. Por su lado, el informe Indepaz - Marcha Patriótica (2017) señala que los departamentos que más reportan acciones violentas contra líderes y lideresas sociales son: Cauca (61 amenazas, 29 asesinatos y 5 atentados), Chocó (49 amenazas y 16 atentados), Valle (27 amenazas y 20 asesinatos) y Antioquia (11 amenazas y 17 asesinatos).

Las cifras de la Defensoría coinciden también con las de la ONG Somos Defensores, quienes han señalado que entre enero y junio de 2017 se perpetraron 51 asesinatos en contra de líderes sociales. Somos Defensores resalta otro dato preocupante: el 86 % de los asesinatos fueron cometidos "por desconocidos". Y también preocupante que uno de los actores con más impacto en las cifras de criminalidad sobre la humanidad de los líderes sociales sea la fuerza pública, quienes son responsables del 3 % de las muertes, al igual que los paramilitares, quienes tienen el mismo porcentaje. Cierra la lista el ELN con el 1 % de responsabilidad.

> Y la impunidad, persiste. Los datos respaldan esa afirmación: hasta el año 2014 la impunidad en los homicidios de defensores de Derechos Humanos ascendía al 95% de los casos; entre 2015 y 2016 se verificaron 143 asesinatos, pero solo 15 condenas, por lo que el índice de impunidad fue cercano al 90% en ese periodo, según el reporte de Somos Defensores. (Periódico El Tiempo, 23/08/2017)

La siguiente gráfica, tomada del informe de *Cómo va la paz* de la Fundación Paz y Reconciliación (2017, p. 59), da cuenta de "los presuntos responsables" de las diferentes acciones de violencia perpetradas contra los líderes sociales, confirmando la hipótesis de Somos Defensores en lo que refiere a "homicidios".

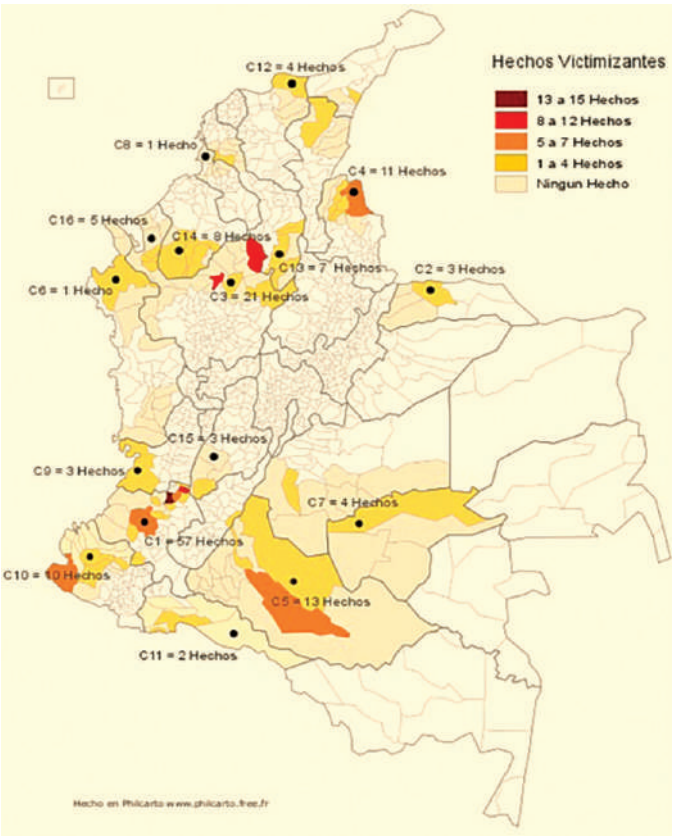
Figura 2. Presuntos responsables de hechos victimizantes contra líderes sociales



Fuente: Fundación Paz y Reconciliación (2017).

Ahora, para hacernos una imagen del impacto que estas muertes tienen a nivel local, regional y nacional, y para delimitar un caso específico, se propone el siguiente mapa tomado también del informe *Cómo va la paz* de la Fundación Paz y Reconciliación (2017, p. 62). En este se identifican, como zonas críticas (marcadas en rojo), el norte de Antioquia y el norte del Cauca. Una sola zona en el país se inscribe en el ítem "13 a 15 hechos" victimizantes (en café), la más alta de la escala: el norte del departamento del Cauca.

Figura 3. Ubicación de hechos victimizantes sobre líderes sociales



Fuente: Fundación Paz y Reconciliación (2017).

Hay que señalar que el mapa está articulado a las Circunscripciones Especiales de Paz (CEP), en las que se establecieron en los acuerdos de La Habana para el proceso de desarme, desmovilización y reintegración de las FARC-EP. Para el caso de la CEP 1 (C1 en el mapa), "recoge 24 municipios: 17 en el Cauca, 5 en Nariño y dos del Valle del Cauca. En esa CEP, se registraron 57 hechos victimizantes principalmente en los municipios de Corinto y Santander de Quilichao con 10 y 15 afectaciones respectivamente" (Fundación Paz y Reconciliación, 2017, p. 63). Estos municipios están ubicados, precisamente, en el norte del departamento del Cauca.

Sean 101, o 55, o 52, o 51 muertos, esos muertos son muchos muertos. Pero no es lo único que les pasa a los líderes y lideresas sociales en Colombia. El informe citado de Indepaz - Marcha reporta que 194 dirigentes han sido amenazados y se han presentado 484 violaciones a los derechos humanos. Para el caso particular de los pueblos indígenas en Colombia, la situación es incluso más perturbadora. Tal como se presenta en el *Pliego de peticiones de la minga nacional por la vida 2017*, a pesar de los acuerdos suscritos entre el Gobierno nacional y la guerrilla de las FARC-EP, las situaciones de violación de los derechos humanos e infracciones al derecho internacional humanitario persisten:

> En Colombia existen 102 Pueblos Indígenas, de los cuales, el 62,7% se encuentra en riesgo de extinción física y cultural. Entre ellos, la Corte Constitucional identificó 35 pueblos en riesgo por causa de conflicto armado y sus factores subyacentes y vinculados. […]
>
> En el transcurso de 2014 a 2016 en marco del Proceso de Negociación de paz entre el Gobierno Nacional y FARC-EP fueron asesinados 58 indígenas, y ocurrieron 11.644 violaciones a los derechos humanos e infracciones al DIH contra los Pueblos indígenas.
>
> Entre 1 noviembre 2016 al 31 de julio 2017, posterior a la firma del Acuerdo de paz, se reportaron 30 líderes y lideresas asesinadas, 6 desaparecidos, 115 amenazados, 3490 personas de Pueblos Indígenas en situación de desplazamiento, 9 con reclutamiento forzado que sumado a otros hechos representan en total 4.508 casos de violaciones a los DDHH e infracciones al DIH se han presentado en territorio indígena. […]
>
> Entre el octubre de 2017 (sic) suman en total 10 líderes indígenas asesinados. Esto evidencia que persiste y se intensifica en el contexto de Post-acuerdo la sistematicidad en la violación a los DDHH a los Pueblos Indígenas. (ONIC y otros, 2017, p. 2)

¿Por qué en el conjunto de los líderes y lideresas sociales víctimas, los indígenas se han convertido en objetivo militar prioritario para los actores armados?, ¿qué pasa en el norte del Cauca que se ha convertido en teatro de operaciones armadas contra los líderes sociales indígenas?

En la segunda parte de este texto, y teniendo en cuenta la experiencia, las reflexiones y las vivencias del líder nasa Feliciano Valencia, se proponen algunas respuestas a estos interrogantes.

El porqué de la prioridad criminal de exterminar liderazgos contrahegemónicos en Colombia

El exterminio de los liderazgos[6] contrahegemónicos en Colombia se ha convertido en una prioridad para grupos criminales vinculados al narcotráfico, la minería (ilegal y legal[7]), los hidrocarburos, los proyectos hidroeléctricos, los agronegocios, la terrajería y la política electoral clientelista, entre otros actores y factores. Pero ¿por qué los líderes y lideresas sociales son peligrosos para las hegemonías criminales?

Este apartado no pretende debatir sobre el "liderazgo" como categoría de análisis académico. Busca, más bien, exponer los sentidos de lo que significa "ser líder social" y sus aportes a las dinámicas sociopolíticas y culturales comunalitarias para desde allí enunciar razones posibles sobre la ejecución de acciones criminales en su contra.

Se comienza por señalar que *el liderazgo*, como toda categoría propia de las ciencias sociales y humanas, tiene un sentido polisémico,

6 Para ampliar la información sobre el *liderazgo* como categoría de análisis en sus diferentes perspectivas (liderazgo comunitario, social, organizativo, etc.), sugerimos revisar la siguiente bibliografía específica: Montalvo, A. y Sanzetenea, J. (2014); Sandoval, J. y Alvarado, F. (2004); Zambrano, C. (2014); Reyes, M. (2013); Rojas Andrade, R. (2013); Carreras, I. y otros. (2009). Un excelente trabajo, a modo de estado del arte de la discusión sobre liderazgo social y comunitario, es el realizado por Fernández, E. y Cardona, F. (2017). Para un análisis de los liderazgos y la participación en perspectiva de género, recomendamos la cartilla del Instituto Nacional de Mujeres de México (2005): *Metodología de capacitación de mujeres líderes comunitarias*.

7 Un informe de la Oficina de Naciones Unidas para la Droga y el Delito señala que: "El 80% de las violaciones de derechos humanos que ocurren en Colombia se presentan principalmente en los municipios donde hay actividad minera, *legal* o ilegal. El 87% de los desplazamientos ocurren en estas regiones y el 89% de las violaciones más graves a los derechos humanos afectan directamente a las comunidades indígenas." (Periódico El Espectador, 06/10/2017. Subrayado fuera del texto original)

es decir, atiende a múltiples significados. Por tal razón, el liderazgo se puede entender, según lo señalan Fernández y Cardona (2017):

> como un *rasgo natural* en los seres humanos (Platón, Plutarco, Maquiavelo, Antonakis); como una *práctica transaccional* donde el líder ejerce prácticas de compensación y estímulo con sus subordinados a partir de una lectura de sus necesidades (Palomo, 2010, p. 43), o como un *proceso transformacional o adaptativo* en el que el grupo logra generar procesos de transformación a partir del trabajo adaptativo que surge del cuestionamiento y la reflexión de la realidad inmediata (Heifetz, 1993). Así también, puede ser abordado a partir de la *forma de elección y reconocimiento en el grupo* (formal e informal) o a través de las diversas *tipologías sobre el líder y su relación con el mismo*: ya sea un líder autoritario, que determina las decisiones y da órdenes; un líder democrático, que fomenta la participación y la construcción de iniciativas, es decir un "líder que consulta a sus subordinados para tomar decisiones y acciones en favor de la organización" (Pacsi; Estrada; Pérez & Cruz, 2014, p. 69); o un líder *laissez faire*, que de forma pasiva deja que todo pase a partir de las dinámicas del grupo. (p. 199) (Énfasis propio)

Entonces, si se asume que el liderazgo "es un proceso por el cual una persona o un grupo de personas influyen en una serie de individuos para conseguir un objetivo común" (Northouse citado por Carreras Leaverton & Sureda, 2009, p. 23), que el líder es "un sujeto que tiene la capacidad de movilizar o influir en el comportamiento de los demás miembros del grupo" (Zalles, 2010, citado por Fernández y Cardona, 2017, p. 199), se identifica que

- El liderazgo, como fenómeno social, se presenta en la interacción;
- puede ser concebido como un proceso relacional en el que se logra la movilización y gestión de recursos, la definición de estrategias y formas cognitivas, emotivas y valorativas que orientan la conducta de los miembros pertenecientes a los colectivos;

- atienden a la emergencia de un sujeto que participa, inspira, dinamiza y problematiza *en, para* y *con* el grupo. (Sánchez, 2002, citado por Fernández y Cardona, 2017, p. 199)

Fernández y Cardona (2017) identifican dos escenarios de desarrollo e implementación de los liderazgos (que se pueden inscribir en una perspectiva sociopolítica, que es el centro de nuestro interés): el *liderazgo social*, "en el que predomina un agenciamiento institucional marcado por una racionalidad técnica y especializada" y el *liderazgo comunitario*, en el cual "se destacan acciones orientadas al empoderamiento colectivo bajo una racionalidad pragmática que se asume desde el territorio y la identidad" (p. 197).

Frente a estas clasificaciones proponemos, como una exploración preliminar, la noción de *liderazgo contrahegemónico*[8], que se presenta como una derivación de lo que se ha denominado como *liderazgo comunitario* y aporta, como características distintivas, "la capacidad de los actores subordinados para construir (y promover) una visión alternativa, un poder popular paralelo, una nueva unidad orgánica entre la base económica y la superestructura político–cultural; la capacidad para disputar una visión alternativa de la vida y el mundo que reordene la sociedad, y en particular las relaciones de producción y las relaciones de poder" (Saltos, 2013)[9].

8 Un rastreo inicial de esta noción, que tiene desarrollos muy preliminares, se encuentra en Lilliu Atance (2015); Martins (2017); Narea Falcones, M. (2016).

9 Saltos Galarza propone una interesante topología para interpretar el agenciamiento social de las hegemonías, la cual se puede trasladar a la discusión sobre los liderazgos sociales. Esta topología está compuesta por tres niveles que confluyen en el escenario de las luchas: "la hegemonía 1 (H1), el acuerdo y la disputa arriba, la constitución del bloque dominante-dirigente, la construcción del sentido de vida y del mundo que ordena las contradicciones y distribuye roles y funciones entre las diversas fuerzas y fracciones del capital. La hegemonía 2 (H2), cuando el sentido de vida de arriba se convierte en el sentido del conjunto de la sociedad, en el sentido común aceptado también por los de abajo, en un proceso complejo de ampliación del núcleo inicial de la visión del bloque dominante-dirigente, con elementos de las visiones de abajo" (Saltos, 2013). La caracterización de la hegemonía 3 (H3), o contrahegemonía, es la propuesta como cita en el cuerpo del documento.

En este contexto, los líderes contrahegemónicos se constituyen como autoridades políticas que pueden movilizar a la comunidad, ya que su liderazgo se asume como un factor que incide en los cambios sociales, lo que los convierte en actores sospechosos y peligrosos para las hegemonías criminales: "un líder capaz de impulsar políticas dinámicas, de hacerse con un apoyo masivo o de cambiar radicalmente las formas de pensar preexistentes, puede derribar el poder establecido" (Giddens, 2000, p. 660).

La potencialidad de los liderazgos contrahegemónicos está en que surgen de las mismas comunidades (como los problemas y las necesidades) y contribuyen en la identificación de escenarios, estrategias, actores y recursos frente a los cuales actuar para transformar los contextos comunitarios tanto en la escena institucional como por fuera de ella. El líder *es* en la medida que "identifica, confía y se apoya en las capacidades de los miembros de la comunidad para concebir y poner en marcha los proyectos emprendidos, rescatando los saberes tradicionales y las experiencias existentes" (Montalvo y Sanzetenea, 2014, p. 20).

El liderazgo contrahegemónico bien ejercido es una herramienta fundamental para identificar temas de importancia en el espacio local, identificar estrategias y recursos, así como movilizar la acción transformadora. Los líderes pueden también ser mediadores entre las instituciones públicas y comunidades, organizaciones y movimientos sociales, en la medida que facilitan el establecimiento de redes asociativas e integrativas. También pueden facilitar condiciones para que la comunidad gane poder y produzca cambio (Zambrano, 2014, p. 5).

Lo anterior posibilita un marco interpretativo del porqué son tan peligrosos para las hegemonías criminales los líderes contrahegemónicos. Ellos son actores constitutivos de nuevas subjetividades, alternativas a aquellas producidas por las dinámicas del capital y del consumo. Por ello disputan a las hegemonías la posibilidad de que en la esfera pública resurjan memorias ocultadas, territorios y habitabilidades alternativas que propongan sistemas de relacionamiento recíproco con los entornos ambientales y comunitarios.

Estas prácticas alternativas, estos otros sistemas de asociatividad vinculados con la cooperación como principio, esos otros ejercicios de poder horizontal que se despliegan al interior de los procesos

organizativos y los movimientos sociales constituyen, por supuesto, un peligro para el sostenimiento del modelo neoliberal extractivista, para las mafias narcomineras, para las castas políticas que formulan un tipo de política antagonista clientelista a la que se ven enfrentados asimétricamente los líderes sociales contrahegemónicos.

Ahora, hay que aclarar que no todos los liderazgos tienen como aspiración la trasformación social contrahegemónica. En la segunda parte de este documento Feliciano Valencia nos recordará, por ejemplo, que con la institucionalización de un "paralelismo organizativo" promovida por las hegemonías estatistas en el departamento del Cauca, se crean liderazgos que confluyen en procesos organizativos que se ponen al servicio del Estado y sus intereses. Tal es el caso de la Organización de Pueblos Indígenas del Cauca (OPIC), a la que Valencia señala como "una organización que casi que está financiada por la fuerza pública […]". En este contexto, no sobra recordar, con Fernández y Cardona (2017), que

> el liderazgo es un proceso social producto de la sedimentación de las relaciones de poder; de ahí que no se pueda comprender sin adentrarse en una lectura de dichas relaciones, las cuales pueden ir del orden de la subordinación, de la dominación o de la cooperación, con efectos y circunstancias negativas o positivas que inciden tanto en los roles como en las interacciones de los colectivos. […] El liderazgo se encuentra matizado por rasgos en el líder, como la trayectoria vital, el entorno y la situación para el ejercicio del liderazgo, su agenda política, el papel de los seguidores y la acción política como espacio para la legitimación (Citando a Delgado, 2004). Sin lugar a dudas, estos rasgos se constituyen en referentes para analizar las características generales del liderazgo como fenómeno social en el espectro de las relaciones de poder. (p. 200)

Noticias de última hora

Figura 4. Caricatura de Jarape

Fuente: El Espectador (4 de noviembre de 2017).

31 de enero de 2016. *Destino*: Centro de Armonización Nasa de Gualanday, en Santander de Quilichao, Cauca. *Motivo*: encuentro con el líder indígena nasa Feliciano Valencia. *Situación*: bus intermunicipal por la vía Panamericana entre Cali y Santander de Quilichao. Suena una canción:

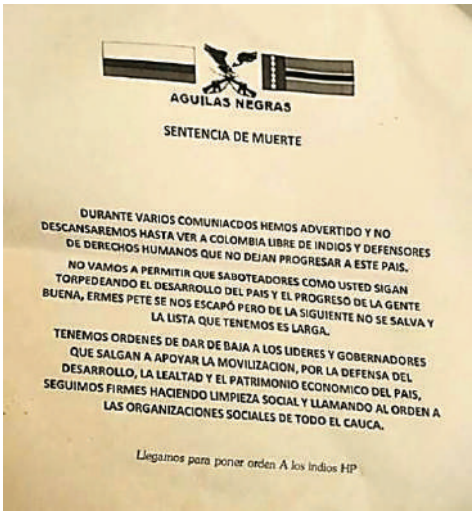
> […] Sería inaccesible el que alguien te mate
> Si cada bala costara lo que cuesta un yate
> Tendrías que ahorrar todo tu salario
> Para ser un mercenario, habría que ser millonario
> Pero no es así, se mata por montones
> Las balas son igual de baratas que los condones
> Hay poca educación, hay muchos cartuchos
> Cuando se lee poco, se dispara mucho
> Hay quienes asesinan y no dan la cara

El rico da la orden y el pobre la dispara
No se necesitan balas para probar un punto
Es lógico, no se puede hablar con un difunto
El diálogo destruye cualquier situación macabra
Antes de usar balas, disparo con palabras
Pla! Pla! Pla! Pla!

La bala, Calle 13 (fragmento)

25 de octubre de 2017. Comunicado debajo de la puerta. Remitente: Aguilas Negras. No hay "cordial saludo", pero sí una sentencia: "Llegamos para poner orden a los indios HP". Una notificación de Feliciano Valencia en el Facebook: "Se habían demorado los asesinos, esto nos llama a ser más cuidadosos y a multiplicar la Minga. ¡No nos detendrán!" 42 "me gusta" y 21 comentarios: "A despertar compañeros a empuñar el bastón, con sabiduría, pensamiento, inteligencia y mucha fuerza, a continuar la lucha, mientras no se apague el sol". Por Jac Loma Pelada.

Figura 5. Panfleto Aguilas Negras


AGUILAS NEGRAS

SENTENCIA DE MUERTE

DURANTE VARIOS COMUNIACDOS HEMOS ADVERTIDO Y NO DESCANSAREMOS HASTA VER A COLOMBIA LIBRE DE INDIOS Y DEFENSORES DE DERECHOS HUMANOS QUE NO DEJAN PROGRESAR A ESTE PAIS.

NO VAMOS A PERMITIR QUE SABOTEADORES COMO USTED SIGAN TORPEDEANDO EL DESARROLLO DEL PAIS Y EL PROGRESO DE LA GENTE BUENA, ERMES PETE SE NOS ESCAPÓ PERO DE LA SIGUIENTE NO SE SALVA Y LA LISTA QUE TENEMOS ES LARGA.

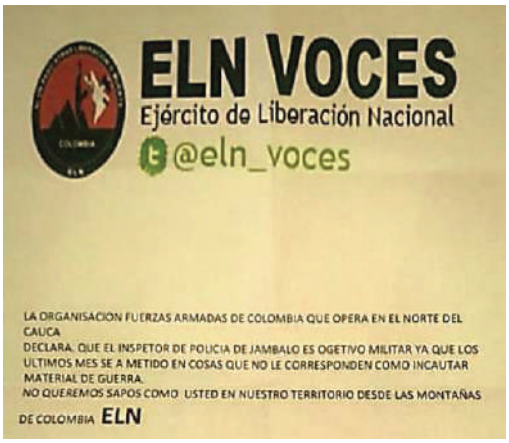
TENEMOS ORDENES DE DAR DE BAJA A LOS LIDERES Y GOBERNADORES QUE SALGAN A APOYAR LA MOVILIZACION, POR LA DEFENSA DEL DESARROLLO, LA LEALTAD Y EL PATRIMONIO ECONOMICO DEL PAIS, SEGUIMOS FIRMES HACIENDO LIMPIEZA SOCIAL Y LLAMANDO AL ORDEN A LAS ORGANIZACIONES SOCIALES DE TODO EL CAUCA.

Llegamos para poner orden A los indios HP

Fuente: Redes sociales Feliciano Valencia.

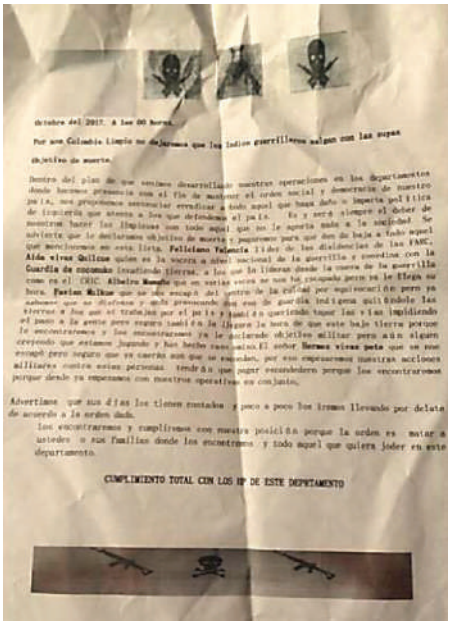
30 de octubre de 2017. Día cero para el inicio de la Minga Indígena Nacional "por la defensa de la vida, el territorio, la paz y el cumplimiento de los acuerdos". Otra notificación de Feliciano Valencia en Facebook y en Twitter: "Estrategia de ablandamiento, si cae uno–a se levantaran mil, por eso aun pervivimos, adelante, nuestra lucha es por la vida". El mensaje lo comparte Feliciano Valencia de *Milton en Vivo desde Tierradentro*, quien había advertido en su mensaje: "Asesinatos, secuestros y amenazas agobian a los pueblos indígenas a lo largo y ancho del País. Pero aun así no detendrán nuestra lucha y defensa por la vida y la pervivencia de los Pueblos Indígenas. ¡YA VIENE LA #MingaPorLaVida!" La nota viene acompañada de cuatro panfletos. Remitentes: ELN, disidencias FARC, Águilas Negras (como ya se expuso) y un anónimo con calaveras cruzadas por fusiles que titula: "Por una Colombia limpia no dejaremos que los indios guerrilleros (se) salgan con las suyas. Objetivo de muerte". Un comentario de Camilo Perdomo: "¿Si es por la vida porque tiran a matar policías? ¿Y porque tiran a matar al que se le ocurra atravesar a pie las barricadas? ¿Y porque matan la pacha mama?" 18 "me gusta".

Figura 6. Panfleto del ELN



Fuente: Redes sociales Feliciano Valencia.

Figura 7. Anónimo



Octubre del 2017. A las 00 horas.

Por una Colombia Limpia no dejaremos que los indios guerrilleros salgan con las supas

Objetivo de muerte.

Dentro del plan de que venimos desarrollando nuestras operaciones en los departamentos donde hacemos presencia con el fin de mantener el orden social y democracia de nuestro país, nos proponemos sentenciar erradicar a todo aquel que haga daño o imparta política de izquierda que atenta a los que defendemos el país. Es y será siempre el deber de nosotros hacer las limpiezas con todo aquel que no le aporta nada a la sociedad. Se advierte que le declaramos objetivo de muerte y pagaremos para que den de baja a todo aquel que mencionamos en esta lista. **Feliciano Valencia** líder de las disidencias de las FARC, **Aida vivas Quilcue** quien es la vocera a nivel nacional de la guerrilla y coordina con la **Guardia de cocomaco** invadiendo tierras, a los que lo lideran desde la cueva de la guerrilla como es el CRIC. **Alberto Mamaña** que en varias veces se nos ha escapado pero ya le llega su hora. **Fasian Mulkue** que se nos escapó del centro de la ciudad por equivocación pero ya sabemos que se disfraza y está provocando con eso de guardia indígena quitándole las tierras a los que se trabajan por el país y también queriendo tapar las vías impidiendo el paso a la gente pero seguro también le llegará la hora de que este bajo tierra porque le encontraremos y los encontraremos ya le declarado objetivo militar pero aún siguen creyendo que estamos jugando y han hecho caso omiso. El señor **Hermes vivas pata** que se nos escapó pero seguro que ya caerán aún que se escondan, por eso empezaremos nuestras acciones militares contra estas personas tendrán que pagar escondedero porque los encontraremos porque desde ya empezamos con nuestras operativas en conjunto.

Advertimos que sus días los tienen contados y poco a poco los iremos llevando por delata de acuerdo a la orden dada.

Los encontraremos y cumpliremos con nuestra posición porque la orden es matar a ustedes o sus familias donde los encontremos y todo aquel que quiera joder en este departamento.

CUMPLIMIENTO TOTAL CON LOS HP DE ESTE DEPRTAMENTO

Fuente: Redes sociales Feliciano Valencia.

