

PRÁCTICAS DE NOVIOLENCIA: INTERCULTURALIDAD Y POÉTICAS PARA CURAR RABIA

Edwin Nelson Agudelo Blandón

La sociedad debe reconciliarse con la naturaleza. Los pueblos del futuro no serán los que creen solo en la lógica, el reino de los números y el capital; sino los que hayan entendido que la red social del mañana se sustentara en el respeto y la consideración hacia todos los seres.

Solo así el diálogo reemplazará a la guerra.

Abuela Bernardette Rebienot.

Consejo internacional de las 13 abuelas indígenas.

Resumen ejecutivo

Este ensayo se teje desde tres perspectivas y obedece a tres momentos diferentes sobre la reflexión de la guerra en Colombia, lo que he denominado “guerras, guerreros y guerreristas”. Es un proyecto personal que indaga sobre la guerra en Colombia, las nociones y formas de asumir la actitud guerrera como forma de vida y la idea del guerrerista como una acción contemporánea que construye la vida de manera violenta. El primer momento busca ubicar las practicas simbólicas y los saberes ancestrales como parte de unas memorias y epistemologías otras; es decir, busca dar pautas de entendimiento de las epistemologías indígenas y ancestrales como una red de saberes que obedecen a unos principios epistemológicos y de pensamiento propios de las racionalidades indígenas y ancestrales.

En el segundo momento presento diferentes narraciones y experiencias sobre la guerra en Colombia. Esta parte del ensayo presenta vivencias, historias y narraciones (orales y visuales) sobre formas de sentir y entender la violencia en Colombia y pone en escena diferentes formas de enfrentar la guerra y el accionar del guerrerista. Así, indaga en la manera como los pueblos indígenas Uitoto y Sikuani del oriente colombiano, han configurado, a partir de la tradición oral y de las prácticas simbólicas propias, todo un ejercicio de pensamiento y acción alrededor del tema del conflicto. En este sentido, el propósito es retomar la experiencia de estos pueblos frente a la solución de conflictos desde el baile de *rïama* (carijona o caribe) y los *waji* (rezos) contra los violentos.

Por eso se busca reflexionar desde la oralidad y las practicas propias de los pueblos indígenas señalados el tema del conflicto, pero sobretodo de la noviolencia, buscando explicar las condiciones y reglas de existencia discursiva de prácticas ancestrales, entendiéndolas como conocimientos que poseen profundidad histórica, que involucran un proceso de densificación socio cultural y el entendimiento de una serie de redes de saber que se afirman desde la diversidad epistémica. De esta manera, se pretende dar cuenta de cómo esta memoria mítica y corporal reunida en la oralidad se constituye en

* Edwin Nelson Agudelo Blandón. Licenciado en Lingüística y Literatura de la Universidad Distrital “Francisco José de Caldas. Magister en Etnoliteratura, Universidad de Nariño. Integrante del Grupo de Investigación MERAWI “Subjetividades, saberes y territorios” del Departamento de Lenguas, Facultad de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional. Ha trabajado con pueblos indígenas en investigación, procesos de formación docente, planes de estudio y fortalecimiento de lenguas maternas. Los temas de trabajo abordan conceptos como la oralidad, los sistemas de inscripción y escritura, pensamiento ancestral y palabra de origen, plantas sagradas y epistemologías indígenas e interculturalidad. Email: eagudelo@pedagogica.edu.co

un lugar epistemológico para pensar el conflicto y sobre todo para activar formas y mecanismos de no violencia.

El tercer momento presenta reflexiones alrededor del papel de la interculturalidad crítica como proceso de construcción de un mestizaje decolonizador que nos pone en la tarea de pensar la solución del conflicto interno como un proceso de aprendizaje colectivo más allá de las posturas y modelos civilizatorios para pensar el conflicto y su resolución. Por eso se presenta dentro de un principio de dialogo de saberes la forma como las prácticas simbólicas de no violencia de los pueblos indígenas, han dado respuesta a los hechos victimizantes inscritos dentro del conflicto armado interno colombiano, convirtiéndose en alternativas locales de solución y experiencias colectivas que enriquecen las miradas sobre la paz en el marco de una sociedad que reconoce y construye el conflicto y el posconflicto, la conciliación y la convivencia con los otros desde la diversidad, la diferencia y la interculturalidad dándole sentido a los saberes ancestrales y epistemologías propias como prácticas que indagan por la posibilidad del buen vivir para todas y todos.

Querido lector, y así como usted lo va a sentir son tres textos diferentes sobre una misma intención: pensar el conflicto en Colombia. El primero obedece a un marco lógico comprensivo e interpretativo que le permite entender el modelo enunciativo sobre el cual están relatadas las experiencias. Un segundo texto visceral, emocional y reflexivo que lo ubica en experiencias y reflexiones de campo sobre el conflicto y sus abordajes en tonada intercultural. El tercer texto es una reflexión sincera y tranquila sobre el papel de la interculturalidad en el marco de una sociedad que se piensa desde otros lugares epistémicos.

Palabras claves: No violencia, oralidad y memoria, interculturalización, conflicto interno, pensamiento ancestral.

Abstract

This essay was hatched from three different perspectives and according to three different moments, regarding to the reflection of the war in Colombia, what I have referred as 'wars, warriors and fighters'. This is a personal project that enquires into the war in Colombia, the notions and ways of assuming a warring attitude as a way of living, and the idea of the fighter as a contemporary action which builds life in a violent form. The first moment searches to locate the symbolic practices and the ancestral knowledge as a part of the memories and 'other' ideologies; thus, it pretends to guide the understanding about the indigenous and ancestral epistemologies, as a net of knowledge which comply with epistemological principles of the indigenous and ancestral thinking.

In the second moment, I present different narrations and experiences about war in Colombia. This part of the essay presents some experiences, stories and narrations (oral and visual) about several ways of living and feeling war in Colombia; also, various forms of facing war and fighting actions are shown. From this perspective, the essay looks into the way how some indigenous tribes as Uitoto and Sikuni from east Colombia have shaped a thought exercise about the conflict from their oral tradition and their own symbolic practices. Thus, the purpose here is to go back to these people's

experiences regarding to the solution of conflicts through the *riama* dance (carijona or caribe) and the *waji* (praying) against the fighters.

In this way, the idea is to reflect about the conflict from the oral narration and the own practices of these indigenous tribes. Nevertheless, the reflection goes further to think about the nonviolence from explaining the life conditions and rules of discursive existence in these ancestral practices. Here, those practices are understood as knowledge with deep history and socio cultural mixtures (memory, corporal, mythical, ritual) that lead to their understanding as a net of knowledge affirmed from an epistemic diversity. Besides, the purpose of the essay is to show how this mythical and corporal memory joined in the oral narration, becomes in an epistemological place to think the conflict and, overall, to activate forms and mechanisms for the nonviolence.

The third moment of the essay presents some reflection on the role of the critic interculturality as a process of construction in a decolonial miscegenation, which makes us think about the solution of the internal conflict as a learning process, going further than civilizing perspectives and models to think and solve the conflict. In addition to this, it is shown how - inside a dialogue of knowledge- the symbolic practices of nonviolence of the indigenous people have given a response to the victim facts in the armed conflict in Colombia. This has made this practices become in local alternatives of solution and collective experiences to enrich the view over the peace in the frame of a society that recognizes the conflict and the post-conflict; the conciliation; the coexistence with others from the diversity; the difference and the interculturality, by giving meaning to the ancestral knowledge and epistemologies as a possibility for all to live better.

Dear reader, as you will see and feel, there are three different texts about the same intention: to think the conflict in Colombia. The first is a logical and comprehensive frame for you to understand the expository model from which the experiences are told. The second, a visceral, emotional and reflective text to locate you in some experiences and reflections about the conflict and its labyrinths in an intercultural tone. The third text is an honest and peaceful reflection about the role of the interculturality, in a society which is able of thinking from other epistemic places.

Key Words: Noviolence, orality and memory, interculturalisation, internal conflict, ancestral thought.

Introducción

Las miradas locales y regionales posibilitan una lectura profunda y detallada de la realidad en la que estamos inmersos, ya que presentan una forma diferente de hacer – pensar. Estas experiencias muchas veces se constituyen como un saber hacer desde lo local que permiten o permitirían -si fueran unas prácticas instituidas-, otro lugar de reflexión epistémico en torno a situaciones específicas dentro del país. Desafortunadamente, la centralidad del poder no instituye prácticas que no sean reconocidas en el marco de la ciencia o que no cuenten con un soporte escrito que les dé, o más bien les permita, un reconocimiento en el aparato de poder. Así pues, este ensayo indaga en saberes provenientes de la oralidad y la memoria corporal que posibilitan la inclusión de otras formas de experiencia, que al no estar reconocidas por la sociedad mayoritaria se ignoran e invisibilizan. Estas experiencias que se constituyen en un saber práctico, acumulado históricamente por un colectivo, se encuentran materializadas e inscritas en prácticas orales, corporales, rituales, terrígenas, las cuales constituyen una memoria del cuerpo ligadas a la tradición oral como mecanismo mediador y a la oralidad como vehículo de agenciamiento epistémico.

Por ello, se pretende tejer desde la memoria y la oralidad, experiencias que permitan enriquecer y comprender los saberes en torno al tema del conflicto, pero sobretodo de la noviolencia¹. Así mismo, se busca explicar las condiciones y reglas de existencia discursiva de prácticas ancestrales, entendiéndolas como conocimientos que poseen profundidad histórica, que involucran un proceso de densificación socio cultural y el entendimiento de una serie de redes de saber que se afirman desde la diversidad epistémica.

Este ensayo da cuenta entonces, de la manera cómo esta memoria mítica y corporal reunida en la oralidad se constituye en un lugar epistemológico para pensar el conflicto y sobre todo para activar formas y mecanismos de noviolencia. En esta perspectiva, no sólo se busca el desplazamiento del discurso hegemónico sobre la guerra, sino también la inclusión de otras discursividades y otros significados sobre el conflicto, que permitan ver otros lugares de enunciación alrededor de un marco epistemológico para la

¹ La expresión noviolencia llega a occidente a través de Gandhi, que en 1920 tradujo al inglés la palabra *ahimsa*, un término sánscrito empleado por la literatura hinduista, Jainista y budista que significa el rechazo a hacer daño o violencia a un ser vivo. La *ahimsa* es la toma de conciencia, dominio y transformación del deseo de violencia ese control cuantitativo y cualitativo de las diversas especies del planeta que está en el ser humano. Los movimientos noviolentos europeos siempre han utilizado el término noviolencia como una sola palabra para explicitar con total claridad que la opción noviolenta no supone una mera negación de la violencia directa, sino un proyecto positivo de transformación radical de la sociedad y de las personas, que reta la creatividad y la inteligencia humana para poder gestionar efectivamente los conflictos sociales de forma que no se impongan sobre ningún ser humano formas de violencia. La noviolencia exige un cambio de paradigma en función de lo urgente de comprender que la acción de ejercer violencia de manera física o simbólica sobre otro ser afecta contundente y profundamente las interrelaciones cotidianas que las y los sujetos tejen con los otros. Hablar de prácticas de noviolencia involucra no solo el acto de repensar las acciones propias, sino de repensar las relaciones de la vida familiar, comunal, la vida en pareja, repensar especialmente las relaciones y prácticas de sí, pues allí es en donde la noviolencia puede trascender la realidad, la manera como las y los sujetos de las sociedades contemporáneas se violentan a partir de la inconciencia que generan algunas prácticas sociales y de consumo interiorizadas que vislumbran el arraigo de la violencia en la cotidianidad de los pueblos y comunidades. Cambiar los pensamientos y los hábitos que mantienen este anclaje es una prioridad para asumir prácticas de noviolencia. Asumir pues la condición de la noviolencia en el mundo actual, en el que los comportamientos colectivos e individuales están mediados por la competencia, la confrontación y la lucha por la doblegación del otro/a, es un acto de valor supremo que implica desaprender y reconstruir una posición ética y política divergente con lo que por años y generaciones se ha interiorizado y reproducido, por lo tanto, paradigmas y epistemologías otras plantean el cuidado de la vida como principio fundamental para tejer comunidad a partir de un empoderamiento y transformación que pone en juego otras maneras de actuar en un mundo donde la guerra se ha naturalizado. Pensar la noviolencia es un acto de fuerza y compromiso, pues para tomar esta decisión se requiere trascender el plano de las ideas, los anhelos, los deseos y transformarlo en acciones prácticas asumiendo la resistencia pacífica (no pasiva) frente a situaciones injustas.

resolución de conflictos desde los discursos y prácticas ancestrales de los saberes de nuestros pueblos y tradiciones indígenas.

La adopción de la idea de nación y ciudadanía fundada en modelos eurocéntricos y coloniales implicó en países como Colombia, borrar cualquier principio que reconociera la diversidad como un elemento constitutivo del territorio y de la vida cultural de la nación, además de la imposición de un único modelo epistémico de desarrollo y de las teorías heredadas de la ilustración y la modernidad. El desconocimiento de la interculturalidad como acción de hecho, obligó a una serie de violencias físicas y simbólicas mutiladoras de la diferencia, que significó, en la tarea de constituir un estado nación, la consolidación de una discursividad monolingüe y monocultural contraria a la realidad del territorio.

El paradigma intercultural busca, entonces, hacer visible los saberes minorizados - en este caso de pueblos indígenas, ya que también existen experiencias afro, rom o gitanas, campesinas y populares- que permitirían pensar desde la diversidad epistémica la resolución de los conflictos, en la construcción de sociedad y de ciudadanías incluyentes e inclusivas y en la configuración de nuevas sociedades desde perspectivas interculturales en el marco de un pluralismo epistémico y de principios de equidad cognitiva en donde se posicionen los saberes ancestrales como experiencias alternas de formas de resolución del conflicto colombiano y en miras de entender el posible posconflicto desde múltiples miradas que nos permita ampliar los referentes de desarrollo en la perspectiva de una interculturalidad crítica y de buen vivir.

En esta medida, debemos entender que los saberes ancestrales –para el caso indígenas- son fruto de un proceso de densificación histórica, que no obedecen a una memoria letrada sino que por el contrario su acumulado colectivo es fruto de la experiencia de contacto y que ha sido acumulada en signos dentro del cuerpo social de los colectivos. Esta densificación histórica está marcada por un proceso de complejidad socio cultural en donde el entrecruce de racialidades, experiencias raciales y modelos de construcción societal -en donde los silenciamientos han estado del lado de los vencedores- han negado la memoria de los sectores marginalizados e impuesto una única idea de construcción de nación y desarrollo, respondiendo a los modelos de la cultura letrada y de la matriz civilizatoria de la razón, lo cual ha implicado al mismo tiempo, una forma específica de entender y abordar el conflicto y la guerra. En esta perspectiva, leer desde la complejidad sociocultural implica hacer visible los contactos, las afirmaciones y sus formas de construcción de memorias desde los silenciamientos.

En este sentido, la diversidad epistémica se constituye desde la problematización del modelo epistémico eurocentrado e indaga por las múltiples epistemologías que han transitado en la constitución de formas de mestizaje desde las formas de racialización. Pero además, busca hacer visible las epistemologías del contacto en la medida en que el entrecruce de la epistemología occidental impuesta con las epistemologías indígenas y ancestrales -que poseen una matriz común en la diversidad y el reconocimiento de la diferencia como fundamento de la vida- da como proceso unas experiencias colectivas, en donde sobre existen al mismo tiempo una diversidad epistémica que ha configurado prácticas simbólicas propias que permitieron la resolución de conflictos violentos mediante la puesta en escena de dichas prácticas, las cuales están inscritas en unas ecologías lingüísticas y comunicativas de las cuales somos partícipes de forma silenciada en la vida cotidiana.

Por eso interesa hacer visible el papel que pueden jugar estos saberes en la resolución del conflicto armado en Colombia y en la búsqueda de la Paz desde perspectivas no violentas y en función de diálogos y mediaciones interculturales en pos de la construcción ciudadana de otro tipo de dialogicidad²; asimismo, implica, en el marco de la nación colombiana, el reconocimiento de unas diversidades epistémicas que aportan a la construcción de unas ciudadanías interculturales en donde “ hay que hacer un proceso, de Re-racionalización, de reconstrucción de saberes, porque no podemos despreciar el bagaje teórico, estético y ético que el mundo occidental ha creado; se trata de enriquecer el conocimiento humano, incorporando la diversidad, nuevas formas de comprender el mundo que también son legítimas porque son históricas” (Macas, 2005: 41)

El tipo de episteme que involucra las prácticas simbólicas de los pueblos indígenas - como experiencias sociales y culturales- permite engendrar practicas cognitivas diferenciales y fundamenta una perspectiva epistémica para el buen vivir y la abundancia. En esta medida, se trata del concepto de diferendo como la no reducción de las relaciones entre sujetos a mecanismos de inclusión-exclusión propios de la modernidad colonial, a redes de saber de las cuales dependerán las éticas de comportamiento social inscritas en los rituales y la vida cotidiana.

Este encuentro entre un nosotros y un otros problematiza la matriz civilizatoria de la modernidad, pues no propone solo un modelo comunicativo para la resolución de conflictos en donde se privilegia la matriz civilizatoria del logos y la razón sobre las prácticas sociales; más allá, se ubica en contra del discurso civilizatorio hegemónico, que homogeniza la noción de la guerra (lucha entre contrarios) y su comprensión, así como sus posibles insurgencias, sobre la forma antagónica a los requerimientos de la guerra estatal y el capitalismo moderno y global que unifica las discursividades sobre las luchas sociales y las revoluciones, que optan también por el discurso y las practicas civilizatorias como único fin de la comprensión de los conflictos sociales.

En esta medida “[...] durante siglos, los modelos de la comunicación occidentales han estado basados en cuatro conceptos fundamentales que inicialmente emergen del pensamiento griego. En primer lugar, estaría la primacía del hablante y del destinatario. En segundo lugar, tenemos la importancia de la razón, la lógica y la persuasión. En tercer lugar, hay una gran aceptación de los paradigmas basados en el debate, la confrontación, la documentación en la negociación bilateral. Por último, se espera que el debate tenga como finalidad la victoria o la derrota correspondiente”. (Alsina, 199, 97, citando a Casmir, 1993: 409)

Las mediaciones interculturales de los saberes ancestrales buscan, entonces, hacer visible los saberes minorizados, en este caso de pueblos indígenas que permitirían pensar desde la diversidad epistémica la resolución de los conflictos, no siguiendo la matriz colonial sino por el contrario correspondiendo a unas perspectivas minorizadas que constituyen en la empatía maneras diversas de comunicación alternativa e intercultural. Esta comunicación se vuelve un mecanismo de resistencia frente a la

² Señalemos la importancia del diálogo como un ejercicio de pensamiento, lugar donde se ponen en escena las palabras en una relación intercultural que negocia los significados, “es una participación común en la que no estamos jugando contra los demás sino *con* ellos. El verdadero objetivo del diálogo es penetrar en el proceso de pensamiento y transformar el proceso del pensamiento colectivo.”(Bohm; 1996).

matriz comunicativa del desarrollo que impone modelos homogéneos y de unificación de las identidades, las sensibilidades y los comportamientos.

Las epistemologías interculturales y sus mediaciones comunicativas no reducen el diálogo a sus funciones intelectuales y cognitivas y menos a las condiciones de verdad objetivable y de negociación racional, que simplifica el dialogo a procesos de argumentación lógica en donde se privilegia la razón sobre el cuerpo y en donde la realidad no es única y objetivable, en cambio sí “implica senti-pensar un modo de romper la fragmentación que de la condición humana hizo la colonialidad. En el razonar, la sola palabra connota la ausencia de lo afectivo, la razón es el centro, y en ella la afectividad no aparece ni siquiera en la periferia. Corazonar busca reintegrar la dimensión de totalidad de la condición humana, pues nuestra humanidad descansa tanto en las dimensiones de afectividad como de razón. En el Corazonar no hay centro, por el contrario, lo que busca es descentrar, desplazar, fracturar el centro hegemónico de la razón. Lo que hace el Corazonar es poner en primer lugar algo que el poder siempre negó, el corazón, y dar a la razón afectividad. Corazon-ar, de ahí que el corazón no excluye, no invisibiliza la razón, sino que por el contrario, el Co-Razonar la nutre de afectividad, a fin de de-colonizar el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido” (Guerrero, 2010:10).

Los procesos comunicativos se entienden entonces como afectivos e intersubjetivos en donde los sujetos concilian sus prácticas de saber a partir de poner en escena los lazos vinculantes que las vivencias comunes les permiten compartir y que han sido construidas de manera intersubjetiva en el caminar haciendo. En esta medida, la comunicación y el diálogo no se gestan desde una situación logocéntrica y fragmentada producto de las sensibilidades de un colectivo que sobrepone su matriz civilizatoria como un modelo fragmentado de entender la vida. Por lo mismo, el propósito comunicativo no obedece a una finalidad de ganadores o perdedores –propio del modelo comunicativo occidental- sino por el contrario está del lado de las mediaciones y su determinación es la experiencia como una suma de vivencias colectivas que han sido contrastadas y comprobadas en la experiencia como parte de la tradición.