16 de diciembre de 2017. Telenoticiero Noticias Uno. Entrevista con el ministro de Defensa de Colombia, Luis Carlos Villegas Echeverri, refiriéndose al asesinato de líderes y lideresas:

> Ha habido casos del ELN y ha habido casos de las FARC, esos los dejo aparte. Lo demás ha sido, en su inmensa mayoría, fruto de un tema de linderos, de un tema de faldas, de un tema de reivindicación, de un tema de pelea por rentas ilícitas. […] Uno de cada dos asesinatos tiene hoy una explicación judicial. No hay detrás una organización que diga, es que está una organización asesinando líderes. […] Esto no es que de pronto apareció el asesinato de líderes sociales, es que de pronto lo que apareció fue la medición de ese fenómeno. […] Yo sería el primero en denunciar la sistematicidad, si yo tuviera alguna información de que hay una organización,

> una persona, una instancia dedicada a asesinar líderes sociales en Colombia, yo sería el primero en salir a decirlo […].[10]

Interpelaciones al ministro: el caso de Bernardo Cuero. Un artículo de María Flores, publicado el 8 de junio de 2017, en el portal web ¡Pacifista!, revela elementos de análisis que se ocultan en las declaraciones del ministro Villegas. El artículo titulado "Sabíamos y no hicimos nada: anoche asesinaron al líder Bernardo Cuero" deja entrever, por ejemplo, las diferencias de los análisis de la situación de seguridad de los líderes sociales por parte de las instituciones encargadas de atender los casos e implementar las medidas de seguridad pertinentes.

Lo primero que habría que reconocer es que, como lo dice el ministro, existen informes oficiales en los que se identifican situaciones de peligro que no necesariamente se vinculan con el ejercicio de los liderazgos contrahegemónicos ("tema de linderos, tema de faldas, tema de reivindicación, tema de pelea por rentas ilícitas", dice Villegas). Tal es el caso de informes proferidos por la Fiscalía y la Policía Nacional, los cuales inciden en la definición de medidas de seguridad a las que pueden acceder los líderes sociales.

Lo que hay que entender es que estos informes no son únicos, ya que existen otras instituciones que, como la Defensoría del Pueblo o la Procuraduría, también formulan informes sobre la situación de seguridad de los dirigentes sociales, atendiendo en muchos casos a perspectivas de análisis distintas, en las que se reconocen variables relacionadas con la defensa de los derechos humanos y vulnerabilidades de seguridad relacionadas con el ejercicio de liderazgos contrahegemónicos. Esto se manifiesta en el caso de Bernardo Cuero, líder de la Asociación de Desplazados por Vivir de Malambo, Atlántico, vinculada a la Asociación Nacional de Afrodescendientes Desplazados (AFRODES), cuando se señala que

10 Ver nota periodística de Noticias Uno "El ministro de Defensa dice que a los líderes sociales los matan por líos de faldas y de vecinos". En https://canal1.com.co/noticias/los-matan-por-borrachos-mindefensa/

> En un análisis de su situación de seguridad, conocido por ¡Pacifista!, la UNP (Unidad Nacional de Protección) concluyó que Bernardo presentaba "conflicto con algunos residentes del barrio. La situación de seguridad que argumenta se origina por un evento de intolerancia, donde la mayoría de los habitantes del barrio no apoyan la gestión que realiza, razón por la cual se presentan señalamientos, agresiones verbales e incluso físicas". Con base en investigaciones de la Fiscalía y de la Policía, la UNP concluyó que Bernardo solo tenía conflictos "personales" y "vecinales" en Malambo, y que no requería protección.
>
> *Otra cosa piensa la Defensoría del Pueblo*. En un comunicado emitido en la mañana de este jueves, la entidad recordó que en su informe de riesgo titulado "Violencia y amenazas contra los líderes sociales y los defensores de derechos humanos", hecho público el pasado 30 de marzo, había alertado sobre el peligro que corrían Bernardo y otros defensores de derechos humanos del Atlántico. Hoy, la entidad lamentó el asesinato y llamó la atención sobre el hecho de que hubiera ocurrido "a pesar de las recomendaciones elevadas a las autoridades. (Flores, 2017) (Énfasis propio)

Otro ejemplo de la variabilidad de los informes oficiales sobre los motivos por los cuales se viene presentando el asesinato de líderes sociales, se observa en el comunicado emitido por algunos integrantes de la Comisión Nacional de Garantías de Seguridad (CNGS)[11], en

11 La Comisión Nacional de Garantías de Seguridad (CNGS) fue creada mediante el Decreto de Ley n.° 154 de 2017, en el marco del Acuerdo Final suscrito entre el Gobierno nacional y las FARC-EP. Fue establecida en el mes de febrero de 2017, y tiene como objeto: "el diseño y seguimiento de la política pública y criminal en materia de desmantelamiento de las organizaciones o conductas criminales responsables homicidios y masacres, que atenten contra defensores/as derechos humanos, movimientos sociales o movimientos políticos, o que amenacen o atenten contra las personas que participen en la implementación los Acuerdos y construcción de la paz, incluyendo las organizaciones criminales que hayan sido denominadas como sucesoras del paramilitarismo y sus redes de apoyo. La Comisión también armonizará dichas políticas para garantizar su ejecución" (Decreto Ley 154 de 2017).

relación con el pronunciamiento del ministro Villegas frente el asesinato de líderes sociales:

> Los recientes hechos sucedidos en las comunidades de La Larga Tumaradó y Pedeguita Mancilla en el Bajo Atrato Chocoano […] [están relacionados con procesos de exigibilidad de derechos que afectan los intereses de agentes privados implicados o beneficiarios de la usurpación en el marco de la guerra]. Por eso, es importante el reciente pronunciamiento del Procurador General de la Nación, según el cual: "a diferencia de lo que se ha venido diciendo durante los últimos meses y por tantas personas, *aquí sí existe una sistematicidad en relación con el asesinato de estos líderes sociales [de los consejos comunitarios] porque la relación con el conflicto de tierras es evidente. Aquí hay derechos territoriales de estas comunidades que están ligados a la forma como los están eliminando*". El jefe del ministerio público también llamó la atención sobre *la responsabilidad del sector privado en el ejercicio de la violencia contra las comunidades y sus vínculos con grupos armados ilegales, asunto que debería ser objeto de preocupación del Ministerio de la Defensa*. (CNGS, 19 de diciembre de 2017) (Énfasis propio)

Ahora, así como los informes institucionales sobre la situación de seguridad y los asesinatos de los líderes sociales no son exclusivos de instituciones como la Fiscalía o la Policía Nacional, lo que implicaría una mirada amplia e integral sobre los diferentes informes para definir medidas de seguridad, se identifica también que estos informes no son unívocos ni infalibles. Por el contrario, el hecho de que un alto porcentaje de dirigentes asesinados hayan contado con medidas de protección producto de análisis sobre su situación de seguridad permite entrever que, como en el caso de Cuero, se requiera de mayor voluntad política para salvaguardar la vida de estas personas que con sus acciones contribuyen en la transformación de problemáticas y necesidades urgentes de sus comunidades, lo que los pone en situación de vulnerabilidad:

> Bernardo, al contrario de las conclusiones de la UNP, estaba seguro de que criminales lo tenían en la mira por su liderazgo. En la

> conversación que tuvimos en marzo, nos dijo que, cuando era presidente de la junta de acción comunal del barrio Villa Esperanza, se metió de lleno al trabajo con jóvenes vulnerables y que eso le trajo enemigos. Así lo resumió: "Solo en este barrio les sacamos 350 jóvenes a la delincuencia. Ese trabajo me hizo ganar muchos enemigos, porque le quitamos clientes al microtráfico". Y agregó que "los microtraficantes empezaron a decir que yo, con mi trabajo, estaba haciendo que bajaran las ventas, y que ya no hubiera jóvenes vendedores ni consumidores. (Flores, 2017)

Reacción 1 a las declaraciones del ministro: X–Tian/UnCaricaturista.

Figura 8. Caricatura de X-Tian

Fuente: https://twitter.com/UnCaricaturista/media (19/12/2017)

Reacción 2 a las declaraciones del ministro: integrantes de la Comisión Nacional de Garantías de Seguridad

> en calidad de expertos y delegados de las Plataformas de Derechos Humanos, lamentamos el pronunciamiento del Ministro de Defensa, Luis Carlos Villegas, indicando que la 'inmensa mayoría de muertes de líderes sociales se deben a peleas de vecinos, faldas y por rentas ilícitas'. […] Estas palabras trivializan uno de los problemas más graves que está viviendo nuestro país y ponen en evidencia una actitud de desconfianza hacia las denuncias de los líderes y defensores de derechos sobre multiplicidad de asesinatos y demás hechos victimizantes que son un ataque generalizado. La historia del país está colmada de denuncias desesperadas e indiferencia, en suma, de muertes que pudieron ser evitadas […]. (CNGS, 19 de diciembre de 2017)

Reacción 3 a las declaraciones del ministro: "Indefensos".

Figura 9. Caricatura de Leo (20/12/2017)

Fuente: leosatira.blogspot.com.co

Reacción 4 a las declaraciones del ministro: comunicado de la Federación Comunal del Putumayo (FCP) frente a la desfachatez e ignorancia de un ministro:

> la Acción comunal estamos de frente en el proceso de paz y por defenderla nos asesinan, amenazan y desplazan. […] La dirigencia comunal está de frente contra el microtráfico y por esos los grandes capos que bien ustedes protegen, nos asesinan. […] La dirigencia comunal está luchando por la restitución de tierras y erradicación concertada de cultivos ilícitos. […] El asesinato, amenazas y desplazamiento de nuestros dirigentes no es por líos de faldas, ni de vecinos, aspecto que únicamente cabe en su pequeña mente y lo lleva a pronunciarse frente a la poca visión que tiene de país y sociedad. No será que se debe un plan orquestado desde una parte del gobierno contra el proceso de paz. Así lo está demostrando sus palabras ante la poca importancia que desde el nivel central le dan a nuestros hechos. (Federación Comunal del Putumayo [FCP], 2017)

Aclaraciones póstumas

Lo que hasta aquí se ha descrito no es nuevo y no es solo de acá. El exterminio de los liderazgos contrahegemónicos es un síntoma de los antagonismos democráticos que lo han permitido desde el inicio de las repúblicas latinoamericanas. Lo que las democracias liberales promulgan y defienden las acercan cada vez más a las dinámicas del totalitarismo, en una dinámica en la que "la desaparición de la oposición entre totalitarismo y democracia, que había servido como principal frontera política para discriminar entre amigo y enemigo" conduce a la desestabilización de las sociedades occidentales (Mouffe, 1999, p. 12).

Advertencias como las de Mouffe (que provienen de la dimensión conceptual del debate público sobre las democracias occidentales) se han traducido, en el tiempo y a lo largo y ancho de América Latina, en acciones en contra del pensamiento crítico representado en los líderes sociales. Crítico este pensamiento, en el sentido de hacer una revisión sobre lo que significa para comunidades concretas, los modelos

de pensamiento y de desarrollo que revelan estar, en la práctica, en contra de todo interés comunalitario que promueva la defensa de la vida en cualquiera de sus manifestaciones, y en contra de seres, haceres, pensares y sentires distintos a los que requiere el modo de producción (económica, política, social, epistémica, sensible, imaginaria, ideológica) capitalista.

Mientras el pensamiento crítico aboga y defiende la existencia de lo diverso como constituyente social, las democracias liberales se empeñan en las dinámicas de lo deliberativo-consensual (que instala la lógica de *la mayoría*), entendido esto como una falsificación de la negociación, de la concertación y de las hibridaciones, de los mestizajes, concretándolos como imposición colonial donde la exclusión (traducida en exterminio) se convierte en el método y en la sustancia que constituye la democracia neoliberal:

> El pensamiento político de inspiración liberal – democrática revela su impotencia para captar la naturaleza de lo político. Pues de lo que aquí se trata es precisamente de lo político y de la posibilidad de erradicar el antagonismo. En la medida en que esté dominada por una perspectiva racionalista, individualista y universalista, la visión liberal es profundamente incapaz de aprehender el papel político y el papel constitutivo del antagonismo (es decir, la imposibilidad de constituir una forma de objetividad social que no se funde en una exclusión originaria). Allí es donde hay que ver el origen de su ceguera ante el vasto proceso de redefinición de las identidades colectivas y el establecimiento de nuevas fronteras políticas. (Mouffe, 1999, p. 12)

Ahora, lo que aquí se presenta como una coyuntura no debe entenderse como tal. El exterminio de los liderazgos contrahegemónicos no es una cuestión de contingencia. Primero porque no es un asunto exclusivo de esta época que, para el caso colombiano, transita por el intento de consolidación de un acuerdo de paz entre el gobierno nacional y la guerrilla de las FARC, y de la negociación con la insurgencia del Ejército Nacional de Liberación, ELN, así como de la consolidación de un proyecto de seguridad nacional que combata a las bandas criminales, muchas de ellas producto residual de la desmovilización

paramilitar. Esto lo demuestra el asesinato de líderes como Kimy Pernía Domicó, el líder embera, o Carlos Ramírez Uriana, el líder wayuu, o Ana Fabricia Córdoba, líder de comunidades desplazadas, o de figuras como Jaime Garzón, el humorista, o defensores de derechos humanos como Mario Calderón y Elsa Alvarado, asesinados por paramilitares junto a don Carlos, padre de Elsa, en su apartamento de Bogotá… y así cientos, miles de casos que a lo largo y ancho de la Colombia profunda han pagado el precio de pensar, sentir, hacer y ser distintos.

Este tampoco es un problema de exclusividad colombiana. Lo demuestran el asesinato de la mexicana "Bety" Cariño, el 27 de abril de 2010, de quien nos queda una máxima: "nos tienen miedo porque no les tenemos miedo […]"; o el caso de Nilce de Souza Magalhães, *Nicinha*, lideresa del Movimiento de afectados por las represas (MAB) de Brasil, donde la defensa de los derechos de las comunidades afectadas por la presa hidroeléctrica Jirau, administrada por el consorcio Energia Sustentável do Brasil (ESBR), es el centro de la lucha. A *Nicinha* la desaparecieron el 7 de enero de 2016, y su cuerpo, torturado, fue encontrado el 21 de junio en el lago de la represa de la Usina, Hidroeléctrica de Jirau, en Porto Velho; o el caso de la líder indígena, feminista y ambientalista Berta Cáceres, a quién en la noche entre el 2 y el 3 de marzo de 2016, unos sicarios asesinaron a bala en su casa del municipio La Esperanza, en Honduras. En el caso de Berta, como en muchos casos colombianos, la policía dijo inicialmente que "se trató de un intento de robo", a lo que su madre respondió: "todos sabemos que fue por su lucha"[12] (Martins, 03/03/2016).

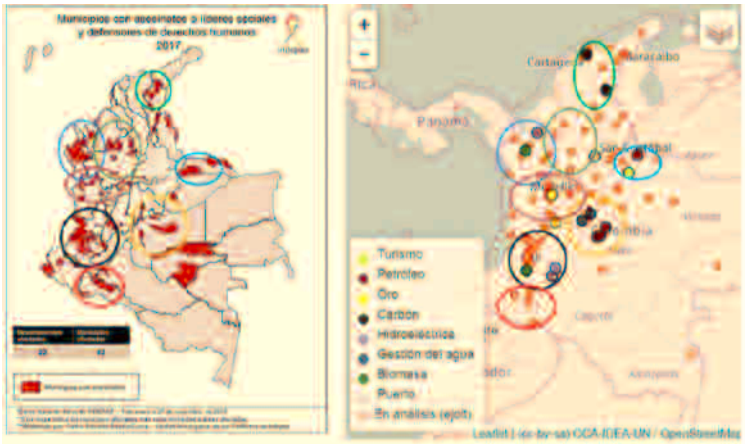
12 Según el informe *Represa de violencia: el plan que asesinó a Berta Cáceres* (GAIPE, 2017): "El asesinato de Berta Isabel Cáceres Flores, el 2 de marzo de 2016, fue producto de un plan estructurado por altos directivos de DESA, quienes involucraron a empleados de la empresa en acciones de seguimiento y vigilancia de Berta Isabel Cáceres Flores y personas integrantes del COPINH, quienes actuaron en alianza con fuerzas de seguridad del Estado y estructuras paralelas a las fuerzas de seguridad del Estado. Dichas estructuras, actuaron bajo la conducción de altos directivos de DESA para ejecutar ataques focalizados e indiscriminados en contra de Berta Isabel Cáceres Flores y personas del COPINH" véase informe citado en http://censat.org/es/publicaciones/represa-de-violencia-el-plan-que-asesino-a-berta-caceres

Y así, cientos, miles de casos que a lo largo y ancho de la América Latina han pagado el precio de ser, pensar, sentir y hacer distinto.

Para el caso de Colombia, que no es distinto al de la América Latina en sus indicadores generales, los muertos están relacionados con las dinámicas de los conflictos armados. Pero de manera específica, los informes reseñan que un alto porcentaje de asesinatos están vinculados a conflictos sociales relacionados con restitución de tierras, implementación de proyectos mineros, petroleros, hidroeléctricos, agrocarburantes y monocultivos con propósitos alimentarios, y por supuesto, el narcotráfico y la cooptación de poderes políticos y recursos públicos locales.

Por ejemplo, en los mapas que se contrastan a continuación se ve cómo las regiones donde se ha presentado el asesinato de líderes y lideresas sociales (82 municipios de 23 departamentos afectados, según datos de Indepaz al 27 de noviembre de 2017) coinciden con los territorios que presentan conflictos de carácter ambiental (OCA, UN).

Figura 10. Relación de mapas "Municipios con asesinatos de líderes 2017" y "Mapa de conflictos ambientales"



Fuente: Indepaz y Observatorio de Conflictos Ambientales, OCA, UN.

Como dice Chantal Mouffe (1999), entenderemos lo que significa vivir en democracia solo en el momento en que como país reconozcamos

"la inevitabilidad intrínseca del antagonismo", para que en lugar de imponernos la idea de una "democracia deliberativa" que pretende imponer "las condiciones de un 'consenso racional'", tengamos la capacidad, como sociedades plurales y diversas, de

> desactivar el antagonismo potencial que existe en las relaciones sociales. (Y para ello) se requiere crear instituciones que permitan transformar el antagonismo en agonismo. […]
>
> Lo que caracteriza a la democracia pluralista en tanto forma específica del orden político es la instauración de una distinción entre las categorías de 'enemigo' y de 'adversario'. Eso significa que en el interior del 'nosotros' que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a abatir (antagonismo), sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar (agonismo). Se combatirán con vigor sus ideas, pero jamás se cuestionará su derecho a defenderlas. Sin embargo, la categoría de 'enemigo' no desaparece, pues sigue siendo pertinente en relación con quienes, al cuestionar las bases mismas del orden democrático, no pueden entrar en el círculo de los iguales. (Mouffe, 1999, p. 16)

Periódicos de ayer, que nadie más procura ya leer…

La Revista Semana titula un artículo del 12 de marzo de 2017: "Los 38 indígenas asesinados en el posconflicto: ¿Qué está pasando?". Lo que está pasando, según la publicación, es que los indígenas siguen luchando por "la repartición justa de la tierra", por lograr la titulación de los resguardos "por medio de una lucha que ha dejado en el camino las muertes de quienes más alzaron su voz", pelean contra "la falta de garantías que tienen las comunidades indígenas y la ratificación de la vulnerabilidad que viven a diario […]" (Revista Semana, 2017). ¡Noticias viejas sobre cadáveres nuevos!

Figura 11. Caricatura de Matador

Nota: el título hace referencia al sorteo realizado por la FIFA, a principios de diciembre de 2017, para definir los grupos de la primera fase del Mundial de *Fútbol Rusia 2018*. *Para estas fechas el asesinato de líderes sociales ya había superado las preocupantes cifras del año anterior. Y a pesar de ello, la prioridad que dan las empresas informativas al tema es menor (04/12/2017)*.

Fuente: @matadoreltiempo

Encuentro con Feliciano Valencia: ¿por qué son tan peligrosos los indígenas del norte del Cauca?

Los Nasa son los seres que han permanecido en la tierra.
Nasa viene de Nes, que significa los que siempre han estado.
Y como siempre han estado, por eso los Nasa se consideran
hijos de la madre tierra,
de la naturaleza y descendientes del agua.
Feliciano Valencia

Llevábamos un par de horas tomando chicha y biche, y comiendo mote de maíz y arepas de maíz y cuchuco de maíz, todo pasado con chicha de maíz, porque la noche anterior, desde las 8 de la mañana,

la comunidad de Munchique los Tigres, en Santander de Quilichao, Cauca, había estado celebrando, con comida, música, baile y chicha, una buena cosecha. Feliciano se sentó en una butaca y recostó la espalda sobre la pared. Se quedó mirando fijo el horizonte, como recordando.

—Sacamos harto fríjol este año —dijo—. La cosecha de maíz estuvo también buena, pero la de fríjol no podía ser mejor.

—Y ¿qué hacen ahora con esos productos?

—Esta parte que está aquí —dijo mientras señalaba un montículo de fríjol en vaina que se encontraba en un costado de la construcción—, lo dejamos para nosotros, para el consumo de la casa. Eso nos dura por ahí unos tres meses. La otra parte la dejamos abajo en el cobertizo. Es la mayor parte de la cosecha la que vendemos.

—¿No es mejor dejar esa cosecha para el consumo de la comunidad? —pregunté.

—Sería mejor, pero la gente dice que lo que necesita es la plata.

Feliciano se levanta lentamente, siempre mirando al horizonte, camina hacia la baranda del corredor y se recuesta en ella.

—Para muchos no es suficiente. Ni siquiera para mí, que estoy convencido del proceso, es suficiente. Hoy la gente depende de muchas otras cosas que no da la tierra.

—De cuáles cosas, si por acá hay de todo…

—La tierra no da gasolina para el carro o para la moto. Eso no lo da la tierra. Y por acá ya nadie se mueve si no es en carro o en moto. ¿No se ha dado cuenta que por acá casi no se ven caballos ni mulas? Y no es solo eso. Por ejemplo a la gente ya no le gusta la chicha. Ahora lo que toman es cerveza y aguardiente. Y cuando ya no alcanza más la plata, pues toman destilado de caña, y cuando definitivamente ya no tienen cómo rascarle plata al bolsillo, pues siguen con la chicha, que es el último recurso.

—Pero pareciera que a la gente sí le gustara. En toda la tarde lo único que he visto tomar a la gente es chicha y biche —le respondí.

—Ya se les acabó la plata. Por eso es que están tomando chicha, porque si tuvieran para la cerveza o el aguardiente, ahí estarían pegados a la botella y no a la totuma… Y ese trago no lo da la tierra, hay que comprarlo, y por acá el trago es caro.

—Feliciano, y entonces dónde queda aquello de la recuperación y la defensa de lo ancestral, de lo étnico como forma de vida, de la defensa de lo propio…

—Eso queda en la noche de la fiesta de la cosecha. La celebración de lo que somos dura lo que dura el rito, lo que dura el baile, lo que dura la palabra que dicen los mayores de la comunidad. Cuando eso se acaba, cuando se acaba la fiesta, vuelve la vida que nos toca. Y esa vida requiere de plata, y esa plata se gana con la cosecha. Porque hay muchas cosas que la gente necesita, y eso no lo da la tierra…

"Sembrar" pruebas: represión judicial a los liderazgos contrahegemónicos

A los diez años, el padre de Feliciano Valencia Medina lo comisionaba para participar en las mingas de trabajo y para que asistiera a las reuniones y a las asambleas. Labor y pensamiento encontraba Feliciano en estos espacios: se trabajaba pensando y se pensaba trabajando. Terminó la primaria a los once años, y a los doce ya era miembro de la guardia indígena. Luego le tocó salir a trabajar a otras tierras, de jornalero. Ahí se ausentó del territorio propio y regresó a los dieciocho años para vincularse de manera directa a las labores comunitarias, para ganar autoridad y para defender el territorio.

Después de ser guardia indígena se convirtió en el secretario suplente del Cabildo Indígena de Canoas. Luego fue secretario y alguacil del Cabildo de Munchique los Tigres, para terminar siendo gobernador

en esta comunidad por cuatro periodos. Trabajó en la Administración Municipal de Santander de Quilichao como recaudador de impuestos y como administrador de la galería. Cuando regresó de nuevo a su comunidad, fue a trabajar con la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), en el área de derechos humanos y, después, entre el 2007 y el 2009, es elegido como consejero del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

Estando en sus funciones como consejero lidera una asamblea en las que la comunidad y las autoridades indígenas juzgan, en un proceso de justicia propia aplicada por los pueblos indígenas y reconocida por el Estado colombiano, al cabo del ejército Jairo Danilo Chaparral Santiago, que el 14 de octubre de 2008 fue capturado por la guardia indígena en zona rural de Piendamó, Cauca. La guardia indígena consideró, con todas las pruebas del caso, que el cabo perteneciente a un batallón contraguerrilla del ejército, se había infiltrado en la hacienda La María mientras se desarrollaba la minga indígena, social y comunitaria[13], uno de los procesos de organización y movilización social popular más importantes que se ha realizado en el país en los últimos treinta años.

Al cabo Chaparral Santiago se le acusó de querer "*sembrar pruebas* e inculpar la protesta de ser apoyada por la guerrilla, falsos positivos judiciales les llaman" (Gil, 2015). Las autoridades tradicionales proceden en el marco de la justicia indígena y dictan sentencia: veinte fuetazos y un tratamiento de armonización. Luego de aplicar castigo, la comunidad deja libre al soldado quien, posteriormente y asesorado por los mandos militares, demanda a Valencia y otros comuneros por secuestro. Al final, el proceso judicial recae prácticamente sobre la figura de Feliciano Valencia, por haber sido él quien coordinó la Asamblea[14].

13 Un interesante análisis de la minga se puede leer en Rozental, M. (2009). ¿Qué palabra camina la minga? *Revista Deslinde*, (45), 50-59.

14 Para ampliar información sobre el caso recomendamos el documental audiovisual: "*Feliciano Valencia y los muros de la injusticia*". Ortiz Gordillo, A. F. (2016). Con la producción de Proyecto CEIS y Medios al Derecho (MAD), en el marco del proyecto *Dando Materile*. En https://www.youtube.com/watch?v=5loZf5S7J4c

"Yo creo que toda esta gente que no nos quiere estaba esperando esa oportunidad para frenarnos, para tratar de no permitir que nosotros siguiéramos avanzando e impedir, a toda costa, que el movimiento indígena vaya creciendo", dice Feliciano Valencia.

Tal como se demostró en el proceso que lo llevó a la libertad, a la luz del derecho y la justicia ordinaria colombiana está claro que Feliciano Valencia no secuestró ni torturó al cabo Chaparral. A juicio de la Corte Suprema de Justicia,

> la comunidad Nasa aplicó la jurisdicción especial indígena a la que tiene derecho al encontrar en su territorio a un intruso, vestido de civil, pero armado, que inicialmente negó ser parte de las Fuerzas Militares. Los indígenas no estaban seguros si era un militar o un guerrillero. […] El 16 de octubre de 2008, dos días después de su detención, el cabo Chaparro [sic] fue trasladado a una cancha, donde la asamblea indígena determinó que el castigo eran los latigazos. A pesar de que fue una decisión colectiva, solo una persona terminó sancionada: Feliciano Valencia. (El Espectador, 2017)

Como algunos medios de comunicación estaban presentes en la asamblea, registraron el evento. Luego la Fiscalía utilizó los videos como prueba para la judicialización de Feliciano, a pesar de aquello que no evidenciaban las imágenes: "yo no retuve el militar, no lo trasladé al sitio donde permaneció, yo no lo investigué y no lo corregí o sancioné. Yo solamente coordiné la Asamblea de juicio por parte de las autoridades indígenas. Ahí fue cuando el soldado Chaparral Santiago me vio por primera vez […]" (testimonio de Feliciano Valencia).

Feliciano Valencia ha dedicado su vida a las actividades comunitarias, al ejercicio de la autoridad tradicional, a la representación de las comunidades indígenas. Es vocero nacional del Congreso de los Pueblos, una organización convocada "con un propósito fundamental: que el país de abajo legisle, que los pueblos manden, que la gente ordene el territorio, la economía y la forma de gobernarse. Así de sencillo. Estamos recuperando para el pueblo y los pueblos de Colombia nuestro carácter soberano, o como dicen, de constituyentes primarios" (Congreso de los Pueblos, 2010, p. 2). Cuando lo

capturaron, en el mes de septiembre de 2015, Feliciano Valencia era dinamizador del equipo de paz de la Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca (ACIN) y catedrático de la Universidad Indígena Autónoma Intercultural.

"Permanecer con fuerza": apertura social y defensas territoriales

"Yo conté con la fortuna de nacer, crecer y permanecer en la comunidad indígena, pero salirme del territorio a conocer otros espacios, otras dinámicas, otra gente y otros escenarios me posibilitó abrir la visión, porque conocer otros espacios, otros lugares y otra gente nos permite ampliar el conocimiento, nos permite ampliar las relaciones y, afortunadamente, tuve también personas muy importantes, muy ilustradas académicamente, que compartieron y me hicieron un aporte fundamental en términos de conocer y entender el mundo en su contexto general. Así que la fortaleza que yo tengo es que soy capaz de entender el mundo indígena, pero también soy capaz de entender a la sociedad, y en esa medida tratar de complementar un esfuerzo con el otro. Y hemos empujado, hemos casi que ido induciendo a que el movimiento indígena se salga de sus casillas indigenistas para compartir y empezar a caminar con otros sectores. Yo creo que fue muy importante el aporte mío y de otros líderes para juntarnos con otros sectores, y empezar a pensarnos un proceso con raíces indígenas, con la fuerza y la ancestralidad de los pueblos indígenas, pero también con el pensamiento de otros sectores sociales y populares en Colombia. Así que la lectura de los contextos me ha servido mucho para entender el universo en su conjunto. El compartir con otras personas me ha ayudado bastante, y el estar en un análisis y en una reflexión permanente y en debates con personas no indígenas, me han hecho entender que si no nos juntamos con otros sectores, quedaremos allí como guetos, dando vueltas, mientras que juntos estamos tratando de construir algo que nos va a servir a nosotros, pero que puede ser también una opción y una alternativa para la sociedad colombiana" (testimonio de Feliciano Valencia).

El movimiento indígena del norte del Cauca tiene una fortaleza fundamental que le permite estar unido en el tiempo: la cultura, las costumbres, las tradiciones, una identidad arraigada. Eso les ha permitido a los indígenas nasa resistir las múltiples agresiones de las que han sido víctimas (de los terratenientes, de los actores armados, de las empresas transnacionales, del Estado). La particularidad de su cultura también ha permitido a los nasa ayudar a otros sectores sociales. La cultura, todas esas manifestaciones de la tradición hechas acto, esos otros órdenes del pensamiento vinculados con lo ancestral y ese ejercicio permanente de hacer uso de esa cultura en los diferentes espacios de deliberación pública, ha permitido a los nasa "permanecerse con fuerza"; seguir en la lucha.

Construir desde la comunidad nasa un proceso como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) con más de 45 años de historia organizativa, es lo que les permite compartir experiencias con otros sectores y actores sociales: "La fuerza, la organización, la unidad, la identidad, la visión clara de un proyecto político que tenemos como movimiento indígena, y el recoger esas ideas, propuestas y necesidades que tienen otros sectores, nos ha permitido ir construyendo lo que ahorita tenemos", dice Feliciano Valencia, reconociendo que un asunto muy importante para el movimiento social de los nasa es que han estado abiertos a compartir con otros sectores.

Esta condición de "apertura" del movimiento indígena, sumado a las características territoriales donde habitan las comunidades indígenas del norte del Cauca, se convierte en factores determinantes a la hora de construir un proceso "más allá de los indígenas" y de lo indígena mismo. En este proceso desempeña un papel fundamental los territorios ancestrales, aquellos que hacen parte de la propiedad colectiva de los resguardos y aquellos otros que se encuentran en procesos de reclamación y de recuperación (liberación de la Madre Tierra), son un factor estratégico por su cercanía a grandes ciudades mestizas del sur occidente del país, tales como Cali y Popayán, ya que posibilitan una "relación permanente con la población no indígena nos ha hecho construir más rápido cosas" (testimonio de Feliciano Valencia).

La confluencia de estos factores, la "apertura" y la ubicación estratégica de los territorios comunalitarios les ha permitido a los nasa hacer alianzas con, por ejemplo, universidades públicas, para la capacitación y la formación permanente de líderes, de jóvenes, de mujeres. Y les ha permitido, con el tiempo, explorar iniciativas propias de carácter pedagógico, político, cultural y económico, lo que ha llevado a que los nasa hoy estén "haciendo empresa, haciendo industria, transformando productos, fortaleciendo la artesanía y, sobre todo, construyendo y ajustando permanentemente los planes de vida, que es la carta de navegación que nosotros tenemos" (testimonio de Feliciano Valencia).

De este modo, la fortaleza organizativa que tienen los nasa la han puesto también al servicio de los procesos liderados por diferentes sectores sociales, en una relación donde todos ganan, ya sea porque se establecen derroteros comunes, o porque se identifican los límites y las contradicciones de los procesos colectivos y de las alianzas, cosa que es, en sí misma, una ganancia: "ha sido muy bonito construir con campesinos, con afros, con estudiantes, con la academia, con ambientalistas, con personas de la vida académica muy importantes, investigadores, con la cooperación internacional, y la relación con el Estado ha sido muy importante para que nosotros vayamos tratando de decantar la construcción de un proceso social, desde las raíces indígenas pero no solo desde ellas, muy importante en el norte del Cauca, el Cauca y el país" (testimonio de Feliciano Valencia).

Los *guardados* de la lucha indígena en el norte del Cauca: aciertos e infortunios

Son cuatro las banderas o pilares que motivan los procesos de resistencia del pueblo nasa: la unidad, la tierra, la cultura y la construcción de la autonomía. Sobre esos cuatro principios los nasa han definido colectivamente una plataforma de lucha que consta de nueve puntos estratégicos: recuperar las tierras de los resguardos[15]; ampliar los resguardos;

15 "Los resguardos indígenas son propiedad colectiva de las comunidades indígenas a favor de las cuales se constituyen y conforme a los artículos 63 y 329 de

fortalecer los cabildos Indígenas[16]; no pagar terraje[17]; hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación; defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas; formar profesores indígenas; fortalecer las empresas económicas y comunitarias; defender los recursos naturales y ambientales de los territorios indígenas[18].

Esos son los derroteros del programa de lucha del movimiento indígena del norte del Cauca en el que los cuatro principios, más la plataforma de lucha, junto con los planes de vida[19] y los gobiernos

---

la Constitución Política, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables. Los resguardos indígenas son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio." (Artículo 21, Decreto 2164 de 1995)

16 "Cabildo Indígena es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización socio política tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad." (Artículo 2, Decreto 2164 de 1995)

17 "El terraje fue hasta hace unos treinta años una relación de carácter feudal, servil, según la cual un indígena debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las mismas tierras que les fueron arrebatadas a los resguardos indígenas por los terratenientes, relación que subsistió hasta que fue barrida definitivamente por la lucha indígena que comenzó a desarrollarse a partir de 1970." (Vasco, 2008)

18 A la plataforma de lucha se ha agregado "puntos de cambio" en los que: "Los puntos 1 y 9 de la plataforma del CRIC se adecuan a las nuevas situaciones de la lucha indígena". Así, el punto 1 se amplía de la siguiente manera: "Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas". Por su lado el punto 9 subraya ahora la necesidad de: "Recuperar, Defender, Proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra". A la plataforma de lucha se agrega un punto 10, que establece la "defensa de la Familia" (CRIC, s. f.).

19 "Un *Plan de Vida Indígena* es un instrumento de planeación que se construye a partir de un proceso participativo de autodiagnóstico y del ejercicio de elaboración de proyectos. Es un instrumento de política y de gobierno; y como tal, un

propios, son el activo más importante de construcción de procesos al interior de los pueblos indígenas de la región.

El proceso de resistencia social que se expresa tanto en los principios como en la plataforma de lucha no está exento, por supuesto, de dificultades.

> No es nada fácil quitarnos una colonización ejercida por casi 210 años de vida republicana y de sometimiento permanente. Nosotros desde la conquista hasta la fecha estamos en un ejercicio permanente de recuperación de lo que fuimos como pueblos indígenas. Después pasamos a la etapa de la resistencia para defender lo que los ancestros nos fueron dejando; después pasamos a una etapa que es la construcción de la autonomía, los cabildos, los planes de vida, las organizaciones zonales, regionales y nacionales.
>
> No ha sido fácil quitar el estigma, el señalamiento, esa mentalidad social general que se ha construido en torno al movimiento indígena, a pesar de algunos logros. Algunas personas consideran que todavía somos seres incipientes, seres que no pensamos y que no podemos hacer las cosas. Yo creo que ese estigma que cargamos los pueblos indígenas es uno de los problemas más grandes que hemos tenido y que tratamos de superar. (Testimonio de Feliciano Valencia)

Por otro lado está el conflicto armado que ha sido una talanquera permanente que no deja al movimiento indígena avanzar más rápido en la construcción y consolidación de sus planes de vida, y demás propuestas que las comunidades han venido mandatando en casi cinco décadas de movimiento social organizado. La guerra, la amenaza, los enfrentamientos, los campos minados, el reclutamiento, el narcotráfico, y otros múltiples factores sociales, políticos y económicos han sido una constante que ha retrasado la consolidación de un modelo de gobierno propio para los indígenas del norte del Cauca.

---

acuerdo social que debe surgir del consenso." (Territorioindigenaygobernanza.com) Recuperado de: goo.gl/fZTEPE

También están las estrategias implementadas por los gobiernos para "acabar la insurgencia", relacionadas con la creación de sistemas de recompensas, la vinculación de los indígenas a estrategias de consolidación territorial, donde combinan la acción militar con la llamada "acción social", que técnicamente sería la "acción integral y de desarrollo" implementada por instituciones como el Ejército Nacional, que busca "planear y desarrollar programas de Acción Integral, que incrementen el liderazgo y la moral de las tropas, consolide nuestra legitimidad ante la población civil y disminuya la voluntad de lucha de los terroristas, con el fin de generar un ambiente de paz, seguridad y desarrollo que garantice el orden constitucional de la Nación" (Ejército.mil.co), la cual, inevitablemente, "involucra a la población civil indígena en el conflicto. La presencia permanente de las fuerzas militares ocupando territorios que son sagrados para las comunidades se convierte en un factor con un impacto importante en los modos de vivir y habitar los territorios, y de generar relaciones de confianza, hermandad y solidaridad al interior de las comunidades", dice Feliciano.

La entrada del narcotráfico a los territorios sin control por parte del Estado es otro componente que hace difícil la tarea de implementar los planes de vida y la plataforma de lucha del movimiento indígena del norte de Cauca. La tala de bosques para sembrar coca, la generación de empleo vinculado a la producción de narcóticos (siembra de coca, "raspado de hoja", tratamiento químico o "cocinado", venta de insumos, entre otros), la producción de pasta de cocaína en los territorios, el establecimiento de rutas para el transporte de estupefacientes, entre otras cuestiones, generan un tipo de economía ilícita que, al tiempo, se legitima socialmente por la falta de atención del Estado en temas relacionados con la educación, la salud, la infraestructura básica que, desde una perspectiva propia, contribuirían en dar solución a los múltiples problemas de las comunidades. Por el contrario, la respuesta del Estado a los procesos de autoorganización y autogestión del desarrollo propio, incluso aquel desvinculado de esas "economías ilícitas forzadas", es la estigmatización y criminalización de sujetos y comunidades y la militarización de los territorios.

A lo anterior se suma la entrada de intereses económicos corporativos transnacionales, en representación de sectores estratégicos para

las economías extractivas y financieras neoliberales. Minerías (legales, ilegales y criminales), hidrocarburos, hidroelectrificación y agroindustria, se ha convertido en una problemática difícil de atender, debido a la dimensión del poder que los emporios corporativos ejercen sobre los gobiernos nacionales, regionales y locales, el cerco que generan sobre la propiedad de la tierra, las expectativas que crean en las mentalidades colectivas y la militarización que hacen de territorios y vidas cotidianas.

No hay que olvidar, en este listado de infortunios, la estrategia gubernamental[20] de crear organizaciones paralelas a las conformadas históricamente por las comunidades indígenas. Según Feliciano Valencia, tanto las guerrillas como el Estado colombiano han promulgado como estrategia de desintegración social el "paralelismo organizativo", que consiste en

> crear y organizar indígenas para ponerlos al servicio del Estado, caso la OPIC (Organización de pueblos indígenas del Cauca), que es una organización que casi que está financiada por la fuerza pública […] Entonces nos ponen en una situación muy difícil. De hecho este tipo de gente organizada en estas organizaciones han salido a señalarnos, han salido a cuestionarnos, han salido a tratar de deslegitimar lo que nosotros venimos haciendo, y haciendo notar que la solución está en actividades estatales de carácter militar, y no en los procesos que nosotros hemos venido construyendo, así que toda esa confusión que generan esas estrategias se

20 Se propone entender la *gubernamentalidad* en términos de Michael Foucault, quien señala que es "el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por 'gubernamentalidad' entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar 'gobierno' sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y el desarrollo de toda una serie de saberes" (Foucault, 2006, p. 136).

> vuelve un problema muy complicado para nosotros. (Testimonio de Feliciano Valencia)

Hay que agregar a este *paralelismo* los incumplimientos permanentes del Estado, ya que los procesos de movilización social realizados por los indígenas terminan, casi que como un destino infortunado, en un proceso de negociación que redunda en acuerdos y compromisos que no se cumplen: "Siempre que salimos a movilizarnos terminamos en acuerdos, se generan esperanzas para la gente, pero el gobierno vuelve a incumplir y eso se va volviendo un problema al interior de las comunidades, porque las movilizaciones se van mermando en términos de la actividad que los pueblos indígenas tenemos que realizar" (testimonio de Feliciano Valencia).

Dando la razón a Feliciano Valencia, en el *Pliego de Exigencias de la Minga Nacional por la Vida*, convocada por las organizaciones indígenas a nivel nacional a partir del 30 de octubre de 2017, hay un apartado denominado "Incumplimiento de acuerdos". En este se señala que:

> El movimiento indígena y el movimiento social ha suscripto con el Gobierno Colombiano un sin número de acuerdos, especialmente fruto de la movilización social, los cuales ha tenido un costo muy alto en vidas de líderes, lideresas indígenas y sociales.
>
> Como Pueblos Indígenas en diversos espacios de negociación generados con el Gobierno Nacional*, hemos suscrito más de 1392 acuerdos para el cumplimiento de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas*, y contribuir a la construcción de un país más justo e incluyente en unidad con otros pueblos y sectores sociales. En este sentido se han pactado acuerdos como los siguientes: Decreto ley de víctimas 4633 de 2011. Los acuerdos de la Minga de 2013. Los acuerdos de la Minga Campesina, Indígena y Popular de 2015 y 2016 en el marco de la Cumbre Agraria, campesina étnica y popular. Los acuerdos alcanzados en el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 y la Mesa Permanente de Concertación de los Pueblos Indígenas (MPC), y lo pactado en el Capítulo Étnico en el Acuerdo Final para la Terminación del conflicto en el marco

> de la Comisión Étnica para la paz y la Defensa de los Derechos Territoriales, así como los acuerdos realizados en los diferentes espacios regionales.
>
> El Sistema de Información de la MPC frente a los acuerdos incumplidos reporta que *desde 1996 a julio de 2017 un total de 1392 compromisos*, de los cuales el 63% corresponden a actos legislativos, administrativos y políticas públicas que tienen un promedio de 3% de cumplimiento; así mismo el 37% restante corresponde a actas de sesiones de la MPC *y no superan un cumplimiento del 30% y los acuerdos cumplidos son en su mayoría aquellos de gestión que no implican cambios sustanciales y estructurales*. (ONIC y otros, 2017, pp. 8-11) (Énfasis propio)

En conclusión, a los pueblos indígenas del norte del Cauca, como a otras comunidades étnicas y campesinas en Colombia, se les presenta un panorama de problemas suscritos en todos los órdenes: económicos, políticos, de ocupación territorial, criminalización de sujetos y militarización de territorios, racismo, extralimitación de funciones por parte de funcionarios públicos, y una lista interminable que está lejos de ser solucionada desde las voluntades gubernamentales.

Por el contrario, las polarizaciones y los escenarios propicios para la fragmentación comunitaria siguen estando presentes en la vida cotidiana de los pueblos indígenas del norte del Cauca:

> Ahorita mismo nos tiene copado el tema de la administración de los dineros del Estado, responsabilidad y compromiso que tenemos que atender, pero que nos tiene sumergidos en cómo manejar este tipo de situaciones que no nos han permitido fortalecer el ejercicio del gobierno propio y el control territorial… Estos temas nos ocupan mucho tiempo tratando de solucionarlos, y no nos permiten ir avanzando con nuestros modelos de economía, porque la realidad nos dice que el narcotráfico, la minería ilegal, recompensas, señalar al otro para que el ejército o la guerrilla les pague, y demás cosas de estas, son muy difíciles de manejar, y se va formando un tipo de cultura de la vida fácil, donde el dinero está allí, y donde las oportunidades jalan a nuestro jóvenes en muchos lugares del

territorio… Así que hay problemas de toda índole. Pero no obstante esto, vamos avanzando, vamos sorteando estos problemas y vamos ensanchando el camino que hace 45 años empezamos a recorrer. (Testimonio de Feliciano Valencia)

"Cuenten con nosotros para la paz, nunca para la guerra…"

Es el 14 de noviembre de 2008 departamento del Cauca: en desarrollo de la Minga Social (acciones de protesta para reclamar y defender derechos) la guardia indígena detiene al cabo del ejército Jairo Chaparral, quien estaba en una misión de infiltración ordenada por sus superiores del Ejército. […] La guardia indígena lo puso a disposición de sus autoridades comunitarias, la comunidad lo juzgó, y le impuso una sanción de 20 azotes y un baño en plantas medicinales para armonizarlo. *La reacción fue: "qué maltrato al militar", "no hubo debido proceso", "indios brutos y guerrilleros". Consecuencia: Feliciano Valencia condenado a 18 años de cárcel por tortura y secuestro.* […]

Es el 12 de noviembre de 2014 en el Cauca: los indígenas detienen tres guerrilleros de las FARC que en confusos hechos asesinaron a un comunero, y los condenan a 60 y 40 años. La reacción fue: *"La justicia indígena es un ejemplo para Colombia", "eso es efectividad", "debemos aprender de la sabiduría de nuestros hermanos indígenas".*

¿Al fin qué? ¿Por qué el Gobierno, los medios y los formadores de opinión se sesgan respecto a la justicia indígena por casos muy similares? Los dos casos suceden en territorios indígenas, ambos casos involucran a actores del conflicto, sin embargo en uno hay aplausos y en el otro, no solo repudio sino que se acomoda la ley convencional para aplastar a un reconocido líder indígena. (Gil, 2015) (Énfasis propio)

Tal como lo muestra en su análisis el dirigente campesino Andrés Gil, tanto el gobierno como diversos sectores políticos y económicos

contradictores de los movimientos sociales, en particular del movimiento indígena del norte del Cauca, así como las empresas fabricantes de información y algunos gestores de opinión, aplican un doble rasero a la hora de hacer interpretaciones de las acciones reivindicativas de los pueblos indígenas. Se observa, en este sentido, la ideologización de las informaciones relacionadas con el movimiento indígena, cuando en realidad las comunidades han exigido a los actores armados (sean ellos fuerza pública, insurgencias armadas o grupos paramilitares [bacrim]), de manera insistente y por múltiples medios, que se respete la gobernabilidad propia, el territorio y las dinámicas autónomas de construcción de procesos organizativos. A insurgentes y paramilitares también les han exigido que desistan de incentivar un sistema económico mafioso a través del narcotráfico y la minería ilegal: "con ellos hemos hablado de manera clara y contundente, en términos de que no estamos dispuestos a que nos destrocen lo que tantos años nosotros hemos venido construyendo" (testimonio de Feliciano Valencia).

Producto de estos diálogos con los actores armados han resultado múltiples pronunciamientos[21], como la *Declaración de Ambaló* (1985) en la que los cabildos vinculados al CRIC se dirigen a las organizaciones guerrilleras en los siguientes términos:

> Como lo hemos hecho en varias ocasiones anteriormente, hacemos un llamado para que se nos oiga en el sentido de que no trasladen la guerra que ellos están librando a territorios de nuestras comunidades. Reiteramos que hacemos valer sin excepciones nuestro derecho a la autonomía, exigiendo de todas las organizaciones y fuerzas ajenas a nuestras comunidades, el respeto a nuestro territorio, a nuestras autoridades, a nuestra forma de organización política, económica, social y judicial, a nuestros procesos de toma de decisiones y forma de ejecución de las mismas. Hemos sido y seguiremos siendo los gestores y voceros de nuestras propias luchas y no requerimos

21 Para ampliar información sobre este tema, se recomienda el completo estudio realizado por Villa, W. y Houghton, J. (2004). *Violencia política contra los pueblos indígenas 1974-2004*. Bogotá: CECOIN, OIA, IWGIA. Una versión digital se encuentra en http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/VIOLENCIA%20POLITIICA.pdf

> de fuerzas extrañas a nuestras comunidades, sin descartar que sean necesarias las alianzas con organizaciones populares, siempre que estas se den en términos de respeto e igualdad. (ONIC y CRIC, 2002, citado por Villa y Houghton, 2004, p. 103)

En el mismo tono se da la *Declaración de Vitoncó* (1985), en la que se hace un llamado a las fuerzas armadas oficiales y no oficiales a reconocer y respetar la autonomía de los pueblos en sus dinámicas comunalitarias, sobre todo en aquellos contextos en los que los combatientes pretenden vincular a las comunidades en las dinámicas del conflicto. En esta declaración se expresa:

> Debido a la presencia militar, tanto del ejército y policía como de los grupos armados ajenos a nuestras comunidades, presencia militar que no tiene que ver mucho con nuestros problemas y que tiende a agudizarse en la medida en que puede desencadenar una guerra entre las partes en conflicto, guerra en la cual nuestras comunidades sufrirían las más graves consecuencias. Recalcar y hacer valer por todos los medios que estén al alcance de los Resguardos el DERECHO A LA AUTONOMÍA, es decir, el derecho que los Cabildos y las comunidades tienen de controlar, vigilar y organizar su vida social y política al interior de los Resguardos y de rechazar las políticas impuestas venidas de afuera. (ONIC y CRIC, 2002, citado por Villa y Houghton, 2004, p. 102)

También está la *Resolución de Jambaló* (1999) donde las directivas del CRIC, en representación de los cabildos, dicen que

> Aunque nuestra lucha es pacífica estamos dispuestos a defender nuestras culturas, desde el convencimiento que ni el Gobierno, ni los grupos armados, ni los hombres eminentes van a cambiar nuestras condiciones actuales; sino que seremos nosotros mismos, utilizando la educación que nuestra madre tierra nos ofrece, unidos y organizados como pueblos indígenas, quienes construiremos un nuevo proyecto de vida, bajo el principio de reciprocidad y dispuestos a recibir y aportar a otros pueblos y culturas para enriquecer los proceso de construcción de una Colombia verdaderamente

> democrática. Continuar ejerciendo nuestro derecho a la autonomía territorial de acuerdo a los principios históricos, constitucionales, derechos internacionales y normas en relación con la madre naturaleza. […] Ningún grupo armado podrá solucionar problemas dentro de la comunidad indígena. Cuando se sepa que un comunero solicita intervención de estos grupos será juzgado e invalidado cualquier tipo de acuerdo o arreglo que se hiciere. (ONIC y CRIC, 2002, citado por Villa y Houghton, 2004, p. 106)

A partir de los noventa se consolida y expresa radicalmente la posición de las comunidades indígenas del norte del Cauca en lo que refiere a sus relaciones con los grupos armados, producto también de la experiencia resultado de la interacción de organizaciones como el CRIC, en las décadas de los setenta y ochenta, con el Comando Armado Quintín Lame, las cuales han sido documentadas en diferentes informes[22].

> El movimiento indígena que en otrora tuvo que echar mano a las armas, organizar el comando Quintín Lame para defendernos de unos y otros, en el tiempo llegó a entender que la vía armada no es la solución. Por eso se aprovechó la coyuntura de los años 90,

22 Villa y Houghton (2004) han señalado, sobre las relaciones a las que se hace alusión, lo siguiente: "Los vínculos políticos entre el CRIC y el Comando Quintín Lame no eran casuales, sino que respondían a la existencia de núcleos dirigentes similares, acciones evidentemente concertadas y unos enemigos idénticos: lo que no evitó que fuera visto por muchas comunidades como agentes externos. Las versiones acerca de la relación entre estas organizaciones son contradictorias, como resultado del cuidado que unos y otros tienen en hacer públicos dichos nexos en la situación política colombiana actual, en la cual los guerrilleros desmovilizados hace 15 años siguen siendo considerados enemigos potenciales, cuando no reales, por la fuerza pública y los paramilitares. Aun así, la diferencia entre la percepción de las comunidades y el programa mismo de los grupos dirigentes era evidente; mientras las comunidades siguieron viendo al Quintín Lame como aliado en sus luchas inmediatas locales o regionales, el Quintín Lame necesariamente se articuló a las dinámicas nacionales de la insurgencia, pues debió entrar a negociar territorios con los otros grupos armados, incluirse en los mercados de armas, enfrentar una lógica estatal nacional contrainsurgente. El resultado es que el Comando Quintín Lame hubo de articularse con la Coordinadora Nacional Guerrillera, colocando de paso la problemática indígena en el escenario nacional y obligando a los indígenas a asumir posiciones en este nuevo contexto" (pp. 99 y ss.).