En esta medida las artes orales de los pueblos indígenas invocan los saberes incorporados en el cuerpo de los sujetos sociales como consejo o palabra dulce que armoniza el andar de los sujetos en el canto de las historias tradicionales que se actualizan desde la tradición oral. Su devenir se presenta desde el sueño y en las prácticas cotidianas que también se vuelve consejo de vida. En los procesos comunicativos de los pueblos indígenas la dialogicidad se realiza en la paridad del cuerpo con la mente y construye relaciones de afectividad.

La palabra cantada y la palabra danzada se refresca y equilibra en el pensar con el corazón pues este flujo vital que proviene de la fuerza del corazón es enfriado en la mente para que no salga caliente como palabra que arde pues su calentura puede causar enfermedad en la comunidad que escucha. De la misma manera las personas que escuchan deben pasar la palabra que reciben por el corazón para refrescar, equilibrar y consustanciarse con la palabra recepcionada para después hacerla acto. Por eso la palabra de consejo es presentada desde la mediación de la comunidad pues esta debe ser refrescada con el aliento de la madre simbolizada en el corazón o *kiwato*³.

³ La palabra *kiwato* significa en lengua sikuani caracol. La palabra de consejo que se materializa en las historias tradicionales se potencian en el corazón como una forma de pensamiento que trae consigo la historia que sale del corazón y que invoca el

Para que el diálogo se refresque y equilibre es condición pensar con el corazón y con la cabeza. Pero su virtud está cuando la palabra florece en acción, en los haceres colectivos de la siembra, de la danza, de los rituales, de la interacción de los cuerpos colectivos que en su potenciación y en el devenir fundamental de la fuerza de la palabra se vuelven uno con el colectivo deviniendo multiplicidad en la pérdida de su identidad y en el ingreso a un sentir corporal colectivo, que los involucra en un estado de trashumancia común en donde el sentir deviene fuerza que instala a los cuerpos y sus sensaciones en un pensar minoritario y comunica desde el corazón a la palabra que ya no es acto sino expresión. También los cantos y las danzas tienden a perder su forma y en la vibración del sonido y el cuerpo devienen intensidad vibrátil y *poieisis*⁴ con el infinito.

En esta medida, la oralidad como sistema social y la tradición oral como un acumulado de saberes colectivos, expresan y transmiten la forma como un grupo se relaciona, entre ellos y con los otros seres de la naturaleza; es decir la forma como una comunidad expresa y actúa en función de su ethos. La comunicación desde la oralidad se expresa con gestos y movimientos corporales y se apoya en objetos como parte de la memoria cultural. Por ello la fuerza de la palabra hablada que en su manifestación invoca y deviene una forma de sentir y percibir la realidad, desde el pasado mítico que como un todo vivo hace presencia como palabra amanecida para pensar el porvenir.

Por tanto, la palabra y el proceso comunicativo que media en las comunidades indígenas es palabra sagrada pues proviene del vientre fundamental de la madre como esencia ontológica de la vida en correlacionalidad. La palabra expresa una economía de la vida en donde las relaciones recíprocas entre los seres, que habitan en un territorio, expresan cómo se construyen complementariamente en una red universal de relaciones mutuas, es decir, relaciones entre heterogeneidades y que se expresan de forma poliádica. La oralidad pone de manifiesto estas relaciones heteroglósicas e intersubjetivas como conciencia colectiva en los rituales, las ceremonias y los eventos sagrados, que a su vez evidencian estas interrelaciones, en la manera como los cuerpos han sido atravesados en tanto que la tierra inscribe sus signos en los cuerpos de los sujetos (Deleuze, 1998), quienes a su vez inscriben estos signos en la cultura material.

Las narrativas indígenas y el modelo comunicativo de las comunidades ancestrales involucran una flexibilidad del pensamiento que obliga a pensar en una continua adaptación a las situaciones reales. Es decir un pensamiento de lo concreto y de lo práctico -unas epistemologías del hacer- que a la vez compromete la integración de saberes de otros en una actuación vital con la existencia. La sacralidad se expresa, en el paradigma indígena, como algo inmanente en donde la relación de complementariedad de los seres en el cosmos hacen entender el lazo que une la parte con el todo en un continuo que se expresa de manera ética en la correlación de lo humano con la naturaleza al nombrar, lo humano, como parte de la totalidad del cosmos.

pensamiento ancestral venido de *kiwato*-caracola ancestral. En *kiwato* se condensa y fluye el pensamiento primordial que es la fuerza vital de todas las cosas; el pensamiento ancestral venido de *kiwato* es entonces un pensamiento que bebe de la fuerza primordial del cosmos y se instaure en el presente para guiar el aquí y el ahora, lo que es y lo que ha de ser.

⁴ La palabra *poieisis* significa proceder en los espíritus que formulan una acción mágica, en cuanto que la potencia de la palabra es forzada a realizar un acontecimiento. En esta medida el médico tradicional crea con la palabra un acontecimiento en el cuerpo del sujeto que cura, pues hace que su rezo realice una acción mántica para desaparecer o borrar la enfermedad; pero si la poesía es creación es, también, la renovación de la capacidad de la palabra por crear y hacer sentir lo increado y su potencia consiste en el acto de gestar algo nuevo que resulta telúrico en la medida en que el cuerpo que recibe esta palabra se reinventa incorporándose a un acontecimiento diferente.

Esta totalidad se manifiesta como acontecimiento de vida pues el deseo de mantener los equilibrios genera bienestar, y por el contrario romper el equilibrio del universo causa enfermedad. “Cuando se crearon los *Mamos*, el pensamiento de los que son parte de la naturaleza, que iban llevando el equilibrio, el indígena mantenía todo en pensamiento, eso cuando llego la colonización y nos querían hacer perder nuestros derechos, ya no le querían dar la orden de que si tiene derecho a su territorio, querían violarle todos sus derechos, querían quitarle sus ideas y su ley de origen. Sin embargo, el compromiso de los *mamas* era de resguardar todo lo que existe, resguardar todo lo que había, cada cosa en su lugar las piedras, los árboles, los animales, el hierro, y todo era mantenido en puro pago, para guardar la enfermedad y mantener el equilibrio, en acuerdo con la madre, sin ningún perjuicio. Antes todo tenía reglamento, y todos los pueblos y todas las gentes tenían su reglamento. Todo tenía ley. Pero al venir la colonización se rompieron las reglas, y se rompió el equilibrio. Llegó enfermedad”⁵.

Todo tiene espiritual y se le agradece mediante pagos, para que todo se conserve, para que brote la palabra hecha fuerza, en el corazón de la Madre. En el origen éramos uno con la Madre, con el universo -cuentan los abuelos- no nos diferenciamos; por el contrario éramos integrales con su aliento. El hombre al ser una hebra del tejido del cosmos, se convierte en una red de saberes y conocimientos que vinculan lo humano con lo sagrado agenciando una manera de proceder con la vida y su vincularidad con la Madre tierra. Así nosotros somos parte del cosmos puesto que los seres humanos estamos constituidos desde la alteridad, somos habitados por los otros y nosotros habitamos en el cuerpo de los otros en una relación de continuo devenir. La autoridad del sabedor es medicinal pues hace crecer, nutre y conecta la totalidad del universo incorporándola a la existencia de la condición humana a partir de la ritualidad que es expresada de manera cultural y cosmovisional en las personas.

Por tal motivo, la palabra-fuerza, palabra-canto, palabra-poesía y/o ley de origen es considerada como palabra de vida, lo que implica que es un decir-hacer. El hacer de la palabra de vida involucra necesariamente, desde la tradición pensar la existencia en el acto contemporáneo de activar modos de existencia que se gestan con los otros y posibilitan crear cosas en y desde la alteridad, en la tarea de dejar que dicha palabra-potencia habite en el vacío, cure y co-cree la existencia.

En el paradigma indígena, la palabra de origen se encuentra en el mundo mítico, habita lo sagrado. Desde la palabra de origen se activa un diálogo contemporáneo con la tradición que implica necesariamente la tarea de articular lo propio a lo extraño, en un mecanismo de mediación intercultural, pero que debe articular de igual manera el pensamiento del otro y de lo otro entendido como los mundos paralelos que cohabitan en y con la naturaleza; por eso vivir bien termina siendo el acto de conversar entre gentes; conversar es construir un verso sobre cosas, es crear verbo, materializar algo, poner la palabra para el buen vivir. Para el mundo indígena esta red de pensamiento es entendida como opción de vida, como un modo de existencia, materializado en el pensamiento indígena y que le dan sentido a las mediaciones en el diálogo y a la constitución de un modelo comunicativo intercultural.

La comunicación intercultural es una comunicación desde abajo pues pone en escena la palabra danzada, la palabra imaginada las poéticas callejeras en la acción de inventar

⁵ Conversación personal. Mama Pedro Niño, Octubre de 2012, Curacata-Nabusimake. Sierra Nevada de Santa Marta – Colombia.

una solución al conflicto, pero sobre todo, piensa el diálogo desde la heterogeneidad de las practicas no fragmentadas sino vinculantes las unas con las otras y su constitución y su co-creación enfrentan el individualismo, la indiferencia y la fragmentación propia del mercado. Los modelos indígenas y ancestrales de comunicación están en el marco de las epistemologías indígenas y ancestrales e implican desde una ecología de los saberes, la construcción de relaciones empáticas con otros diferentes. Estas relaciones no poseen como afirmación la negación de los conflictos, sino por el contrario la aceptación de los mismos pero posee como fundamento la comprensión holística del mundo y la protección de la vida y sus saberes como fundamento de la diversidad. Por eso las dos historias que propongo (los conjuros de no violencia y la danza de karijona) parten de un aprendizaje colectivo fruto de unas guerras violentas e intestinas vividas entre pueblos indígenas que fueron “curadas” pues su mantenimiento obligaba a la desaparición de un grupo humano con sus ecosofías⁶ específicas sobre un territorio.

Conjuros de no violencia y poéticas del buen pensar

Esta es una aproximación a un grupo de anécdotas alrededor de la guerra y en este caso la forma como en Colombia nos hemos acostumbrado a la guerra como parte constitutiva de nuestra forma de ser y dos ideas que diferencian el ser guerrero y el ser guerrerista. Por eso este anecdotario es una aproximación para entender el problema de la guerra como algo que se debe curar, es decir en el conocimiento indígena, en la tarea de borrar sombras colectivas. Este trabajo comienza en el año 2004, por esa fecha el abuelito Tsamani Kasulua había aceptado enseñarme sobre el ser *Dopatubini* o medico tradicional, desde los saberes y prácticas de vida del pueblo sikuni. Ya desde el 2000 teníamos una relación muy cercana de una familiaridad que no era consanguínea sino que era plenamente cultural en donde el abuelo había decidido aceptarme como un nieto espiritual.

Fruto de esta experiencia recopilé anécdotas o pequeñas reflexiones alrededor de cómo una persona del común ha vivido la guerra en Colombia, como si se tratase de un hábito cotidiano en donde el guerrear es la forma habitual de existencia. Asimismo estas dos historias me pusieron en la tarea de preguntarme cómo los pueblos indígenas han entendido la guerra. Por ello este texto busca acercarse a la experiencia colectiva de las comunidades indígenas alrededor de la guerra y la forma como ellos lo han solucionado, en un ejercicio pleno de sanación del territorio y de las dinámicas culturales, más allá de un legado de acuerdos que llevan un vencido y un vencedor.

⁶ Saberes de la casa (oikos), no en su sentido moderno, sino de la casa ceremonial que es reflejo del cosmos. En la etimología griega oikos significa casa; sin embargo, en la Grecia antigua este término adquiere otro sentido relativo a la constitución del pensamiento en un estado mítico. En este sentido, la casa, no como un significado estático sino dinámico dentro de la cultura, adquiere varias construcciones. Por un lado está la casa como el espacio arquitectónico en el que conviven los sujetos, así mismo y dentro de esta misma perspectiva oikos es el firmamento “la casa del mundo”, además se presenta también como el cuerpo. El oikos de los griegos se asemeja en su sentido vital a la palabra maloka (lengua general) en el mundo mesoamericano. “El sabedor responsable de un territorio es aquello que ha heredado la alianza fraguada entre su antepasado y el Dueño mítico de la región. Dichos Dueños personifican las Fuerzas que mantienen el orden cósmico (regional y local) permitiendo que la comunidad a la que preside el sabedor se establezca y medre en lo que será el habitat del clan. El Dueño mítico territorial se constituye, en últimas, en el celoso guardián de las esencias (quiddidad) de los seres cuyo anudamiento constituyen ese hábitat. Reduciendo el asunto a la impersonal terminología académica, el Dueño mítico equivale a la personificación del saber decantado durante milenios; ese que permite el manejo adecuado de los entornos naturales; lo cual corresponde a una acción equilibrada entre sociedad (humana) y entorno ambiental (elemento, flora, fauna). A esta sabiduría se le ha venido dando el nombre de ecosofía”. (URBINA; 2004;18) DĪJOMA: El hombre•serpiente•águila. Mito uitoto de la amazonia. Fernando Urbina Rangel. Bogotá. Convenio Andrés Bello. 2004.

Este tejido surge de la idea de explorar diferentes aproximaciones en función conceptos y experiencias sobre “guerras, guerreros, y guerreristas” que nos permita entender la manera como culturalmente hemos fragua la violencia, real y simbólica, en nuestro día a día, y como de esta misma manera nos hemos terminado acostumbrando, en Colombia, a vivir en ella como una acción funámbula que transita nuestro quehacer cotidiano. Por ello este grupo de anécdotas surge con el deseo de comprender desde la experiencia, la guerra interna, pero también producir reflexiones alrededor de las soluciones que, desde los pueblos indígenas, le han dado a situaciones y experiencias parecidas. Por eso este anecdotario es una aproximación para entender el problema de la guerra como algo que se debe curar, es decir en la tarea de borrar sombras colectivas.

En la experiencia específica con el pueblo indígena sikuani en diferentes momentos había estado compartiendo, en una relación empática con ellos. Ya desde 1996 yo había iniciado un proceso de comprensión y estudio alrededor de algunos entramados de la vida cotidiana de la cultura de los indígenas sikuani y en algún momento de la historia apareció un cassette de audio de cantos sikuani (Yepez, 1884), con el título “la música de los Guahibos”, que me permitieron regrabar. En diciembre del 2005 le comente al abuelo que tenía una música grabada en el departamento del Vichada de cantos sikuani y le solicite me permitiera escucharlos con él, y como no conocía la lengua, identificarlos y hacer una traducción libre; a lo cual accedió.

A principios de enero de 2006 como lo habíamos acordado lleve el audio y el equipo para reproducir la cinta y nos pusimos una mañana, después del desayuno a escuchar e ir identificando los cantos que en él se encontraban. En el inicio del cassette se encontraban algunos cantos festivos alrededor del baile de *jalekuma*⁷, un rezo para potenciar la bebida sagrada del *yarake*⁸, algunas danzas tradicionales con sus cantos además de identificar un *waji*⁹ que como el me lo indico era “para que no entre enfermedad”. La red de significados de este rezo “para que no entre enfermedad” estaba vinculada directamente con las historias de contactos interétnicos con la etnia Kawiri o Caribe¹⁰.

En la introducción del libro el Orinoco ilustrado, Arturo Cifuentes dice de los Caribe, refiriéndose a lo apuntado por el misionero y cronista José Gumilla “uno de los grupos que opuso mayor resistencia en Sudamérica a las incursiones españolas, fueron los caribes, altivos guerreros y navegantes que mediante sus incursiones sometieron y dominaron gran número de grupos y etnias.

⁷ Clase de baile lento, acompañado de los mismos cantos que akane (baile de gaviota). (Queixalos. Diccionario sikuani-español)

⁸ Bebida fermentada de yuca hecha con el jugo venenoso de la yuca amarga (ácido prúsico), que queda al exprimir la yuca y hervir el líquido para que se evapora la sustancia tóxica, quedando un caldo espeso llamado yare.

⁹ El Waji, rezo o invocación da la fuerza, la energía, la alegría. Despeja la mente, abre el camino. Es la palabra potenciada desde *yuweisi* (pensamiento ancestral) como saberes historia tradicional puesta en el presente con la fuerza y la vibración del acto primordial. Los rezos o potencia son palabra es la poesía de la palabra hecha acontecimiento.

¹⁰ “ Ulloa: *canibali*. Anglería: *canibalibus*. Canibal y Caribe son correlato de una misma voz indígena. En el diario del primer viaje Colón transcribe *canibales* (23 de noviembre), *caniba* (26 de noviembre) y *caribes* (26 de diciembre). Las Casas, comentando lo dicho por Pané, escribe: “aquella gente debía ser lo que llamamos *caribes*, y entonces los llamaban y llamábamos *canibales*”. De este comentario infiero que Pane escribió *canibales*; respeto, pues, su grafía pero aclarando que realmente eran los *caribes*”. (PANÉ: 1988:34, énfasis original) Fray Ramón Pané. Relación acerca de las antigüedades de los indios. Nueva versión con estudio preliminar, notas y apéndices por José Juan Around.

Sus registros y colonizaciones se encuentran en las costas del caribe y en las islas antillanas, así como en el interior del continente en las proximidades de los grandes ríos. Estos estuvieron casi siempre tras los sedentarios y matriarcales arawac, de los cuales tomaban y comerciaban mujeres y niños para su servicio, así como para la venta posterior a los holandeses con quienes efectuaron alianzas y comercio; uno holandés daba el caribe por un prisionero (esclavo), llamado entre los caribes Itoto, una caja con el siguiente contenido de acuerdo a Gumilla: diez hachas, diez machetes, diez cuchillos, diez mazos de abalorios, una pieza de platilla para su guayucos, un espejo para pintarse la cara y una tijera que se utilizaba para redondear el cabello, además se les daba una escopeta, pólvora y balas, un frasco de aguardiente, agujas, anzuelos y alfileres. Sus incursiones llegaron y se incrementaron por tal motivo hasta el interior de la Orinoquia y la Amazonía hasta recónditos lugares, alto guayabero, río negro, el río meta etc.” (Gumilla, 1994:12)

Los *kawiri* son identificados en los Llanos Orientales y en la selva amazónica (Colombia y Venezuela), como un grupo de indígenas que practicaban la antropofagia y el canibalismo, y que durante muchos siglos mantuvieron un sistema de esclavismo en gran parte de estos territorios. La nación caribe se consolidó con una economía y cultura muy fuerte alrededor de esclavizar a los otros pueblos indígenas de los llanos, de la selva y en algunos casos de la montaña manteniendo este sistema económico aproximadamente durante 200 años.

En el transcurso de los siglos XVII y XVIII la caza de indios fue una actividad común en los llanos. Grupos especializados de los “caribes” realizaban desplazamientos a larga distancia en busca de [piezas de esclavos] indígenas para intercambiarlas con los holandeses, franceses e ingleses establecidos en la Guayana, de quienes recibían armas de fuego, herramientas y otros bienes. Esta trata de esclavos nativos estuvo orientada a abastecer de fuerza de trabajo a más de cuatrocientos ingenios que en Surinam, Esequivo y Berbix tienen los extranjeros (Citado por Gómez. 1991: 50).

De su origen mítico dice Gumilla “Pero ya que ellos no saben de su origen, la nación *Sáliba* y *Achagua* se le ha buscado y averiguado a su necio modo y sin propiedad. Dicen los *Sálivas*, que el *Puru* (de quien después hablaremos) envió a su hijo desde el cielo a matar una serpiente horrible, que destruía y devoraba las gentes del Orinoco y que realmente el hijo de *Puru* venció y mató a la serpiente, con gran júbilo y alegría de todas aquellas naciones y que entonces *Puru* dijo al demonio: *Vete al infierno, maldito, que no entrarás en mi casa jamás*. Y añaden, que aquel consuelo les duró poco, porque luego que se pudrió la serpiente, se formaron en sus entrañas unos gusanos tremendos y que de cada gusano salió, finalmente, un indio *Caribe* con una mujer; y que como la culebra o serpiente fue tan sangrienta enemiga de todas aquellas naciones, por eso los *Caribes*, hijos de ella, eran bravos, inhumanos y crueles. Este favor y honra hace la nación *Sáliva* a la altivez de los caribes. No discrepa mucho de esta la erudición de la nación *Achagua* esta protesta, que los caribes son descendientes legítimos de los tigres y que por eso se portan con la crueldad de sus padres. Por esta causa el nombre *Chavi*, que en su lengua significa tigre, deducen la palabra *Chavinaví*, para ellos significa lo mismo que *Caribe*, oriundo de tigre. Otros *Achaguas* de otras parcialidades o tribus, explican más la especie y le dan más alma de este modo: *Chavi*, es el tigre en su lengua; y *Chavina* es la lanza; y de las dos palabras tigre y lanza, sacan el nombre de los caribes, llamándolos *Chavinaví*, que es lo mismo que hijos de tigre con lanza: alusión o

semejanza muy propia para la crueldad sangrienta de los caribes” (Gumiilla; 53, énfasis propio)

Por eso los caribes mantuvieron durante mucho tiempo una fuerte representación simbólica y de dominio sobre los otros pueblos [...] los caribes, que probablemente tuvieron su centro dispersión al norte del Amazonas, en el área general de las Guayanas, ya en el año 1000 habían establecido colonias en las Antillas, recibían tributo de ciertos grupos y en el año 1200, según algunos, parece que hasta influían sobre los pobladores de la costa del Pacífico en el actual territorio de Colombia. A lo largo del Orinoco y en los llanos su prestigio era descomunal. Imponían la moda entre los demás grupos, que imitaban sus diseños de ornamentación corporal, sus peinados, su joyería. Imprimían su estilo aun en el aparato ceremonial de la actividad bélica en la cortesía del saludo. (Fridman y Arocha, 1985: 95).