> se desmovilizó el Comando Armado Quintín Lame, y entramos al pacto social que significó la Constituyente del 91, porque entendimos que con la guerra no vamos a ir a ninguna parte. Entonces desde que se hizo esta desmovilización hasta la fecha, nuestra posición frente a una actividad armada ha sido muy clara y no vamos a permitir que cambie. Esas son decisiones de los Congresos, decisiones de las comunidades y las vamos a hacer respetar. ¿Quién más que nosotros hemos tenido una posición clara y contundente frente a los grupos y actores armados, sea o venga de donde venga? Pero personas inescrupulosas quieren tomar esos ejercicios del gobierno propio para estigmatizarnos y para señalarnos, y dicen que coordinamos con las FARC, que conversamos con las FARC, que estamos casi que relacionados con las FARC, cuando todo lo que hemos hecho es dejarles una posición muy clara a la insurgencia, que se establece en estos territorios: no los queremos acá […]. (Testimonio de Feliciano Valencia)

Lo que queda claro es que en la fase actual del movimiento indígena del norte del Cauca, y como colofón de los procesos iniciados en la década de los noventa, se han exigido a las guerrillas respeto a las autonomías de los pueblos, a los ejercicios de gobierno propio, a la cultura y a la implementación de los planes de vida. Pero este tipo de propuestas hacen ver al movimiento indígena como una rueda suelta de ese anacronismo moderno llamado *Estado nacional*.

Algunos sectores de las élites políticas y económicas regionales y nacionales insisten en ver estos ejercicios de gobernabilidad propia como "repúblicas independientes", y no como lo que son: estrategias de vida para tratar de frenar a unos actores armados que ponen en riesgo la vida de los indígenas, de sus comunidades y de sus entornos territoriales, hasta el punto de que las iniciativas de gobierno propio son interpretadas por parte de las hegemonías políticoeconómicas caucanas, de mala fe, como extensiones de los grupos armados. Frente a estos señalamientos, las respuestas del movimiento indígena no se hacen esperar:

> La Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) —al igual que otras comunidades de este departamento— exige el fin del conflicto y la salida de sus territorios de *todos* los actores armados, cansada de que estos los usen como escudos. Durante la última semana, la guardia indígena abanderó la destrucción de las trincheras de la Policía y del Ejército que se encuentran en medio de las casas de Toribío, al tiempo que presionaba a la guerrilla para que saliera de sus territorios.
>
> Los indígenas no están tratando de constituirse en *repúblicas independientes*, ni este retiro de los armados puede compararse con una zona de despeje, como han venido señalando algunos medios de comunicación: se trata de ejercer la autonomía indígena, reconocida por la Constitución colombiana.
>
> Periodistas, columnistas y otras personas se preguntan "¿por qué los indígenas del Cauca se sienten por encima de las leyes de la República?". En realidad, los indígenas están *interpretando* las leyes mediante sus propios códigos culturales.[23] (Espinosa, 2012)

"Nosotros las cosas las tenemos claras…"

Como se observa en el apartado anterior, el movimiento indígena del norte del Cauca se resiste a la presencia y acción de los grupos armados en sus territorios, sean quienes sean y representen a quien representen. Existe por su parte una negación radical frente a todo lo que represente operaciones militares en el territorio. La estrategia es clara:

23 Se puede ver también un informe sobre el tema de las "repúblicas independientes" en el Cauca indígena realizado por Fernanda Espinosa Moreno, de la Asociación Minga: "¿Repúblicas independientes? el debate actual del movimiento indígena Caucano". En http://www.pasc.ca/sites/pasc.ca/files/articles/coyunturacauca.pdf. En otro lado de la discusión se encuentran posiciones como las de la senadora Paloma Valencia, quien en sus redes sociales propuso "un referendo o una consulta para que el departamento del Cauca se divida en dos. Un departamento indígena y otro para los mestizos", cuestión que fue interpretada por analistas como un "*apartheid* racial" (Héctor Abad Faciolince).

"hemos salido a denunciar estas acciones, las hemos salido a cuestionar y a debatir. Nuestra posición es que ningún grupo o actor armado va a generarnos alternativas a nosotros, sino que al contrario lo que va a es a exacerbar la confrontación armada en nuestros territorios. Frente a ello nosotros tenemos una posición muy clara que es decirles que no a todos los actores armados", dice Feliciano Valencia.

Frente a los intereses económicos transnacionales también han tenido los indígenas del norte del Cauca una posición tajante: "en nuestros territorios no permitimos la explotación de los recursos naturales. Nos ha tocado hacer mingas y actividades comunitarias para sacarlas de nuestros territorios, nos ha tocado coger los funcionarios y regresarlos a las cabeceras municipales, y nos ha tocado sacar maquinarias que ellos meten sin consulta a nuestros territorios. Así que allí también hay una posición muy fuerte y contundente" (testimonio de Feliciano Valencia). Estas acciones se han consolidado en las mingas de liberación de la Madre Tierra[24], proceso que se constituye en la expresión más avanzada de resistencia activa y autonomía comunalitaria en la Colombia actual.

Frente al Estado colombiano también tienen claridades. Su estrategia es hacer exigencias y denuncias permanentes para que el Estado reivindique los derechos que tienen como pueblos indígenas. Para ello, la organización y la movilización han sido una constante en todos los tiempos, además consideran que lo que se ha logrado fue a través de estos ejercicios para el establecimiento de acuerdos (incumplidos en un alto porcentaje, como se ha señalado). De lo que se trata es de desarrollar permanentes procesos de negociación y concertación con el Estado colombiano: "es así como hemos ido avanzando [...]" (testimonio de Feliciano Valencia).

24 Para ampliar información sobre este proceso, se sugiere visitar la página web: liberaciondelamadretierra.org

"Nos atrevemos a organizar, a concientizar, a reivindicar nuestros derechos…"

Yo creo que en muchos casos que tienen que ver con el asesinato de líderes muy importantes, ha estado la alianza perversa entre los ricos terratenientes, la política tradicional y sectores que ven a los indígenas como un problema. A nosotros nos mataron al padre Álvaro Ulcué Chocué en el año de 1984, por haberse atrevido a organizar a su pueblo, a concientizar a su gente y hacerle entender que nosotros tenemos derechos que reivindicar.

Ese ejercicio del padre de organizar, de hacer tomar conciencia, de fortalecer la cultura, la identidad y de no permitir que anduviéramos de mano de los politiqueros, los hacendados, los terratenientes y los ricos, le costó la vida. No hay que negar que detrás de la muerte del padre Álvaro estuvieron terratenientes, estuvieron sectores del narcotráfico y partidos políticos que no querían que los indígenas nos organizáramos.

Luego se vino la muerte de otro líder importante como Cristóbal Secua, una persona muy radical en la aplicación de la justicia, fuera quien fuera. Fue bastante amenazado por la Guerrilla de las FARC por hacer este tipo de actividades en el marco de la justicia indígena, y terminó asesinado por miembros de esta guerrilla. Y así sucesivamente, a nosotros nos han matado muchos líderes importantes, para no permitir que nuestra organización crezca, que nos fortalezcamos y nos organicemos más, para que no sigamos consolidando ese camino que nos hemos propuesto en términos de defensa territorial, autonomía y la construcción de un proyecto político y social en el norte del departamento del Cauca.

La historia se repite en muchos de los escenarios. A nosotros nos mataron antes por tratarnos de organizar y ahora somos judicializados por seguir en esa misma línea, seguir defendiendo el territorio, seguir controlando territorio, seguir exigiendo que el Estado cumpla con los acuerdos, seguir fortaleciéndonos para quitarnos ese lastre de los partidos políticos tradicionales, y nombrar nuestra

> propia gente en las corporaciones públicas. Por todo eso nos ganamos una serie de enemistades.
>
> Yo creo que a mí me la cobran prácticamente, con ese "falso positivo" que la justicia hace en mi contra, por habernos atrevido a salir a defender el territorio, salirle a decir al ejército que en los sitios sagrados no pueden permanecer y hacer esa actividad de expulsarlos del territorio. Por el otro lado el habernos atrevido a exigir que nos devuelvan las tierras ancestrales de nuestros abuelos y abuelas, ocupadas hoy por la industria cañera en el norte del Cauca y sur del departamento del Valle. Y por el otro lado salir a hacer las acciones o vías de hecho en la vía Panamericana, para que el Estado nos cumpliera los acuerdos. (Testimonio de Feliciano Valencia)

Por este tipo de posiciones y de acciones, el movimiento indígena ha logrado un reconocimiento importante, no solo a nivel nacional, sino también internacional. Importantes sectores de la comunidad internacional como defensores de derechos humanos, activistas sociales, movimientos indigenistas, entre otros, se han vinculado a este ejercicio de autonomía y de solidaridad que representa el movimiento indígena. El apoyo al movimiento ha sido permanente y eso, por supuesto, no les gusta a los enemigos y contradictores del proceso.

Los indígenas, sus luchas y reivindicaciones, se han ganado un reconocimiento importante que no es funcional a los intereses de los oligopolios económicos y a las castas políticas tradicionales, ya que el proceso los convierte en una alternativa que puede viabilizar nuevas concepciones y prácticas de posdesarrollo a nivel nacional. Las comunidades indígenas del norte del Cauca ya practican estas concepciones vitales propias de un *desarrollo-otro*, lo que los convierte en indeseables para las hegemonías regionales, nacionales y transnacionales.

"La muerte no es suficiente": estrategias hegemónicas de intimidación y desorganización

Una de las estrategias para la desarticulación del movimiento indígena es la judicialización de sus líderes dirigentes. A Feliciano Valencia le tocó lo propio: ser víctima de un "falso positivo judicial", tal como

se demostró en el proceso penal que soportó casi dos años. Como resultado del intento de represión judicial, en el mes de junio de 2017, la Sala de Casación Penal de la Corte Suprema de Justicia ordenó la libertad inmediata de Feliciano Valencia, al absolverlo de los cargos de los que había sido acusado: secuestro y lesiones físicas contra el cabo del ejército Chaparral. Para el tribunal, Valencia actuó como representante de una comunidad indígena en ejercicio de su autoridad y, por tanto, no había delito.

En el fallo que otorga la libertad a Feliciano Valencia el tribunal señala que

> el carácter pluralista de la Constitución Política implica reconocer también un pluralismo jurídico para dar cabida al derecho consuetudinario de los pueblos indígenas. […] (Por tal motivo) la limitación de la libertad de locomoción que afectó a Jairo Danilo Chaparral Santiago obedeció al cumplimiento de la función por parte de los órganos establecidos por la comunidad Nasa para resolver un asunto que estimaron ofensivo, en una clara manifestación de decisión y control de su autonomía y ejercicio de justicia.

> Estar en la cárcel es difícil y es denigrante. La ley dice que si la justicia ordinaria condena y tiene que privar de la libertad a un indígena, el sitio donde nos lleven tiene que tener las condiciones para que nosotros no perdamos las costumbres, las tradiciones y la cultura como pueblos indígenas. Ninguna de las 142 cárceles del país, ninguna, cumple con estas condiciones. Por eso inmediatamente yo llego a la cárcel de San Isidro, en Popayán, me trasladan a uno de los calabozos, para garantizar el aislamiento, una mínima seguridad, y una tranquilidad de mi parte. Yo soy recluido en un calabozo y ahí permanezco los 54 días que estuve en la cárcel, hasta mi traslado aquí al territorio, al Centro de Armonización Nasa de Gualanday, en Santander de Quilichao.

> Las condiciones son muy difíciles, porque al estar aislado en calabozos uno se priva de muchas cosas o beneficios que el resto de reclusos tiene en la cárcel. Por ejemplo, yo no tenía acceso a tomar el sol en ninguno de los momentos. El aseo personal era

restringido, las comunicaciones eran restringidas y tenía que tolerar a todos los reclusos que llegaban a esas celdas primarias, donde están ubicados los calabozos. Uno no tenía tranquilidad ni en el día ni en la noche, porque todo momento la gente hace bulla… las condiciones del calabozo son muy precarias.

La afectación sicológica es muy fuerte, porque uno viene de estar en esta plenitud territorial, viene del activismo político, viene de la relación permanente con la gente y después estar restringido, encalabozado, es un impacto muy fuerte, que a las personas que hacemos este tipo de actividad nos da duro. Privarnos de los alimentos que nosotros consumimos, de nuestra vestimenta, de nuestras tradiciones y costumbres, de nuestra medicina tradicional, son asuntos que afectan físicamente. Así que tuve que tolerar esa situación por esos días. A uno le duele mucho ver tanta gente indígena sumida en este tipo de situación, o sea, sometidas al vicio, al consumo de alcaloides, al consumo de las drogas que entran a la cárcel, es difícil. A mí me dolió mucho ver indígenas prácticamente transformados y expuestos a este tipo de actividad en la cárcel. Es bastante difícil.

La situación cambia cuando llego al Centro de Armonización Nasa de Gualanday. Es un cambio abismal. Es llegar a nuestra vida, a nuestro territorio, a la posibilidad de estar en otras condiciones. Ya no estamos encerrados, ya no estamos en el calabozo, nos gozamos de todo lo que nos brinda la madre tierra y la naturaleza. Yo ya me he restablecido prácticamente de toda esa afectación que sufrí en la cárcel de San Isidro. Estoy anímicamente mejor, de salud estoy bien, en lo cultural y en lo espiritual estoy restableciéndome, porque es un proceso a mediano plazo. Pero de todas formas uno está condicionado, está restringido. Mi movilidad hacia el área urbana es bastante restringida, yo tengo que bajar a que me atiendan en salud o a hacer otro tipo de gestiones con horario definido y regresarme nuevamente al territorio.

Afortunadamente aquí tenemos una vinculación más permanente con la familia, que eso ayuda bastante, y estamos atendidos por nuestros sabios espirituales y nuestras autoridades, así que eso ya

es bastante motivante. Pero no poder laborar, por ejemplo, no poder devengar algún mínimo recurso económico es bastante complicado, porque yo tengo familia, tengo hijos y tengo necesidades que atender de manera económica, así que, pues tratamos de sobrevivir. (Testimonio de Feliciano Valencia)

Volver a *la vida sabrosa* y los siete caminos de los caminantes de la palabra

La vida en la cárcel lo afecta bastante a uno, no le permite vivir una vida sabrosa. Para vivir sabroso tenemos que relacionarnos con la mayoría de hermanos indígenas. Para vivir sabroso tenemos que cultivar donde está el ombligo de nosotros, que es la casa o el hogar donde habitamos. Para vivir sabroso hay que tener un contacto permanente con la familia, estar conversando, estar transmitiendo, estar escuchando y estar gozando lo que es la vida. Y para vivir sabroso hay que tener los mínimos beneficios que nos permiten suplir necesidades que de una u otra forma tenemos.

Nosotros los Nasa somos caminantes de la palabra, y para que la acción y la vida se realicen, trasegamos caminos. Para todo tenemos caminos. Hay un camino espiritual, que lo trazan los mayores, están los caminos familiares, están los caminos que diariamente tenemos que recorrer para llegar a nuestros sitios de labor y descanso, y están los caminos después de la tierra. O sea el camino que tenemos que trasegar para llegar a la tierra de nuestros ancestros.

Aquí en la tierra trasegamos cuatro caminos: el camino cultural de la medicina, el camino familiar, el camino comunitario y el camino social. Esos son los caminos que diariamente estamos recorriendo. Cuando partimos de esta tierra, empezamos a recorrer los caminos ancestrales para llegar a donde nos están esperando. Está el camino frío, el camino caliente y el camino intermedio, que es el tibio, que recoge de lo frío y recoge de lo caliente.

Cuando un indio se muere, los que quedan vivos, la familia que queda viva, tiene que levantarle lo que nosotros llamamos sucio,

para que él se despoje de lo que tiene en esta tierra, lo deje aquí en esta tierra y pueda caminar liviano los caminos de la muerte. Se le suministra solamente lo necesario para caminar. Siempre se acostumbra a enterrar con él las herramientas que va a necesitar para caminar. Se le dejan a un lado bebidas y comidas, y se le deja su vestuario. Eso es lo que él necesita para caminar, por eso los enterramos o los sembramos con todos esos implementos.

Espiritualmente le ayudamos para que se vaya liviano. En el evento de que él se pierda en los caminos, porque si coge el camino frío o el camino caliente se puede perder, no puede salir, entonces se tiene que devolver a encontrar nuevamente su camino. Por eso es que vienen los mitos de que en la casa donde él vivía asustaban, que en la pieza donde dormía asustan, o los implementos que dejan acá, como la mochila o las cobijas, asustan. Para nosotros no es susto, sino que él se ha regresado pidiendo a la familia para que le ayude nuevamente a retomar su camino. Cuando esto llega a pasar, nosotros acostumbramos a acudir a nuestro Te'wala, a nuestro sabio manejador de la medicina, para ayudarle a encontrar a nuestro familiar el camino que él tiene que recorrer para llegar a la tierra de los Ne, a la tierra de nuestros ancestros.

Figura 12. Caricatura de Matador "Sin des...censo". "Mal presagio para el 2018" (10/01/2018)

Fuente: @matadoreltiempo.

Referencias

Becco, H. (2003). *Crónicas de El Dorado*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Blu Radio - Redacción digital. (25 de noviembre de 2017). *Durante 2017 han sido asesinados 137 líderes sociales, denuncia* ong *Indepaz*. Recuperado de https://goo.gl/bj4E2p

Carreras, I., Leaverton, A. y Sureda, M. (2009). *Líderes para el cambio social. Características y competencias del liderazgo en las ONG*. Barcelona: Instituto de Innovación Social de esade.

Congreso de los Pueblos (2010). *La proclama - palabra del Congreso de los pueblos de Colombia*. Congreso de los Pueblos (2010). *La proclama - palabra del Congreso de los pueblos de Colombia. Propuesta de país para una vida digna*. Recuperado de https://goo.gl/m8X3f3

Comisión Nacional de Garantías de Seguridad (cngs). (19 de diciembre de 2017). *Comunicado: Lamentable pronunciamiento del ministro de Defensa trivializa asesinatos de líderes/as sociales*. Recuperado de https://goo.gl/UQXzM6

Consejo Regional Indígena del Cauca (cric). (s. f.). *Puntos de cambio en la Plataforma de lucha* (del pueblo nasa). Recuperado de http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/

Decreto Ley 154 de 2017. (3 de febrero de 2017). *Por el cual se crea la Comisión Nacional de Garantías de Seguridad…* Recuperado de https://goo.gl/z9gGuH

Decreto 2164 de 1995. (7 de diciembre de 1995). *Por el cual se reglamenta parcialmente el capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional*. Recuperado de https://goo.gl/Vwwg6C

Defensoría del Pueblo. (2017). *Van 52 líderes sociales asesinados en 2017*. Recuperado de https://goo.gl/QZtzY1

Ejército Nacional de Colombia. (s. f.). *Departamento de acción integral y desarrollo*. Recuperado de https://www.ejercito.mil.co/?idcategoria=345389

Espinosa Moreno, F. (22 de julio de 2012). *Los indígenas del Cauca: ¿repúblicas independientes o ciudadanos respetables?* En Razónpública.com. Recuperado de https://goo.gl/XCNaaG

FCP. (18 de diciembre del 2017). *Comunicado de la Federación Comunal del Putumayo frente a la desfachatez e ignorancia de un ministro*. Recuperado de https://goo.gl/UVzJHn

Fernández, E. y Cardona, F. (2017). *Los pliegues del liderazgo social y comunitario*. *Revista Jangwa Pana*, *16*(2), 197-216. UniMagdalena. Recuperado de https://goo.gl/bGfrGw

Flores, M. (08 de junio del 2017). *Sabíamos y no hicimos nada: anoche asesinaron al líder Bernardo Cuero*. En ¡Pacifista! Recuperado de http://pacifista.co/sabiamos-y-no-hicimos-nada-anoche-mataron-al-lider-bernardo-cuero

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collége de France, 1977-1978*. Buenos Aires: FCE.

Fundación Paz y Reconciliación. (2017). *Informe Cómo va la paz. Segundo informe de la iniciativa Unión por la paz*. Recuperado de https://goo.gl/UBSmJ1

Giddens, A. (2000). *Sociología*. Madrid: Alianza.

Gil Gutiérrez, A. E. (20 de septiembre de 2015). *Caso Feliciano Valencia: justicia indígena sí, pero cuando conviene*. En Las2orillas. Recuperado de https://goo.gl/pCNszD

Indepaz y Comisión de DDHH de Marcha Patriótica. (2017). *Trochas de paz y esperanza. Informe de derechos humanos enero – junio 2017*. Bogotá: Indepaz y Comisión de DDHH de Marcha Patriótica. Recuperado de https://goo.gl/2ibb87

Instituto Nacional de Mujeres, México. (2005). *Metodología de capacitación de mujeres líderes comunitarias*. (Cartilla) México: Instituto Nacional de Mujeres. Recuperado de http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100844.pdf

Lilliu Atance, D. (2015). Los cambios en el concepto de seguridad energética durante el gobierno de Hugo Chávez: Soft Balancing frente a Estados Unidos y liderazgo contrahegemónico regional. (Tesis). Bogotá, PUJ. Recuperado de https://goo.gl/9e5GTf

Martins, C. E. (2017). *Deudas interna y externa*. En Enciclopedia Latinoamericana. Recuperado de https://goo.gl/UnzKDv

Martins, A. (03 de marzo del 2016). *Honduras: matan a Berta Cáceres, la activista que le torció la mano al Banco Mundial y a China*. En BBC Mundo. Recuperado de https://goo.gl/m4P7VT

Montalvo, A. y Sanzetenea, J. (2014). *El líder comunitario y la tecnología apropiada. Una contribución al ecodesarrollo*. Proyecto Ecominga Amazónica. Montréal: Les Publications du Centr'ERE. Recuperado de https://goo.gl/iEVSxk

Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

Narea Falcones, M. (2016). *¿Regionalismo poshegemónico o contrahegemónico?: una revisión de los debates teóricos actuales*. (Tesis). Quito, Universidad Andina Simón Bolívar. Recuperado de https://goo.gl/56wd3a

onic y cric (2002). Declaraciones del cric. En W. Villa y J. Houghton, *Violencia política contra los pueblos indígenas 1974-2004*. Bogotá: cecoin, oia, iwgia.

onic, opiac, cit, aico y atic. (2017). *Pliego de peticiones de la minga nacional por la vida 2017. Minga Indígena Nacional "por la defensa de la vida, el territorio, la paz y el cumplimiento de los acuerdos"*. Recuperado de https://goo.gl/DYtc6L

Periódico El Espectador - Redacción Judicial. (28 de junio de 2017). *Las razones de la Corte Suprema para absolver a Feliciano Valencia*. Recuperado de https://goo.gl/Hy8HDM

Periódico El Espectador - Redacción Medios Ambiente. (6 de octubre de 2017) Asesinato de activistas, uno de los crímenes ambientales más graves en Colombia. Recuperado de https://goo.gl/DKShCD

Periódico El Tiempo - Unidad de Datos. (23 de agosto de 2017). *Asesinato de líderes sociales "disparado" en zonas dejadas por las farc*. Recuperado de https://goo.gl/y5okBL

Revista Semana - Nación. (12 de marzo de 2017). *Los 38 indígenas asesinados en el posconflicto: ¿Qué está pasando?* Recuperado de https://goo.gl/BLrU2z

Reyes Espejo, M. (2013). *Liderazgo comunitario y capital social: una aproximación desde el campo biográfico*. (Tesis doctoral), Barcelona: uab. Recuperado de https://goo.gl/dtYg58

Rojas Andrade, R. (2013). *El liderazgo comunitario y su importancia en la intervención comunitaria. Revista Psicología para América Latina*, (25), 57-76. México. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psilat/n25/a05.pdf

Rozental, M. (2009). ¿Qué palabra camina la Minga? *Revista Deslinde*, (45), 50-59. Recuperado de: http://cedetrabajo.org/wp-content/uploads/2012/08/45-8.pdf

Saltos Galarza, N. (2013). *Movimientos sociales y poder contrahegemónico en América Latina*. Quito: lalineadefuego.info. Recuperado de: https://lalineadefuego.info/2013/08/21/7358/

Sandoval, J. y Alvarado, F. (2004). Liderazgo comunitario. En *Cartillas Construyamos la cultura de paz y el desarrollo local de nuestra comunidad*. Módulo 2. Guatemala: ODHAG. Recuperado de https://goo.gl/g77mzu

Vasco, L. G. (2008). *Quintín Lame: resistencia y liberación*. En *Tábula Rasa*, (9), 371-383. Recuperado de https://goo.gl/oprVVE

Villa, W. y Houghton, J. (2004). *Violencia política contra los pueblos indígenas 1974-2004*. Bogotá: CECOIN, OIA, IWGIA.

Zambrano, C. (2014). *Los desafíos del liderazgo para el empoderamiento comunitario*. En Foro Liderazgo Social en tiempos de reconciliación. Recuperado de https://goo.gl/JXk2Qe

La performatividad de Mujeres en Marcha y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en el Movimiento por la Paz en Colombia: retratos de experiencias

María Camila Zabala Merchán*
Laura Alejandra Prieto Forero**

Cuando el sol empieza a ocultarse en las montañas orientales de la vereda El Tigre, en Uribe, Meta, el ambiente del cerro en el que nos encontramos se vuelve confortable, hogareño; los tonos de verdes se confunden y se convierten en uno solo. Los colores naranjas y amarillos que horas antes dibujaban el horizonte, ahora se trasladan y se concentran en los trajes alegres que al son de la música colombiana

* Comunicadora social por la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: mariazabala@usantotomas.edu.co
** Comunicadora social por la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: lauraprietof@usantotomas.edu.co

lucen cada una de las *farianas*[1] en el centro del campamento, rodeado a su vez por cientos de ojos curiosos. Miradas provenientes de cada rincón del país; asistentes campesinos, indígenas, académicos, políticos, combatientes, activistas, piden al unísono el fin del conflicto armado, cantan por la paz, por la implementación efectiva de los acuerdos logrados entre el Gobierno nacional y las Fuerzas Armadas Revolucionarias-Ejército del Pueblo (FARC-EP). Son aproximadamente las 6:45 de la tarde y las integrantes de las FARC empiezan su tercer baile. Cada rostro de la guerra se desdibuja y la unión entre cada uno de nosotros se convierte en un acto contestatario y pacífico que versa en la reconciliación, en la humanización del "otro" y la "otra" que meses atrás se reconocían únicamente por sus fusiles. El baile sin duda abre paso a nuevos encuentros, a diversos diálogos, a otros modos de construir lenguajes no verbales, simbólicos, artísticos y, con suerte, de esperanza. Empieza la vigilia por la paz en la vereda El Tigre.

Cinco meses atrás, en el centro de Bogotá, La Pola, una de las mártires de la Colonia en Colombia, perpetuada en una figura de hierro, inspiraba la intervención realizada por Mujeres en Marcha y la Corporación Colombiana de Teatro en el marco de la visita de la Federación Demócrata Internacional de Mujeres (FDIM) en el país. El objetivo primordial del encuentro fue constatar la participación y el apoyo de cientos de delegaciones de mujeres de todo el mundo en el proceso de implementación y verificación del acuerdo de paz colombiano. Sin embargo, en este evento, en particular, lo que obtuvo por completo el protagonismo de la jornada fue el baile de los trajes naranja brillante que vestían de pies a cabeza a las mujeres de la Corporación Colombiana de Teatro en una acción performática que buscaba alzar sus voces más allá del aire gris de Bogotá, cantando y declamando por la paz como derecho fundamental y como deber de todo ser humano. Este *performance* reunió legados de incontables

1 Es el término empleado para identificar a las mujeres que hicieron parte de las FARC-EP (ejército guerrillero), o que sin haber sido combatientes hoy se identifican con el movimiento político FARC, en el marco de los acuerdos de paz entre este grupo y el Gobierno nacional.

luchas sociales de mujeres que contrastaban perfectamente con lo que meses después nos dejarían ver las montañas del Meta.

En este punto, se preguntarán el sentido de evocar muestras artísticas: *performances*, bailes, cantos, para tratar de mostrar las posturas políticas y las narrativas que se construyen alrededor de un contexto nacional dibujado por la violencia. Y es que es precisamente el arte popular, como expresión libre de creación y réplica de visiones contraculturales y contra-hegemónicas, un factor que funciona claramente en todos los individuos sin distinción de origen, como un agente que facilita la catarsis, la reparación, la reconciliación con el propio ser y con el "otro" ajeno, distante, diferente.

Lina González, integrante de Mujeres en Marcha Bogotá, refleja en una de sus intervenciones la intención primaria del colectivo así como de otras organizaciones sociales e individuos a la hora de realizar vigilias o actos artísticos en la coyuntura actual del país:

> Tenemos que entender que las vigilias se abrieron como un escenario para que la población civil tuviera un encuentro, un acercamiento con los guerrilleros y guerrilleras de las FARC en estos tiempos de paz. Fueron una vía que se pensó después de los resultados del plebiscito para que las personas pudieran acercarse por medio de algo místico, algo artístico. Se pensó para que las personas se pudieran reunir a hablar de paz. Ahora, teniendo en cuenta que en las vigilias se desarrollaron actos culturales, performáticos, se observa que el arte popular sirve como medio para replicar los pronunciamientos de organizaciones sociales de diversa índole en busca de abrir paso al diálogo. (L. González, comunicación personal, 1 de diciembre de 2016)

El arte crea formas de resistencia y emancipación a través de las emociones y los sentimientos que los individuos tratan de comunicar en sus piezas creativas. Y, precisamente, el movimiento social de Mujeres en Marcha junto con la Corporación Colombiana de Teatro, así como las mujeres farianas en la vigilia del 31 de octubre de 2016 en el Meta, ilustraron en sus intervenciones cómo el arte popular funciona como un espacio de acción política con el fin de convertirse en mediador y generador de cambios en los diversos ámbitos de la realidad social del país.

Lo que se afirma aquí, se hace en consonancia con investigaciones documentales relacionadas con la funcionalidad del *performance* y el arte popular como mediadores en realidades y contextos conflictivos. Turner (1987) ofrece una clara explicación de las narrativas artísticas como canales idóneos en los que grupos de diversa índole "re experimentan códigos identitarios y ponen en juego su capacidad reflexiva" (p. 27) respecto a una realidad que los afecta. Así, "el hombre se revela a sí mismo y a los otros en la historia, en los procesos sociales" (p. 29). En este sentido, el arte popular, por medio del *performance* desempeña un doble papel como mediador: en primer lugar, permite que los actores a través de sus funciones se reconozcan a sí mismos y, en segundo lugar, da paso a dicha comprensión a partir de la observación, la participación y la representación de otros, a esto se le denomina *reflexividad plural*. Todo lo anterior se convierte en la excusa y la oportunidad de situar y resolver en forma endógena, las diversas tramas de los conflictos, así como de entender los cambios socioculturales y políticos que se dan en una misma sociedad a través de otras narrativas, en este caso, a través del *performance*.

El hecho de narrar al principio del capítulo las dos intervenciones realizadas por mujeres de diferentes orígenes y espacios geográficos no es coincidencia. Lo que se busca es, en primera medida, mostrar cómo a través del uso del cuerpo en el *performance* las mujeres de la Marcha Patriótica y las FARC-EP configuran otras narrativas y posturas respecto a la realidad social del país y, en segunda medida, tratar de explicar cómo el territorio de investigación trasciende más allá de lugares concretos y se convierte en el espacio de significación de diversos acontecimientos sociales (Marcus, 1995) y artísticos que versan en el mismo objetivo: la construcción constante de paz.

Semin (2009) habla de la etnografía multilocalizada como una oportunidad de tejer redes sociales entre personas separadas geográficamente cuestionando la noción de *territorio* en una búsqueda y una construcción de comunidades trasnacionales que utilizan formas ceremoniales similares en intercambios culturales, en este caso específico, a través del *performance*. Así, las expresiones artísticas de las mujeres en Bogotá y en el Meta permiten redimensionar y poner en relación sus narraciones y los contextos conflictivos que sirven de escenario para estas.

En una entrevista realizada a Stephany Núñez, responsable de Mujeres en Marcha Bogotá, se da a entender la importancia de la diversidad de lugares de enunciación (tanto personales como territoriales) a la hora de crear y fortalecer discursos políticos que potencien las acciones contestatarias de las mujeres en diversas partes del país, así como las denuncias a las violencias sistemáticas que las acogen incluso en el contexto actual de Colombia:

> Como mujeres en marcha y mujeres en general nos enfrentamos a una estigmatización muy fuerte por parte de la sociedad. Al ser integrantes de un movimiento político, hemos sido víctimas de persecución así como le ha ocurrido a líderes sociales campesinos, indígenas, estudiantes, afrodescendientes. En este sentido, es supremamente importante unir nuestros discursos y nuestras luchas en una sola voz y, por medio de nuestra unión, sin importar barreras territoriales, llegar a impactar en todas las estructuras del país en busca de cambios contundentes y benéficos para todas y todos nosotros. (S. Núñez, comunicación personal, 28 de noviembre de 2016)

Lo que se buscó con la investigación no fue estudiar lugares, sino a través de los lugares. Fue observar de manera holística las prácticas culturales situadas en diversos espacios geográficos y la manera en la que el cuerpo de la mujer se vislumbra como un medio de narración, de descripción, de canal de fuertes posturas políticas sobre la paz y la reconciliación.

¿Y qué son sus posturas políticas? Son la materialización dialógica y fáctica de inconformidades llevadas a propuestas de transformación social que no surgirían de no haber confrontaciones de tipo político con un ente hegemónico o incluso con la sociedad civil. Stephany Núñez de nuevo nos ilustra la realidad que en presente relato se trata de describir:

> Realizamos un ejercicio en busca de poder desarrollar con las mujeres de diferentes organizaciones a nivel local y nacional, espacios que permitan encuentros no solo para hablar de las violencias que vivimos día a día las mujeres por parte de varias esferas sociales,

> políticas y económicas, sino de las problemáticas sociales que afectan a la sociedad y cómo desde nuestras individualidades y perspectivas podemos aportar a la construcción de un país más justo y una paz realmente estable que no solo nos involucre a nosotras sino al resto de la sociedad. (S. Núñez, comunicación personal, 28 de noviembre de 2016)

En este sentido, son precisamente estas posturas y estas formas diferentes de entender el funcionamiento sociopolítico del país las que inician el largo camino de la reconstrucción de una realidad nacional más pacífica.

Cuando la investigación se situó en diversos territorios entendiéndolos como parte de una globalidad más compleja, siendo a su vez contenedores de las mismas luchas emprendidas por alteridades diferentes, fue posible encontrar significaciones y posturas políticas similares que dieron cuenta de las acciones de resistencia u oposición a través de un medio más afable, universal, exequible lleno de color y emoción; aspectos que no traslapaban el componente político y contestatario con el que las iniciativas e intervenciones artísticas se alimentaban constantemente. Lo anterior deja entrever las posibilidades que ofrece el arte popular en las luchas sociales como eje transformador y alternativo. Como mencionó Calero (2017) no es utópica la revolución desde el arte.

Crónica de mujeres de la Federación Democrática Internacional de Mujeres (FDIM) y empoderamiento a la mujer

"Somos mujeres y eso es como decir una humanidad. Por eso estamos aquí, ahora, en este continente, en este país, en esta ciudad. Somos el mestizaje de América; negras y mulatas, blancas e indígenas". El llamado es claro y contundente, el comienzo de la congregación de mujeres en la plaza de La Pola en Bogotá, en el marco del XV congreso de la Federación Democrática Internacional de Mujeres (FDIM) en Colombia, se presentaba como un conjunto intercultural de mujeres de todo el mundo con un solo propósito: apoyar el proceso de paz siendo garantes del enfoque de género tan discutido en nuestro país.

Lina González no solo interviene haciendo énfasis en el accionar político y fáctico de la Marcha Patriótica y Mujeres en Marcha, también hace una reflexión en torno al papel que desempeña la mujer en la construcción de paz en el país:

> La Marcha Patriótica siempre ha tenido el ideal de la solución política al conflicto armado; hemos acompañado el proceso de paz desde que inició y hemos solicitado que se sienten en la mesa (cada una de las partes) para darle solución al conflicto. Finalmente se logra y para nosotras es una alegría y un triunfo enorme pero creo que desde nosotras las mujeres, la apuesta es mucho más amplia y consiste en primer lugar, exigir que se cumpla a cabalidad todo lo acordado y, en segundo, que el enfoque de género permita que se avance en construcción de paz. (L. González, comunicación personal, 1.° de diciembre de 2016)

Lo anterior abre muchos escenarios de participación para la mujer en cuanto sea desde el mismo accionar social un objetivo primordial y una meta conjunta que se busque alcanzar en el menor tiempo posible.

Eran las siete de la noche. El monumento de La Pola era testigo de un hecho muy importante en la lucha de quienes siempre han abogado por la paz desde sus veredas, municipios, ciudades y regiones. Las delegaciones de mujeres de la FDIM se habían reunido, tres días antes en el hotel Tequendama de la capital, para discutir cuál era su función en el ámbito nacional e internacional en razón de la paz y, en mayor relevancia, entender cómo lograr un proceso de reconciliación que beneficiara principalmente a quienes han llevado la guerra muchas veces en silencio y que ahora estaban representadas en las lideresas y mujeres del común quienes estaban a la espera de la Corporación Colombiana de Teatro encargadas, en últimas, de reflejar la importancia de humanizar los procesos de muchos años frente a quienes estábamos por primera vez acercándonos al ejercicio de la lucha por la igualdad política de las mujeres.

En este sentido, la importancia de la unión nacional en busca de justicia y paz para todos debe ser un tema de suma importancia a la hora de construir nuevas realidades políticas y sociales en el país. Frente a lo anterior, Stephany Núñez opina respecto a este tipo de procesos colectivos de participación:

> Hay compañeras que a nivel nacional se organizan para ir a los territorios y conocer esas diversas experiencias e iniciativas que tienen las mujeres en el campo, siendo que en éste la violencia contra la mujer es mucho más pronunciada, factor que nos inclina a trazar un objetivo político e ideológico para empoderar a estas mujeres y a partir de un escenario diferente como lo es la ciudad, poder demostrar esos contrastes que hay entre mujeres urbanas y rurales así como todas sus ideas y propuestas para la construcción de un país más justo y en paz. (S. Núñez, comunicación personal, 28 de noviembre de 2016)

La multitud observaba una danza de las integrantes de la Corporación de Teatro que deambulaban al son de la música de un lado al otro, mientras una de ellas atada con una soga negra a la estatua de La Pola observaba a los espectadores. Una soga que durante el *performance* iba ocupando un significado particular. El lazo era cada vez más amplio y sujetaba a la mujer por la cintura mientras ella yacía abajo en el circulo que sus otras compañeras de escena habían formado. Trataba de soltarse, pero no era posible, el esfuerzo era cada vez mayor y la música acentuaba lo desesperante del proceso de liberación que ella estaba pasando.

Era tan desesperante que casi daban ganas de levantarse y ayudarla a desenvolver, pero la sensación no era gratis; el símbolo de la soga y del *performance* en sí mismo nos contaba en pocos minutos lo difícil de las históricas luchas de género, sobre todo en la política, que ha tenido que enfrentar la mujer para poder ser escuchada. Aquellas mujeres mostraban la resistencia que han hecho a las sociedades particularmente machistas que han definido roles específicos para nosotras, desde la familia hasta el cuerpo mismo y que, en este caso, a través de la guerra interna, se han hecho mucho más impactantes y evidentes desde el reconocimiento de la realidad del maltrato más allá de cuestiones biológicas y domésticas, pues un factor clave de la violencia a la que se resisten estas mujeres viene del propio Estado.

Hoy por hoy, este acontecimiento cobra más visibilidad y deja al descubierto las luchas que desde las organizaciones, los movimientos sociales y colectivos de mujeres, se ponen en marcha para construir la

otra cara de la participación y la política en el país. Stephany Núñez habla acerca de lo expuesto anteriormente:

> [El hecho de que el conflicto armado termine, significa poder dar paso a la vía y acción política de hombres y mujeres que han estado en el campo, en trincheras, que han estado peleando de una u otra manera porque no tuvieron otra opción o porque las dinámicas que les envolvían los y las arrojaron a esos escenarios de lucha. […] Las mujeres víctimas del conflicto han querido tener iniciativas que puedan sacarlas de esa estigmatización y esa violencia que viven de alguna u otra manera en su cotidianidad. Ahora, una vez que sale de ahí, una vez que las mujeres decidimos empoderarnos y decidimos salir de esos ciclos de violencia, entramos a otros (ciclos de violencia) a nivel político, muchas veces determinados y difundidos por el mismo Estado. (S. Núñez, comunicación personal, 28 de noviembre de 2016)

Por ello, las compañeras demostraban lo desesperante que ha sido tomarse la palabra para hablar de política en un país como el nuestro, donde es necesario el empoderamiento de la mujer para hacer frente a las cuestiones del país que en su particularidad, después de más de sesenta años de guerra, han construido nuevas relaciones de las mujeres con ellas mismas, con los hombres, los niños y su entorno configurando así un género, una construcción de ser mujer en la lucha de soltar la soga y todas las ataduras simbólicas a las que han sido expuestas durante estos años.

Nosotras estábamos igual de inmersas que todas las delegaciones y demás asistentes con el espectáculo, el poder del arte popular como lenguaje universal logró envolver a todos los participantes a la luz de un solo sentido: el empoderamiento desde la igualdad real y la significativa construcción de paz. De hecho, más allá de que la mujer históricamente sea la persona en la que recae la continuación de la vida después de la guerra, lo que hoy se entiende, y sobre lo que se enfatizó durante todo el congreso de la FDIM, es una reflexión políticamente interna de una generación de mujeres jóvenes de ciudades que se suman a la lucha de las regiones a través de la indignación y el deseo de paz que muy pocas ocasiones es perceptible en las grandes ciudades.

Pero aquí hay que ser muy claras ¿por qué hablamos de empoderamiento? Podría decirse que es una palabra que surge hace muchos años precisamente de la lucha de género a nivel internacional; sin embargo, los procesos nacionales no solo han tomado esta palabra para referenciar la importancia de concibir nuestra realidad como un hecho que puede ser cambiante a favor de nosotras, siempre y cuando estemos cada vez más apropiadas de dichas realidades y sepamos muy bien el giro necesario que se debe ayudar a construir conjuntamente. Esto va más allá por la peculiaridad de nuestro país, porque en este vemos que el empoderamiento es casi un objetivo que se debe alcanzar, entendiendo que en nuestra cultura muchas mujeres aún se sienten cómodas estando distantes de la política y, en ese sentido, el camino que han decidido tomar las compañeras que hoy quieren la reconciliación nacional, distinto a sus pasados o convicciones políticas, es el camino del arte popular; el *performance*, que brinde a las espectadoras que viven la misma situación una visión diferente que empieza por lo metafísico y que encarna en lo epistemológico, pues al ver cómo trata de soltar la soga con tanto esfuerzo genera la pregunta reflexiva, ¿yo que haría en ese caso?

Puede que muchas se hagan esa u otras preguntas, o puede que no, pero siempre el *performance* va a generar un autorreflexión sobre la función que se esta ejerciendo, ya que es la representación de un hecho aparentemente evidente y que por medio de la acción pública pretende romper o disminuir, en el peor de los casos, los tabúes y prejuicios que se estén llevando a cabo. Pero otro hecho aún más significante de la relevancia de la elección del arte popular como medio expresivo y transformativo es como lo dice Turner, en su artículo "La antropología del performance" (1987, p. 32), que este tipo de acciones transgreden costumbres que se sitúan durante el proceso que él llamaría *rasgos liminales*. Estatus que se utiliza para pasar de un lugar social al otro. En este sentido, un ejemplo claro son las mujeres víctimas o mujeres del común que quieren cambiar una función pasiva por una más decisiva que involucra un trabajo colaborativo con los demás integrantes de la sociedad en general.

Básicamente lo que se está viendo a través de la descripción del *performance* del monumento en La Pola es todo un ritual sociopolítico

que le apunta a la reflexividad social y, en últimas, al cambio estructural, pues el sentirnos parte del proceso también nos puede llevar a otro análisis. Sencillamente se podía observar qué participación teníamos las mujeres y los hombres a la expectativa del ritual. Por ejemplo, en el costado lateral, a la izquierda del monumento, se encontraban los hombres guardaespaldas de la política Piedad Córdoba, muy afín a los procesos de las mujeres siendo partícipes del encuentro. Era evidente que no encontraban lógica a lo que la mujer de la Corporación de Teatro estaba haciendo, varios de ellos, en un primer momento, intentaron analizar qué estaba pasando y terminaron por soltar una que otra risa, y después desentenderse del asunto, estando siempre alerta de la seguridad de Piedad.

Esto lo traemos a colación porque los marcos imperativos culturales y contractuales siempre estarán dispuestos a interpretaciones de todo tipo, lo que quiere decir que pueden haber miles de formas de entender estas propuestas y aquellas que no están en el "gueto de lo social"[2] pueden percibir el acto como una pérdida de tiempo porque sencillamente aún se hace visible que existen distancias linguísticas y de comprensión muy amplias. Por ende, el cuerpo es una forma de expresión que ellos aún no recepcionan de la misma manera, hecho que no es del todo negativo, ya que en sí mismo también llama a que nos hagamos preguntas de cómo impactar en percepciones sociales muy ancladas y antiguas. Así, un tema importante se devela de allí: ¿cómo generar desde el arte popular, siendo un lenguaje universal, pero aun así desconocido para muchos, una lógica común basada en marcos mismos de semejanza sobre percepciones cotidianas, por ejemplo, la justicia?

Lo anterior es una arista de lo que pueden complementar estos procesos de interacción con la ciudadanía con la lucha de las mujeres que abogan por la paz en Colombia y también al análisis general de la división evidente de un país que se encuentra, como lo expresaría

2 Generalmente se entiende un gueto como un conjunto de personas que comparten una característica étnica, racial o social, en este caso, se sitúa el concepto en un conjunto de personas cercanas a las luchas políticas y que además comparten el hecho de ser mujer en nuestro país.

Gofman (2009, p. 85), en un escenario donde a diario se desenvuelve una novela con muchos capítulos y en la cuál es evidente nuestra cultura.

Realmente lo que se puede leer en estas actividades que surgen desde "abajo", de las mal llamadas personas de "a pie" es una reflexión de cómo mujeres víctimas a través de estos procesos de reflexividad social por medio del camino del arte popular, se vuelven lideresas y gestoras de cambios sociales en sus comunidades desde el primer momento que piden justicia y reparación, sin darse cuenta en muchos casos que empiezan un proceso de empoderamiento real de sus entornos y de sí mismas.

Entonces empezamos a ver que el *performance* de La Pola ya tiene unos procesos, tras años de compromiso con la causa de la paz, que se hacen visibles por la coyuntura política, pero que son caminos escogidos desde hace mucho tiempo por aquellas mujeres que buscan la reconciliación nacional. Yuly Artunduaga, coordinadora regional andino-amazónica de la Marcha Patriótica refleja en sus palabras precisamente estos mismos procesos y su objetivo más próximo:

> Nosotras, mujeres que hemos vivido en medio de este conflicto, estamos dispuestas a seguir caminando hacia la construcción de la paz con justicia social. Hoy nosotras, mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes construimos paz desde nuestros territorios. Hoy nosotras con nuestros hijos y compañeros caminaremos juntos hacia esa construcción. El gran reto de nosotras es seguirnos formando políticamente, seguirnos organizando y seguirnos movilizando por la construcción tan anhelada de la paz. (Y. Artunduaga, comunicación personal, 22 de septiembre de 2016)

Por ende, no es extraño que se haya escogido el monumento de La Pola como espacio de encuentro para realizar un homenaje a través del cuerpo a la lucha de las lideresas. La Pola y su historia es el referente de lo que cuesta ser escuchada, pero también es el ejemplo de los logros que se pueden alcanzar desde el empoderamiento político del género femenino.

Ciertamente, acá se puede hablar de muchas cosas que nos apasionan como mujeres, pero lo que más nos llama la atención es el cambio, como se mencionó, la acción de transformación de ser víctimas

a ser gestoras del cambio social en Colombia, donde exigir justicia es casi una obligación del que ha sido afectado, sin importar el género. De hecho, a nivel internacional es evidente que cuando se aunan en las calles los deseos de justicia se arman redes sociales fuertes que terminan generando cambios realmente significativos. Ese es el panorama de las mujeres en nuestro país: mujeres que salieron a las calles y se encontraron con realidades que se asemejaban a sus vivencias personales, pero siendo lo más relevante, desde nuestro punto de vista, fue que a partir de la nostalgia e indignación se crearon redes muy fuertes de personas que dejaron sus penas personales y ahora piensan en el bienestar colectivo, en lograr armonizar una sociedad dividida, y que mejor de hacerlo que a través del arte popular. Una forma pacífica de denuncia, pero más allá de esto, de unión, de creación, de construcción de lazos fuertes que se complementan y afianzan sin importar el género, procedencia o cualquier distingo de algún tipo que defiende la igualdad desde las calles sin feminismos segregadores o machismos opresores. Esta paz es de todos y sus cuerpos lo expresan cuando bailan cantan y hablan por la reconciliación.

Canto, palabra y alma por la paz

El 12 de octubre de 2016 se pintaban cientos de rostros de rebeldía y esperanza, el color naranja del cielo anunciando el comienzo del ocaso en Bogotá daba la pauta precisa para comenzar a marchar desde el planetario entre cuadras, edificios y miradas de recelo o alegría hasta el punto más importante de la ciudad, la plaza de Bolívar. Los pasos tenían cada uno el peso de diferentes décadas, labores, identidades, pero unidos convergían en una fuerza indestructible que, dibujada por los colores resonantes de las pancartas o las melodías imponentes de las batucadas, imponía el derecho a la paz y al fin del conflicto armado en Colombia (imagen 3). Así, al compás de la marcha se unían las consignas de quienes se manifestaban indignados por el resultado negativo que arrojó el plebiscito en días anteriores, apoyadas a su vez por cantos de paz y reconciliación que dejaban entrever los ánimos y las convicciones de cada hombre, mujer o niño frente al futuro incierto que se avecinaba.

Figura 1. Marcha del 12 de octubre. Bogotá, 12 de octubre de 2016

Fuente: María Camila Zabala y Laura Prieto.

En cada minuto transcurrido era usual encontrarse con diálogos amenos o sonrisas efímeras, con discursos de rebeldía y descontento, o con cantos y sones de esperanza que poco a poco trazaban el camino a seguir para ese día y para el resto de historia que aún faltaba por construir.

Comprendiendo el impacto de iniciativas como la emprendida por Marcha Patriótica y diversas organizaciones y movimientos sociales a partir de premisas tan claras, pero polémicas como lo es "la reconciliación" o la "justicia social", nos permitimos aseverar que el camino que falta por recorrer aún se encuentra lleno de incontables dudas y oposiciones respecto al proceso de paz, tanto desde las esferas políticas en pro y en contra de este como desde las mismas organizaciones sociales y el resto de la sociedad civil que, en una suerte de juego desigual entre discursos mediáticos, desconocimientos aún crecientes por la historia del país y oposiciones ideológicas o políticas mediadas por la intolerancia, entre otros, se encuentra todavía en constantes devenires respecto a su función principal en el proceso de paz y su accionar idóneo en todos los cambios de diversa índole que este ofrece.

Esta marcha, así como intervenciones anteriormente expuestas, permite vislumbrar un tema poco tratado, casi ignorado, crucial para la construcción de nuevas ideas de país y sociedad: *la reconciliación*. Sin embargo, cabe aclarar que este término oscila entre innumerables referentes o definiciones que precisamente ponen en entredicho la eficacia o la pertinencia de la misma en el contexto colombiano. Aquí, nos basamos en un primer momento, en la definición que ofrece Gibson (2001) en la que trata este término de dos maneras distintas.

En primer lugar, este término se puede comprender a partir de dos acepciones: la *reconciliación interpersonal o individual* y la *reconciliación nacional*. La primera se propone desde un nivel "micro" buscando la verdad y el perdón entre victimas-victimaros; la segunda supone un contexto a un nivel de acción más amplio en el que se prima la coexistencia pacífica entre cada uno de los actores del conflicto. Entendiendo que, si bien víctimas y victimarios no pueden encontrar espacios comunes o consensos, sí es posible afianzar la cultura política de estos sujetos y de la población en general con el fin de respetar y reconocer los derechos humanos y el entendimiento comunitario pacífico (Méndez, 2011).

Yiya Sandoval, coordinadora nacional de la Marcha Patriótica en el 2016, resume la importancia de la reconciliación nacional y el entendimiento mutuo a partir del reconocimiento de la otredad y los derechos de quienes hasta ahora eran personas distantes y hostiles:

> Nosotras desde nuestros procesos locales y nacionales creemos que una de las garantías que aportan las mujeres en este proceso de paz […] ha sido apostarle a la unidad del movimiento social y de toda la sociedad civil y además pensar en esas posibilidades que tenemos las y los colombianos para decirle no más a la guerra y tratar de ver a esos antiguos enemigos en una condición distinta: más amistosa, más amorosa tratando de trabajar conjuntamente por una nueva realidad social y un nuevo país. (Y. Sandoval, comunicación personal, 22 septiembre de 2016)

Así, la reconciliación nacional se postula desde aquí como la respuesta idónea frente a las cuestiones políticas y sociales que emerjan a partir del contexto de la implementación de los acuerdos de paz en el

país. Sin embargo, es importante hacer la claridad de que esta no solo significa la puesta en diálogo de realidades ajenas, y en algunos casos antagónicas, sino la oportunidad de construir nuevos discursos a partir de la comprensión de la otra o del otro como personas y sujetos de derechos más que como individuos sesgados y definidos desde ideologías políticas o identitarias que se emplazan en un afán de distanciamiento y recelo por los "otros" diferentes o desconocidos.

En este marco de ideas, de Greiff (2006) plantea la reconciliación como una realidad que supone la coexistencia entre diversos individuos llevada a ser, en vez de una condición mínima de vida, una relación interpersonal en la que cada sujeto reconoce su función activa y sus responsabilidades dentro de la vida colectiva. De esta manera, la reconciliación se constituye en una herramienta, en un mecanismo útil para la construcción de tejidos sociales en los que prima el respeto al otro, entendiéndose cada individuo como un miembro activo de la comunidad política del país. Lederach (1999), a su vez, propone una visión de la reconciliación similar de la de Greiff (2006), con la excepción de que este último, plantea a la reconciliación como un categoría sujeta a las condiciones contextuales del entorno, en cuanto son determinadas por los preceptos de pasado, presente y futuro, en los que la realidad de la reconciliación debe estar precedida por el reconocimiento de los hechos y la reconstrucción de la verdad pasada, suponiendo esto, una base más sólida para la reconfiguración de las relaciones sociales nacionales comprendiendo cada uno de los actores del conflicto, en busca de la reconciliación nacional como proceso colectivo y complejo.