Los caribes mantenían un estatuto de miedo entre los otros pueblos que esclavizaban, pues aparte de someterlos físicamente, mantenían un imaginario simbólico de gran connotación alrededor de la antropofagia en sus acciones rituales y ceremoniales. Ya su sola presencia, como lo señala Gumilla (1991:59), causaba terror: [...] los caberres y muchos caribes, usan por gala muchas hartas de dientes y muelas de gente, para dar a entender, que son más valientes, por los despojos que allí ostentan ser de sus enemigos, que mataron: con estos adornos y su macana en una mano y la flauta, llamada fututo, en la otra, una y otra alhaja con sus borlas, salen los indios engalanados, a todo costo, para los días ordinarios.

En relación con los actos de canibalismo va a señalar Gumilla (1991: 126) que [...] la nación caberre, copiosa en pueblos, gentío y valientes; tanto, que las armas caribas siempre han llevado con ellas el peor partido: gente, no solo bárbara, sino también brutal, cuya vianda ordinaria es carne humana de los enemigos, que buscan y persiguen; no tanto para avivar la guerra, cuanto para saciar su hambre.

De esta manera, la historia y trashumancia del pueblo sikuaní y de los grupos étnicos pertenecientes a la familia guahíbo (Cuiba, sikuaní, sáliba y achagua) va a estar relacionada con diferentes tipos de contacto con otros grupos interétnicos, pero sobre todo con el pueblo caribe. Éstos contactos configuraron una red semiótica en la que signos e indicios acumulados y densificados históricamente se encriptan en la memoria cuerpo del colectivo, en símbolos que engranan los saberes alrededor de la supervivencia, de los contactos, de los conflictos, de las resistencias como mecanismos de encriptación de la experiencia¹¹. Signos y símbolos que se repiten y reanudan en la práctica simbólica entendidas estas como, “La organización social del sentido como prácticas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas en virtud de las cuales los individuos se comunican concepciones y creencias” (Bourdieu, 2003:14)

A partir del contacto en más de 400 años con los indígenas Caribe o Kawiri y fruto de la experiencia de relación conflictivo con ellos, y con otros grupo, los sikuaní fueron consolidaron una serie de prácticas y saberes que les permitía mantenerse y sobrevivir a partir de apropiar elementos de los otros grupos con los cuales mantenían contactos, entre ellos los caribes. A partir de eso crearon y aprendieron -por un sistema

¹¹ “[...] ha existido en los llanos del Orinoco un sistema de interdependencia regional y relaciones interétnicas entre los grupos” (Arvelo, 1989, p. 155).

intercambio con los grupos Arawak- rezos que les permitía protegerse, sobrevivir y controlar con la palabra la fuerza enfermiza del que come gente como sujetos nómades sobre el territorio de los llanos y la selva.

Los rezos que estábamos escuchando con el abuelo era justamente la pervivencia de una época en donde continuamente el encuentro con los kawiri debería ser evitado para no desaparecer; de ese evento “el rezo para que no entre enfermedad” era un rezo que posibilitaba alejar a los kawiri cuando éstos llegaban a capturarlos a partir de producir una suerte de extravíamiento en éstos, para que no encontraran el camino o lo confundieran. Por otra parte también permitía crear un manto de protección alrededor de enfermedades enviadas por otros pueblos; este manto de protección mágico servía para confundir la enfermedad, como ente vivo. Este rezo es usado actualmente para diferentes acontecimientos, entre ellos para, en función de la guerra entre paramilitares, guerrilleros y fuerzas regulares del estado, hacer que estos grupos armados no fracturen las redes sociales de la comunidad.

Esta práctica ancestral de la experiencia del pueblo sikuni cumplió un papel fundamental en la conciencia histórica¹² engranada a su sistema de creencias y a sus historias de origen. En las historias tradicionales contemporáneas, los caribes siguen representando un imaginario de miedo asociado al canibalismo. Así lo cuenta Queixalos en las historias recopiladas por él, “Los antropófagos comían a todo el mundo, hasta los niños pequeñitos. Llegaban como de visita, pero lo que hacían era inspeccionar. Así nos fueron acabando poco a poco a nuestros antepasados. Se extendieron por todas partes. Por la sabana, por la selva, por todas partes se esparcieron. Quedaban las calaveras desparramadas por ahí, calaveras de los que habían sido comidos. Por todos lados se veían los cráneos de la gente sikuni. Esas cabezas las arreglaban los caribes. Las coloreaban con semillas de achiote y las utilizaban como instrumentos, pero no para hacer música sino para infundir pavor. Las pintaban y las rezaban. Las arreglaban como hacemos nosotros con el cráneo del venado. Cuando soplaban en esas cabezas mientras perseguían a un grupo de gente, las personas al percibir el silbido perdían las fuerzas”. (Queixalos, 1991: 244).

La historia mítica y la conciencia histórica del pueblo sikuni en relación a los encuentros conflictivos con los caribes se va a amalgamar en una suerte de conciencia simbólica en donde los hechos reales se entrecruzan con su sistema mágico convirtiéndose en un símbolo de protección y de agresión al mismo tiempo. Esto da pie a un fuerte sistema simbólico alrededor del canibalismo que permeó el sistema gnoseológico e ideográfico alrededor de la memoria icónica y ritual en el sistema de intercambio interétnico de los Llanos Orientales, todos ellos asociados a la antropofagia y a la sangre donde su elemento constitutivo pudo haber sido la simbólica del rojo como categoría analógica a la sangre que se va a repetir continuamente.

Por otra parte, la experiencia histórica¹³ de contacto va a estar redimensionada con el sistema mítico, el sistema de creencias y sobre todo con el sistema mágico del pueblo.

¹²“La conciencia histórica se define como un conjunto de nociones desarrolladas a lo largo del tiempo. En suma, es la experiencia que tiene un pueblo de su pasado, y la manera como él mismo se ubica dentro de la historia” (Baquero. 1989, s.p.).

¹³El papel principal que cumple la experiencia histórica para una sociedad, es ser fuente de enseñanza para resolver sus problemas concretos actuales; en especial, aquellos concernientes con las relaciones de explotación económica y cultural a que está sometida. La experiencia histórica es, fundamentalmente, una experiencia de lucha, recuerdo de una serie de tácticas empleadas contra los enemigos, de errores cometidos, de éxitos obtenidos. Un pueblo cortado de su experiencia histórica es un pueblo

El mito como ordenador lógico de la conciencia va a servir como instrumento de la memoria que no acumula hechos lineales sino que, al depender de una tradición que modela el mundo de manera circular, va a establecer una relación holística e integral del mundo –mundo concebido como ente vivo– en donde la revivificación del pasado para ordenar el presente y pensar el porvenir desempeña un papel fundamental como sistema de simbolización de la experiencia y modelo comunicativo intercultural pues va a integrar lo otro como parte constitutiva del proceso dialógico.

La siguiente historia pone en evidencia la experiencia de contacto con otras etnias y relata la memoria de asentamiento del pueblo sikuani vinculado a la experiencia ritual y al pensamiento mágico. Queixalos (1991) recoge historias tradicionales contadas por indígenas sikuani. Así hablan de los kawiri: “Los caníbales estaban acabando con nuestra familia. Estaban exterminando a los sikuanis. Ellos salieron del sitio donde vivían y vinieron a estas tierras únicamente para comer. Para aprovechar la carne de los grupos sikuanis. Los káwiris o kalifinas iban en dos bandos: los descendientes de la piraña, y los descendientes del tabaco. Los pirañas, o caribes, eran el grupo más fiero. Son los propios káwiri.

Llegaban a un sitio donde vivían los sikuanis a comérselos. Hoy ese sitio se llama kalifina.

Los kalifinas son los antepasados de los káwiris. Más abajo de Awíribo hay una selva grande llamada Kalifina. Ahí quedan algunos káwiris.

Pero kalifina también se le dice a una olla grande de barro. Cuando se habla de los Tiempos de Kalifina se refiere a cuando existían esas ollas, que es cuando vivían los káwiri. Puede ser cuando vivían los tatarabuelos de los jóvenes adultos de hoy día.

Una abuelita contaba que los Kalifina eran un clan, y hablaban otra lengua. Decía:

-¡Los kalifinas son los mismos españoles! (sic).

En realidad, los tabacos no comían gente. Los antropófagos comían a todo el mundo, hasta los niños pequeñitos. Llegaban como de visita, pero lo que hacían era inspeccionar.

Así nos fueron acabando poco a poco a nuestros antepasados. Se extendieron por todas partes. Por la sabana, por la selva, por todas partes se esparcieron.

Quedaban las calaveras desparramadas por ahí, calaveras de los que habían sido comidos. Por todos lados se veían los cráneos de la gente sikuani. Esas cabezas las arreglaban los caribes. Las coloreaban con semillas de achiote y las utilizaban como instrumentos, pero no para hacer música sino para infundir pavor. Las pintaban y las rezaban. Las arreglaban como hacemos nosotros con el cráneo del venado. Cuando soplaban en esas cabezas mientras perseguían a un grupo de gente, las personas al percibir el silbido perdían las fuerzas.

Los sikuanis se escondían en la selva, donde no los pudieran ver. Pero naturalmente estaban obligados a desplazarse en busca de agua, para la comida. Los káwiris los espiaban desde lo alto de los árboles, para ver en qué momento y por qué lado salían los sikuanis para luego cazarlos. Y así exterminarlos, nuestros antepasados sufrieron mucho en manos de los káwiris.

Por eso hoy en día nos aterrorizamos cuando oímos silbar en la selva. Porque todavía subsisten grupos caribes. Claro que no es lo mismo que antes, no son tan feroces como antes. ¡Pero ya lo creo que hay todavía! Por eso les seguimos temiendo. De vez en

novato, inexperto contra las maniobras de sus explotadores y de las tradiciones que se dan entre ellos mismos” (Baquero, 1989; s.p.).

cuando vienen a asustarnos en el pueblo, tal vez para cogernos descuidados. Deben ser los mismos que acabaron con los sikuanis que vivían antes en este sitio donde hemos venido a vivir últimamente.

Así sufrieron en manos de los káwiris nuestros antepasados, y se estaban extinguiendo. Mi abuelo era káwiri. Lo que no impide que yo les tenga miedo a los káwiris. Mi abuelito se puso a vivir con los sikuanis y les dijo a sus parientes káwiris que dejaran tranquila a su nueva familia. Que él ya estaba aparte con los sikuanis, y que no los molestaran más, que se fueran a otro sitio. Seguramente por eso no nos han venido a matar. Mi abuelo se llamaba Jatiara. En su propia lengua les dijo a sus familiares:

¡No!, ¡Déjenme quieto que yo estoy por aquí, separado de ustedes, con mis nietos, con mi nueva familia! ¡Ustedes estense por allá lejos! ¡No molesten más por aquí!

El viejo decía eso porque sus nietos ya no pertenecían mucho a la sangre de él. Pero como él amaba a sus nietos, pues regañaba a sus familiares káwiris cada vez que los oía murmurando por la selva o haciendo ruido con las calaveras. Les decía que se alejaran. Que no los quería oír más

[...] Por aquí hay un sitio que se llama Barawaka, y acerca de él se ha comentado bastante respecto a los grupos káwiris. Cuando se fue poblando esta región por los grupos sikuanis, los káwiris fueron bajando por el río Vichada, pero en ciertos sitios quedaron grupitos de ellos. Por ejemplo en Raya, Tseka, Sírali, Dume. Vivían cerca de los sikuanis. Hoy ya quedaron al otro lado del Orinoco.

Kalifina es el sitio especial escogido por los caribes. Mi padre cuenta que en Kalifina hay una piedra rayada por los mismos caribes. Eran unas señales que dejaban ellos para que otros del mismo grupo se enteraran de que por ahí vivían familiares.

En los primeros tiempos de la presencia de los blancos por aquí, navegaban comerciantes por el río comprando balatá y chicle. Muchas veces también subían por aquí para llevarse personal indígena a trabajar por allá lejos, por el Orinoco arriba, por el río Inírida. Subían por ahí los primeros blancos comerciantes para llevarse indígenas.

Una vez venía bajando por el río Vichada un blanco con un grupo de indígenas sikuanis, y al pasar frente a Kalifina se encontraron con una canoa en que iban tres Káwiri. Dos de ellos remaban y el tercero patroneaba. Los dos primeros tuvieron tiempo de tirarse de la canoa y salvarse. El otro, que venía en la popa, fue atrapado por los que iban con el blanco. Lo llevaron por los lados de San Fernando de Atabapo y ahí lo dejaron. Ellos siguieron Orinoco arriba. Ya de regreso lo embarcaron y volvieron a traerlo por el Vichada. Lo dejaron en el mismo sitio, en Kalifina. Me parece que es una playa que llaman así, abajo de Tseka o de Raya. Mi padre dice que eso ocurrió cuando era pequeñito mi abuelo. Al Káwiri lo llevaron a trabajar, porque ellos son muy rápidos para el trabajo y para todos los oficios.

Dicen que el Káwiri tienen un ropaje todo oscuro, negro. Los dientes los tiene en forma de serrucho, como ver uno la dentadura de una piraña, en punta. Es muy velludo. El cuerpo es de mediana estatura.

Esta región de por aquí era del clan káwiri. La gente que vivía antes por aquí era distinta, no era familia nuestra. Hablaban la misma lengua, pero no se reconocían del mismo grupo, nos comían, nos acababan, Por eso quedaban ya pocos sikuanis. Cuando mataban a nuestra gente, los asaban en parrillas, como se hace con el pescado. Así era. Los káwiris llegaban a un caserío y exterminaban a las familias. De ahí pasaban a otro caserío y hacían lo mismo. Los asaban en parrillas. Echaban la carne de los sikuanis en canastos de cargar a cuestas. Así los empacaban para llevarlos al sitio de ellos. Esa carne la depositaban en las parrillas. Lista para ser consumida.

Un familiar mío llamado Tsitsi salió en dirección al occidente en busca de una sustancia que se llama mará, para eliminar a los káwiris. Andaba buscando mará por el territorio Waü.

Mará es una sustancia utilizada en ciertos ritos de chamanismo. Existen varias clases. Una se llama mará de duende yajé. Esto lo conocen únicamente los viejos chamanes. Supongamos que Fulano es un chamán. Yo estoy a punto de morir, y digo:
- Fulano es quien me hizo morir. Recogió restos del pescado que yo estaba comiendo, los sopló y los rezó. Por eso voy a morir. Pero antes de morir yo quiero contar para que ustedes sepan.

Los ancianos cuentan que hay una sustancia, mará, para matar a la persona que mató a otra persona. Sirve para identificar al asesino y vengarse de él. Mará es como pedazos de brea vegetal, del mismo color negro. Los chamanes lo ponen a derretir en un caldero o en un tarro. Entonces, cogen una mecha de cabello, o una uña, o el dedo índice de la mano derecha del muerto. Cuando el mará está hirviendo se le echa el fragmento quitado del muerto. Comienzan a rezar. Rezan, rezan, llamando al espíritu del chamán asesino. Al sorber yopo, ellos tienen un espejo para poder ver el espíritu que llega. El espíritu del asesino aparece en forma de mariposa o de cualquier animal. Los chamanes que rezan ahí y que ven eso ya saben de quién es el espíritu que apareció. Porque únicamente llega el espíritu del que mató. Esa es la utilización de mará. Así se vengan. Es bien cierto. Cuando se trata de una muerte natural, por un descuido con su propia salud u otra cosa, entonces no llega nada.

Regresó Tsitsi al sitio donde los Káwiri le habían matado a su familia. Raspó los palitos de la parrilla donde habían sido asados sus familiares. De esa forma consiguió fragmentos de grasa reseca perteneciente a sus familiares. Los echó en el mará derretido. Después consiguió hojas de la palma de churrui, que tienen forma de canoita. El mará mezclado con la grasa lo fue echando, en pequeñas cantidades, en las canoitas de churrui. Luego las soltó río abajo, por donde se habían ido los káwiris con la carne de toda la familia de él.

Mientras estaba soltando las canoitas con mará le apareció un duende de la selva, Paleni. Es uno de los yajé pero no es antropófago. Dijo, dirigiéndose a Tsitsi:
- ¡Ah! ¡Pobrecito usted! ¡Le exterminaron a su familia! ¡Hace bien en vengarse ahora!
Luego el duende le aconsejó a Tsitsínali que regresara a su casa después de soltar las canoitas.

Tsitsi soltó muchas canoitas. Cada una con mará. Los káwiris provenían del pueblito de San Fernando, en el Orinoco. Y ahora iban de regreso hacia allá. Tsitsi no se contentó con lo que había mandado. Deshizo otro terrón de mará, machucándolo para luego ponerlo a derretir. Además de raspar los palos de la parrilla recogía también los huesos que estaban esparcidos por ahí restos de los festines de los káwiris. Todo eso echó en la olla donde hervía el mará:
- ¡Xobo, xobo, xobo!, hacía al hervir.
Él revolvía la mezcla. Después cortó nuevas hojas con forma de canoa. Para soltarlas también. Tumbó muchas, las recogió, les echó mará y las fue soltando en el río.
- ¡Espérenmeeee!

Como Tsitsi había rezado las canoitas, ellas hablaban. Eso sucedió del año en que todavía quedan playas en los ríos. El mará empezó a surtir efecto. Sonaba como la voz de una persona. Tal vez era el espíritu de los muertos.

- ¡Ustedes me abandonaron! –decía. El mará hablaba.

- ¡Espérenmeii Espérenme! ¡Yo quiero ir con ustedes!

Pero era el espíritu de los parientes de Tsitsi quien hablaba así.

Los káwiris comentaban entre ellos:

¡Vamos a ver qué pasa! Parece que dejamos a alguien atrás. Esperémoslo cerca de la playa.

Así decían los Káwiri. Hileras de garzas paleta pasaban volando por encima de ellos. Pasaban anunciando a los káwiri que algo les iba a suceder. Era un aviso que mandaba el mará. Cuando cesaron los gritos de las garzas. Empezaron a pasar varias clases de pájaros. Muchos pájaros, de una especie arropaban con su canto. Eran señales. Iban pasando.

Pasaban los pájaros y ya ellos sentían el mal. El decaimiento. La parálisis. Ya no pueden caminar. Algunos se están muriendo.

Desde que pasaron las primeras manadas de pájaros empezaron a vomitar. El aliento se les iba. No podían remar ni moverse.

Así fue como los sikuanis acabaron con los káwiris. Con mará. Los acabaron porque ellos habían exterminado a los primeros moradores de esa época.

Los káwiris esperaban de playa en playa. Las canoitas siguieron hablando hasta que eliminaron a todos los káwiris que iban bajando por este río.

Iban las canoas de los káwiri río abajo llenas de cadáveres. Fueron pereciendo todos.

El que iba más adelante, el que había emprendido primero regresó, logró llegar al asentamiento Káwiri, pero con la fiebre del mará. Con ese mal del mará llegó a Malakúa donde vivía la familia, por los lados de San Fernando. Traía la carne de sikuanis que venían transportando ellos. Los que se habían quedado en la casa consumieron esa carne. A su vez les prendió el mal. De manera que también fueron exterminados los káwiris que habían quedado en San Fernando.

Así fue como los káwiris dejaron de matar a los sikuanis. Como los sikuanis tenían remedio para eso, y lo emplearon, los káwiris dejaron de comer a los sikuanis.

Había en San Fernando una muchacha en tiempo de pubertad cuando comieron esa carne. A ella no le cayó el mal, porque estaba en su primera menstruación no la dejaron comer carne. Ella fue la única que se salvó. Los demás perecieron.

Llegaron los buitres, y también Rey Buitre. Llegaban aves sin plumas. Hasta pájaros extraños vinieron a comer la carne de los káwiris. La esposa de Rey Buitre vino a recoger esa carne en una tinajita. La carroña de los káwiris, mejor dicho, las calaveras de los difuntos se veían por ahí esparcidas como uno ver calabazas.

Así contaban los antiguos. Los káwiris se acabaron. Murieron todos. Su costumbre a consumir carne humana y regresar al sitio donde vivían. Los antiguos sufrieron mucho con ellos por eso.