En este punto, y a partir de las premisas creadas y divulgadas en cada una de las intervenciones de colectivos y movimientos sociales como la Marcha Patriótica y Mujeres en Marcha, la idea de la reconciliación, así como sus diversas manifestaciones no es una postura tan lejana o imposible como comúnmente se le hace parecer. El hecho de que sean las mismas organizaciones de víctimas del conflicto armado en Colombia las que llevan la batuta en el tema de reconciliación y paz, deja bastantes debates y enseñanzas por aprender para el resto de sociedad civil y gremios culturales y políticos.

> Las víctimas nos han dado el ejemplo; el hecho de que Bojayá como uno de los territorios más azotados por el conflicto armado haya votado por el sí, nos da una muestra de que el perdón y la reconciliación si es viable. No podríamos estar hablando de paz cuando hay rencores, cuando no reconocemos a las víctimas pero tampoco reconocemos cuales han sido esas dinámicas que crearon el conflicto. (L. González, comunicación personal, 1.° de diciembre de 2016)

Ahora bien, es necesario advertir que a partir de la observación y participación en actos de intervención pública, como el relatado en párrafos anteriores, nació otra categoría controversial profundamente ligada en el imaginario colectivo de los colombianos, con la idea de la reconciliación o incluso el perdón: *la justicia*.

Si bien la reconciliación se constituye como la base de la reconstrucción del tejido social, cada una de las marchas, actos culturales, intervenciones y discursos hechos por parte de movimientos sociales y diversas colectividades también dejan al descubierto la importancia de tratar el tema de la paz sin dejar de lado la urgencia de la reparación a las víctimas o la responsabilidad directa de los perpetradores de la violencia que, en este marco contextual, están sujetos a la justicia restaurativa, comprendiendo la complejidad que supone el castigo parcial de cada uno de los victimarios y las connotaciones simbólicas que representa la idea de la pena jurídica por encima de la necesidad de sanación nacional. Es por esto que la justicia, en el contexto colombiano y el modelo de justicia transicional próximo a implementase en el país, prima la reparación y la sanación simbólica o directa por encima del castigo penal y punitivo.

Saffon y Uprimny (2006) afirman que este modelo de justicia restaurativa propende por un sistema judicial alternativo que, en vez de primar su atención sobre el castigo del victimario, se centra en la víctima y el daño que le ha sido causado. Es por este motivo que se opta por la inclinación sobre la reconciliación y no sobre el castigo, teniendo en cuenta la voz de la víctima a la hora de plantear opiniones respecto a la idea de la reconciliación y la convivencia pacífica. Ahora

bien, es importante aclarar que la justicia restaurativa se propone como un modelo judicial complementario de la justicia tradicional, mas no como su sustituto, debido a que

> la justicia restaurativa fue diseñada para abordar hechos de criminalidad de menor escala en sociedades sin conflictos en las cuales perdonar y olvidar son estrategias eficientes para superar el crimen, sin embargo en contextos de conflictos mayores, este tipo de estrategia son inviables a nivel legal y político y para los autores generan incluso cuestionamientos éticos. (Saffon y Uprimny, 2006, p. 15)

A partir de la instauración de este tipo de justicia complementaria, sumada con la concepción de la reconciliación como "el encuentro de las narrativas sobre el pasado" (Dwyer, 1999, s. p.), se busca que la misma se reconozca como una herramienta centrada en asegurar garantías de no repetición y reconstrucción de la vida colectiva donde, a partir de la búsqueda conjunta de la restauración del tejido y la confianza social, se dé lugar a la coexistencia contenciosa que, desde la mirada de Payne (2008) se configura como la posibilidad de poder crear escenarios de diálogo político entre diferentes actores en busca de la creación de un futuro conjunto, en la cual no se necesita llegar a consensos o acuerdos, sino a la instauración de un diálogo democrático que propenda por la convivencia pacífica (Méndez, 2011).

Ahora bien, siendo un tema constante a lo largo y ancho de la investigación, el proceso de reconciliación versa sobre la postulación de las posturas políticas a través del arte. Es por esto que se hace necesaria la relación íntima entre reconciliación y arte popular siendo este último esencial para la instauración de una nueva convivencia social que no se basa en estrategias racionales, sino en conocimientos sociales y prácticos que ayudan a la instauración de la reconciliación como un proceso colectivo y emocional que se forma en la interacción social mediada por símbolos y signos universales aplicados desde el arte popular, funcionando como un precedente para la implantación de un lenguaje diferente dentro de las sociedades inmersas en un posconflicto bélico, siendo la sociedad colombiana un claro ejemplo de ello. "Resulta que el arte es fundamental hoy en día para sensibilizar a las personas frente a lo que implica la reconciliación y la paz. Y es que

ésta no solamente significa la terminación del conflicto armado sino la materialización de las propuestas políticas que han dado diferentes sectores de la sociedad" (S. Núñez, comunicación personal, 28 de noviembre de 2016).

Es así como las narrativas artísticas se tornan como expresiones alternativas que no necesitan verbalizarse para convertirse en canales y medios de expresión que potencian la comunicación y el encuentro entre individuos, en este caso, entre victimas/combatientes- sociedad civil (Cohen, 2005). De esta manera, se da un primer paso a la aceptación y la construcción de la reconciliación, ya que es un proceso que permite observar la realidad nacional desde concepciones pro paz que defienden la implantación de las culturas de paz como medios para fortalecer las relaciones interpersonales y la verdad nacional.

A modo de conclusión

Realmente lo que acá se ha expresado a través de una metodología muy clara de etnografía multisituada ha sido un proceso de encuentros personales con realidades sociopolíticas que permitieron crear conciencia en muchos ámbitos desconocidos.

En primera medida, el arte que vinimos explorando en cada una de las intervenciones que se explicaron nos resolvía una primera pregunta: cómo hacer tangibles las percepciones sociales del escenario de la transición política que vive Colombia y, particularmente, la idea de la justicia, para Mujeres en Marcha, que se basaba en la justicia restaurativa, el perdón responsabilizante y las acciones reparadoras que lleven a la reconciliación. En efecto, fue posible descubrir que las mujeres a través de procesos restaurativos y reparadores para las víctimas enseñaban una construcción de género que pensaba colectivamente en la ciudadanía en general y que la forma de hacer tangibles sus exigencias era el arte popular que en sí mismo posibilita la justicia en la medida que se fortalecen los lazos de las personas. He ahí la importancia de que se sumen las mujeres jóvenes de las ciudades a las organizaciones sociales regionales.

Es decir, las luchas por la paz, justicia y reparación son cada vez más factibles en un círculo en el que el arte popular denuncia, pero

también une a las personas, un arte popular que muestra las fallas de la estructura social y política, pero que es un punto de encuentro de aquellos individuos que aún están apáticos, o que no se encuentran a gusto con las mismas exigencias de paz. En realidad las víctimas, y en otro momento las combatientes, por medio del *performance* a modo de lenguaje del cuerpo suscitan un encuentro histórico entre colectividades de un mismo lugar que han estado alejadas durante años de guerra, siendo esta la cortina de humo que las mantuvo separadas mucho tiempo.

Ahora bien, también se encontró que dentro de las narrativas artísticas de las mujeres que realizaban las actividades de *performance*, en general, se distinguían elementos importantes que reflejan el papel que la mujer ha desempeñado durante muchas décadas, así como las nuevas prácticas contestatarias que desde el arte popular proponen formas de resistencia pacífica en un contexto aún mediado por estructuras machistas, excluyentes y opresoras.

Lina González, en este punto, relata los conflictos que no son tan visibles, resultado del poder implantado en dichas estructuras:

> Ahora tenemos un desafío grande y es entender cómo las mujeres y los familiares de las y los combatientes vamos a tener garantías de que no vayamos a tener represalias por nuestro lugar político en la sociedad, siendo hijas, esposas, compañeras de excombatientes. Entonces en garantías de derechos se nos vienen aspectos complicados que incluso estamos viendo ahorita antes de la implementación con los asesinatos y persecución sistemática a líderes de marcha patriótica y de otras organizaciones sociales. Todo esto no hace ver que todavía hay un trabajo muy grande en la lucha por la defensa de los derechos humanos y visibilizar que este tipo de cosas están pasando. (L. González, comunicación personal, 1.° de diciembre de 2016)

Sin embargo, siempre se aboga por la consolidación de un género igualitario que percibe la necesidad de compromiso de la ciudadanía nacional con su realidad y, lo que más inquieta a las mujeres (sobretodo) de las regiones, al futuro que se le va a dejar a las próximas generaciones.

La participación de los jóvenes es una pieza clave para el desarrollo social, ya que su incidencia genera condiciones de igualdad donde tanto hombres como mujeres están inmersos dentro de los procesos de toma de decisiones que los llevan a generar distintas formas de empoderamiento. Así mismo, el grupo de Mujeres en Marcha tiene cierta influencia dentro de los espacios de manifestación, puesto que mediante sus prácticas artísticas y performáticas pretenden sensibilizar a la sociedad sobre la participación activa mediante la colectividad. En este sentido, el grupo también apoya y promueve iniciativas juveniles brindando herramientas guiadas a la diversidad de pensamiento con el fin de contribuir a una integración social.

De esta manera, mediante estrategias corporales y de lenguaje se logra sustentar las iniciativas y propuestas que surgen dentro de la sociedad, representando los diferentes mecanismos de empoderamiento.

Otro ítem importante en este proceso fue cómo se develaba, sobre todo en el mes de octubre de 2016, lo profundamente divididos que estábamos y estamos en nuestro país, y a nivel profesional lo peligroso que es un discurso malintencionado. No obstante, esto también nos generó reflexiones muy bellas, aprendidas desde el momento que tuvimos contacto con aquellas madres campesinas que se sumaron a la lucha y que nos invitaban a ser parte de su causa. Ellas mismas nos hicieron comprender que apoyaban y apoyan el proceso de paz porque entendieron que con este se abría una nueva posibilidad fáctica de participación, en cuanto dichos espacios sean competidos democráticamente en capacidad política lejos de la violencia. Esto quiere decir que tanto víctimas como combatientes pueden y deben hacer parte de la construcción de país conjuntamente bajo premisas democráticas e igualitarias, una unión real del pueblo frente a las atrocidades de los gobiernos que históricamente fueron los responsables de la guerra interna a razón de ausentismo estatal u opresión.

Frente a esto, una de las integrantes de las FARC-EP[3] habló al respecto en la vigilia por la paz realizada en octubre del 2016:

3 Para octubre de 2016, el grupo se identificaba aún como FARC-EP (Fueras Armadas Revolucionarias de Colombia Ejército del Pueblo). Con su

> Como mujeres revolucionarias sentimos un compromiso muy grande con nuestro pueblo que nos ha llevado a estar en todas sus luchas incluida la armada. Hoy somos protagonistas en primera línea de la solución política al conflicto social y armado. Por lo que somos y representamos en la sociedad nos compete cada vez más buscar la manera de seguir labrando el camino de la construcción de paz y extendemos nuestra mano de libertad y justicia para que nos acompañen en esta tarea de desarrollar una política incluyente que realmente nos reivindique y demuestre que con la implementación de los acuerdos vamos a encontrar nuevos espacios de democracia que termine por consolidar la paz con justicia social. (Audio de la vigilia por la paz en Uribe, Meta, 31 de octubre de 2016)

Finalmente, es válido afirmar que independientemente del papel que cada mujer ha desempeñado en el conflicto armado, es cierta la unidad que se refleja desde cada organización y cada movimiento social para reconstruir tejidos sociales basados en convivencias pacíficas y respeto por lo diferente, primando la importancia de la reconstrucción de la memoria como antecedente de una lucha pasada y como punto de partida para nuevas dinámicas de resistencia pacífica y construcción progresiva y consciente de paz.

transformación a movimiento político en la actualidad se conoce como la FARC (la Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común).

Referencias

Arévalo, E. (5 de noviembre de 2017). Salida de campo Nemocón. (L. Acevedo, V. Angulo y P. Velandia, entrevistadores).

Arévalo, E. y Neuta, H. (18 de junio de 2017). Círculo de palabra: espíritu del tabaco. (L. Acevedo, V. Angulo y P. Velandia, entrevistadores)

Arévalo, E. y Neuta, H. (23 de agosto de 2017). Círculo de palabra: geometría sagrada. (L. Acevedo, V. Angulo y P. Velandia, entrevistadores)

Bartolomé, M. (2003). Los pobladores del "Desierto" genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología social*, (17): p. 162-189.

Cohen, C. (2005). *Métodos creativos para la reconciliación*. Connecticut: Greenwood Publishing Group.

De Greiff, P. (2006). *The handbook of reparations*. Nueva York: Oxford University Press.

Dwyer, S. (1999). Reconciliation for realists. *Ethics & International Affairs*, 81-98.

Gibson, J. (2001). From does truth lead to reconciliation? Testing the causal assumptions of the South African truth and reconciliation process. American Political Science Association. Recuperado de https://pages.wustl.edu/files/pages/imce/jlgibson/ajps2004.pdf

Goffman, Erving (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lederach, J. P. (1999). *The journey toward Reconciliation*. Scottdale: Herald Press

Méndez, M. L. (2011). Revisión de la literatura especializada en reconciliación. Recuperado de http://library.fes.de/pdf-files/bueros/kolumbien/08551.pdf

Niviayo, I. (30 de septiembre de 2017). Celebración Niña Huitaca. (L. Acevedo, V. Angulo y P. Velandia, entrevistadores).

Payne, L. (2008). *Cuentas inquietantes*. Durham, Duke University Press.

Pineda, R. (2005). Historia, metamorfosis y poder en la orfebrería. *Boletín de Historia y Antigüedades*, 635-657.

Plazas, C. (1987). Función rogativa del oro Muisca. *Maguaré*, 151-166.

Saffon, M. P. y Uprimny, R. (2006). From Transitional Justice, Restorative Justice and Reconciliation. Some Insights from the Colombian Case.

Recuperado de http://www.global.wisc.edu/reconciliation/library/papers_open/saffon.pdf

Tavera, G. y Urbina, C. (1994). *Textiles de las culturas Muisca y Guane*. Quito: IADAP.

Turner, (1987). "The Anthropology of Perfomance", En Victor Turner (comp.), The Anthropology of Performance, PAJ Publications, New York

Yopasá, J. (10 de octubre de 2017). Significaciones del tejido Muisca. (L. Acevedo, V. Angulo y P. Velandia, entrevistadores).

Pluralismo y paz: "un consciente sentido de la paz en los pueblos"

Daniela Mejía Naranjo*

Estaba yo más interesado en saber de qué modo y bajo la influencia de qué sentimiento un soldado mataba a otro, que en saber cómo estaban desplegados los ejércitos en Austerlitz y Borodinó.

Tolstói, *Guerra y paz*

Preámbulo: inteligencias de paz

Samuel Johnson, una de las figuras más notables de la literatura inglesa, escribió en 1774 el ensayo sobre *El patriota*, en el que expresó las ideas progresistas que abordó como escritor y político, como profesor universitario, como periodista y cultor de la lengua inglesa: disertaciones y artículos sobre el pacifismo y el antiimperialismo; sobre la libertad de culto; el rechazo a la negación de la inteligencia política al pueblo; a la guerra como mal abrumador y calamidad de las naciones, proveedora de toda suerte de miserias; defensor del monopolio de la violencia del Estado; crítico de la ineptitud monárquica aun con su simpatía a dicha forma de gobierno.

* Comunicadora social y periodista de la Universidad Sergio Arboleda; magíster en Derechos Humanos, Interculturalidad y Desarrollo; doctora en Ciencia Jurídicas y Políticas de la Universidad Pablo de Olavide. Docente investigadora de la Universidad Santo Tomás, Facultad de Comunicación Social. Correo electrónico: mejia_naranjo@hotmail.com; daniela.mejia@usantotomas.edu.co

En *El patriota* definió la calidad del compromiso que debe tener el dirigente que representa a los intereses comunitarios: "Patriota es el hombre cuya conducta pública está sometida a un principio único: el amor por su país; quien, en su actividad parlamentaria, no alberga esperanzas o temores personales ni aguarda favores o agravios, sino que todo lo somete al interés común" (Johnson, 2010, p. 26).

Patriotismo a la manera del intelectual S. Johnson (2010) "no es forzosamente atributo de rebeldía. Hay quienes reclaman figurar y tener el derecho de estar en la nómina del patriotismo por su encarnizada y constante oposición a la corte" (p. 26). Agrega el escritor: "para que un hombre descubra el patriota que hay en él, a veces basta con sembrar el descontento y propalar noticias de tramas ocultas, peligrosas influencias, violaciones de derechos o usurpaciones encubiertas" (p. 26).

El proyecto de "un consciente sentido de la paz en los pueblos"[1] es uno de los axiomas —y propósitos— de la investigación para la paz. Su elaboración epistemológica se complejiza con la consideración de los factores y fenómenos estructurales de violencia y, por efecto, del poder que imposibilita la efectividad y la materialización de las políticas públicas pacíficas, lo que indica que el "consciente sentido de la paz en los pueblos" y —agrega esta disertación— el consciente sentido de la concepción y la razón pública de la paz como derecho humano para el desarrollo, además de pensar el pacifismo realista en términos de su realización práctica, significa el razonamiento público pluralista de las dificultades y de las posibilidades de la paz. Un imprescindible razonamiento desde el entendimiento de los enfrentamientos y los conflictos conduce a la realización del deseo de ver la paz pública implantada en la vida política, social, cultural y económica de Colombia[2]; consecución de fines encomendados a los racionales: ciudadanos, gobernantes, legisladores.

1 Pronunciamiento de Rigoberta Menchú en el discurso del Premio Nobel de 1992.

2 La República de Colombia es un país ubicado en la región noroccidental de América del Sur. Sus habitantes suman alrededor de 48,23 millones (2015), entre indígenas, afrocolombianos, mestizos y población del pueblo rrom: un

Una cooperación política dispuesta, en sus fuerzas humanas e institucionales —estructural funcionalistas— a resolver las asimetrías de las posibilidades de la paz y del desarrollo. En palabras de John Rawls (2000): "el descubrimiento de una nueva posibilidad social, esto es, la posibilidad de una sociedad democrática pluralista razonablemente armoniosa y estable, puede surgir de ese éxito de las instituciones liberales" (p. 261). El éxito refiere el cumplimiento de las disposiciones de la cooperación política en una sociedad bien ordenada.

La violencia en Colombia es múltiple, prolífica, fenómeno que tiende a repetirse en el conjunto de eventos; actores; factores; hechos; procesos; poderes y decisiones —todos estos redivivos que cambian de nombre o de apelación—: la imbricación de su materialización. Gonzalo Sánchez Gómez (1991), estudioso de la violencia y de sus efectos en el sistema político colombiano, expresa factores históricos que desatienden al paradigma de democracia y de civilismo que supone ser Colombia en Latinoamérica: catorce años de la Guerra de Independencia; ocho guerras civiles generales durante el siglo XIX; catorce guerras civiles locales; dos guerras internacionales con Ecuador. En el siglo XX la guerra con Perú; en 1948, la mayor insurrección contemporánea, consecuencia del asesinato de Jorge Eliecer Gaitán —el caudillo del pueblo—[3]; más de 150 años de bipartidismo —liberales y conservadores— que significó la ponderación de la violencia como

número aproximado de 4830 gitanos. Su organización territorial atiende a 32 departamentos y 1096 municipios. Bogotá es la ciudad capital y la sede del gobierno nacional. Es un Estado social de derecho de gobierno presidencialista. Los países fronterizos son Venezuela y Brasil por el oriente; Ecuador y Perú por el sur y Panamá por el noroccidente.

Las comunidades indígenas conservan cinco de las diez familias lingüísticas de Suramérica, 64 lenguas amerindias más el palenquero, lengua de San Basilio de Palenque una comunidad de afrodescendientes de los esclavos que escaparon de su cautiverio; este pueblo es patrimonio cultural inmaterial, y el creole —el inglés caribeño— que es la lengua de los raizales de San Andrés.

3 Es asesinado el 9 de abril de 1948 en medio de una violencia política y un caos doctrinario impuesto en el país desde inicios de la década de los cuarenta y dirigido por la polarización de los partidos políticos Liberal y Conservador.

coyuntura política; la guerrilla más antigua del continente (pp. 19-20): las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC[4].

Gonzalo Sánchez expresa que el país se ha formado —y vive— en medio de una guerra endémica, por tanto, permanente. Los estudios sociológicos de Germán Guzmán Campos, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna (2010) hacen parte del desarrollo inicial epistémico sobre las tesis, las hipótesis y los constructos verosímiles sobre las causas, la naturaleza, los actores y las variaciones históricas de la violencia colombiana. Su compilado es tan ilustrativo que se transcribe *in extenso*:

> La del "agrietamiento estructural", […] las "reivindicaciones regionales", como contraviolencia ante poderes nacionales o externos que no las reconocen; la de "causas objetivas" o "estructurales", como la pobreza y explotación generalizada y la riqueza sin conciencia social que llevan a guerras justas; la de "factores subjetivos" relacionadas con la ideología y la elección racional o revolucionaria de actores armados, como las guerrillas; la de la "frustración de expectativas" como las de los campesinos y colonos marginales; la de la "crisis total y parcial del Estado", o del Estado débil, y la falta de legitimidad en el monopolio de la fuerza; la del progresivo "carácter multidimensional" de la "espiral de la violencia" […]; la del "desfase" entre la dirección política, ideológica y la conducción militar popular; la de la "inexistencia de espacio públicos o institucionales de resolución de conflictos"; la de la "crisis moral" y la "ruptura generacional", por impacto de fuerzas extrañas que llevan a una "violencia patológica" con mafias, genocidios y sicarios; la de la "relación entre la expansión capitalista y el conflicto armado", con el consiguiente armamentismo y los ejércitos como interés creado. (p. 15)

Los reportes oficiales de dictaduras latinoamericanas —Chile, Paraguay, Argentina— registran menos de la mitad de las personas

4 Las fechas de origen datan de 1953 a 1964, año en el que se constituyen como una guerrilla campesina en la población de la República de Marquetalia, en el departamento del Tolima.

desaparecidas en Colombia. Por efecto de la violencia y de las persecuciones de agentes del Estado, paramilitares y guerrillas, Colombia es uno de los países, en el mundo, con el mayor número de personas desaparecidas. Las cifras oficiales del Registro Único de Víctimas (RUV) (2016), suman 162 288[5] casos de víctimas del delito de la desaparición forzada.

La publicación de la Revista Semana sobre los cálculos de "La escala de la violencia y sus responsables" (2013) comunica los resultados del informe del Centro Nacional de Memoria Histórica *Basta ya. Colombia: memorias de guerra y dignidad* (2013). Los cálculos comprenden el periodo de 1985 al 2012: 8360 casos de desapariciones forzadas confesados en el marco de la Ley 975 de 2005 - Ley de Justicia y Paz[6]. Se registran 25 007 víctimas de desapariciones forzadas; los reportes oficiales de las dictaduras de Argentina, Chile y Paraguay registran 10 464 desapariciones, menos de la mitad de las ocurridas en Colombia.

Los paramilitares, grupos armados ilegales de extrema derecha con fines contrainsurgentes cometieron 8902 asesinatos selectivos; 1166 masacres con 7160 muertos; 371 casos de tortura y sevicia; más de 1000 niños reclutados y el despojo o abandono de cerca de 800 000 hectáreas de tierra. Las guerrillas realizaron 24 482 secuestros; 3900 asesinatos selectivos; más de 700 víctimas civiles en acciones bélicas; 854 ataques a poblaciones; 77 atentados terroristas; 343 masacres, más de

5 La cifra expuesta en las investigaciones del Centro Nacional de Memoria Histórica refiere 25 007 víctimas del delito en el periodo que comprende de 1985-2012. El Comité Internacional de la Cruz Roja aproxima los datos a 45 000 desaparecidos en el conflicto armado. No existe un registro consolidado sobre el delito de la desaparición forzada, por efecto, no hay una cifra depurada. La BBC Mundo, en noticia titulada *Colombia: la democracia que puede tener más desaparecidos que Chile y Argentina juntos* (23 de octubre de 2015), expone los diferentes cálculos de los desaparecidos. El Ministerio del Interior, a través del programa de Búsqueda de Personas no Identificadas en Cementerios, ha trabajado en 295 cementerios del país con un hallazgo de 28 195 personas no identificadas.

6 Fiscalía General de la Nación. Relatoría Unidad de Justicia y Paz. Ley 975 de 2005 (julio 25); Diario Oficial n.° 45.980 del 25 de julio de 2005. Por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios.

4323 ataques a bienes civiles y despojo de cerca de 800 000 hectáreas de tierras; un aproximado de 4000 niños reclutados.

La Fuerza Pública, por su parte, y bajo la gravedad que implica la disposición del uso legítimo de la violencia en crímenes, comete 2399 asesinatos selectivos; 158 masacres con 870 muertos; 182 ataques a bienes civiles; 71 muertos civiles en acciones bélicas; un número por determinar de casos de detenciones arbitrarias, torturas, desapariciones forzadas y ejecuciones extrajudiciales (Revista Semana, 2013).

La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en el *Informe Panorama Social de América Latina 2015* expresa que el país registra uno de los mayores niveles de desigualdad en el mundo. Estima un valor de 0,55 en la medición del coeficiente de Gini que establece que cero es indicación de total igualdad y uno de total desigualdad. Esto significa una amplia brecha en la distribución y redistribución de la riqueza con las afectaciones y consecuencias que esto tiene tanto en el capital cultural —simbólico— como en el económico, ambos son principios básicos de la paz en perspectiva de desarrollo.

La Comisión de Expertos Tributarios refiere una concentración en la tierra del 0,91 % (2016). El economista y profesor Thomas Piketty (2016), en una conferencia dictada en la Universidad Externado de Colombia, expresó que el país es uno de los más desiguales del mundo: el 20 % del ingreso de Colombia está en manos del 1 % de la población, mientras la mitad de esos ingresos pertenece al 10 %. También recordó que si bien la desigualdad es un tema de explicación de la teoría económica, los determinantes políticos son tan o más importantes que la mera observancia de los fenómenos económicos; lo ejemplificó con el acceso a los derechos fundamentales: a la educación, al trabajo, ambos responsabilidad del Estado en su garantía, en las condiciones, en el acceso y en la calidad que, en términos de ineficacia de la responsabilidad estatal, tienen impacto en el aumento de la desigualdad.

"A principios del siglo xx, la tasa de alfabetización de Colombia era del 10%, mientras que en Estados Unidos alcanzó el 60%. No fue sino hasta los años sesenta que una política activa de escolarización fue implementada en Colombia" (Restrepo y Aponte, 2009, p. 329). En el país la generación de oportunidades económicas para los pobres,

históricamente, ha sido lenta y, en consideración de las implicaciones que ello tiene sobre la aprehensión de capital humano y el acceso a las oportunidades de adquisición, la pobreza se mantiene. Una observación —rápida— de la relación entre el conflicto armado y la pobreza establece que la violencia sistemática de los multiofensores afecta, de manera desproporcional, a los pobres.