Los káwiris propios y los descendientes del tabaco eran diferentes. Estos tipos ya no comían gente. Presenciaron los acontecimientos, pero no comieron carne humana. Únicamente los que la comieron perecieron. A los tabaco no les pasó nada.

Los antiguos sufrieron mucho. Se acabó la historia”. (Relato de María Santa Cruz, año 1982 Comentarios de Hernando, Wayanáebo, año 1983). (Queixalos, 1991: 244).

Todas estas historias poseen elementos de continuidad semiótica que se repiten en las narraciones y núcleos semánticos y se correlacionan y nutren de los signos e indicios

que aparecen como imágenes o elementos representativos en los rituales, en la cultura material y que figuran como instintivos o como un hábito cultural y posibilitan una asociación de elementos verbales, no verbales semióticos e icónicos que configuran una forma de memoria étnica cuya comprensión depende de la manera como se densifican símbolos y signos repetitivos dentro de cuentos, historias, leyendas, dentro de la cultura material e inmaterial, de las fiestas y los rituales. El sistema de atemporalidad de estos símbolos implica que en el plano narrativo y performativo, los pueblos indígenas reconstruyen continuamente sus memorias del pasado y las ponen en escena como una acción que les permite repensar el pasado, conjurarlo y actualizarlo dentro de la tradición oral.

Esto, igualmente, implica que los modelos comunicativos de las prácticas ancestrales están asociados a una compleja red de elementos que se mantienen en el sistema profundo de la cultura y que al haber constituido una verdad y un proceso de perfeccionamiento cultural, humano, quedan inscritos en prácticas simbólicas como elemento de percepción del mundo que al ser reanudados en las acciones rituales –que en este caso remiten a lo sagrado– permiten evocar eventos, experiencias o situaciones del pasado para conjurarlos en el presente, como recordación de una experiencia que debe ser abandonada y curada de manera ritual y simbólica.

Dentro del pensamiento mágico la apropiación de elementos y narrativas culturales de los otros pueblos implica justamente el reconocimiento del principio de diversidad y vivificación de todo lo existente, pues “[...] el cosmos es habitado por muchas especies de seres dotados de intencionalidad y conciencia; así, varios tipos de no-humanos son concebidos como personas, o sea, como sujetos potenciales de relaciones sociales” (Viveiro de Castro, 2010: 341) en donde el reconocimiento de lo múltiple, de la multiplicidad de existencias sobre el territorio implica la aceptación de las narrativas del otro como parte fundamental de la pervivencia de lo propio.

En esta perspectiva el multiculturalismo dentro de los pueblos indígenas va a ser entendido como una unidad representativa puramente pronominal: es humano todo ser que ocupe la posición de sujeto cosmológico; todo lo existente puede ser pensado como pensante (existe, luego piensa), es decir como “activado” o “agentado”. Por un punto de vista; por otro lado, una diversidad radical real u objetiva” (Viveiros de Castro, 2010: 54). En la inmanencia de la ética sikuani los elementos del medio no hacen parte del mundo de los objetos ni de las cosas inertes. Para ellos, todos los elementos que conforman la naturaleza son “*jivi*”: gente, con un espíritu, con una esencia, con un ser indeterminado que conforma toda su particularidad. Ese espíritu, ese ser, ese “*ainawi*”, está inmerso en el elemento, y por tal, lo hace parte del mundo, de los seres que conviven en el planeta. Al otorgarle vida y pensamiento a todos los seres reconocen que sus experiencias son válidas para la experiencia y la conciencia histórica del pueblo, pero así mismo el sistema de pensamiento mítico mágico de los otros es integrado dentro del mundo de pensamiento, dentro de hábitos y en la manera como el cuerpo construye y percibe las relaciones con los otros. Desde esta perspectiva, la experiencia ritual se va a cargar simbólica dentro del pensamiento mágico con la experiencia de los otros, sean humanos o espirituales.

Por ejemplo, una de las prácticas extendidas en los llanos era la de devenir jaguar o por otro lado la de hacer que el espíritu de jaguar habitara en diferentes objetos o instrumentos rituales en donde los seres humanos devenían con los atributos y

características de jaguar tomando a su vez el punto de vista de este. O por otra parte a un objeto o (entendido como ente vivo con intencionalidad y conciencia) se le impregnaba de la fuerza espiritual de este animal y por ello los objetos incorporaban los atributos y cualidades de dicho ser. En esta medida, pintarse el cuerpo con manchas rojas (características de los jaguares) implicaba necesariamente invocar la fuerza del jaguar para que sirviera de protección o parar producir un ataque a los enemigos.

“[...] en sus danzas, los hombres se pintaban la nariz y la frente con pigmentos rojos y lucían coronas de plumas, grandes collares con colmillos, picos, plumas y garras variadas. [...] El chamán dirigía el ritual vestido con la piel y las plumas de una guacamaya, cuyas alas se extendían sobre los hombros por detrás, se cubría el pecho y la espalda con collares de dientes de jaguar y ostentaba en la cabeza una magnífica corona de garras de tigre combinada con plumas de diferentes colores [...] Su rostro decorado con pigmento negro le da un aspecto de jaguar” (Friedermann y Arrocha. 1985: 92)

Según Eduardo Viveiros de Castro (1998): “No es tanto que el cuerpo sea un ropaje como que el ropaje es un cuerpo. Estamos tratando con sociedades que inscriben significados eficaces en la piel y que usan máscaras animales (o al menos conocen su principio) dotadas con el poder de transformar la identidad de quien las usa, si se usan en el contexto apropiado. Ponerse una máscara no es tanto esconder bajo ella una esencia humana, sino activar los poderes de un cuerpo diferente. Los ropajes de animal que el chamán usa para viajar por el cosmos no son fantasías sino instrumentos: son similares al equipo de buceo, o a los trajes espaciales, y no una máscara de carnaval. La intención cuando se usa un traje de buceo es ser capaz de funcionar como un pez, respirar bajo el agua, no esconderlo a uno bajo una cubierta extraña. De la misma manera, el “ropaje”, que entre los animales cubre una ”esencia” de tipo humano, no es meramente un disfraz, sino su equipo distintivo, dotado con los efectos y capacidades que definen a cada animal”

Al considerar que todo está vivo luego todos los seres actúan como entes o espirituales que no dependen de su cuerpo para existir y que su existencia está dada por una voluntad de poder que se tiene al proceder desde el espíritu y habitar en un cuerpo/objeto. En el caso de la historia relatada con anterioridad la resina de *mará* recibe la sustancia fundamental de los sikuani devorados por los kawirri. Los residuos que han quedado en la parrilla (la grasa reseca, representa la fuerza vital de los seres vivos) conservan las propiedades fundamentales de la energía material/espiritual de los sikuani muertos.

Al ser rezados se activa la voluntad espiritual de esos seres (todos los seres, también los objetos son vivos y poseen voluntad propia) que con la voluntad que les impregna el rezandero buscarán integrarse a su cuerpo activando así una horda de espíritus que terminan por enfermar y vengarse de sus enemigos, en este caso los kawirris. Es así como el pensamiento mítico mágico de los indígenas percibe la alteridad (todo tipo de alteridad) como seres vivos con los cuales siempre se debe mantener una experiencia ritual, pues los atributos de los otros son a su vez energía y alimento físico y simbólico.

Es así como en las prácticas indígenas se visibiliza la correlación entre la materialidad y la espiritualidad de los objetos, que representa formas duales y recíprocas de comprensión del mundo. En esta medida, el conocimiento indígena se integra a una

serie de valores inmanentes contruidos y contruidos con el ser de la naturaleza que le permite a estas formas de saber transitar por un conocimiento que tiene una corresponsabilidad entre lo práctico y la acción del pensamiento mítico, y entre su sentido de práctica de pensar y de producir abstractos. Esta idea del conocimiento indígena define y determina en el marco de sociedades tradicionales, a su vez, formas de hacer, pensar y de actuar el mundo, que postulan un deber ser con la vida, tanto en lo cotidiano de las prácticas comunitarias como en las prácticas rituales: el conocimiento indígena es hecho y afirmado en el ritual, es allí donde se pone en práctica y se afirma la cosmovisión, se reinstala y se resignifica de manera colectiva.

Los modelos comunicativos contruidos desde el discurso mítico permite delinear la estructura cognitiva con la cual se hace la vida, se piensa el mundo, se actúa frente a la existencia. La epistemología indígena, como paradigma o modelo de vida es una epistemología del hacer, y del hacer que implica una inmersión en la realidad desde una racionalidad ceremonial y ritual mediada por el símbolo a partir de una red de nexos y de vínculos en un “hacer juntos” entre seres que habitan la existencia, que permite poner en juego un saber practico que entiende la realidad de manera holística.

En esta medida el pensamiento mítico mágico se encarga de incorporar los elementos lógicos de los conocimientos indígenas en donde el uno se relaciona con el todo de manera circular, y por eso el cuerpo y el espíritu se integran, pero a su vez las relaciones con los otros qué son relaciones éticas de alteridad se complementan. Por ello podemos afirmar que es “un proceso de transmutación de perspectivas, en donde el devorador absorbe el punto de vista del devorado, y el devorado el del devorador; donde el ‘sí mismo’ determinase como ‘otro’ por el acto mismo de incorporar este otro, que a su vez se convierte en sí mismo” (Viveiro de Castro, 2010: 336).

Esta dialogicidad incorpora la historia mítica del otro dentro del sistema de valores propio e implica revertir dentro del sistema mítico propio, los acontecimientos y las experiencias físicas y simbólicas de los otros, como acto de reconocimiento de una experiencia humana en común. Pero por otro lado cuando, como en el caso de lo caribe la experiencia, y la conciencia histórica de esta experiencia es enfermiza se entra a curar dentro de mi sistema simbólico para mejorar la existencia del colectivo y de la especie. Esto implica la configuración de un sistema de curación de la violencia simbólica y de protección que recoge los elementos propios de la historia de contacto y conflicto pero no se apropian de los comportamientos enfermizos de los enemigos sino que sirve de conciencia histórica para no repetir ni reanudar esas prácticas.

Esto es fundamental en el pensamiento ancestral pues se va a considerar que el ser que trasgrede las normas al formar parte del colectivo posee un desequilibrio y por tal motivo se le debe curar. Asimismo ese desequilibrio, en un sistema relacional, implica que sin un ser está enfermo es el colectivo el que está enfermo, pero además dentro de una perspectiva de pensamiento mítico la circularidad implica una enfermedad que va hacia el pasado y se proyectará desde el presente al porvenir. Entonces, los elementos de la experiencia de contactos con los caribes alrededor del canibalismo va a ser transmutada dentro de la experiencia ritual en diferentes elementos simbólicos: la transmutación que se da sirve como encriptación de la experiencia histórica.

En el siguiente relato se cuenta la manera como los sikvani poblaron los Llanos Orientales y las relaciones interétnicas que establecieron con otros grupos, también

Guahibos. En este relato aparecen los caribe, o kawirri. A su vez se cuenta la manera como los caribe se curaron de su impulso caníbal, a partir de incorporar en sus tradiciones y en sus creencias el sistema ritual de los otros grupos con los cuales convivían y compartían en el territorio. Sin embargo este mecanismo de incorporación e intercambio de los elementos y narrativas culturales entre los caribe y los guahibo se da a partir de contituir filiaciones interétnicas, para de esta forma propiciarles la curación de su canibalismo. El abuelo José Antonio Kasulua expresa la alianza intertribal con los caribe así¹⁴:

...Y antes de Bolívar que vinieron hacia el lado de la selva, ellos vivían adentro de la selva, ellos no comían animales de selva, nada, sino que comía era gente. Ellos la raza, raza de nosotros son colirrojo que llaman Yepes.

a - ¿Y en lengua?

b - En lengua Yepes, Yepes. Y de ahí a otras razas caribes. Y entonces se comían entre ambos, otros mataban para ellos comían, otros mataban, comían, así vivían, que descansaron ya de tanto tiempo, entonces hicieron un revuelto ellos mismos, se mataron... y entonces, se fueron para adentro, para Brasil y los otros cogieron para este lado, para el Meta.

a - ¿Quiénes cogieron para acá? ¿Yepes?

b - Para acá.

a - Los Caribes y los otros se fueron para el otro lado, para el Brasil.

b- Los otros se fueron para Brasil, los otros cogieron para acá, para Colombia.

a - Habían otros dos pueblos abuelito. ¿Cuáles eran los otros dos?

b - Del pueblo era de Caribe y otros dos pueblos que se comían entre ambos dos, mucho.

a - ¿Cuáles eran las otras razas?

b - Sí, la raza era de allá el caribe de nosotros ese era que comía, con este son de enemigos, entre ellos dos se comían, se mataban, comían, mataban, comían, ya descansaron de ahí ...

b - No, yo no me acordaba de eso, aquí es lo que me contó mi tío *** que debían, antes debían de ser unas personas para ellos dejar de ser porquería, cuando cante se cruzaron a este lado por el río Puerto Inírida, se cruzaron por aquí el Guaviare, entraron por así para Chipave, a este lado del Guaviare ***, ellos son raza de ucarro, ellos no comen gente, a ellos les pidieron la paz ***, hicieron cruce, usted entrega la raza de nosotros indígena, nosotros le entregamos la raza indígena a ustedes, así le decían, a cambio, en todo caso *** historia para yo recordar *** quien es la raza, mi papá de por allá *** así como está, vinieron, subieron por Vichada *** yendo y viniendo por allá donde están -a donde están las cosas ahí está todo, pero a mí no me dijeron de eso, como para hacerlo, sino historia derecho y me cuentan, en todo caso que hace mucho, mataron ya hicieron desastre, otros cogieron, los caribes cogieron para Brasil y la otra raza de nosotros cogieron para el Meta para acá y así en la selva dejaron todo lo que necesitan, comida, con muchas cosas también dejaron y ahí comieron al otro que ya había hecho trochas antecitos *** que ahí hacían cementseras con la comida, después se acaba otro año y alargaron más para acá, para el Guaviare, hicieron otras cementseras, hacían comida y sembraban, después de otro año más año se acaban más paletas que encontraron en el

¹⁴ La transliteración se mantiene con pocas correcciones pues mi interés es reconocer el español hablado por el mayor. El Abuelo José Antonio hablaba varias lenguas indígenas, además del español. Las historias contadas por él en español siempre requerían múltiples momentos de traducción y de explicación para hacerlas comprensivas, sin embargo el hilo conductor en función de la estrategia de la narrativa mítica era claro y contundente. Dejar la transliteración sin mayores correcciones es intentar plasmar el texto con la resonancia de su voz.

Guaviare y ahí pasando este lado del Guaviare hicieron canoas, curiaras, balsas para el agua, a este lado hicieron conucos. Así era.

a – (Entrevistador)

b- (Abuelo José Antonio).

b- Dicen que cantan ellos cuando ya perdieron, cuando acá como cantar himno nacional, para terminar la pelea se acaba entre nosotros, debemos arreglar a las buenas, ya nos morimos artos, ustedes murieron artos, dejemos de que cantaron vinieron para este lado.

a - ¿Como para sellar la paz?

b- Sí, la paz, la paz, así como himno nacional, eso lo sé yo, únicamente lo enseñó mi papá

a - ¿En lengua?

b - En lengua, todito, Karitsi, yo siempre cuando yo canto, y me acuerdo, por eso de esta historia

Estas prácticas se actualizan continuamente desde la tradición oral en las narrativas orales, terrígenas y corporales puesto que las narraciones son metáforas de lo real y esta metáfora son expresadas en las historias tradicionales como un acumulado de su cosmovisión y su pensar actuar. Narrativas que se encuentran con otras y no buscan el vencimiento o, el dominio sino la empatía. Esos otros lugares de enunciación y de experiencia colectiva son fundamentales para la negociación de los conflictos pues la relación entre perspectivas genera en el sistema cognitivo de la comunidad ‘...una economía de la alteridad’ ubicando el discurso performativo sikuaní como una condición de enunciación por fuera de los modelos culturales y comunicativos trazados por la lógica colonial.

En estas últimas historias vamos a dar cuenta de cómo la experiencia histórica se integra y actualiza en el pensamiento mítico mágico como parte de un sistema de protección en donde las características y cualidades de los caribe son otorgadas, en los tiempos contemporáneos, a otros seres que les pueden causar daño. Esta historia, al ser reciente, muestra la forma como la tradición oral hace que perviva la experiencia histórica colectiva como mecanismo de resistencia y de protección frente a los otros.

La historia contada por los esposos Nancy y Robert Morey, a mediados de 1966 y narrada por Nina de Friederman y Jaime Arrocha (1985) hace alusión al contacto que tuvieron los Morey con una banda de pueblo Guahibo con los cuales compartieron “Cuando ya se levantaba el rancho donde iban a vivir los científicos, llegaron al caserío un par de aventureros con rifles y cartucheras cruzadas sobre el pecho y con vestidos, sombreros y anteojos negros. Los hombres propusieron a los indígenas que fuera con ellos a un lugar lejano a extraer caucho. El pago sería cuarenta machetes viejos que traían con ellos. Tan descabellada pareció la propuesta a los Morey, que no le prestaron atención y, finalmente se quedaron dormidos en sus hamacas.

El crujir de los ranchos que ardían, el olor del humo de la ropas que los indígenas quemaban en un montón y su trasegar de viaje en la madrugada los despertaron. Los guahibos se marchaban dejando atónito o a los antropólogos, ahí en mitad del Llano. El poblado de indios y hamacas se iba y los Morey iniciaban en carne propia su aprendizaje de un ritual de magia protectora indígena y del significado del seminomadismo guahibo como estrategia de supervivencia. Al quemar poblado y ropas, los guahibos se libraban del mal que hubiera podido ocasionarles su contacto con aquellos antropólogos, a quienes los hombres de negro habían definido como gente que comía gente”. (Friederman y Arrocha, 1985: 82).

Volviendo a las grabaciones el canto o *waji* “para que no entre enfermedad” se constituye en una práctica simbólica en donde se han densificado y complejizado unos saberes y experiencias históricas que constituyen la memoria del aprendizaje en los conflictos y hace visible las prácticas constituidas de este aprendizaje. Por otra parte en la misma cinta se encontraban dos grabaciones de cantos más particulares, que como me lo refirió ese mismo día el abuelo, hacía parte ya del contacto con el hombre blanco; aparecía en la grabación el rezo “para que no sirvan escopetas, no reviente plomo” y enseguida otro *waji* entonado con *jibabo* y el *kalawapio* (flautas de carrizo) “para que no entren los que matan”. Estos tres rezos tenían evidentemente un hilo conductor alrededor de la violencia, los contactos, y los conflictos en relación al trasegar de los sikuani sobre este territorio; Después de escuchar estos cantos le pregunte al abuelo que “a que se referían”.

Él directamente me hizo referencia a dos épocas de contacto violento – recientes- con otras gentes “los violentos o la gente que mata” y como estos otros los habían intentado exterminar y sacar del territorio. La primera historia narrada por el abuelo alrededor del rezo “para que no sirvan escopetas” habla de una incursión armada de la guerrilla en la zona del Tigre (límite entre el departamento del Meta y el departamento del Vichada).

Cuenta el abuelo José Antonio que un día los violentos mandaron a uno de sus emisarios, a una de las comunidades de lo que hoy en día es el resguardo del Tigre, a que le avisaran a los indígenas que tenían que abandonar ese lugar en donde vivían y que les daban una semana para retirarse de su territorio. La zona era estratégica para los guerrilleros, pues era necesariamente un lugar de paso de mercancías tanto por vía fluvial como por vía terrestre y tener el control de ese territorio implicaba en términos económicos y militares poseer directamente el control sobre las gentes y su paso por el lugar. Después del aviso realizado por el emisario de la guerrilla, la comunidad se reunió alrededor de sus ancianos y mayores para analizar la situación y tomar una decisión frente a la amenaza. Los mayores dijeron que al ser ese lugar ancestral no veían porque ellos tenían que retirarse del territorio y que “no entendían la orden del *wowai* (blanco)”. Después de mucho deliberar algunos mayores sugirieron que el día señalado debían ellos reunirse con sus arcos y sus flechas en el centro de la comunidad y esperar a ver qué sucedía. Habían trazado una estrategia que usaba como principio fundamental sus saberes ancestrales y los actualizaban en función de proteger el territorio, pero sobretodo de proteger la vida.

El día acordado, sobre las horas del mediodía, llegó la cuadrilla de la guerrilla encargada del procedimiento con aproximadamente 20 hombres, armados con fusiles y revólveres; asimismo toda la comunidad se reunió, los jóvenes y los adultos empuñaron sus arcos y sus flechas formando círculo alrededor de niños, mujeres y ancianos. Los ancianos, los jóvenes y los niños se habían pintado con el *juti*¹⁵ de la protección; así mismo los mayores, abuelos indígenas y los *dopatubinü*¹⁶ habían llevado sus armas preferidas *tsitsito* (maracas) sus *wacapa* (bastón o macana de poder), y sus *sesebei* o corona de plumas.