La mano de obra desempleada encuentra "empleabilidad" en la criminalidad, por tanto, la pobreza fortalece al conflicto armado[7] y a las manifestaciones de conductas criminales en asocio con el narcotráfico, la explotación minero energética ilegal, el tráfico de armas, el sicariato, el tráfico ilegal de personas. Por ejemplo, la acción paramilitar, para la consolidación del narcotráfico en su economía, perpetuó, de manera sistemática, masacres que no dan cuenta de la lucha contrainsurgente, sino del dominio territorial y de la construcción de infraestructuras para el narcotráfico; puesto que para el narcotraficante. Las relaciones causales y concomitantes entre pobreza y violencia gestan lo que ha llamado el profesor Jonathan Goodhand (2006) la interacción entre el oportunismo y la injusticia.

Derecho a la paz: deber público

La razón práctico-moral indica que no se debe hacer la guerra, un acatamiento a la dimensión filosófica y política de la paz; filosofía política que trasciende a la filosofía del derecho en tanto que "toda política debe inclinarse ante el derecho" (Villar, 1996, p. 13). Las relaciones de la paz con la política amplían el razonamiento público sobre la contención de las violencias sociales, económicas y culturales desde cooperaciones no violentas para el necesario cumplimiento de los derechos civiles, políticos, sociales, culturales, económicos y de solidaridad, para

7 En septiembre de 1988, Pedro Antonio Marín Marín, alias Manuel Marulanda Vélez o Tirofijo, cofundador y comandante en jefe de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, reconoce en una entrevista publicada por la Revista Semana que esta guerrilla está vinculada al narcotráfico.

este efecto, el derecho internacional[8] indica que la titularidad del derecho a la paz —que es individual y colectivo— corresponde a Estados, pueblos, a la humanidad y a los individuos. Agrega este análisis que también corresponde a la naturaleza, a sus especies y recursos, en consideración a las afectaciones ecosistémicas de la guerra y de las voracidades de la especie humana.

Lo anterior anuncia que la paz, en cuanto derecho, es un tema esencialmente político con dimensión jurídica. No es pues la paz un mesianismo, ni un conjunto de obras prometidas en populismos políticos, mucho menos, meras voluntades de las mafias organizadas en el narcotráfico y en la corrupción inserta en las esferas estatales y gubernamentales vía cooptación de las instituciones, con efectos de capturas de los poderes del Estado para su utilización a favor de los violentos, lo que ocurre, por ejemplo, con la balcanización de los poderes públicos, expresiones de las imposibilidades de la paz como derecho humano para el desarrollo.

El razonamiento público de las violencias y de las posibilidades sobre la supervivencia de la paz pública implantada desde la dimensión política del pluralismo razonable, requiere de la ciencia pacífica —realista—. La *scientia* significa conocimiento: actividad humana que, se propone, debe mantener las esencias de la razón pública dispuestas a los fundamentos y los fines garantes de la paz, de su permanencia. La paz ha de considerarse una realidad objetiva, práctica y no un mero ideal o una mera ilusión.

En Jonia, la moderna Turquía, sus pueblos —comerciantes y pescadores— necesitaron resolver problemas prácticos, por ejemplo, la navegación; los sistemas de transporte; el suministro de agua; las técnicas artesanales. Pueblos que no pertenecían a poderosos gobiernos hostiles a la libertad y a las condiciones equitativas. La circulación y la operación de las epistemes pacíficas conllevan a los necesarios desarrollos de los principios, las fórmulas, los consensos entrecruzados y

8 El profesor Luis Villar Borda resalta el empeño de Kant en fundamentar el derecho de los individuos y de los Estados a la paz, doctrina del derecho que enuncia las necesidades de un "congreso permanente de Estados" y de "un derecho de ciudadanía mundial". Véase Villar Borda, L. p. 20.

las instituciones debidas para controlar las violencias desde inteligencias de paz que inician con una concepción —constitución y construcción— del orden justo; en palabras de Kant (1990): "inteligencias de paz, que no se fundan y afirman, como el despotismo, en el cementerio de la libertad y en el quebrantamiento de las energías, sino en un equilibrio de las fuerzas activas, luchando en noble competencia" (p. 235).

La política es un ejercicio de ideas que deben responder a inteligencias de paz. Con ellas —la política, las ideas y la paz— se construyen "equilibrios de las fuerzas activas" de desarrollo humano —de la especie humana— social: de comunidad política. Las ideas provienen de las ideologías, sin una corriente ideológica no se puede tener ideas (hasta las ideas tecnológicas provienen de una corriente ideológica). Una resistencia o una oposición es una ideología que excluye o reformula otra ya formulada. En efecto, no se hace política por fuera de la teoría de las ideas: hay ideas que hay que saber, otras que conocer y otras tantas que se deben increpar, inclusive, con todo el ánimo de una reclamación para su deconstrucción.

Para el encuentro razonado de las ideas es imperativo el despojo de los prejuicios y de los dogmas en tanto que expresión de razonamientos primitivos y defectuosos que afectan la exigencia de la razón pública para la paz y el desarrollo: el racismo —incluido el racismo de la inteligencia[9]—; el sexismo; el clasismo; las fobias sociales y culturales; los fanatismos. Ello no indica un despojo de ideologías, significa la necesidad de no llevar a ultranza los dogmas de diferentes escuelas o ideologías[10].

9 Pierre Bourdieu inicia su escrito sobre *El racismo de la inteligencia* con la siguiente observación: "Ante todo quisiera decir que hay que tener presente que no hay un racismo sino racismos; hay tantos racismos como grupos que necesitan justificar que existen tal y como existen, lo cual constituye la función invariable del racismo". Véase Intervención en el Coloquio del MRAP en mayo de 1978, publicada en *Cahiers Droit et liberté (Races, sociétés et aptitudes: apports et limites de la science*), (382), 67-71.

10 Por ejemplo, con dificultad un comunista reconoce que la seguridad gendarme no es necesaria, por el contrario, para poder mantener el orden comunista y el Estado comunista se requiere de toda la gendarmería necesaria para ello; y al servicio del partido comunista.

Puesto que no se hace política sin ideología y, por ende, sin ideas, se requiere del razonamiento público, del ejercicio de la razón pública expresada en John Rawls (2000), para dialogar tanto las cuestiones morales de la paz como derecho humano para el desarrollo como las cuestiones instrumentales de poder y coerción. Este encuentro razonado atiende a la expresión democrática —funcional— del gobierno por discusión: participación política, diálogo e interacción pública —con la expresión de múltiples voces— concertando el alcance del poder efectivo del razonamiento público de la paz como derecho humano para el desarrollo que, en polifonía de voces, es pluralista.

"La Política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres" (p. 45), observa Hannah Arendt (1997), en advertencia a que la diversidad de todos los hombres —mayor que la expresada en la "diversidad relativa de pueblos, naciones o razas" (p. 47), todas estas dimensiones de la pluralidad— es organizada por la política: los absolutamente diversos son ordenados en consideración a una "igualdad *relativa"* conducente a la diferenciación de "los *relativamente* diversos".

La complejidad del razonamiento político —que en el abordaje de este capítulo— tiene una acepción desde la dimensión política del pluralismo, es decir, el estudio del pluralismo razonable[11], no es la mera disertación de "pintas políticas", de partidos políticos o de los grupos de presión, como lo ha tenido el maltrecho ejercicio de la política colombiana. Contrario a esto, el ejercicio de la razón pública pluralista de la paz como un derecho humano para el desarrollo es un asunto de ideas políticas en términos del derecho a la paz y de la transaccionalidad del orden institucional y económico que es, a su vez, político jurídico, social y cultural.

11 John Rawls, pensador de la filosofía política, explica que en la cultura política de una sociedad democrática coexisten diversas doctrinas —religiosas, filosóficas, morales— como característica permanente de la cultura política de la democracia y del inevitable resultado de la libre razón humana. El hecho del pluralismo en las sociedades modernas tiene una manifestación de doctrinas comprehensivas que son incompatibles entre ellas, pero que se mantienen en márgenes razonables de respeto por las diversas formas, aún con la incompatibilidad existente.

Lo expresó Lenin: "la política es economía concentrada". Las transacciones de la paz como derecho humano para el desarrollo son, eminentemente, económicas; por tanto, el andamiaje estatal y el dinero público no pueden estar destinados a la corrupción porque de continuar así —realidad manifiesta y latente—, el proyecto de paz es irrealizable en términos fiscales y materiales dada la ausencia de recursos que dan articulación institucional y política para el desarrollo: institucionalidad de estirpe restaurativa.

Las posibilidades de la paz como derecho humano para el desarrollo y la concreción del pluralismo razonable pacífico, lejos de ser una construcción de meras oralidades o discursos de hiperredacción democrática, se sustentan en argumentos que tienen fundamentos cognitivos y honrados. Las dimensiones político-jurídicas del pluralismo razonable y la paz, en términos de derechos, deberes y desarrollo, representan un consenso transaccional de la política económica del desarrollo territorial: local, regional y nacional.

La disuasión, la seducción, la sugestión, la amenaza[12] —que no son argumentos sino tácticas— quedan excluidas del escrutinio público pluralista de las posibilidades y dificultades de la paz como derecho humano para el desarrollo. Se hace necesaria la reflexión, desde el ámbito de las debidas instituciones, sobre modelos, sistemas y mecanismos del desarrollo territorial vía asignación y honrada administración de los recursos económicos, también invertidos en capitales simbólicos y culturales[13].

12 Ejercer coerción sobre una persona es advertirle la consecuencia de su decisión en afectación a la no obediencia, aquellos que no voten por el sí del plebiscito a la paz quedaran sin empleo. La coacción se efectúa con el despido; actividades tendiente a la materialización del cumplimiento de la advertencia coercitiva. Coaccionar es obligar materialmente a la persona. La coacción es el acto material de lo que inicia por coerción en cuanto amenaza.

13 Pierre Bourdieu refiere en su obra sociológica al *capital* como trasferencias de los actores sociales en tanto instrumentos de apropiación de las oportunidades —en teoría— ofrecidas a todas las personas. Los capitales simbólicos y culturales constituyen una "energía social" y una manifestación de poder utilizada por actores concretos para la consecución de sus intereses, también concretos, desde los cuales ejercen poder; primera manifestación de la apropiación desigual de los recursos. Capital —recurso, valorizado, que produce efectos sociales— y poder —manifestación del todo en la parte que equivale al

El pluralismo, contrario a su ponderación preferentemente conflictiva, es una fuerza sutil dispuesta para la defensa del razonamiento público de la paz como derecho humano para el desarrollo. Para ello, el funcionamiento de las debidas instituciones debe corresponderle y desde el cumplimento de las necesarias transacciones para la paz, la violencia convertida en la defensa del orden público y en la visión neurótica de la democracia, agota su uso propagandístico del discurso de la guerra por la paz. Ponderado el derecho a la paz en la razón pública pluralista, el consenso del pluralismo razonable queda dispuesto para el constructivismo político del desarrollo.

La negación del pluralismo en la época de la barbarie —la de siglos atrás y la de ahora; por ejemplo, en Alepo— fija unos intereses en la ocupación territorial, económica y política. Asesinan a las personas y, con violencia, generan una nueva "casta" en la población hostigada: a punta de violaciones se procrean ideologías no nativas, sino hijas de quienes invaden: vikingos; ingleses; mongoles; españoles; japoneses; indios; griegos; romanos; espartanos. Se crean nuevas poblaciones que provengan de la genética política del visitante impuesto.

Hace más de dos mil años el filósofo y estratega militar de la antigua China Sun Tzu escribió *El arte de la guerra*, el compendio de los conocimientos militares del Asia oriental; conocimientos del linaje de los señores guerreros quienes postulaban que era posible obtener la victoria sin siquiera ir a la batalla: "Un centenar de victorias conseguidas en un centenar de batallas no constituyen gran habilidad. Someter al ejército enemigo sin necesidad de pelear, esa es la mayor habilidad" (p. 16):

> ¡Sutil! ¡Sutil!
> Hasta llegar a carecer de forma.
> ¡Etéreo! ¡Etéreo!
> Hasta llegar a carecer de sonido.

recurso— son vinculantes. Véase Encrevé, P., Lagrave, R. M. (2005). *Trabajar con Bourdieu*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

> De este modo uno puede convertirse en la estrella del destino del enemigo.

El militar prusiano Karl Von Clausewitz escribe *De la guerra* (1832), bases racionales de las operaciones militares. Ciencia militar moderna inspirada en las experiencias de las guerras napoleónicas y una defensa de la guerra como la continuación de la política por otros medios: el portafolio legítimo de la violencia como acto político.

En la edad moderna, que gestan el Renacimiento y la Ilustración —la razón y la ciencia iluminan a la especie humana—, la idea de paz universal, con acepción plural, confronta el hostigamiento de la paz romana y medieval merecida solo para los cristianos. El absolutismo, las guerras religiosas y dinásticas, la inclinación al poder violento y a la dominación no solo fracturan las ideas de paz, sino que imposibilitan su desarrollo (Villar, 1996, p. 22). La reforma constituye y simboliza la defensa de una paz común. Se erigen las utopías: Campanella, Rotterdam, Tomás Moro.

La milenaria idea de la paz pluralista

La milenaria idea de una especie humana que no solo razone, sino que cohabite en paz, constituye la elaboración de pensamiento complejo sobre la idea de la dignidad humana, la libertad y la autonomía racional —principios de la filosofía kantiana—. Dos obras constituyen el ideal —deber— de la paz perpetua y universal: Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre en 1712, publica su proyecto de paz *Memoria para lograr la paz perpetua en Europa*, contenido que interesó a Gottfried Leibniz y a Jean-Jacques Rousseau, quien critica el exceso idealista sin desatender a las posibilidades de la paz fuera del absolutismo. Immanuel Kant enseña su pensamiento en *La paz perpetua* (1795), expresión de un tratado público de legitimación del derecho a la paz.

La episteme de los campos de la polemología —estudio de la guerra— y de la irenología —estudio de la paz—[14] observa la génesis de la historia política de la especie humana; en especial, desde su genealogía del poder, las manifestaciones de la guerra. La obra sociológica de Gaston Bouthoul gestó la polemología en 1945[15]. Los presupuestos de su teoría de las guerras enseñan el imperativo estudio de sus causas para superarla desde la cientificidad. Para ello, la guerra debe ser estudiada como un fenómeno social que, como tal, es observable, analizable y superable para la finalidad de la paz en el agotamiento del progreso del conflicto armado violento —el polemos—[16].

Tanto las decisiones de guerra[17] como las voluntades de paz son disposiciones que involucran a los sistemas sociales, políticos, económicos, institucionales, culturales: raciales, étnicos, interétnicos; actos frívolos o virtuosos que producen conocimiento (pensamiento) y experiencia (vivencia). Pensadores y actores eligen sus orillas: aquella que se inclina a la fuerza violenta y, por efecto, violatoria; expresada por Kant[18] (p. 235) como "inclinación que parece ingénita a la naturaleza humana" (p. 235) —en esta orilla quienes no tienen elección

14 Algunos de los más significativos son: Immanuel Kant; León Tolstoi; Mahatma Gandhi, Albert Einstein; Martin Luther King; Nelson Mandela; Desmond Tutu; Johan Galtung. Además del pacifismo de Jesús de Nazaret y de Henry David Thoreau.

15 Campo de estudio científico de los aspectos demográficos, económicos y psicológicos de las guerras. En 1945, funda el *Institut Français de Polémologie pour l'étude scientifique des causes des guerres* (IFP). Entre sus libros más importantes están *Les guerres. Éléments de polémologie* (1951) publicado en 1970 como *Traité de polémologie, La Guerre* (1953) y *Sauver la guerre* (1962) con el que obtuvo el Premio Internacional de la Paz. El psiquiatra y psicoanalista Franco Fornari fundó en Milán el Instituto Italiano de Polemología y el jurista Bert V. A. Röling el *Polemogisch Instituut* de Groninga.

16 Pólemo es la personificación de la guerra y la batalla en la mitología griega y Ares el dios de la guerra. Irene es quien trae la paz.

17 "La muerte, por sí misma, sola, sin ninguna ayuda exterior, siempre ha matado mucho menos que el hombre". Saramago, J. (2005). *Las intermitencias de la muerte*. España: Alfaguara.

18 Kant plantea tres preguntas de trascendencia en la existencia en su razonamiento: (1) ¿Qué puede esperar el hombre? Orienta la respuesta en la religión. (2) ¿Qué puede saber el hombre? La respuesta está en la teoría del conocimiento y (3) ¿Qué debe hacer el hombre? La respuesta se halla en la ética.

son las víctimas—, y aquella senda que da "coherencia, interrelación y concordancia a las estructuras económicas, sociales y culturales de las sociedades"[19] para las verdades y realidades de la paz amparadas en la realización del derecho racional y las actuaciones políticas desde su ejercicio.

La guerra y, por efecto, la paz son problemas políticos[20]. Ambas son ideas indivisibles para la posibilidad de acatar a las razones pacíficas: ningún objetivo debe alcanzarse con la violencia, por tanto, con el pragmatismo de la destrucción de aquello que se opone a los intereses, a saber: creencias, tierras, poder, recursos naturales, medios de producción, política, estructuras económicas. Este pragmatismo, el más antiguo principio de las violencias, debe ser trastocado por procesos mentales que disciplinan a la mente humana en la insistencia y acto de la no violencia, en sus dimensiones filosóficas y políticas ante la perspectiva remota del imperativo global de la paz.

La academia, como centro de fuerza sutil desde el conocimiento, debe orientarse en el desarrollo de posturas políticas pacíficas —realistas— para la materialización de las ideas de paz como contrapeso al epistemicidio de la guerra. Poder y saber deben ir de la mano, como lo han sabido sincronizar las operaciones violentas desde el control de conciencias, ideologías y cuerpos; el dominio de los cálculos, explícitos e implícitos, en las estrategias políticas de las violencias. La capacidad de existencia política de la especie humana —consideración aristotélica— debe atender a la idea milenaria de la cohabitación pacífica.

En ello se sirve el abordaje que expone este capítulo sobre las necesarias transacciones de la paz en términos de los consensos entrecruzados pluralistas y de la dimensión política del pluralismo razonable para la concreción de la concepción pública de las posibilidades

19 Plegaria de Rigoberta Menchú en su discurso del Premio Nobel de Paz (1992).

20 Dijo Albert Einstein en Nueva York (1945): "Hemos ganado la guerra pero no la paz". El concepto de Mahatma Gandhi *satyagraha*, que se aproxima a una traducción como "devoción a la verdad" llamó la atención y admiración de A. Einstein, quien se lo comunica en envío epistolar expresándole su afinidad y agradecimiento.

de la paz como derecho humano para el desarrollo, una acepción de *justicia como equidad* y de disposición de las debidas instituciones para resolver las asimetrías que imposibilitan la efectividad de la paz, lo que también se propone como un aporte del devenir de la vida humana[21].

La academia no debe perder de vista que el lenguaje es un mecanismo civilizador como ninguno; es propiciador de la claridad si tiene una ética mínima en la confección de la información requerida para la comprensión de la voracidad de las realidades violentas y para la aprehensión sobre lo público. Para ello es necesaria la elaboración sustancial y material de un razonamiento fundamental: la administración de los conflictos en forma constructiva y pacífica. La milenaria idea de la paz no es idílica: es estructural.

La primera huelga organizada de resistencia civil pacífica es sexual, de las mujeres: en *Lisístrata*, comedia de Aristófanes, se defienden soluciones pacíficas contra los demagogos defensores de la guerra y persuasores del pueblo para morir en ella. Las mujeres se niegan a tener relaciones sexuales hasta tanto no cesara la guerra. Peter Watson (2014) pregunta "¿de qué tenía que redimir la guerra al hombre?" (p. 257). En su orientación recuerda el argumento esgrimido por Sigmund Freud "al decir que la sola razón era incapaz de refrenar la irrupción de 'los instintos'" (p. 257).

Max Weber reflexionó sobre el trabajo científico. En 1919 impartió una conferencia en Múnich en la que expresó lo que se reprodujo en *La ciencia como vocación*. Su disertación recordó la irresponsabilidad de las ideas de sublevación revolucionaria en las que se hallaban ciudades alemanas entre las que se defendía el establecimiento de una República Soviética en Baviera, "reino de luz, belleza y razón". Weber recuerda que "se estaría exigiendo demasiado a la política si se esperara de ella que nos ofreciera sentido y felicidad" (Watson, 2014, p. 301).

21 En 1998, en París, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) reunió a representantes de 120 Estados miembros para debatir la aspiración universal del derecho del ser humano a la paz. La declaración no fue hecha; los poderes, intereses y necesidades geopolíticas primaron sobre el acto civilizatorio de la paz.

Su discurso no solo se limita a abordar la escala de valores de las ciencias, como lo expresa el historiador Rudiger Safranski, más importante es la cuestión de fondo de la racionalización de la moderna civilización, la contribución de la ciencia al conocimiento de "uno mismo", a la satisfacción de los sentidos, aun así la ciencia es incapaz de eximir a la persona de cualquier decisión relacionada con el modo en que ha de vivir su propia vida.

La civilización moderna "se ha transformado tan completa y absolutamente en una fe en la racionalidad que ha terminado por socavar la confianza que pudiera tener el individuo en su propia capacidad de toma de decisiones" (Watson, 2014, p. 302). En este orden, la objetividad y certeza, como evidencias de la ciencia, influyen en el campo de los valores, de la ética y en la búsqueda del significado; la personalidad individual y la libertad constituyen, en palabras de Weber (1905), "el alma del individuo", por lo que es menester no mezclar a la ciencia con la fe: "el trascendental reino de la vida mística" no puede ser explicado en términos científicos.

El Círculo de Viena (*Der Wiener Kreis,* 1929), reunión de científicos, filósofos e intelectuales radicales[22], define su cosmovisión expresada como *Wissenschaftliche Weltauffassung*, esto significa la "concepción científica del mundo" (Watson, 2014, p. 372). La elaboración de una lógica científica clara y de un método de la observación racional constituye los propósitos en la ciencia en cuanto fuente de auténtico conocimiento; lo incognoscible, la metafísica y toda proposición que no remite a la experiencia sensible están inhabilitadas como "vector del conocimiento" (Watson, 2014, p. 372) por su imposibilidad en la verificación; por tanto, sin comprobación de la fuente del conocimiento empíricamente verificable: el positivismo lógico.

El filósofo Herbert Marcuse introduce el concepto *represión excedente* para indicar que un cierto grado de represión —básico— es normal

22 El Circulo de Viena atendió la tradición científica del filósofo británico Alfred Julius Ayer; Ernst Mach; Bertrand Russell; el físico Ludwig Boltzmann; el filósofo Ludwig Wittgenstein. Entre sus miembros estaban los filósofos Herbert Feigl y Otto Neurath, el matemático Friedrich Waismann; Moritz Schlick; Rudolf Carnap; Kurt Godel; Karl Popper.

como realidad a la que, inevitablemente, está sujeta la sociedad por el hecho de que las personas viven en comunidad. La "odiosa lógica de la dominación" es una manifestación de represión excedentaria, por lo que se debe desechar la "racionalidad de la dominación" para acordar una "racionalidad libidinal" que apareja posibilidades de libertad y acuerdo.

Las luchas por la supervivencia —drama aún inconcluso— cobran una dimensión de seguridad existencial. Los *Bill of Rights* (1689) serán los principios rectores en las luchas por la libertad. Los derechos del hombre que se proclaman para quitar del camino a las monarquías absolutas, para decapitar a los reyes tiranos, tienen a un nuevo actor histórico: la burguesía. La reforma protestante surtirá el sustrato filosófico, el bagaje religioso y moral, la ética para la acumulación y el ahorro. No se condena quien presta a tasas de interés, por el contrario, quien produce riqueza social, personal y familiar abona el camino a las verdes praderas de la salvación y el perdón.

El comercio es la actividad lícita por excelencia, así como la familia y el mercado son las instituciones sociales más importantes que ha fundado la sociedad humana. Max Weber explica, de manera científica y sociológica, la formalización del Estado racional como acompañante de la etapa mercantilista del capitalismo: convoca a entender las bases éticas protestantes en la construcción del capitalismo. En la lógica de Maquiavelo *El Príncipe* (1513), se acomoda a las circunstancias del entorno para entender sus nuevas funciones. Las rutas marítimas deben ser protegidas contra los piratas y cobradores de peajes: nacen las armadas. España, después de su llegada a América, decidió irradiar la fe cristiana, católica, romana. Esta difusión se hace en forma violenta sometiendo a los indígenas a esclavitud y servidumbre.

Los puritanos de la sociedad de amigos, los cuáqueros, difundirán la moral puritana en forma pacífica, por lo menos en las primeras fundaciones. El concepto de libertad y autoridad dará los rasgos democráticos a la asociación y propiciará el nacimiento de los principios en que se funda la nación norteamericana: "que todas las personas han nacido iguales ante la ley, que todas tienen el derecho a la felicidad". En la formación de la economía agraria sureña, los esclavos no

tendrán estos derechos; así como entre los griegos, los ilotas y entre los romanos los esclavos no participaban en el Ágora ni en el *civitas*.

En pleno Medioevo se fundó la servidumbre para someter a los labriegos a las órdenes del señor feudal. ¿Cuáles son las éticas que intervienen en un proceso de sometimiento y dominio?, ¿las de la religión, la de los monarcas o señores, las esotéricas de creencias y destinos? La aceptación del poder tradicional: carismático o racional dependerá del hábito a la obediencia y la aceptación de las normas que se consideran las justas.

Enseña la teoría weberiana que la historia es rica en ejemplos de las modalidades organizativas jerarquizadas: la teocracia desde los egipcios, sumerios, sirios. Los sátrapas, consolidados por los procesos de dominio y guerra, y una compleja forma cultural de aceptación de los poderes del monarca. Es desde allí que se sugiere entender el conflicto actual en la dimensión de los procesos que evolucionan para lograr el cambio y las transformaciones.

La guerra

El fenómeno social menos aceptado es el de la guerra, sin embargo, es el hilo conductor de la formación de los Estados modernos y de las potencias dominantes. Por ejemplo, en un país como Alemania, donde se cultiva el espíritu liberal más aristocrático, cuna de los grandes pensadores de la ética moderna como Kant, Los Humboldt, del propio Marx que propuso la moral comunista y proletaria de solidaridad de clase, ¿cómo pudo anidar el discurso fascista de la invasión, la guerra y el exterminio de las otras razas? En la investigación científica de los alemanes aparece la creación de los pesticidas fosforados y clorados como arma de guerra para asesinar seres humanos, incluidos los niños y, posteriormente, los venden como producto para la producción agrícola en el paquete tecnológico de la revolución verde.

¿Puede creerse en las naciones que monopolizan la producción de alimentos como arma estratégica de dominación, como es el caso de Estados Unidos y Canadá que producen excedentes estructurales de trigo, usándolo para negociar las condiciones de mejor utilidad en el

relacionamiento internacional con las naciones pobres? Alrededor de 795 millones[23] de personas en el mundo sufren hambre en un contexto de excedentes de alimentos; de ellos, por lo menos la mitad, son niños que, además, no pueden acceder a la educación formal.