¹⁵ Pintura facial.

¹⁶ Médicos tradicionales.

La persona que mandaba en el grupo de guerrilleros les preguntó porque no se habían ido, a lo cual ellos respondieron que no se iban a marchar de su territorio. Frente a esto el jefe del grupo guerrillero respondió mandando a sus hombres a alistar sus armas; asimismo los indígenas, de la mano de los *dopatubinü* comenzaron a entonar el *waji* “*kakuwe nawi*”¹⁷, mientras los jóvenes y los adultos apuntaban con sus arcos y sus flechas hacia dónde estaban los guerrilleros. En el momento en que el jefe de los guerrilleros dio la orden de disparar sus armas, sobre la comunidad “no reventó plomo”, no sirvieron las armas y esto fue aprovechado por los indígenas para herirlos con sus flechas. Desde ese día -cuenta el abuelo- los indígenas de la comunidad el Tigre no han podido ser sacados de su territorio y la guerrilla mantiene un absoluto respeto frente a los Sikuni.

El *waji* “para que no entren los que matan” relaciona la experiencia de contacto entre el mundo de los Sikuni con los blancos o racionales¹⁸. Los blancos son asociados a los Kawiri “o hombres come gente” pues los blancos están directamente relacionados, por sus comportamiento y las relaciones históricas¹⁹ que han mantenido con los indígenas en el territorio de los llanos orientales, con el pueblo caribe y su constitución etológica como “gente que come gente”. “los Cuiba ven a los blancos como inmorales, violentos, agresivos, bravos y supremamente egoístas. Los blancos nos roban y nos matan. Ellos no saben ni con quién casarse. Los Cuibas consideran que el blanco es otro peligro del monte. Este, el blanco, no es Hiwi. Con estas palabras designan a un indígena cualquiera por oposición a woweí terminó con el cual determinan a quienes no pueden vivir en paz con la naturaleza. El blanco es pues, una especie de sub-humano entre jiwí y los animales”.(Gomez,1991:254)

Así mismo el lingüista Catalán Francesc Queixalós que trabajo recopilando historias tradicionales con los Sikuni y que les ayudo a hacer su gramática cuenta la historia de cómo él fue confundido, en 1972, con un kawirri. Esta historia reúne de nuevo el pensamiento mítico mágico con la experiencia y la conciencia histórica, y presenta los mecanismos mnemotécnicos de la memoria que configuran al mismo tiempo una experiencia simbólica de configuración del pensamiento mágico con mecanismos de protección y de agresión frente a un ser humano al que se le otorga las cualidades peligrosas de los caribe.

“Kawiri

Distinguen tres tipos de kawirri para comodidad de la exposición. En la realidad esos tres tipos se superponen parcialmente. Están los kawiris históricos, los kawiris selváticos, y los kawiris y clánicos.

¹⁷ Canto de los guerreros. (Yepez: 1984:28) Kakuaba: (Vbo , trn,) Hundir una estaca, un clavo. Kakuata: Vbo, trn. Chuzar con un dardo. (Queixalos)

¹⁸ Cuando se habla de blancos o racionales se refieren al contacto con procesos de colonización de los llanos por parte de diferentes regiones de Colombia o de otras nacionalidades. A decir de los racionales escribe Alain Gheerbrant “ el epíteto de *racionales*, reservado a quienes visten con camisa y pantalón, y categoría que se separa completamente, mezclando todas las etnias, de los *pelados*, que como su nombre lo indica, no pueden considerarse racionales puesto que andan desnudos. En el fondo, esta es una forma algo inesperada decir que lo racional no es natural” (GHEERBRANT: 1997:148) o que por otra parte y es como se han entendido por parte los colonos que el que no usa o no usaba ropa, como ellos, era irracional, como “animal”.

¹⁹ El comercio y la esclavitud ha sido desarrollado en los llanos desde la llegada de los españoles. Desde esa época el pueblo Caribe esclavizaba a los otros pueblos indígenas habitantes de los llanos.

El primer tipo tiene como trasfondo los caribes guayanenses esos corridas esclavistas Orinoco arriba, plausiblemente amalgamados con los fieros caberres (arawak) del Guaviare, únicos contendores serios de los caribe.

Las historias sikuaní los pintan como antropófagos y guerreros, y los ubican por el Orinoco, el bajo Vichada y el bajo Guaviare. Estuvieron a punto de acabar con los sikuaní. Lo hubieran logrado de no recurrir estos a la magia, con la que quedaron virtualmente extintos los kawiris.

Una zona selvática en el medio un bajo Vichada lleva el nombre de Kalifina. Los kalifinas (kaliphuna, autodenominación caribe) eran los antepasados de los kawiris, y son a veces asimilados a los españoles [sic]. La asociación del blanco al canibalismo perdura: - algunas conservas llevan carne humana.

Entre los kawiris históricos se distinguen los xo-momobi, “descendientes del tabaco”, no antropófagos y hospitalarios.

Los káwiris selváticos son los actuales remanentes de los kawiris históricos. Son fornidos, velludos, tienen el olfato muy desarrollado, odian el sol y nos salen de la selva más que de noche. Al desprevenido que agarran lo asfixian con su potente abrazo y se lo llevan para comérselo. Solo existen en determinada región: el bajo curso del Vichada, entre este río y el Guaviare. La zona de Kalifina es peligrosa.

El autor de estas líneas provocó un casi-drama en Kotsipá, bajo Vichada, la noche de su primera llegada, en 1971: todo el mundo estaba convencido de que se trataba de un kawiri que llegaba a comer gente. Faltó poco para que el presunto kawiri amaneciera en un pueblo abandonado por sus moradores.

[...]

El grupo que vivía en Kotsipá es del clan kawiri. Su característica identificadora es ser antropófagos. Ellos admiten esa práctica para sus antepasados, y la niegan para ellos en la actualidad. Mas los nómadas del Clan Loro cuando vienen a intercambiar productos con los sedentarios kawiris están muy asustados por el peligro que corren de ser comidos. Una designación equivalente a clan kawiri es clan kowara, “piraña” (es llamado también caribe de los llanos)

La anciana María, de Kotsipá, relata el problema que tuvieron los sikuaní con los kawiris históricos, explica que el abuelo de ella, kawiri, abandonó la vida caníbal al ponerse a vivir con una sikuaní entre los sikuaní. Regaña a sus antiguos compañeros de correrías diciéndoles que dejaran tranquila a su nueva familia. (Queixalos, 1986: 71, 72, 73).

En esta medida la historia que me refirió el abuelo alrededor de este waji tiene su punto de anclaje en la época de las “guahibiadas” producto del contacto con el blanco criollo. Este concepto define el acto de salir a cazar por parte del blanco o *wowai*, a los indígena guahibos (familia guahibo ya sea sikuaní o cuiba; para ese grupo étnico también se usa el apelativo “cuibiar”). “Cuibiar o guahibiar se convirtió en el transcurso del siglo XX en una actividad genocida aceptada por la sociedad civilizada que ignoraba la compleja estructura social de los grupos cazadores recolectores y horticultores que habitan en las sabanas de la Orinoquia” (Gómez, 1991: 231)

Estos rezos hacen parte de la historia de colonización de los llanos orientales de Colombia. Los llanos orientales siempre han sido para los gobiernos centrales un espacio para colonizar, y en este proceso de colonización han existido diferentes momentos de apertura al proceso de avance de la “gente blanca-civilizada” sobre los llanos orientales. Al inicio se le dio a diferentes misiones católicas la tarea de “reducir al salvajes a la vida civilizada” (Gómez, 1991: 288). Estas misiones han estado intentando cumplir su labor desde el siglo XVII; a principios del siglo XIX el gobierno civil de la

época inicia un nuevo proceso de colonización de los llanos orientales, sobre todo en la zona del Vichada entre el río Muco y el Manacacias; para ello se esperaba poder lograr “ la fundación y organización de verdaderas colonias industriales y agrícolas que podrían recibir y enriquecer a todas esas familias que en el interior del país sucumben de inanición y de pobreza” (Gómez, 1991: 290).

Sin embargo después de la muerte del caudillo liberal Jorge Eliecer Gaitán se inicia en los llanos un proceso de colonización violenta fruto de los eventos acaecidos en Bogotá que precipitó la guerra entre el partido liberal y el partido conservador, y la persecución por parte sobre todo de los conservadores de personas afines con el partido liberal. En esta medida muchas personas provenientes del Tolima, del viejo Caldas, de los Santanderes (Santander del norte y Santander del sur) y de Cundinamarca decidieron escapar a esta persecución violenta e intentaron refugiarse en los llanos orientales. Estos procesos de ocupación y poblamiento estructural propiciaron que los llanos fueran considerados como zonas baldías, y por ello varios de los nuevos ocupantes decidieron apropiarse de los territorios y allí sembrar o mantener ganado.

El encuentro con los indígenas sikuaní y cuiba, grupos que aun hasta los años cincuenta eran nómades y semi nómades, considerados horticultores y de siembra estacionaria (que siembran de acuerdo las estaciones y el calendario ecológico propio de los llanos), con los colonos tuvo un encuentro profundamente violento por parte de los colonos que consideraron a esos grupos étnicos “como animales” o por otra parte “ no racionales” pues al ver que este grupo no se establecía en ningún sitio decían “que eran como los animales de la sabana”. La condición de nómades hizo pensar a los colonos que así como se cazaba a los animales, a estas etnias se le debía cazar, máxime cuando las bandas de sikuaní y de cuibas acostumbraban a cazar su ganado que se encontraba, como los otros animales, en la sabana. Por ello los colonos llaneros afirmaban “matar indio no es malo”.

En esta medida el waji “para que no entren los que matan” narra la época en que los blancos o colonos salían a cazar a las bandas sikuaní y cuiba (mal llamados guahibos). Cuando estas bandas se trasladaban sobre la llanura para buscar nuevos alimentos, fruto de las estaciones propias de los llanos, se desplazaban sobre los ríos y para descansar acostumbraban hacer un enramado cerca de estos. Ya asentados en los enramados para descansar salían a buscar comida; allí los colonos los ubicaban y como si se tratase de un deporte salían a “guahibiar”.

En esta medida cuando se trataba de “brujear” las intenciones del blanco ellos hacían este conjuro o waji. Casi siempre el anciano de la banda o la anciana visionaba en el sueño el suceso del otro día y en él auguraba los acontecimientos del tiempo por venir. El sueño era puesto en el escenario de una adivinación por parte de los chamanes; Por ejemplo, en el sueño llegaba una bandada de animales feroces y los atacaban y en esa medida se presagiaba, por la lectura de los signos, que los iban a violentar.

El abuelo José Antonio contaba que era normal en los Llanos que el dopatübino (medico tradicional) involucrara a la comunidad con un waji o conjuro para invisibilizarla, o por otro lado y sobretodo producían un waji o canto alrededor de donde ellos estaban para que el camino por donde iba a venir los violentos se volviera borroso y los condujera hacia otro lugar; Por otra parte se podía rezar a los violentos para que en el pensamiento se les olvidara o borrarán las intenciones que traían y de esta manera

confundir el pensamiento del blanco y extraviarlo dentro del territorio. Esto sucedió durante mucho tiempo tanto con los colonos como también con los grupos violentos, guerrilla en una época y paramilitares hasta hace muy poco tiempo.

Por tal motivo, la palabra-fuerza, palabra-canto, palabra-poesía y/o ley de origen es considerada como palabra de vida, lo que implica que es un decir-hacer. El hacer de la palabra de vida involucra necesariamente, desde la tradición pensar la existencia en el acto contemporáneo de activar modos de existencia que se gestan con los otros y posibilitan crear cosas en y desde la alteridad, en la tarea de no dejar que dicha palabra-potencia habite en el vacío pues su función es curar y co-cree la existencia.

Desde la palabra de origen se activa un diálogo contemporáneo con la tradición que implica necesariamente la tarea de articular lo propio a lo extraño, en un mecanismo de mediación intercultural, pero que debe articular de igual manera el pensamiento del otro; por eso vivir bien termina siendo el acto de conversar entre gentes; conversar es construir un verso sobre cosas, es crear verbo, materializar algo, poner la palabra para el buen vivir. Para el mundo indígena esta red de pensamiento es entendida como opción de vida, como un modo de existencia, materializado en el paradigma indígena.

En esta medida, por ser un saber sobre el conflicto constituido como experiencia histórica colectiva, que ha sido acumulada, desde la oralidad en el waji y que a lo largo de trasegar de los sikuaní en el tiempo y en el espacio involucran diferentes tipos de contacto de donde esos rezos son el resultado de unas prácticas simbólicas, ancestrales, que contemporáneamente les permite solucionar conflictos y generar dentro de sus redes de saber prácticas de no violencia vinculada a sus formas de vida. Esto me obliga a preguntarme como estos saberes subalternizados, como experiencia pueden enriquecer la condición humana y permite leer otras alternativas a nuestro devenir en el planeta. Fruto de estas historias, este anecdotario o pequeñas reflexiones alrededor de la guerra en Colombia, entendida como acontecimiento cotidiano en donde el guerrear es la forma habitual de existencia. Así mismo la reflexión del contacto como forma de comprender la interculturalidad como un agenciamiento alrededor de la inmensidad de experiencias sociales que transgreden la manera de vivir y de actuar con el otro.

Por ello esta reflexión es la búsqueda de discursos emergentes que buscan curar nuestro espíritu de violencia/apropiación (Boaventura, 2009) e intentan una intervención concreta en la sociedad y en la naturaleza a partir de entender las prácticas discursivas de los otros en su sentido de experiencia y acción social que enriquece desde la diversidad el mundo de la vida. Afirmarnos como sociedades diferenciales (que reconocen el diferendo como punto de inflexión) para aceptarnos como sujetos interculturales, con sus implicados sociales, históricos, económicos, estéticos y culturales en función del reconocimiento de la diversidad como principio de abundancia.

El abuelo entonces activa su canto poesía acompañado de su maraca danzante. El sonido entonces se hace potencia mediante la vibración de la maraca (*tsitsito*). La palabra *tsitsito* proveniente de la palabra *Tsitsi*, que corresponde a un personaje mítico que destruye a los kawiri (caníbales) desde la curación²⁰. La labor del sonido en la maraca es conjurar y potenciar las fuerzas, el diseño traza el camino, la danza permite recorrerlo y lograr la levedad del cuerpo.

²⁰ La curación implica el cambio de pensamiento y la construcción de un *ethos* guerrero pero no destructivo.

La enfermedad de fuego que quema

La guerra me ha habitado y yo he habitado la guerra de diferentes formas. Esta reflexión parte de la idea de intentar entender como la guerra agencia una manera de vivir que se instituye como “*habitus*” en el cuerpo social y familiar y en las prácticas cotidianas de los sujetos de este tiempo, a partir de entender la guerra moderna como una lógica totalizadora que involucra “un modo de estar juntos” excluyente y que se instituye en las subjetividades locales como una forma de fascismo social, una manera de violencia disciplinada.

El régimen discursivo instaurado por las narrativas eurocentradas alrededor de la guerra y la violencia han estado directamente asociadas a una mirada particular sobre la condición humana que ha constituido una forma de enunciar sobre la guerra desde su forma de razón verdad que niega otras posibilidades, por ejemplo Leroi Gourhan refiriéndose al organismo social afirma: “el comportamiento agresivo es inherente a la realidad humana desde al menos los australopithecus; y la evolución acelerada del mecanismo social no cambió en ningún aspecto el lento desenvolvimiento de la maduración del phylum” (Leroi Gourhan, 1971: 237).

Esta definición androcéntrica apunta a determinar que el ser humano desde su condición natural es violento y ha usado la guerra y la violencia para conseguir sus objetivos llegando a considerar que la lucha por la vida es lo que obliga a la lucha armada. Pierre Clastre (2009:25) afirma “Se ha definido la guerra: una disputa por la fuerza surgida entre agrupaciones políticas, bajo la acción de la competencia vital [...] De este modo, la importancia de la guerra dentro de un grupo varía en proporción directa a la intensidad de su competencia vital” (Maurice R. Davie 1981 Citado por Pierre Clastre, 2009: 78) Este tipo de definiciones que son de corte falocéntrico ponen en escena la guerra como acción del hombre me hizo pensar y entender como la matriz civilizatoria de occidente vincula al género humano a la guerra mostrándola como única versión posible de la condición humana en su evolución civilizatoria. Por eso dicha guerra es un efecto cultural colonial que nos obliga a entender la guerra como un evento de sobrevivencia, como un conflicto y/o un intercambio en donde se pierde y se gana.

Sin embargo, esta idea de guerra esconde unos valores civilizatorios que ubica el conflicto en un estado natural del ser escondiendo de forma inapropiada las razones por las cuales los seres y las sociedades configuran guerras para de esta manera defender sus ideales, o por otro lado, una manera de defender una realidad moral en donde la guerra ya no se fragua como un evento para sobrevivir sino por el contrario para registrar records militares en donde más que sobrevivencia hay un acto de vencedores y vencidos y lo que interesa en esta guerra es el acto de ganar o perder, remitiendo de esta forma a una figura binaria y contradictoria propia de las epistemologías occidentales como propuesta de la modernidad y las economías liberales como proyecto civilizatorio. Esto, lleva a pensar que esas formas totalizantes de entender el mundo también nos han llevado a comprender y asumir el conflicto de una manera determinada, fragmentada y polarizada y no como un proceso histórico de aprender y experimentar con los otros diversos modos de existencia, lo cual quiere decir que la existencia del otro nos obliga a crear formas de convivir entre el conflicto sin acudir a formas violentas de imposición de visiones propias y sesgadas donde hay quien gana y quien pierde.

Pero ¿qué significa ganar o perder una guerra? Para Walter Benjamín en el texto “teorías del fascismo alemán” esta pregunta es profundamente ambigua y, refiriéndose a la primera guerra mundial y a la manera como el nacionalsocialismo quería presentarla como una guerra moral en donde lo que importa es la técnica de la guerra, más que la guerra en sí y ante ella dice “Cuan evidente la ambigüedad en ambas palabras. La primera nos remite al desenlace. La segunda, por su parte, indica el cuerpo un hueco y la base de resonancia que produce, significa la guerra su totalidad y expresa la manera en la cual el desenlace perdura en nosotros. Dice: el vencedor se queda con la guerra, al vencido le es sustraída; dice: el victorioso la hace suya, la convierten en su propiedad, el derrotado no la posee más, debe vivir sin ella. Y esto no sólo es cierto con respecto a la guerra a secas y en general sino también con respecto a cada una de sus mínimas vicisitudes, sus maniobras de ajedrez más sutiles, su más remota acción. De acuerdo con los usos del lenguaje, ganar o perder una guerra alcanzar tales profundidades en el tejido de nuestro ser que por ello nos enriquecemos o empobrecemos de por vida en pintura, imágenes y descubrimientos...”. (Benjamin, 1991: 51)

La guerra entonces para el discurso eurocentrado es una forma de reanudación epistemológica de su manera de ser y actuar frente a la vida en lo ético, lo estético, lo social, lo cultural, lo natural, en la técnica; su principio ya no obedece a una guerra teosófica sino, al ser profundamente moderna obedece más a la técnica y sucumbe a la moral como punto esencial de toda guerra en donde está, la moral de occidente (como lugar de pensamiento) es el punto de llegada, fin último de todo propósito y verdad; por ello, la técnica legitima y regula las victorias; a manera de una gesta deportiva su finalidad es obtener records. En esta máquina de producir comportamientos y formas de violencia disciplinada, el sujeto moderno, que ha aprendido a distanciar el cuerpo de la razón, que contrapone la representación del blanco a partir de la exclusión del negro y que así mismo considera que el otro es solo un obstáculo para alcanzar el “triumfo”, va a asumir que la multiplicidad y la diferencia deben ser arrasadas y exterminadas de la faz de la tierra.

En Colombia la guerra moderna de forma estructural y con tintes morales se inicia en pleno en los años cincuenta. Es en esta época en donde el estado y sus legisladores deciden instaurar una forma de concebir la guerra que involucra cada ciudadano en la configuración de una idea de nación, nacionalidad e identidad. Y es de forma estructural porque constituye a cada poblador como un defensor del Estado y sus ideales. En esta medida todas las guerras que se instituyen son guerras a favor del orden, de un orden moral vinculado a los partidos políticos tradicionales colombianos (liberal y conservador), guiados por un tipo de racionalidad excluyente que legitima el exterminio o la anulación del otro en el interés del “bien común”; un interés común que no es el de todos sino el de los legisladores.

Así cada ciudadano entra a la guerra estando de un lado o del otro del conflicto, excluyendo y anulando las razones del otro. Esta guerra se ha perpetuado a lo largo de 60 años y nos hemos acostumbrado, lentamente a “regodiamos en nuestra propia mierda” en donde la indolencia se ha convertido en el elemento fundamental de nuestro diario vivir. Esta guerra en donde los muertos son héroes y/o villanos. Los medios masivos de comunicación se han encargado de mostrarnos una guerra habitual que consideramos ficcional pues sólo sucede en la lejanía de lo periférico, en el lugar de lo desconocido, en el espacio de lo deshabitado, en el hábitat de lo “salvaje”, pero al

mismo tiempo sus formas sutiles de manipulación nos llevan a reproducirla en pequeño en las dinámicas de nuestro diario vivir.