Las muertes por desnutrición infantil en Colombia no solo son una vergüenza para la democracia, sino una prueba de la institucionalidad deficitaria. Son "más de cinco mil los niños que han muerto en los últimos años. Tan solo hasta hace tres años, en un periodo de ocho años, reportamos 4771 niños muertos"[24]. El hambre y la desnutrición son generalizadas, en un país de tierras fértiles, de todos los climas y ecosistemas; "la situación más crítica la padecen los menores de la etnia wayú, en la Guajira, donde fallecen por la falta de alimentos y agua en las rancherías de esta zona del norte del país". El profesor Jaime Mejía Gutiérrez (2016) recuerda que

> es un derecho y una obligación de parte de los colombianos lograr la soberanía alimentaria en el país, como una prioridad de las políticas públicas en derechos humanos. La sustentabilidad de la seguridad alimentaria, incluye el manejo de políticas de financiamiento de subsidios, apoyos e inversión en la preservación ambiental y el manejo de la biodiversidad de selva como modelo de respuesta al cambio climático y a los deterioros de los entornos de vida. (Clase de Planeación Territorial, Escuela Superior de Administración Pública)

El biólogo Osborne Wilson desarrolla el término *biofilia* (1964) para indicar que la cuestión más importante que debía atender la humanidad era "la pérdida de la biodiversidad provocada por el incremento de la población, la proliferación de los dispositivos tecnológicos y la creación de un incesante número de núcleos urbanos" (Watson, 2014, p. 650). Su libro *The Biophilia Hypothesis* (1988) describe buena

23 Cifra tomada de Programa Mundial de Alimentos (PMA). Véase Caparros, M. (2015). *El hambre*. Barcelona: Anagrama.

24 La mortalidad infantil asociada a desnutrición subió 50 % en el departamento de La Guajira, Colombia (2016).

parte de los ecosistemas del mundo con explicaciones de sus interdependencias y de la acelerada destrucción —irreparable— antropogénica. La biofilia, como disposición a ocupar la atención en la vida y en los procesos biológicos, supone una compensación y una posibilidad de fuerza favorable a la conservación. La *sociobiología* y la *biodiversidad* son otras de las nociones aportadas.

Las comunidades bioregionales deben ser capaces de recuperar la sabiduría en el cuidado ecosistémico, anudada con los conocimientos científicos, de tecnologías adecuadas; prácticas agrícolas sostenibles. Wilson (1998) lo refiere en su término de *consiliencia* con el que propone la unidad del conocimiento de las ciencias con el de las humanidades en una suerte de síntesis consensuada de principios comunes respecto de cuatro corrientes del pensamiento que, además de posibilitar el sincretismos de saberes, obedecen a una respuesta deontológica —convergente— de la biofilia, a saber: (1) la reflexión ética; (2) las investigaciones de las ciencias sociales; (3) las medidas de la política medioambiental y (4) los hallazgos de la biología.

Entidades dependientes de la ONU, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, la Unesco y la Unicef, con insistencia y disposición en trabajo investigativo han señalado las desigualdades económicas del mundo. La pobreza implica consecuencias físicas, culturales y psicológicas, efectos derivados de una negación al accedo de las necesidades básicas satisfechas: alimentación, servicios sanitarios; educación, libertades civiles, representación política. La pobreza es pues antagónica al concepto establecido por Naciones Unidas *desarrollo humano* (1990) conducente a la posibilidad de la agatotopía con la que se designa a "una 'sociedad razonablemente buena', del tipo que los economistas y los funcionarios de las Naciones Unidas llegarían a considerar un objetivo alcanzable en un futuro próximo, abandonando así el presente estado de cacotopía, es decir, la situación de una sociedad imperfecta" (Watson, 2014, p. 584).

El profesor Partha Dasgupta recuerda que "los medios que pueden permitir que la gente encuentre la posibilidad de dedicarse a materializar su particular idea de los bueno son la suficiente disponibilidad de productos básicos y la ausencia de coerción" (Watson, 2014, p. 584). La noción de *bienestar* es de carácter plural

> en el sentido de que no se entiende que éste derive de una única circunstancia (como podría ser, por ejemplo, la asociada con la felicidad), sino que se considera que encarna la idea de que debemos asumir la necesidad de hallar soluciones intermedias formadas por distintas dosis de un amplio abanico de bienes (digamos la salud, la felicidad, la capacidad de ser, y hacer lo que uno quiere). (Watson, 2014, p. 584)

Hablar de guerra armada supone que no solo en ese terreno se dan los ataques, las invasiones, los desafíos y las dominaciones. En el enfrentamiento de los contrarios hay posibilidad para la conciliación. Heráclito al inventar la filosofía de la lógica y de los contrarios sostiene la inmensa posibilidad de la conciliación de los opuestos. En la discusión para demostrarle a los eleatas su error lógico de que los contrarios no pueden encontrarse, elabora la lógica de los opuestos conciliables.

Qué inmensa contribución filosófica y ética la del presocrático, que coincide con la posición de Mary Parker Follet en la dimensión del conflicto constructivo resuelto solamente en la integración de intereses. La guerra moderna[25] es una confrontación con el uso de tecnologías sofisticadas, con una precisión sin límites en lo conocido. El manejo del armamento parte de la base del debilitamiento del enemigo por supresión de la base logística, pero busca preservar los bienes estratégicos económicos de la región en conflicto. No interesan los muertos, motiva la protección de recursos con valor de mercado. Es la manera estalinista de resolver el conflicto: "una muerte causa mucha sensación pero un millón de muertos es una cifra estadística".

"El terrorismo era previsible", dice el profesor Noam Chomsky (2003) en su libro *Piratas y emperadores*; y debe servirle a la sociedad opulenta para que reconsidere a fondo el comportamiento que ha exhibido —siempre arrogante— frente a la sociedad pobre del mundo

25 Sun Tzu en *El arte de la guerra* observa: "La conquista de un pueblo y su reino no supone la destrucción absoluta, pues se requiere del medio de producción, los bienes y los habitantes". Sobre esta premisa se sostiene el derecho a hacer la guerra y el derecho dentro de la guerra.

entero. El sacerdote François Houtart (2004) escribió *Mundialización de las resistencias. Estados de las luchas 2004*, nutrida explicación del trabajo de organizaciones no gubernamentales, de asociaciones de jóvenes en diferentes países y continentes, de frentes de intelectuales y académicos comprometidos con una lucha pacifista de contenido político y económico por el desarrollo alternativo[26]. En Colombia existen muchas organizaciones que trascienden la tradicional experiencia de la asociación comunitaria y persiguen, por tanto, la formación de un capital social más activo en el marco de los fundamentos de la paz y el desarrollo.

En la racionalidad del capitalismo, ahora llamada economía de mercado, la guerra seguirá siendo un instrumento de globalización. No discute el modelo del mercado, parece un hecho irremplazable y contundente. La China comunista, Vietnam, busca la inserción internacional en un modelo de globalización —que no es el primero y tampoco será el último—. Se debe discutir la razonabilidad del sistema que excluye, oprime y domina, sin consideración, a la condición humana[27]. Este plano kantiano coincide con John Rawls, en el sentido en que la construcción de una sociedad democrática parte de la pluralidad política, étnica, cultural, social y económica, y que solo con el mejoramiento de la justicia podrá alcanzarse la equidad, el equilibrio y la conciliación para lograr solidaridad cooperante con beneficio mutuo.

La guerra, como la corrupción, es una estrategia de subsistencias. Son sistemáticas: poder, clientelismo, mafias; las guerras armadas; las amenazas por hambre; la agobiante deuda externa de los países pobres y para los ciudadanos empobrecidos; la estructuración del comercio

26 Véase Houtart, F. (2004). *Mundialización de las resistencias. Estados de las luchas 2004*. Desde abajo.

27 El progresista Abraham Lincoln, junto con los grandes libertarios republicanos de la época, abolió la esclavitud (Proclamación de Emancipación en 1863). Liberación de la esclavitud como fuente de trabajo y como fuente de acumulación de capital porque los esclavos eran patrimonio y por eso el sur se levanta: las grandes haciendas valían por los esclavos como los imperios por las colonias. Un esclavo se compraba una vez, se humillaba toda la vida. Los grandes monumentos fueron construidos por esclavos: La Casa Blanca, la Muralla China, las pirámides de Egipto, los palacios, el Vaticano; por mencionar algunos.

mundial inequitativo y desigual a ultranza; la apropiación de los flujos del capital; de los derechos —de las cuestiones políticas fundamentales—; de la tecnología; de la ciencia aplicada en los desfalcos fiscales de la corrupción. Todos estos vínculos sistémicos no tienen componentes éticos ni morales.

Cómo lograr una comprensión de la guerra moderna si es la continuación de la figura mítica bíblica del *Leviatán* con tecnologías de avanzada: múltiples manifestaciones que mantienen modelos de exclusión. Sus actores, creadores de tensiones internacionales y regionales, son los mismos que pretenden ubicar una justificación de la guerra y la confrontación desde las ideologías y desde los valores metafísicos de la religión o políticos de la democracia: acciones horribles y oprobiosas. El escritor Henry David Thoreau alimenta la vida ciudadana con un poderoso ensayo de ética civil democrática. *La desobediencia civil* es el emblema de la aristocracia del espíritu responsable socialmente. Thoreau se opuso a la guerra contra México, a la guerra civil norteamericana, a la manipulación de la autonomía personal y del libre albedrío. Qué consonancia con Kant, con Stuart Mill, con León Tolstoi, con Gandhi, con Martin Luther King, con Nelson Mandela, por mencionar algunos.

La Organización de las Naciones Unidas es insuficiente en cuanto mecanismo eficiente para impedir la guerra. Se hace necesario reinventar opciones que liguen de variadas maneras los múltiples intereses de la compleja trama internacional en la búsqueda de la resolución pacífica y transaccional de los conflictos con mayor grado de razonabilidad. La discusión sobre los derechos de los niños, por ejemplo, en un contexto de guerra como instrumento de globalización, es el inicio de la racionalidad y racionabilidad de la paz como derecho humano para el desarrollo; discusión económica, por tanto, capitalista al nivel de las naciones poderosas que permita reflexionar sobre las condiciones actuales de los conflictos armados, los contextos, los actores y las motivaciones, desde el deber político jurídico de argumentar y materializar la solución pacífica de los conflictos, las violencias: sus actores y factores estructurales de poder en la dominación de los pueblos: los detentores de los flujos del capital en la economía de mercado que debe responder a las transacciones de

la paz y del desarrollo alternativo en la conformación de una sociedad civil más organizada y comprometida con las luchas pacíficas ante la injusticia y la inequidad.

Raciocinio pacífico

De la tradición del pensamiento de Aldous Huxley sobre la utopía y la distopía de Henry Miller; Michael Murphy y Frederic Spiegelberg surge ESALEN, instituto de moderación utópica "creativamente colocado en suspenso entra las revelaciones de las religiones y las revoluciones democrática, pluralista y científica de la modernidad" (Watson, 2014, p. 558). Allí podían expresarse todas las formas religiosas "con tal de que —y esto era crucial— no pretendiesen imponerse al conjunto de la comunidad ni proclamasen hablar en nombre de todos" (Watson, 2014, p. 558). Uno de sus lemas reza: "que nadie se apropie de la bandera".

Para el profesor Frederic Spiegelberg las religiones históricas cometieron dos graves errores: 1) "malinterpretaron sistemáticamente sus propias afirmaciones simbólicas al considerar que se trataba de verdades literales y no de alegorías o metáforas" (Watson, 2014, p. 259), y 2) devaluaron un aspecto de la realidad: el correspondiente al mundo natural "a fin de ensalzar paralelamente el otro (el de la trascendencia divina)" (Watson, 2014, p. 259).

EL historiador Ernst Gombrich (2015) plantea preguntas respecto de las numerosas y crueles miserias provocadas por las guerras de religión en Europa, preguntas vigentes a la especie humana inclinada a la violencia

> ¿Es, realmente, importante qué artículos del catecismo se consideran verdaderos? ¿No tiene mayor importancia ser una persona buena y decente? ¿No sería mejor que los seres humanos, incluso quienes tienen opiniones diferentes y una fe distinta, se soportasen, que se respetaran mutuamente y tolerasen las convicciones de los demás? (p. 268)

La tolerancia. Idea primera y más importante: la unión de los seres humanos desde la razón. "En el reino de la razón se puede combatir con argumentos para convencer al otro, mientras que se deberá

respetar y tolerar la fe del prójimo[28], que queda más allá de cualquier principio de razón" (Gombrich, 2015, p. 268).

La razón es conducente al pensamiento claro y consciente sobre las personas y la naturaleza; sobre sus expresiones diversas. "Los predicadores de la tolerancia y de la razón fueron más allá: no solo enseñaron que los humanos son iguales en principio, sino que exigieron además que se tratara a todos por igual" (Gombrich, 2015, p. 269). Se asoma la reclamación de derechos que no deben ser arrebatados. "Que todos tienen derecho a decidir por sí mismos su profesión y su vida; que todos deben ser libres para hacer y dejar de hacer lo que les aconseje su razón y su conciencia" (Gombrich, 2015, p. 269).

La protección y el amor a los niños enseñándoles, con la razón y no con la violencia, el valor del discernimiento: por qué algo es bueno o es malo. "Que también los criminales son personas que, aunque hayan errado, pueden ser mejorados. Que existe una dignidad humana que prohíbe, por ejemplo, burlarse públicamente del otro" (Gombrich, 2015, p. 269). Todas estas ideas de la Ilustración (1700); la superposición de la razón a la superstición. Pasados doscientos años de la Ilustración se investigó "más acerca de los secretos de la naturaleza que en los 2000 anteriores. Pero, sobre todo, no debes olvidar qué significan para la vida la tolerancia, la razón y el sentimiento de humanidad, los tres principales artículos de la fe de la Ilustración" (p. 270), expresó Gombrich (2015).

La tolerancia de las creencias es una defensa del pluralismo desde las vías del respeto y la comprensión del mundo, de la vida. Isaac Newton tenía en su biblioteca material de esoterismo, no sobre física únicamente. La creencia no es solo en términos de un dios superior y perfecto como lo discute, por ejemplo, el discurso de René Descartes. No hay que dudar de la perfección, a pesar del discurso racionalista fuerte sobre la duda. La creencia expresa alternativas en la comprensión del mundo: desde las cosmogonías y cosmovisiones ancestrales;

28 Robespierre y los diputados habían declarado que el cristianismo era una superstición antigua y suprimieron a Dios mediante una ley. En su lugar, había que rezar a la razón.

los relatos religiosos; los dioses; la física; la química; la secularización del pensamiento, las creencias tecnológicas.

Esto desencadena en la diversidad de doctrinas que pueden ser expresadas y defendidas desde comprensiones razonables en un mundo moderno en el que se pueden manifestar sin la amenaza del envenenamiento, la tortura, la hoguera o el exiliado (en la mayor parte del mundo, no en todo); desde las garantías de una democracia efectiva con el amparo de derechos de libertad de creencias, de expresión y de cultos. El cimiento de creencia, por tanto, la pluralidad de pensamientos que debe ser respetada.

La idea de la paz en la pluralidad de doctrinas razonables atiende a una complejidad de pluralismo agudo como expresión de diversidad de creencias, a partir las cuales se sustentan las comprensiones del mundo y de los sistemas de pensamiento, no todos compatibles entre sí. La razón pública de la paz, en términos de su concepción política, ha de constituir una idea independiente de la diversidad de doctrinas, no por ello alejado del pluralismo razonado; es decir, la idea pública de la paz se razona en principios de necesidades básicas, *ergo*, vitales satisfechas que son, a su vez, las transacciones que, independiente de credos, cosmogonías o secularizaciones, son requeridas tanto en los términos de la dignidad humana como en la paz como derecho humano para el desarrollo.

Las razones públicas de la paz, como cuestiones políticas fundamentales, requieren de su estructuración —material— que trasciende de lo simbólico a los procesos y resultados de las transacciones: política económica que cumpla el requerido sistema de pesos y contrapesos para el control de la corrupción y de la cooptación ilegal institucional. Una razón pública de la paz en los meros términos simbólicos no solo es idealista, sino permisiva a las amplias sendas de inoperancia institucional que no atienden al cubrimiento de necesidades básicas satisfechas —derechos— que igualan a la pluralidad y diversidad de doctrinas —desde la formalidad de la ley— en los términos de su acceso equitativo, en términos de equidad.

Los mínimos de sobrevivencia, donde deben estar incluidos todos los ciudadanos, son independientes de la posición socioeconómica de nacimiento, de lugar, de cultura. El acceso a los derechos fundamentales

—salud, alimento, familia, educación, vivienda, agua— es la base estructural de las transacciones de la paz pública como derecho humano para el desarrollo: la trazabilidad económica es expresión de una favorabilidad pública, democrática, pluralista en los términos de la inclusión, la accesibilidad, la adquiribilidad y adaptabilidad; en definitiva, lo que se requiere para la transacción de los derechos positivos, ergo, para la paz.

Dispuesta esta base, la posibilidad del pluralismo razonable pacífico entraña relaciones recíprocas en las corresponsabilidades y, por efecto, correspondencias entre derechos y deberes: individuales e institucionales. La pluridimensionalidad funcional del Estado, de su orden político y de las relaciones humanas en cruce —gobernados/gobernantes—, debe estar dispuesta desde su aparato administrativo burocrático, como estructura del poder central, a las transacciones de la paz. Tanto las transiciones como las transacciones deben ser reguladas, organizadas, adecuadas y educadas para una vida social no violenta: la especialización en las funciones y en la capacidad administrativa para la paz y el desarrollo. De la manera como se ha hecho la tecnificación de las violencias, de su poder coactivo, se debe trascender a la tecnificación de la paz y de su poder cooperativo, una suerte de cooperación cívica con ventajas mutuas.

El manejo diario de la administración práctica de la burocracia —entendida desde Max Weber— en su orden y distribución de las fuerzas sociales (de producción del capital), debe sanarse de su corrupción subyacente —desbordada— y de la cooptación ilegal transversal. En ese orden de ideas, —la superestructura— lugar de las instituciones, de los pensamientos, de los conocimientos, de la cultura y del pluralismo razonable —y la infraestructura— la base económica y material donde se ubican las fuerzas productivas, las relaciones de producción, la organización del trabajo, han de disponerse, como fuerzas en interacción, para el acuerdo de las transacciones de la paz como derecho humano para el desarrollo; esto es, para el acuerdo respecto de las relaciones estratégicas desde la fuerza relacional de los fines, los medios y los actos de la paz y del desarrollo: de nuevo, la racionalidad técnica de la paz y su control técnico político.

La realidad de la paz, en términos de efectividad, obliga a una construcción económico política que exige sensatez, sacrificios, decisión de contrato y de contacto social, que den perspectiva a la paz, no solo coyuntural ni transversal, sino longitudinal de modo que —moral, ética y materialmente— los ciudadanos vivan en paz con las garantías de las seguridades —internas y externas— del Estado, en respuesta a los deberes recíprocos de lo que es, en sentido político jurídico, la administración de políticas públicas conducentes a la efectividad de la paz como derecho humano para el desarrollo. El estructural funcionalismo de la paz no se soporta el mero discurso de su hiperredacción y retórica; el despliegue de la burocracia ha de disponerse para su efectividad.

Allí donde el poder de las violencias logra enfrentar a las fuerzas de interacción, la paz, como realidad de acto, se superpone con formas de vida respetuosas con los derechos y decentes en los deberes; una suerte de homeostasis. La seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos: El despliegue de la vida se superpone a las violencias: utopía realizable. Allí donde la disposición de la razón y de la inteligencia de la especie humana ha materializado toda una estética —técnica, tácita, estratégica y operativa— de las violencias, la paz y el desarrollo les harán su vuelco.

La concepción política —razonable— de la paz como derecho humano para el desarrollo requiere del ejercicio de la "razón pública", expresada en John Rawls como razón política —no moral— subyacente al pluralismo filosófico, moral, religioso —secular y laico— de la diversidad de doctrinas irreconciliables —opuestas— dadas las diferentes convicciones de vida y proyección de existencia.

La deliberación pública de la paz, en términos de derechos y desarrollo, es conducente a la organización política del pluralismo razonable en tanto base de razonamiento en el encuentro ciudadano —cuerpo colectivo— para la fundación del acuerdo en el que convergen la pluralidad de doctrinas opuestas desde la persuasión de la argumentación de la paz con capacidad de desarrollo para el bien público que, a su vez, atiende a cuestiones de justicia; por tanto, el razonamiento público de la paz como derecho humano para el desarrollo es una cuestión —en su naturaleza y contenido— integrada a la concepción política de la

justicia como bienes públicos —la paz y la justicia— que trascienden a las cuestiones de justicia básica.

El razonamiento público de la paz en términos de desarrollo atiende, entonces, a las cuestiones fundamentales de justicia que requieren de decisiones políticas acordadas en la razón pública y no desde las razones privadas —morales, filosóficas, religiosas, seculares, laicas. Esto supone una dificultad al pluralismo, más cuando el razonamiento público de la paz como derecho humano para el desarrollo aguarda condiciones *sine qua non* de las expresiones diversas de vida justa; luego los ciudadanos no se apartan de sus razonamientos privados —doctrinas— en la escena política del razonamiento público.

Anotaciones finales

El razonamiento de la paz como derecho humano para el desarrollo en una sociedad que expresa un pluralismo agudo y que, además de diversidad de doctrinas razonables, tiene en estas una carga pluralista en la concepción de la paz, implica una reunión pluralista pacífica que es, a su vez, una concepción política de la paz y del desarrollo, díada para la justicia social. Los valores de cooperación entre las diversas concepciones de la díada se fundan tanto en el respeto a la diversidad de doctrinas razonables como en la concepción política de la paz como derecho humano para el desarrollo.

Aparece el consenso entrecruzado de doctrinas razonables como un acuerdo pluralista razonado pacífico: obra de la civilidad democrática pluralista razonable. Es plausible, entonces, que la paz en concepción del desarrollo se robustezca por la diversidad de doctrinas comprehensivas razonables y, como efecto, el pluralismo agudo haga una transición de factor estructural desencadenante de violencias a un principio pacífico fundante del consenso entrecruzado que sostiene el ideal de la razón pública —pluralista— de la paz desde racionalidades compartidas.

La connotación del desarrollo en el derecho a la paz expresa formas de vida, por tanto, diversidad de doctrinas razonables, lo que indica que en el hecho del pluralismo no existe una racionalidad política única, universal o absoluta por lo que la razón pública de la paz —como

concepción política de las doctrinas diversas— conducen al acuerdo público razonado —pluralista— estrechado en las convergencias del desarrollo y la paz; en los derechos y deberes, por ejemplo, que como bien la expresó el profesor Juaquín Herrera Flores (2011) "un derecho, además de tener contenido jurídico, se convierte en una capacidad social para legitimar los fines y las necesidades de existencia en el marco de unos valores éticos – racionales que permitan obtener bienestar" (notas de clase: Maestría en Derechos Humanos, Interculturalidad y Desarrollo. Universidad Pablo de Olavide, España – Sevilla).

El escritor Robert Musil recordó que por mucho que se "mofen" las personas públicamente de las cuitas metafísicas, lo cierto es que, en privado, todos llevamos este tipo de preocupaciones en nuestro fuero interno. El bienestar[29], la expansión personal y la felicidad son ideas enteramente laicas. Podría decirse que son el equivalente profano de la noción de *salvación*, pues significan aproximadamente lo mismo para el individuo religioso (Gombrich, 2015, p. 584).

Anotación (abierta): los países y las migraciones

El asilo, la aceptación del "no invitado". Si hubiese abundancia en pluralismo constitucional, los conflictos derivados de los desplazamientos —unos forzados, otros por factores no del orden de la violencia directa, más desde afectaciones climáticas, laborales, por ejemplo—, no supondrían las complejas problemáticas ya anunciadas por Hannah Arendt en sus disertaciones sobre el problema del asilo y las migraciones. Puede existir paz en medio de la pobreza marginal y las gentes de todos modos van a desplazarse a los lugares que consideran tendrán mejor calidad de vida.

En Colombia, se experimenta una inmigración sustantiva de venezolanos (2018); la situación económica y política de Venezuela, país fronterizo, advierte incremento de este desplazamiento masivo. Si algo demuestra que en Colombia se están institucionalizando valores de

29 La preocupación por el bienestar es un interés que adquiere relevancia social, política y económica en las últimas décadas del siglo xx.

entidades y de conceptos de administración y de respuestas del Estado desde políticas públicas eficaces, y que se está entendiendo el desarrollo económico y material de derechos humanos con base en la paz construida como la democracia ordena, es —entre otras— la capacidad de previsión de la llegada del "no invitado" que no desencadene en violencias.

Referencias

Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (cepal). (2016). *Panorama social de América Latina*. Santiago: cepal.

Chomsky, N. (2003). *Piratas y emprendedores*. Barcelona: Ediciones B.

Grupo Memoria Histórica. (2013). *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.

Guzmán C. G., Fals B. O. y Umaña L. (2010). *La violencia en Colombia,* tomo i. Bogotá: Prisa.

Houtart, F. (2004). *Mundialización de las resistencias. Estados de las luchas 2004*. Bogotá: Desde abajo.

Gombrich, E. (2015). *Breve historia del mundo*. Barcelona: Planeta.

Jiménez, J. (ed.). (2015). *Desigualdad, concentración del ingreso y tributación sobre las altas rentas en América Latina*. Libros de la Cepal, n.° 134 (LC/G.2638-P). Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (cepal).

Johnson, S. (2010). *El patriota y otros ensayos*. España: El Buey Mudo.

Kant, I. (1990). *La paz perpetua*. México: Porrúa.

Piketty, T. (2014). *El capital en el siglo xxi*. España: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (2000). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.

Restrepo, J. y Aponte, D. (ed.). (2009). *Guerra y violencias en Colombia: herramientas e interpretaciones*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Revista Semana. (2013). La escala de la violencia y sus responsables. *Revista Semana.* Recuperado de: http://especiales.semana.com/especiales/escala-violencia- colombia/index.htmlS

Sánchez, G. y Peñaranda, R. (comp.). (1991). *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Bogotá: CEREC.

Tzu Sun. (2001). *El arte de la guerra*. Madrid: EDAF.

Villar, L. (1996). *La paz en la doctrina del derecho de Kant*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Watson, P. (2014). *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*. Barcelona: Planeta.

Esta obra se editó en Ediciones USTA.
Se usó papel propalcote de 300 gramos para la carátula
y papel bond *beige* de 75 gramos para páginas internas.
Tipografía de la familia Sabon.
2020

Agendas y debates

Esta obra aborda las bases culturales y sociales de las prácticas de construcción de paz en la vida cotidiana en tres comunidades étnicas —kamëntsá, rrom y muiscas— en Colombia. Es un aporte significativo para comprender la manera en que dichas poblaciones han mantenido, adaptado y reinventado sistemas consuetudinarios de justicia propia y modos alternativos de resolución de conflictos. Así mismo, permite entender "otras" formas de otorgarle significados al dolor, al daño, a la violencia, a la injusticia, al perdón y a la reconciliación, desde los márgenes de la justicia transicional y la transición política del país a partir de las experiencias de otros grupos sociales, como la comunidad indígena inga, las mujeres farianas y los líderes sociales.

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
FACULTAD DE COMUNICACIÓN SOCIAL