Después del 2004, en mi continuo paso hacia puerto Gaitán- Meta, en la idea de trabajar con el abuelo José Antonio, poco a poco me fui acostumbrando a que en el viaje hacia el resguardo Wacoyo tenía que esperar la línea (bus que hace el recorrido entre puerto Gaitán y otros poblados del Departamento del Meta por carreteras de trocha). La línea era un bus de Flota la Macarena que por las particulares carretas que le tocaba andar era viejo y destartalado y sus ruedas habían sido modificadas para que pudiese pasar por las diferentes trochas y poder transportar mercancías y personas a diferentes partes de la llanura. En esta época los “dueños del territorio” eran las autodefensas unidas de Colombia, en la región se les conocía como “los macetos”.

Ellos habían librado una ardua batalla con los guerrilleros para sacarlos del territorio, proteger las tierras de los hacendados en esta región y posibilitar la inversión extranjera en pozos petroleros; esta ardua batalla había dado como resultado que a los guerrilleros los habían “arrinconado” en el departamento del Vichada - límite entre el Departamento de Meta y el Vichada- permitiéndole a los paras tener el control del territorio y de los cultivos de coca que en esta parte de los llanos se cultiva.

De puerto Gaitán vía a San Miguel siempre me subía en uno de los buses cargueros o como le dicen en la región “la línea” y después de 20 minutos de estar andando nos paraban en una zona denominada Alto de Neblinas que es un lugar estratégico en donde las carreteras se dividían en dos, rumbo a los departamentos del Vichada o hacia el Casanare; allí se hacía un retén por parte de los paras (anteriormente por parte de la guerrilla) para requisar a todas las personas que iban en el bus, pero sobre todo a las personas que iban hacia el Vichada, la mayoría de ellos pobladores urbanos de zonas populares, indígenas y campesinos que o bien volvía a su tierra o por otra parte iban a “raspar coca” en las zonas cocaleras sobre el territorio. Al bajarnos del bus para la requisita acostumbrada, los paramilitares comenzaron a tratar mal a las personas que iban en éste diciéndoles, en forma de amenaza “indios hp, esperamos no vayan a raspar coca en los cultivos de los guerrillos, pues ustedes ya saben lo que les puede suceder”. Este episodio me dejo con bastante inquietud y después de que “la línea” arrancó decidí preguntarle a un señor que iba a mi lado a que se habían referido los paramilitares. El pasajero me refirió una historia que roza lo grotesco y lo pornográfico.

La imagen es sencilla: los atardeceres del llano son bellos, el atardecer se hincha de rojo, la tierra roja se funden en un hálito vital con el sol y bajo la danza perpetua del sol encontrándose con la tierra roja todo se hace de un color rojo, todos los cuerpos, toda la vida, todo el sueño se cubre de este rojo marrón; no hay un alma que palpita y escape a su belleza. En medio de la inmensidad del llano un bus naranja atraviesa sus carreteras rojizas y embarradas como queriendo incrustarse dentro de la sabana. Así las cabezas, que me contaba el señor, al lado y lado de la carretera que se erguían como fruto del escarmiento que recibieron unos campesinos por ser considerados auxiliadores y cultivadores en los conucos cocaleros de la guerrilla.

Las cabezas, aún sangrantes, cuyo color se fundía en el rojo del atardecer, en el rojo de la sabana, estaban enarboladas e izadas en mástiles de palo; en la punta las cabezas sangrantes pintaban también el palo de rojo que se fundida poco a poco con el terracota rojo de la tierra. La imagen es sencilla, un bus rojo-naranja que atraviesa la sabana que

se va fundiendo poco a poco en el rojo del horizonte y hace que las cabezas se fundan poco a poco, a la par del recorrido del bus en el clamor de la tierra. Un miedo enmudecedor recorre el cuerpo de sus transeúntes que no gritan, solo el silencio y la costumbre los obliga a no cerrar los ojos y mirar las cabezas enarboladas que por su disposición también los miran a ellos. Me bajé en San Miquel y me dispuse a devolverme una hora en carretera hacia el resguardo Wacoyo.

Que es un guerrerrista: regresó el tiempo. En febrero del 2002 como de costumbre me encontraba en el resguardo Wacoyo, en la comunidad de Chaparral visitando al abuelo José Antonio. La estadía y el trabajo a realizar era de toda la semana; Sin embargo al llegar el día sábado en las horas de la mañana el abuelo se encontraba, como pocas veces, en silencio. Ese día decidimos no trabajar y más bien me dediqué a descansar, tendí mi hamaca y me dispuse a reposar el cuerpo después del baño para tener fuerzas al otro día para sorber *yopo* (*Anadenathera Peregrina*) y mascar *kapi* (*Banisteriopsis Caapi*) y tener fuerza con la incorporación del saber que me iban a transmutar. Al atardecer, a diferencia de muchas otras noches el abuelo José Antonio se fue a dormir temprano y me dijo que me tenía que acostar (refugiar) temprano y que no podía salir en las horas de la noche al patio. Sobre las siete de la noche escuche pasar por en medio de la comunidad un grupo de personas que marchaban y corrían en dirección sur occidental hacia el río Manacacias.

El río Manacacias, en esa zona, hace de límite natural entre departamento de Casanare y el departamento del Meta y queda aproximadamente a una hora de camino, a pie, de la comunidad. Esa noche escuche las ráfagas de metralletas, las pistolas y los bombardeos en la cercanía del río Manacacias, así como también el paso de los hombres por en medio del resguardo. Al otro día, apenas amaneció y cuando las armas dejaron de tronar le pregunte al abuelo que qué pasaba, él me contestó que los Urabeños y los Carranceros²¹ o también llamados Llaneros ambos grupos de autodefensas se estaban enfrentando por el territorio pues –como lo supe después- los Urabeños querían tener el control sobre esta parte del territorio del departamento del Meta. Durante cuatro largos días en las horas de la noche escuchamos las ráfagas, los bombardeos, él pasó de los batallones, los helicópteros y en sí el enfrentamiento de los armados. Pura antropofagia que desbordada mi idea de la guerra.

Tiempo después me puse a conversar con una persona que había participado en este enfrentamiento entre paramilitares. Ella hija de un indígena sikuaní y una mujer blanca había ingresado a los paramilitares de la mano de su novio y con la ilusión de dominar un arma pues como ella me lo refirió “sentía que el arma le daba poder” y la sacaba de la pobreza. Después de llevar tres años en los “paras” le correspondió participar en el enfrentamiento entre Urabeños y Carranceros -ella haciendo parte los Carranceros - ayudaba a curar los heridos y a acomodar los muertos en la cancha de micro fútbol. “no cabían los muertos, los teníamos que arrumar uno sobre los otros hasta hacer una montaña, pues la cancha de futbol toda estaba llena de cuerpos”²².

²¹ Urabeños: Paramilitares procedentes de la zona del Uraba Antioqueño. Carranceros: Paramilitares propios de la región de los Llanos Orientales, financiados por el esmeraldero Víctor Carranza.

²² Nota personal. Enero de 2010. Sandra Gaitán.

¿Qué es un guerrillero? Es una máquina de destrucción que al perder la noción de lo humano y de la humanidad pierde el sentido de la vida y deviene una pura técnica de destrucción mecánica de lo otro. Su conciencia sobrepasa la idea de humano y humanidad, para él no existe la vida sino por el contrario el puro afán de arrasarlo todo; su potencia entonces no está en la muerte, se ubica en el exterminio, en la razón única de no ver crecer, de no ver gestar; su corazón arde, tiene la enfermedad del fuego que quema, del fuego que devora; es un devorador de la vida; para el nada debe existir, su razón de ser es la destrucción. Este, nuestro enmudecimiento, nos ha hecho cómplices de una guerra estructural e invasiva en donde el fin último es la violencia y la destrucción y nosotros participamos de esa guerra en el silencio y aturdimiento de nuestro día a día.

De esta historia una canción de guerra: El 8 de noviembre de 2010 me encontraba en la costa pacífica colombiana, en el municipio de Buenaventura (Valle del Cauca), en el corregimiento de Juanchaco y Ladrilleros. En las horas de la mañana y en la tarde en dicho corregimiento el ejército nacional de Colombia acostumbraba a hacer una parada militar y marchaba entonando la siguiente estrofa: “bañarse en una piscina de sangre subversiva, Meterle una bala al insurgente en la cabeza”²³ Este acostumbrarnos a la violencia de todas las formas de todas maneras, con motivos ajenos, impensados, irresueltos: nos hemos vuelto cómplices y enfermos. Hijos de la época de la rabia y el odio, cómplices de la ira que se enquistaba, padecemos la enfermedad del olvido.



Ilustración 1. Foto de Exposición “El primer conocimiento en la vida”. Dibujos y pinturas realizadas por niños en escuelas de Caldas sobre la violencia en Colombia. Sala de exposiciones Universidad de Caldas, Agosto de 2012.

²³ Diario de campo, 8 de noviembre de 2010, 4:30 p.m. Juanchaco y Ladrilleros (Valle del Cauca-Colombia)

Danzas para conjurar la guerra

“Mañana tal vez, tengamos que sentarnos frente a nuestros hijos y decirles que fuimos derrotados. Pero no podremos mirarlos a los ojos y decirles que viven así porque no nos animamos a pelear” Gandhi

Hay una crisis del paradigma dominante y no lo derrumbaremos si no nos replanteamos nuestras formas de vivir y habitar la existencia. Si no nos ponemos en la tarea de barrer y soplar nuestras sombras colectivas no seremos capaces de enfrentarnos a la vida, a la tierra y a los otros seres con los ojos brillantes embriagados de luminosidad. Combatir y curar los miedos individuales y colectivos así como curar los odios acumulados es la tarea actual de los seres de este tiempo, de los guerreros de estos tiempos; y se enfrentan a sus miedos para curarlos, para ser ellos mismos demiurgos, creadores, artistas. Deconstruir el civilizado que somos para desde ahí crear, inventar y afirmar el sujeto histórico que hemos negado.

Las epistemologías indígenas hablan y entienden de otra forma el principio de la guerra. En la medida en que no existe una diferenciación entre la cultura y la naturaleza pues “el cosmos es habitado por muchas especies de seres dotados de intencionalidad y conciencia” (Viveiro de Castro, 2005: 341). Así la existencia se percibe como un flujo en donde la vida y la muerte son un instante de esta misma existencia; de la misma forma en el planeta cada ser y cada etnia tiene un saber, fruto de una experiencia acumulada específica que ayuda a mantener la vida sobre la tierra.

Por ello las guerras se realizaban, también de forma violenta pero cuidando en lo posible que el otro no fuera a ser exterminado en su totalidad. El saber compartido por otro, el punto de vista del otro era fundamental pues permitía complementar mi saber y dotarme y dotarlo a él de un saber que a ambos nos posibilitaban la existencia sobre el planeta. Al no existir un estado de indiferenciación entre lo animal y lo humano y en la medida que lo humano tiene la posibilidad de devenir animal, así como el animal tiene la posibilidad de devenir humano sus conceptos y las epistemologías sobre las cuales se fundan las formas de comportamiento obedecen más aún acto de reconocimiento y reciprocidad en una perspectiva de naturaleza relacional en donde lo uno y lo otro se corresponde.

Desde allí se pone de manifiesto la forma como las comunidades tradicionales entienden e incluyen al otro en su cosmovisión y sus prácticas de vida, es decir cómo desde la concepción de vida el principio de reconocimiento e inclusión es un fundamento vital de construcción discursiva inscrito en su mitogonía. Por ello *yuweisi*²⁴, como pensamiento vital, es incluyente porque su esencia es el principio de reconocer al otro dentro de su cosmogonía, esto implica entenderlo y estudiarlo para, dentro de la historia tradicional, darle una historia de origen. Este es el caso de la aparición del hombre blanco²⁵, que para los sikuani es hijo del dios ancestral Furnamilani, dios de las tecnologías como el arco, las flechas y las canoas. Este dios le enseñó a lo humano la

²⁴ *Yuweisi* en este caso es el pensamiento ancestral que reúne y condensa una fuerza primordial vital que se pone en ejercicio en la medicina tradicional Sikuani mediante los *waji* (Rezos) y mediante el consejo en la historia tradicional Sikuani (*Liweisi*). *Yuweisi* es una fuerza de pensamiento que implica recordar las historias, pero también es la memoria renovada por el corazón que hace que la historia de pensamiento se geste desde el origen.

²⁵ Antes de la colonización de la región de los Llanos Orientales de Colombia y de Venezuela, los sikuani ya recorrían estos territorios y para ellos fue necesario pensar una historia para explicar la aparición del hombre blanco.

diferencia y como consecuencia de esto la diversidad de pensamiento, de sentimiento, de acción. Cuenta la palabra de origen de los sikuaní que el dios Furnamilani:

“Cuando los seis hermanos de la familia Tsamani: Livinei, Kajuyali, Furunaminalli, Tsamani, Kaweinaruwa e Ibarubá, subieron al cielo después de danzar durante doce años seguidos, dejaron en la tierra a la gente, a los jivi. Al poco tiempo, Furunaminalli, el dios salvador, el dador de la sabiduría, volvió para escuchar a los jivi, a la gente que estaba muy triste porque se querían ir con ellos y por eso necesitaban aprender a morir.

- Enseñenos a morir, le decían a Furunaminalli

Él les ofreció todas las riquezas que había en la tierra, a lo que la gente respondía:

- No, enseñenos a morir para irnos donde ustedes están

El dios discutía toda la noche con ellos y cuando empezaba el amanecer se iba regresando al día siguiente al caer la noche. Furunaminalli no quería dejar esa sabiduría entre su gente, hasta entonces, cuando la gente se sentía muy vieja y cansada, entraba a la maloca, cantaba y danzaba y al salir estaban rejuvenecidos.

Pasó otro día y el dios les ofreció toda la sabiduría menos el secreto de la muerte. Pero la gente respondió de nuevo:

- Queremos aprender a morir.

Con el amanecer emprendía de nuevo su partida Furunaminalli, quien se encontraba ya muy preocupado con la solicitud de la gente. Al siguiente día trajo un gusano, en forma de cigarro, era Matacabi Toremeni, era negro con rojo y amarillo, tenía una corona de oro y medía más o menos setenta centímetros. Los reunió a todos y les dijo:

- Bueno, aquí traigo a Matacabi Toremeni, si ustedes le chupan el culo, van a tener toda la sabiduría.

La gente respondió:

- Nooooo, no queremos, lo que necesitamos es aprender a morir, eso no es tsema (tabaco), nos da asco.

Entonces llamaron a la gente más salvaje, a los más brutos, a los que vivían en el monte y comían de todo. Cuando vieron el gusano se arremolinaron a su alrededor y lo tocaban, se lo querían comer. Los ancianos les dijeron que debían chuparle el culo a matacabi toremeni. Ellos, sin pensarlo dos veces, de una sola vez se lo chuparon y entonces inmediatamente el primero que lo hizo empezó a hablar inglés, el otro francés, alemán, español y así todas las demás lenguas, así aparecieron “los racionales” es decir los wowai (gente blanca). Furunaminalli, les dijo que más tarde podrían hacer muchos inventos, hasta volar, pero que tendrían que aprender a no matarse entre ellos, en ese momento no entendieron que les estaba entregando la sabiduría para crear y usar toda la tecnología. Volvieron al monte. Entonces, Furunaminalli llamó al arrendajo que iba cagando sobre la cabeza de cada uno de los que quedaban, en ese momento empezaban a hablar en una lengua india y luego los repartió por todas partes para que formaran su propia familia. Les enseñó que cuando estuvieran muy viejos y hubieran enseñado lo que sabían, se quedarían como dormidos y así se irían al cielo con los Tsamani, para desde allá seguir cuidando a su familia. Así se crearon todas las tribus de indios que existen”²⁶.

Para los sikuaní existe la *inteligencia espiritual* que tiene que ver con el buen uso del saber chamánico y espiritual, con el desarrollo de la capacidad para comunicarse con los espirituales y lograr encontrar la cura para las enfermedades –tanto físicas como del alma-. Esto, como en la historia de Furunaminalli quiere decir que un saber se nos es

26 Relato del abuelo José Antonio Kasulúa, 2003, Transliteración y versión libre de Astrid Mejía. Tesis de grado para optar al título de Magíster en Antropología. Facultad de humanidades. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá 2006.

entregado y nuestra inteligencia espiritual nos guía para usarlo: para entender al otro y aprender a convivir con él, o para crear formas de exterminación porque no nos abrimos a convivir con el conflicto y la diferencia como parte de la experiencia de la existencia. Los chamanes y los médicos tradicionales hablan y consultan en su sueño acerca de sus pacientes con los espirituales, esos que se encuentran inmersos en la naturaleza y así mismo, vislumbrar el camino por el cual usar el saber que les ha sido encomendado. En otras palabras, es el acceso total a la inherencia con el entorno, implica saber manejar el saber que de él y sobre él se desarrolla. Para el caso de la sociedad occidental poca reflexión se ha hecho al respecto, el saber se ha usado en tecnologías de destrucción y exterminación del otro, en un deseo de dominio del territorio sin entender sus dinámicas, por lo cual el conflicto también ha sido potenciador en la creación de formas de exterminio antes que de formas de convivencia y aprendizaje.

El canibalismo amazónico, practicado durante un tiempo entre los Uitoto y los Carijona, se constituyó como una manera de incorporar los valores y cualidades del enemigo en el cuerpo para de esta forma adquirir más poder. A decir de Viveiro de Castro “un proceso de transmutación de perspectivas, en donde el devorador asume el punto de vista del devorado, y el devorado el del devorador: donde él sí mismo que termina así como otro por el acto mismo de incorporar este otro, que a su vez se convierte en sí mismo”, es decir “apropiarse del punto de vista del enemigo” (Viveiro, 2005: 337), en el ritual de “comer gente”. Un día a partir de una danza los Uitoto sellaron la paz con los Carijona. Así lo narra el maestro Fernando Urbina Rangel a partir de una historia contada y recopilada en las palabras del indígena José Vicente Suárez (hijo). Ésta un resumen de su historia:

“Luego de la deportación hecha por los caucheros peruanos, mi padre regresó del Perú y se estableció en el río Mesaí. Ahí nací hace 68 años. De allí nos trasladamos al río Nokaimaní, donde habían vivido mis padres antes de la deportación.

Muchas tribus vivieron antes en el Nokaimaní. Esto sucedió antes de llegar los blancos. Todo iba bien hasta que empezó a perderse la gente. Nuestro jefe en ese tiempo era Guamáyirai, jefe de los Guamáyirai -Gente-de-pedregal-. Nosotros somos de esa tribu. El jefe ordenó hacer averiguación por medio de yajé²⁷. Así se supo que eran los karijonas los culpables de esas pérdidas. El cacique ordenó, entonces, apostar guardias y estar listos para defenderse. Fue así que un día aparecieron los karijonas y los nuestros atacaron. Pero ellos eran muy hábiles y a pesar de la sorpresa y de la superioridad numérica, los uitotos sólo pudieron matar uno y capturar a dos niños²⁸. El muerto era el papá de esos niños. A imitación de lo que hacían los karijonas con los enemigos muertos, nuestra gente se comió a ese hombre. Los niños, en cambio, fueron adoptados por Guamáyirai. El varoncito se llamaba Nibonari. Los karijonas arreciaron sus ataques. Resulta que además de los karijonas estaban los korebas [koreguajes], que intercambiaban mujeres [exogamia, alianza] con los karijonas pero que eran amigos de los uitotos. Un día, por equivocación, una partida de korebas fue aniquilada por los uitotos, quienes pensaron que habían venido a matar y a robar gente y no simplemente a cazar y recolectar frutos. La guerra se encendió entre estos dos grupos. Posteriormente Nibonari resolvió servir de puente entre las tribus para establecer la paz. Fue así como se escapó de la tribu adoptiva y se dirigió a donde los korebas, pues su madre era de este

²⁷ *Banisteriopsis caapi*, conocido también como ayawaska, ambi waska, pildé... Bejuco alucinógeno (enteógeno).

²⁸ En otras crónicas que tratan de celadas, los uitotos, a pesar de ser ellos los acechadores, resultan vergonzosamente derrotados no obstante contar a su favor con la sorpresa y la superioridad numérica. *Las citas son del autor.*

pueblo, mientras que su padre era propio karijona. Allí se entrevistó y convenció al cacique Takunarí para sostener una entrevista con Guamáyirai con miras a la paz. Entre los korebas había uitotos prisioneros. Regresó y la concertó a su vez con su padre adoptivo. Se hizo la entrevista en la maloca uitoto. Los korebas llevaron sus bailes y canciones. Al igual, los uitotos bailaron sus danzas y entonaron sus cantos. Los respectivos jefes se autorizaron mutuamente para hacer el baile y cantar las canciones de sus antiguos enemigos. Se hizo la paz bailando. Los karijonas propios, posteriormente, atacaron de nuevo. Se desconfió de los korebas. Los korebas atacaron a los karijonas pues por culpa de ellos eran nuevamente atacados por los uitotos. Nadie predominaba. Finalmente se recurrió a la brujería. Los uitotos se prepararon para atacar tomando forma de tigre. Este tigre·brujo no distingue entre amigos y enemigos. Mata pareja. Los korebas huyeron no se sabe a dónde y la mayoría de los karijonas fueron exterminados. Pero nuestro antepasado cambió su tradición y continuó haciendo Baile·de·karijona. Ahora yo soy su Dueño”²⁹.

Desde ese día a los invitados o extraños se les realiza danza de carijona. La danza de carijona es especial pues los unos y los otros tuvieron que aprender la danza principal de cada uno, y en estas danzas se iba contando la historia mítica “original propia” de cada pueblo. Cuando se danza y se cuenta la palabra esta ingresa a una poética colectiva del buen vivir en donde la palabra se hace amanecer como “*rafue*”³⁰. La confrontación, entonces, no implica necesariamente la creación de un enemigo. Así se considera en la sociedad occidental ya que no se da la posibilidad de movernos de lugar epistemológico para entender la lógica de los otros y aprender con él.

Para finalizar voy a considerar que la experiencia de tradiciones indígenas alrededor de la guerra y la solución de conflictos tienen la misma posibilidad de densificación histórica que la que le hemos otorgado a la epistemología occidental. Sin embargo la diferencia radica en la manera como epistemológicamente asumen los unos y los otros la idea de la guerra, mientras nosotros oponemos, ellos asocian. Mientras que para occidente se concibe bajo una estructura binaria de oposición y rechazo en donde los sujetos operan desde sus contradicciones como máquina de destrucción, la guerra en las tradiciones indígenas mantienen la idea de la complementariedad a partir de entender que la tarea del ser humano es mantener una continua comunicación entre todo y con las partes en donde todos los seres, entre ellos los míticos son concebidos como espíritus.

Así la filosofía y la epistemología en la que habitan es una epistemología práctica en donde la ritualidad se constituye como una manera de tejer lazos continuos entre los

²⁹ URBINA, Fernando. El texto citado es una nueva versión cedida por el autor, ha sido corregida y complementada (mayo/2000). Pag 26. Texto de la ponencia presentada durante el VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la Diversidad del Hecho Religioso en Colombia ICER (Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá, junio de 1996). Este escrito fue publicado en *Religión y Etnicidad en América Latina*, II vol., ps. 79-127, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1997.

³⁰ “*Rafue* no se refiere, de hecho, ni a una ‘palabra’ ni a una ‘cosa’, *rafue* es la actividad mediante la cual las palabras se transforman en cosas –es el movimiento de lo deseado a lo real a través del tiempo. Este movimiento está sintetizado en las dos raíces que forman el vocablo *rafue*: *raa* ‘una cosa’ e *ifue* ‘algo que se dice’. Cuando la actividad de *rafue* apenas comienza, se manifiesta como ‘Palabra’-una palabra que nombra lo que busca, una palabra con ‘poder’; Hacia el final de la actividad, *rafue* se manifiesta como ‘Cosas’-comida, cacería, criaturas, etc., lo que se busca.

Si uno pregunta a un indígena uitoto sobre el significado de *rafue*, la respuesta más probable es ‘baile’. El baile tradicional es *rafue* porque dentro de un período de tiempo relativamente corto (unas semanas) la gente puede presenciar cómo lo que en un principio es pura palabra, al final se va a recibir como comida, como cacería, como tabaco, como coca. *Rafue* entonces no es solo la palabra de baile; si esa palabra no genera ‘cosas’, no es propio *rafue*, es sólo *bakaki* ‘cuento’. El *rafue* de baile instruye a la gente sobre el poder creador de esa Palabra, por eso es también admisible traducir *rafue* como ‘enseñanza’”. Tabaco Frío, Coca Dulce, Fuente: Hipólito Candre-Kinerai. Recopilador: Juan Álvaro Echeverri. Colcultura, Santafé de Bogotá, 1993.

seres que habitan la tierra, en donde el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista y de sus saberes asociados en donde todas las existencias se comunican y se interrelacionan desde sus diferencias y similitudes. Esta experiencia que yo la llamaría inteligencia colectiva fruto de un perfeccionamiento histórico ha permitido que aún a pesar de los procesos de colonización y de invasión violenta de sus territorios las comunidades indígenas pervivan. Y esa pervivencia se asegura por la manera como se han mimetizado, cómo se han adaptado, pero sobretodo como han logrado devenir en estos tiempos. En esta medida han curado y enfriado el calor del fuego, el gusto caníbal, el calor de lo humano.

Últimamente me he preguntado si nosotros los mestizos personas en las que resuena y habita la sombra, la imagen y la práctica de la ancestralidad no somos capaces de usar nuestra inteligencia colectiva para de esta forma curar nuestras sombras colectivas. La interculturalidad (el aprendizaje con los otros) es para nosotros la forma de retomar nuestro propio destino a partir de renovar nuestras tradiciones en el acto de pensarlas y ritualizarlas en un nuevo vivir en el misterio supremo del planeta, en el acto de resistir la violencia (cotidiana y simbólica) del poderoso, desde nuestra inteligencia popular, colectiva y minorizada como acción inteligente de vivir y de hacer vida de manera noviolenta.

De la misma forma, por ser una experiencia colectiva, histórica, acumulada de sus prácticas de saber y que está vinculada a su forma de vida los conjuros de noviolencia deben ser entendidos como un proceso de sedimentación de signos que se encriptan en el cuerpo, en el hábitus cultural proveniente de un proceso de densificación histórica producto de la constitución de prácticas simbólicas ancestrales que han sido creadas por un grupo humano y que sirven de sistema de signos identitario a los pueblos. Estas prácticas simbólicas son fruto de la acción humana en su relación íntima con la naturaleza a partir de procesos sociales, naturales y espirituales que se encargan de consagrar una ecosofía.

Todos estos hábitos son mediados por la comprensión que los pueblos indígenas tienen de su cohabitamiento, del hombre como especie, con los otros seres que habitan un territorio, pero asimismo de la manera como desde la sensibilidad con el universo han aprendido esos hombres a amar y respetar la Madre tierra. Esta forma de correlación constituye una epistemología que presenta como eje esencial la vida y constituye un paradigma que piensa en el diferendo. Este paradigma instituye un sistema cognitivo diferencial que obliga a ubicar la labor del ser humano en relación con el amor y respeto a la vida y de la misma manera a los seres materiales y espirituales que viven en el planeta.

El proceso de adaptación y constitución del *waji* configuro una forma de mediación en relación a la fuerza antropófaga y que no implica imponerle una lógica totalizadora a la subjetividades locales y que es más bien 'el modo de estar juntos'. Esa suerte de silenciamiento del lenguaje que fue acogido por la intención heteronima del vencido de no dejarse silenciar y que guardo su saber en la memoria propia de los dichos, los rituales, las imágenes, la memoria del paisaje y de sus historias como acciones del pensar colectivo que se constituyeron a lo largo de los siglos en formas sutiles e íntimas de pervivencia ontológica del pensar hacer de nuestros ancestros. Los rituales están llenos e inscritos de estas formas de ser y que obedecen, y obedecieron en su momento a

la manera como los sabedores indígenas decidieron guardar la memoria y cerrar canasto sobre experiencias específicas alrededor de su devenir histórico sobre el territorio.



Ilustración 2. Fotografía de dibujo realizado por niños y niñas indígenas de la escuela Los Olivos, Resguardo Domo Planas. Puerto Gaitán Meta. Abril de 2010.

Interculturalidad y las poéticas inclusivas

Analfabetas

A quien llaman analfabetas,
¿A los que no saben leer
los libros o la naturaleza?

Unos y otros
Algo y mucho saben.

Durante el día
A mí abuelo le entregaron
Un libro:
Le dijeron que no sabía nada.

Por las noches
se sentaba junto al fogón,
en sus manos
giraba una hoja de coca
y sus labios iban diciendo
lo que en ella miraba.

Hugo Jamióy Juagibioy

En esta perspectiva, la comunicación intercultural invita a la introducción de otros paradigmas de comprensión del mundo para reconfigurar la vida, y que así mismo involucre la búsqueda equitativa de la manera como ponemos a circular prácticas de saber alrededor de la igualdad, la equidad y la justicia. Es por ello que perspectivas interculturales, en el marco de una sociedad multicultural, son fundamentales pues presentan las experiencias de los otros (desde sus silenciamientos y sus ausencias) como mecanismos desde los cuales podemos enriquecer los aprendizajes culturales a partir de posibilitar un diálogo de saberes mediado por el encuentro estético, epistémico y cognitivo de unas cosmovisiones correlacionales que nos invitan a cuestionar lo instituido, pero sobre todo a gestar desde otros lugares enunciativos la vida. En esta perspectiva la interculturalidad y el pensamiento intercultural fracturan las dicotomías y entienden la vida como una red de significados y sentidos que se entrecruzan y cohabitan con aprendizajes sociales y culturales y con experiencias y tradiciones cosmológicas y espirituales que nos invitan a entender la vida de manera compleja.

La circulación de otras formas de cognición social y cultural implica asimismo que se reconocen formas alternativas de conocimiento e invita a ensanchar el círculo de la reciprocidad a partir de problematizar los referentes construidos por la sociedad patriarcal y hegemónica que determina las maneras como se asume las clasificaciones y las jerarquías en las relaciones sociales intersubjetivas. Esta matriz colonial marca procesos de silenciamiento y exclusión que son articulados a patrones de poder desde la idea de clase, raza y género y determinan una colonialidad del ser (Maldonado, 2007) que busca reproducir y legitimar las violencias como modelo de sumisión de los sujetos minorizados, sean estos indígenas, afrodescendientes, rom, campesinos, sectores populares, mujeres, niños, homosexuales, lesbianas y transexuales o la misma naturaleza entre otros.

En función de considerar las epistemologías ancestrales y las epistemologías minorizadas como saberes posibles en los tiempos contemporáneos como parte de la solución del conflicto Colombiano, esta temática es una exploración de esas epistemologías otras que en sus relaciones éticas, presentes en las prácticas cotidianas, propenden por una ecología de los saberes como manifiesto de unas formas para su reconocimiento, así como fundamento para la constitución de sociedades más justas que reconozcan las múltiples voces para dar paso así a lo afirmado por Boaventura, “una ecología de los saberes, la búsqueda de credibilidad para los conocimientos no científico no implica el descrédito, implica, simplemente, su utilización contrahegemónica. Se trata, por un lado, de explorar prácticas científicas alternativas que se han vuelto visibles a través de las epistemologías pluralistas de las prácticas científicas y, por otro lado, de promover la interdependencia ente los saberes científicos producidos por la modernidad occidental, y entre saberes los no científicos” (Boaventura, 2009:115).

El papel de las epistemologías otras y el pensamiento ancestral es fundamental, pues su perspectiva de mediación intercultural implica un dominio semiótico de reconocimiento y transformación de lo propio en función de lo apropiado, favoreciendo unas prácticas discursivas que se caracterizan como inclusivas e incluyentes pues se afectan desde la particularidad experiencial de lo otro. En los tiempos contemporáneos y fruto de un nuevo *pachakutik* (femenino), un paradigma otro que se funda en la diversidad y la interculturalidad como elemento para construir una propuesta de interculturalizar la sociedad y la vida, la posibilidad de hablar de interculturalidad como una epistemología construida afuera de los discursos hegemónicos, posibilita la negociación de significados desde el hacer con el otro.

A diferencia de las epistemologías de las sociedades occidentales y la forma cómo los discursos en mención se han vinculado a las sociedades occidentalizadas por medio de la universalización del discurso xenófobo, la homogenización de la enunciación y la praxis y la consecuente naturalización de un pensamiento moderno en función de una idea uniforme de sujeto y conflicto, es evidente que “En occidente el logos, la lógica racional, es el elemento dominante. Esto no significa que se desdeña el pathos las emociones, pero a estas se las suele situar en la frontera de lo irracional, incognocible, lo que puede servir más para conmover que para convencer. En oriente, por el contrario, el desarrollo de los sentimientos es el principal propósito de la comunicación y, de todos ellos, lo más importantes son el amor, la piedad y la paz” (Alsina, 1999: 97).

Desde las epistemologías indígenas, el extrañamiento y la necesidad de construir prácticas y discursos empáticos que faciliten la dialogicidad entre cosmovisiones es fundamental pues permite enriquecer el lenguaje mismo del conflicto, sus causas sus consecuencias y la manera como lo comprendemos pues al incluir formas de enunciación otras damos pie a enriquecen las vías de solución desde la diversidad y la holisticidad. Así, los discursos interculturales buscan el reconocimiento del otro desde su saber hacer, es decir, en la tarea de construir proyectos comunes que reconocen en la diferencia la construcción y el respeto a la diversidad como punto fundante de múltiples saberes que se ponen en juego, no desde el logos, sino que por el contrario atienden a la solidaridad y la comunitariedad como elemento esencial en el aprendizaje con los otros y las otras. Para entender cómo funciona esta práctica, la enunciación debe hacerse desde epistemologías otras en sentido comprensivo en donde la idea de una identidad cerrada desaparece y se reinterpreta desde la perspectiva de “todo está vivo, posee voluntad, intención y fuerza” (Viveiro de Castro, 2002: 57), lo que implica entender la interculturalidad como práctica cotidiana de los pueblos en función de la vida.

Ahora bien, al entender la cultura no como una caracterización de normas y valores, sino, sobre todo, por la manera como cada pueblo sabe sobre el mundo y la forma como se aproxima al conocimiento de la vida, tendremos que entender la interculturalidad, como la posibilidad de construir líneas de acción común que posibiliten, desde el diálogo de saberes, la generación equitativa del reconocimiento del otro como sujeto de poder/saber, en tres aspectos fundamentales: primero, que el valor político de su actuación, permita generar la co-creación de metodologías y acciones conjuntas en un proceso de reconocimiento de su historicidad y sus saberes, segundo replantea, problematiza y alimenta la construcción de una nación diversa, en donde se busca poner en juego nuevas formas de relación entre sujetos sociales, históricos y culturalmente diferentes, que han convivido, conviven y participan en la construcción de un Estado y un gobierno que reconoce la diferencia y la diversidad desde la aceptación y el reconocimiento de diversos saberes y discursividades, diferentes lenguajes, múltiples lenguas y escenarios comunicativos desde donde se piensa la vida y el bien estar en comunidad.

Uno de los problemas del concepto de interculturalidad es que en Latinoamérica se ha emparentado con conceptos como el de multiculturalidad y pluriculturalidad, propios de las reubicaciones realizadas por la economía neoliberal y sus principio de tolerancia, Entonces la genealogía del concepto se enmaraña con las formas de enunciación de las perspectivas europeas y anglosajonas que reconocen estos términos como forma de inclusión social para migrantes y de inicio descartan la posibilidad de reconocimiento epistémico, abogando más por un principio de tolerancia (en términos de aceptación) que de mezcla.

En esta medida las formas como hemos interpretado la realidad Latinoamericana en función del mestizaje se han ubicado en el lugar de la racialidad excluyente haciendo énfasis en modelos de blanqueamiento que alejan los sujetos de la visibilización de los contactos, los cruces y las negociaciones ontológicas y epistemológicas diferenciales en la construcción de identidades múltiples. Por eso en el caso de la interpretación de la realidad latinoamericana “Su deficiencia consiste en que no han sabido leer la contextualidad latinoamericana como un complejo trenzado de tradiciones culturales de muy diverso origen y con muy distintas proyecciones, tendiendo a nivelar las diferencias e incluso a reducirlas en un confuso denominador común llamado ‘mestizaje cultural’.(Betancourt, 2001: 278). Por otro lado, el concepto de diversidad se ha fundamentado sobre el rasgo de la diferencia colonial que presupone la existencia del otro racialmente puro, con el cual no nos podemos mezclar, pues sus conocimientos no sirven de universales por su lugar de enunciación (axiológicamente no son correctos para la cultura hegemónica), a diferencia de nuestros conocimientos (los de la sociedad mayoritaria) que son productos objetivos y transhistóricos. En esta vía se afirma que ellos tienen que aprender de nosotros y mezclarse, pero así mismo se afirma que nosotros no podemos aprender de ellos. Por ello las comunidades académicas hacen énfasis en la diferencia como dispositivo de separación, en donde esa diferencia es objeto exótico o esotérico que no compromete la construcción en el diferendo.

De la misma manera en las historias del contacto hemos hecho énfasis en los archivos de occidente pues su legitimidad está otorgada por la cultura letrada. Sin embargo las memorias y la tradición de los archivos orales propios de los minorizados han sido callados e invisibilizados por la insistencia de la voz del colonizador, del que tiene historia y escribe. La recuperación de las memorias silenciadas, que son a su vez orales

y corporales, necesita de un mestizaje decolonizador³¹ que no solo ubique las memorias sino que además se ubique él en otro lugar epistémico para entender la noción de archivo y sus formaciones discursivas. En esta medida la interpretación de la experiencia común de los pueblos en nuestro territorio requiere de miradas plurales pues “Latinoamérica siempre ha luchado en el terreno la táctica, desde la modernidad impuesto y conducida, desde un tipo desarrollo parte de esta voluntad expansiva de la modernidad impuesto en términos de un proyecto cultural de la razón unificadora, ha sido una lucha inconsciente y subterránea, ha sido en definitiva este campo invisible de resistencia el campo de nuestra relación con la modernidad, nuestra colina de diálogo, diálogo en una doble e inagotable vertiente, vertiente que ha posibilitado el flujo de los fundamentos de dos modos de producción cultural distintos, por un lado la obsesión de Occidente en el orden de acumulación de la memoria concentrado en el ámbito de la escritura y, por el otro, el retorno a la mirada cotidiana y al primado de la sensibilidad y las memorias colectivas que continúa latente en los linderos de la comarca oral. Con el paso del tiempo crece la certeza de que la única forma de autodeterminación posible los pueblos de esta parte el planeta, se iba alejando de la economía como parte del nuevo credo absolutista, ese de abrirse a una inevitable competencia con las potencias que imponen su paso en el orden mundial, y de la política como parte y resultado de ese estado de desigualdad. Hoy cada vez y con mayor concentración el proyecto de resistencia y búsqueda de caminos nuevos para estas partes del planeta, sumerge la mano en el cálido y artesanal barro de la cultura” (Aillón, 2001: 39)

Por eso el mestizaje es producto de un proceso de sedimentación de múltiples memorias colectivas en nuestros cuerpos y sobre el territorio que acontecen en la experiencia común guardada en el cuerpo de la cultura oral como una matriz constitutiva de la cultura viva de los y las analfabetas, por eso “Los países latinoamericanos son actualmente resultados de las sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamientos de tradiciones indígenas (sobre todo las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales” (García Canclini, 1990, 71). El contacto hegemónico y global ha producido un vaciamiento epistémico y cultural de esta memoria puesto que al no encontrar escenarios para su reanudación entra en el olvido o su proceso de resignificación no encuentra ya el lugar epistémico para su interpretación.

En el mestizo, el choque cultural con la matriz hegemónica es entonces un choque civilizatorio que nos abandona al olvido pues la matriz comunicativa de los mass media insisten y perpetúan la reanudación y compromiso con una política de la memoria que es sin lugar a dudas los archivos y las memorias del poder. Por eso para Latinoamérica, asumir estas nociones desde el concepto de interculturalidad, implica el reconocimiento del otro en el plano racional y sensorial, es decir, aceptar este concepto como constitutivo del hacer en nuestro continente obliga a producir análisis e interpretaciones de las realidades desde lugares ajenos a las narrativas oficiales en la medida en que reconoce el valor histórico, social, cultural, estético y epistémico de esas otras discursividades como campo de producción de nuevas subjetividades y nuevos saberes, y no niegan el pasado, sino que desde su reconocimiento, plantean otros niveles de

³¹ El concepto de mestizaje decolonizador fue sugerido por el maestro Boaventura de Souza en conversación compartida el primer semestre de 2014 en Bogotá. (Notas personales).

interpretación de la realidad. Hacernos visibles socialmente en nuestras diferencias para entender el entramado de experiencias y vivencias que configuran sociedades que son en un mismo tiempo campesinas/indígenas, indígenas, afrodescendientes, populares y en esa mismidad, son obligadas a negarse por la vergüenza impuesta desde los discursos oficiales. Un mestizaje decolonizador obliga al reconocimiento de la diversidad y la interculturalidad, entonces no basta con la invención de la fábula del malo (el otro), toca inventar/definir también al fabulador.

Comprender las articulaciones entre el modelo comunicativo de la dialogicidad hegemónica en la construcción e ideación del imaginario de ciudadanía es entender como la construcción de ciudadanía en nuestro país ha sido también una acción de guerra que en sí misma ha generado conflictos puesto que en la medida en que se considera que la ciudadanía es una finalidad en sí misma bajo los parámetros de la modernidad, entonces en su fundamento es excluyente y violenta pues la incorporación a la ciudadanía y al reconocimiento de los sujetos como ciudadanos excluye desde el inicio las múltiples nociones sobre las formas de ser. Así mismo en la construcción del concepto de ciudadanía, el desarrollo y la ciudad como imaginario que condensa el progreso y el desarrollo, terminan siendo el único referente de constitución de dichas ciudadanía. Se alcanza la ciudadanía si se logra el manejo de los códigos en los que se basa la identidad nacional ilustrada; en ella las sociedades con predominio de lo oral no participan o su participación se hace efectiva si se acepta las lógicas de las políticas moderno-coloniales. Desde esta perspectiva la ciudadanía está marcada por los niveles ideológicos de la sociedad hegemónica y deja por fuera el principio de comunalidad que tiene los pueblos indígenas, campesinos y de sectores populares en estas sociedades. A partir del concepto de ciudad agenciado por la modernidad y desde las economías liberales que políticamente ven al ciudadano como sujeto individual, desvirtúan el principio sujeto colectivo propio de las sociedades Latinoamericanas.

Históricamente este modelo obedece a las políticas económicas implementadas por Europa Occidental entre los siglos XVII al XX, y fue desarrollada sobre el modelo de modernidad occidental buscando una homogenización a partir de centralizar el poder y generar dispositivos de control adecuados para desarrollar economías de mercado, dejando por fuera la diferencia como fundamento de las sociedades. Por tal motivo problematizar el concepto de ciudadanía desde su gestación como acción discursiva, que compromete una condición social y dirección política de las economías liberales, busca delimitar la posición sobre la cual se construye y se entiende en estos tiempos dicho acontecimiento. Acontecimiento maquínico que reduce la condición comunitaria hacia los sujetos individuales y aislados los unos de los otros. La desigualdad y la diferencia entonces se vuelven, dentro de la matriz civilizatoria de occidente, una ardid del consumo para producir un criterio de progreso. De esta manera se niega lo colectivo, y se reafirma los derechos individuales en los estados nación para acallar e invisibilizar los reclamos colectivos que hacen los pueblos originarios desde su cosmovisión.

En este caso las sociedades diversas y los pueblos y naciones originarias estarían en la tarea de transformar este precepto universalizante a partir de cuestionar la categoría histórica de individuo y que en palabras de Escobar “[...] construye una nueva manera de comprender lo cultural, que se convierte hoy en un espacio fundamental para repensar la nación, la política y tantas otras cosas la vida social. Lo que queremos proponer es el marco para pensarlo que llamamos una “interculturalidad efectiva” que definimos simplemente como “un diálogo de culturas en contextos de poder”. Es decir,

no solamente un diálogo entre culturas, una consideración de la diversidad cultural, sino también en un contexto muy específico de poder entre grupos entre culturas que involucra un nuevo tipo de receptividad hacia el Otro, sin desconocer la problemática del poder, y, más aún, un abrirse a ser impregnado y transformada por el otro. El concepto de ser “impregnado” es del filósofo indio catalán Raimond Panikkar, quien dice que la interculturalidad ese dejarse “impregnar” en las otras culturas y ser transformados en el proceso” (Escobar, 2005:94).

De esta manera la interculturalidad como crítica a la cultura mayoritaria y a la matriz civilizatoria de occidente, propicia pensar en la construcción de una ciudadanía intercultural diferencial que no entienda solo a los sujetos de derecho como seres individuales sino que por el contrario comprenda que la vincularidad y relacionalidad entre comunidad-naturaleza-cultura-individuo, obligan a plantear las formas como nos enseñaron desde las memorias silenciadas a relacionarnos con la naturaleza en donde los individuos inmersos en comunidades rurales, campesinas y populares agenciaban también formas de comunalidad “La comunalidad es una forma de nombrar y entender al colectivismo indio. Es más que un gusto por lo gregario, siendo en realidad un componente estructural de los pueblos indios. Es la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social. La vida india se da en un territorio concreto, entendible, propio y apropiado simbólicamente, un territorio natural sacralizado, compuesto de gentes, naturaleza y fuerzas sobrenaturales que interactúan en él y cuyas relaciones están mediadas ritualmente y están fundadas y explicadas en mitos y otras narraciones. Este territorio es el ámbito de la comunidad, compuesta por familias interrelacionadas mediante lazos rituales y que construyen la vida comunitaria a partir de la reciprocidad como regla --que Alicia Barabas (2001b) ha categorizado como Ética del Don-- y la participación, manifestadas en tres tipos de actividad: el trabajo, el poder y la fiesta, todos ellos de carácter comunal, organizados en función de lograr objetivos colectivos. Las relaciones a nivel familiar, interfamiliar e intercomunitario tienen a ambas (reciprocidad y participación) como sus características básicas, a partir de las cuales se construye lo colectivo en los tres niveles mediante el trabajo: trabajo en el ejercicio del poder, trabajo en la vida económica, trabajo en la cimentación festiva y ritual de la identidad. Tal es en síntesis la idea de la comunalidad: cuatro elementos centrales (territorio, trabajo, poder y fiesta comunales) que son atravesados por los demás elementos de la cultura (lengua, cosmovisión, religiosidad, conocimientos, tecnologías, etcétera) en un proceso cíclico permanente”.(Maldonado: 2004: 4)

La interculturalidad implica la articulación conflictiva de diferentes epistemes y paradigmas en donde se negocian significados y se propician y renuevan nuevas formas de cultura de la resistencia a partir de ampliar y gestar unas luchas por la interpretación desde una política del lugar que hable y enuncie desde lugares y prácticas específicas pues como lo afirma Escobar “[...] como Casey argumenta apasionadamente, de nuestra inevitable inmersión en el lugar -y no lo absoluto el espacio- la que tiene prioridad ontológica la generación de la vida y de lo real. Ciertamente, es así en las concepciones y prácticas de la mayoría de las culturas, haciendo eco de la afirmación fenomenológica de que, dada la primacía de la percepción corporal, siempre nos encontramos en lugares. Somos, en suma, seres de lugares. «Vivir es vivir localmente, y el conocer es primero que todo conocerlo lugares en los cuales uno está» (Casey, 1996: 18). El lugar, como es obvio, es constituido por estructuras sociales sedimentadas y prácticas culturales. El sentir y el moverse no son pre sociales; el cuerpo en el que se vive es el resultado de

procesos culturales y sociales habituales. Es entonces imperativo que nosotros «Volvamos al lugar» (Casey, 1993) y revierta el ya largo desempoderamiento de lugar, tanto la teoría moderna como la vida social. Eso significa reconocer que el lugar, el cuerpo y el ambiente se integran unos con otros; que los lugares recogen cosas, pensamientos y memoria sin configuraciones particulares; y qué el lugar, un evento más que una cosa, es caracterizado por su apertura y no por su identidad unitaria. Desde la perspectiva antropológica, es importante llamar la atención sobre el emplazamiento de todas prácticas culturales, algo que se desprende del hecho de que la cultura es llevada a los lugares por cuerpos. Así, los cuerpos son enculturizados, y a la inversa, estables en prácticas culturales. Por tanto, «La identidad personal y cultural está atada a un espacio; un toponálisis explora la creación de la identidad a través del lugar. La experiencia geográfica empieza en lugares, alcanza a los otros a través de espacios, y crea paisajes o regiones para la existencia humana» (Tilley, 1994:15) (Escobar, 2012)

Esta ubicación del lugar incluye otras discursividades sobre el conflicto y la guerra pero también propician e involucran soluciones desde redefiniciones y miradas otras. Por esto, el reconocimiento a la diferencia cultural y la identidad colectiva, a la autonomía y a la autodeterminación da origen a nuevas formas de lucha (por un acceso igualitario los derechos o recursos existentes; por el reconocimiento de derechos colectivos; por la defensa y promoción de marcos normativos alternativos o tradicionales, de formas comunitarias de producción de medios de subsistencia o de resolución de conflictos, etc). Así, la idea de una ciudadanía intercultural, individual o colectiva adquiere un significado más preciso como lugar privilegiado de luchas por la articulación entre la exigencia de reconocimiento cultural y político y la redistribución económica y social. “Al ensanchar el círculo de la reciprocidad-círculo de las diferencias iguales-la ecología de los reconocimientos crea nuevas exigencias de inteligibilidad recíproca. La multidimensionalidad de las formas denominación y opresión da origen a formas de resistencia y de lucha que movilizan a diferentes actores colectivos, vocabularios y recursos no siempre inteligibles entre sí, lo que puede colocar serias limitaciones a la redefinición del espacio político.” (Boaventura, 2009: 121)

De otra parte, la interculturalidad busca que los saberes minorizados, en la contemporaneidad, enriquezcan el sentido de nación, el reconocimiento de la diversidad y la interculturalidad como posibilidad y potencia, en el marco de sociedades plurivocales y señalando la necesidad de un descentramiento epistémico de nuestras naciones desde, como lo menciona López “...el multilingüismo como derecho, pero también como potencialidad y recurso” (López, 2009:95), pues en palabras de Walsh: “Más que apelar a una tolerancia del otro, la interculturalidad [...] busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes: una interacción que reconoce y parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder y de las condiciones institucionales para que el “otro” pueda ser como sujeto con identidad, diferencia y agencia [...] se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas” (Walsh, 2002: 205).

Por último, y para el caso de la diferencia en el marco de la interculturalidad, es necesario plantear cómo los saberes diferenciales provenientes de los grupos minoritarios indígenas, afrodescendientes, gitanos o rom, campesinos o de los sectores rurales o populares, constituyen saberes locales que no son legitimados por la estructura

arbórea del conocimiento, pero que al ser construcciones milenarias experienciales y comprobadas colectivamente de generación en generación, sirven como procesos epistémicos que nos obligan a preguntarnos por el diferendo y por la crítica cultural que producen este tipo de conocimientos al sistema hegemónico imperante. En este contexto, la interculturalidad se propone también como modelo de pedagogía crítica y pedagogía de-colonial, pues al analizar estos saberes subalternizados en función de reivindicarlos, reinventa la ciudadanía, la escuela y la vida. Así mismo termina siendo una afirmación de los saberes construidos colectivamente en Latinoamérica, e intentar entenderlos implica también la posibilidad de ponerlos a circular como conocimientos válidos.

Desde esta perspectiva, señala Walsh (2008) que es útil la distinción que hace Homi Bhabha (2002: 14) entre diferencia y diversidad: la diversidad cultural es un objeto epistemológico (un objeto de estudio); también es el reconocimiento de contenidos y costumbres culturales ya dados. La diferencia, en cambio, es el proceso de enunciación de la cultura como “portadora de conocimiento, autoritativa, adecuada para la construcción de sistemas de identificación cultural”. La diversidad simplemente reconoce una gama distinta de comportamientos, costumbres, actitudes y valores, sin poner en cuestión su administración por los grupos hegemónicos, mientras que la diferencia sugiere una relación en donde los distintos grupos subordinados insisten en el valor positivo de su cultura, sus historias y sus experiencias específicas. Y es en ese insistir lo que hace cada vez más difícil a los grupos dominantes mostrar sus normas y valores como neutrales y universales. Las diferencias nos ayudan a reconocer y reconocernos en nuestra propia identidad. Además, por ser construcciones históricas y culturales, no pueden disolverse en una negación entre grupos que piden permiso para entrar en un modelo establecido desde la homogeneidad cultural.

Pensar desde la interculturalidad entonces es buscar el cambio de las estructuras del estado a partir de buscar la inclusión social, cultural y epistémica de los pueblos indígenas en el marco una sociedad diversidad. La interculturalidad entonces ubica la necesidad de una inclusión efectiva y afectiva como proceso de reconocimiento de los minorizados pero sobretodo como fundamento de una sociedad que se reconozca de manera histórica como una sociedad construida, pensada y agenciada con los otros desde la interculturalidad. El concepto de diversidad involucra la diferencia y el aprendizaje mutuo. Implica también que la realidad en los territorios latinoamericanos no tiene una sola forma agenciada, sino que justamente esas otras lenguas le dan sentido al ser de este territorio y sus habitantes. Tenemos la mala costumbre de juzgar lo de los otros de manera romántica, es decir exótica y esotérica, mientras que nuestra lengua solo nombra la verdad así esta se construya también bajo ideales románticos.

Pensar desde la interculturalidad entonces es buscar el cambio de las estructuras del Estado a partir de buscar la inclusión social, cultural y epistémica de los pueblos indígenas en el marco una sociedad diversa. La interculturalidad entonces ubica la necesidad de una inclusión efectiva y afectiva como proceso de reconocimiento de los minorizados pero sobretodo como fundamento de una sociedad que se reconozca de manera histórica como una sociedad construida, pensada y agenciada con los otros desde la interculturalidad. Las epistemologías interculturales son epistemologías del encuentro que se vinculan con el corazón de la tierra. Es en ella en donde sentamos nuestras palabras para endulzar el camino.

Amü, ne jamatabukuene, janepana.

Bibliografía

Aillon, A. 2002 *Para leer al Pato Donald desde la diferencia: comunicación, desarrollo y control cultural* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala)

Alsina, Miguel Rodrigo. 1999 *Comunicación Intercultural* (Barcelona: Ed. Anthropos)

Escobar, Arturo 2005 *Más allá del tercer mundo, Globalización y diferencia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICAN, Universidad del Cauca)

Baquero, A 1989 *La Tradición Oral De Los Guahibos, Como Fuente Histórica Para La Investigación Arqueológica En Los Llanos Orientales*. En: <http://www.banrepcultural.org/Blaavirtual/Publicacionesbanrep/Bolmuseo/1989/Bol23/Boj3.Htm> 15 De Abril De 2012

Benjamin, Walter. 1999 *Para Una Crítica De La Violencia Y Otros Ensayos* (España: Iluminaciones Iv. Taurus Ed).

Betancourt Fonet, Raul 2001 *Transformación Intercultural De La Filosofía* (España: Editorial Descleé De Brouwer).

Boaventura De Sousa, Santos 2009 *Una Epistemología El Sur* (Buenos Aires: Clacso Ediciones. Siglo Xxi Editores).

Bourdieu, P. 2003 *El Sentido Social Del Gusto. Elementos Para Una Sociología De La Cultura* (México: Siglo Xxi Editores).

Chaparro, Adolfo, Schumacher, Cristian 2003 *La Racionalidad Y Discurso Mítico* (Bogotá: Centro Editorial Universidad El Rosario, Icanh)

Chaumeil, Jean. Pineda Camacho, Roberto. Bouchard, Jean-Francois 2005 *Chamanismo Sacrificio. Perspectivas Arqueológicas Y Etnologías En Sociedades Indígenas De América Del Sur* (Bogotá: Fundación De Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco De La República. Instituto Francés De Estudios Andinos)

Clastres, Pierre 2009 *Arqueología De La Violencia: La Guerra En Las Sociedades Primitivas* (Argentina: Fondo De Cultura Económica)

Echeverri, Juan Álvaro (Recopilador) Fuente: Hipólito Candre-Kinerai. 1993. *Tabaco Frío, Coca Dulce*. (Colcultura, Santafé de Bogotá).

Friedeman, Nina, Arocha, Jaime 1985 *Herederos Del Jaguar Y La Anaconda* (Bogotá: Carlos Valencia Editores)

Friedmann, N. Arocha, J. 1985 *Herederos Del Jaguar Y La Anaconda* (Bogotá: Carlos Valencia Editores, Segunda Edición)

García Canclini, Nestor 1990 *Culturas Híbridas: Estrategias Para Entrar Y Salir De La Modernidad* (México: Grijalbo)

Gheerbrant, Alain 1997 *La Expedición Orinoco-Amazonas* (Bogotá: Banco De La República, El Ancora Editores)

Ginzburg, C. 1989 *Mitos Emblemas, Indicios. Morfología E Historia* (Barcelona: Gedisa)

Gómez, Augusto. Indios, Colonos Y Conflictos 1991 *Una Historia Regional De Los Llanos Orientales 1870-1970* (Bogotá: Siglo Veintiuno Editores, Pontificia Universidad Javeriana)

Guerrero Arias, Patricio. *Corazonar El Sentido De Las Epistemologías Dominantes Desde Las Sabidurías Insurgentes, Para Construir Sentidos Otros De La Existencia* (Primera Parte). Calle14: Revista De Investigación En El Campo Del Arte, Disponible En: <[Http://Revistas.Udistrital.Edu.Co/Ojs/Index.Php/C14/Article/View/1205](http://Revistas.Udistrital.Edu.Co/Ojs/Index.Php/C14/Article/View/1205)>. Fecha De Acceso: 04 Oct. 2014

Gumilla, José 1994 *El Orinoco Ilustrado* (Bogotá: Imagen Editores)

Gutiérrez Ríos, Yolima, Pinilla Vásquez, Raquel 2012 *La Oralidad En Contextos Diversos. Aportes Investigativos Para Su Discusión Y Comprensión*. (Bogotá: Ed. Kimpres. Universidad Distrital Francisco José De Caldas)

Gutierrez. Gandhi. *Las Bases De Argumentación De La No Violencia*. [Http://Serbal.Pntic.Mec.Es/~Cmunoz11/Gandhi.Pdf](http://Serbal.Pntic.Mec.Es/~Cmunoz11/Gandhi.Pdf) Fecha de Acceso Abril 12 de 2014

Jamióy Juagibioy. Hugo 2010. *Danzantes del viento*. (Bogotá: Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia- Ministerio de Cultura).

Lazzarato, Mauricio 2005 *El Régimen De Guerra* (Cali: En Revista Se Cauto/24, Fundación Comunidad. Enero-Junio De 2005)

Lepe Lira, Luz María 2005 *Cantos De Mujeres En El Amazonas* (Bogotá: Edición Del Convenio Andrés Bello)

Leroi-Gourhan, A. 1971 *El gesto y la palabra* (Caracas: Universidad Central de Venezuela)

Lopez Luis Enrique 2009 *Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas en America* (Bolivia: FUNPROEIB Andes)

Macas, Luis 2005 *La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales* Davalos, Pablo (comp.) Pueblos indígenas, estado y democracia. (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO)

Maldonado Torres, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En: El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Editores: CASTRO-GÓMEZ Santiago y GROSFOGEL, Ramon. Instituto Pensar, Universidad Javeriana. Universidad Central- IESCO. Siglo del Hombre editores. Bogotá 2007.

Montoya Bonilla, Sol 1994 *Mitología Del Encuentro Y Del Desencuentro* (Bogotá: Editorial Universidad Nacional)

Ortiz, Francisco 1991 *El Rezo Del Pescado Ritual De Pubertad Femenina Entre Los Sikuani Y Cuiba* (Bogotá: En: Maguare) Vol.6, Num.6-7, Pag.27-68.

Pané, Fray Ramón 1988 *Relación Acerca De Las Antigüedades De Los Indios* (México: Siglo Xxi Editores)

- Pierre Clastre, 2009 *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, (Buenos Aires: fondo de cultura Económica)
- Queixalos, Francisco 1988 *Diccionario Sikuani-Español. Centro Colombiano De Estudios En Lenguas Aborígenes* (Bogotá: Universidad De Los Andes)
- _____, 1991 *Entre Cantos Y Llantos. Tradición Oral Sikuani* (Bogotá: Publicaciones De Etnollano)
- Severi, C. 2007 *Le Principe De La Chimère : Une Anthropologie De La Mémoire* (Paris: Éditions Rue D'ulm-Musée Du Quai Branly, Coll. « Aesthetica »)
- Silva Vallejo, Fabio 1999 *Las Voces Del Tiempo. Oralidad Y Cultura Popular* (Bogotá: Arango Editores)
- Urbina, Fernando 1997 *Un rito para hacer la paz - ¿Por qué los uitotos hacen baile de karijona? ". Texto De La Ponencia Presentada Durante El VI Congreso Latinoamericano De Religión Y Etnicidad Aler Y II Encuentro De La Diversidad Del Hecho Religioso En Colombia Icer (Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá, Junio De 1996). Este Escrito Fue Publicado En Religión Y Etnicidad En América Latina, II Vol., Ps. 79-127, Instituto Colombiano De Antropología, Bogotá, 1997. La Presente Versión (Mayo/2000) Ha Sido Corregida Y Complementada.*
- Viveiro De Castro Eduardo 2010 *Metafísicas Caníbales. Líneas De Antropología Estructural* (Buenos Aires: Katz Editores)
- Walsh, Catherine 2009 *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (De) Coloniales De Nuestra Época* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya Yala)
- Wilbert, J, Y Karin S. 1992 *Folk Literature Of The Sikuani Indians*. (Los Ángeles: Ucla Latin American Center Publications, University Of California)
- Wilson, Shawn 2008 *Research is Ceremony, Indigenous Research Methods* (Canada: Hignell Book Printing)
- Yepez Ch, Benjamín 1984 *La Música De Los Guahibo. Sikuani-Cuiba* (Bogotá: Fundación De Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco De La República)