

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR**

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2010-2012**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA VISUAL
Y DOCUMENTAL ANTROPOLÓGICO**

**CHAMANISMO Y POLÍTICA.
LA PRÁCTICA MÉDICA CON YAJÉ COMO ARTICULADOR POLÍTICO Y SOCIAL
ENTRE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DEL PUTUMAYO**

OLIVER MANUEL VELÁSQUEZ DÁVILA.

MARZO- 2015

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR**

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES

CONVOCATORIA 2010-2012

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA VISUAL
Y DOCUMENTAL ANTROPOLÓGICO.**

**CHAMANISMO Y POLÍTICA.
LA PRÁCTICA MÉDICA CON YAGÉ COMO ARTICULADOR POLÍTICO Y
SOCIAL ENTRE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DEL PUTUMAYO**

OLIVER MANUEL VELÁSQUEZ DÁVILA.

ASESORA DE TESIS: MARIA AMELIA VITERI, PH. D.

LECTORES/AS:

RUBÉN MUÑOZ

WERNER VÁSQUEZ SCHOETTLER

MARZO - 2015

DEDICATORIA

A Lucy incansable mujer que con su amor se convirtió en el corazón de este esfuerzo a Manuel
Elías que en silencio me enseñó amar la tierra, a mis hermanos, mi inspiración, la humildad.

AGRADECIMIENTOS

La gratitud es infinita, como la admiración por los yajeceros que me han permitido pintar la sangre con su medicina y que con la fuerza de su *samay*, hicieron posible caminar a sulado, siempre estaré en deuda por su hospitalidad y todo lo donado por los taitas Kamëntsá, Inga y Kofan a mi vida en salud y conocimiento.

A todos los líderes y lideresas indígenas por su alegre rebeldía y su inquebrantable voluntad de lucha. A los hermanos de Tamabioy, quienes me abrieron la puerta de su hogar y la selva, en especial a doña Omaira por desatar en lengua Kamëntsá otras presencias de la tierra. Al Taita Marcelino Chicunque quien me acogió como a su hijo y quien con su medicina estremeció mi espíritu.

A Paulo Ilich, hermano entrañable y compañía inteligente de este viaje inmemorial en la resistencia, y que desde el mismo lugar, Ángela Sánchez que con su nitidez al observar, me permitiría caer en cuenta de los entrecruzamientos de la revolución vegetal. Y en este mismo movimiento, a Fernando Guerrero y sus tres inspiraciones, por su apoyo, eternamente agradecido por permitirme llegar a abrigarme en la tulpa de los Inga.

A Luisa y a Boris por su hospitalidad en la casa del oso. A mi amigo David Fonnegra, por su atinoy compañía en la escritura, espero seamos compañía y fuerza en esas otras dimensiones donde dejamos ser nosotros mismos. Y a mis amigos de Túquerres por vivir a mi lado los misterios de la tierra.

En Aponte Nariño, mis más sinceros agradecimientos al Taita Querubín Janamejoy por brindarme su confianza y ser una de la voces que erige este intento de escritura, así mismo, a Edilma Jamioy y Leandro Janamejoy por sus cruciales aportes. Al Taita Víctor Jacanamioy quien siendo maestro y amigo, me enseña a ser digno de existir.

A mi asesora y amiga María Amelia Viteri, por su incondicional orientación y ayuda, sin ella, no hubiera sido posible llegar a este lugar. Finalmente, a mis amigas y amigos de maestría, por su paciencia, conciencia y amor, siempre los llevaré en mi corazón y les desearé toda la felicidad de la existencia.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN.....	6
INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO I.	
CHAMANISMO Y CONFLICTO HACIA UNA POLÍTICA DE RESISTENCIA.....	11
Poder, conocimiento y resistencia	14
Traducción de la cultura hacia la búsqueda de un acuerdo en el mundo.....	19
Políticas de la memoria y estrategias de resistencia	21
CAPÍTULO II.	
VIOLENCIA Y CONFLICTO EN EL DEPARTAMENTO DEL PUTUMAYO.....	25
Breve historia de violencia y conflicto	26
Historia de conflicto entre Ingas del departamento de Nariño y Putumayo.....	29
CAPITULO III.	
RESISTENCIA CULTURAL, ESTRATEGÍAS PARA LA DEFENSA DEL TERRITORIO..	34
Organización por la pervivencia y permanencia del pueblo Inga de Aponte.....	40
<i>Atun Ñambi</i> . Camino incesante, hacia otras formas de resistencia	48
Medicina y violencia, justicia y medicina	56
En búsqueda de la autonomía indígena, el caso de los Inga de Aponte	71
La experiencia del yajé, como fortaleza organizativa	74
CAPITULO IV.	
CONCLUSIONES.....	83
BIBLIOGRAFÍA	85

RESUMEN

El presente trabajo contempla, entender las relaciones que se establecen entre conflicto, poder, resistencia y la tradición ritual indígena, para establecer una ruta de análisis que nos permita observar el papel social de la práctica ritual y, en esos términos discernir sus implicaciones políticas y culturales al interior de los pueblos indígenas Kamëntsa, Kofan e Inga especialmente.

El planteamiento sobre el conflicto, es la pregunta por la vida en sus múltiples dimensiones, lo que constituiría el detonante de las luchas políticas, económicas, sociales y culturales, que nos lleva a explorar el conflicto como constitutivo a los seres humanos. Nuestra línea de reflexión busca identificar la implicación que tiene la práctica médica indígena en términos de resolución de conflictos y cómo enfrenta la violencia. Si bien las comunidades indígenas con prácticas rituales han innovado a partir de procesos de inestabilidad colectiva, con estrategias de reciprocidad y cooperación, para enfrentar el caos. Aquí la dimensión colectiva constituye un elemento importante para nuestro estudio, pues deja explorar la dimensión social en cuanto a justicia indígena, la experiencia de la tradición y los mecanismos culturales, que podríamos denominar la fuerza de la conciencia colectiva de la comunidad. El planteamos, cómo desde las prácticas médicas indígenas se configuran estrategias para la defensa de sus territorios y a su vez interrogarnos por el tipo de articulación organizativa, en las actuales condiciones sociales y políticas que afronta la región del sur oriente del país, nos centramos en el contexto de pugnas que viven los pueblos indígenas del departamento de Nariño principalmente y, ciertos casos del departamento del Putumayo, para tratar de recontextualizar las actividades y prácticas rituales indígenas en sus contextos políticos.

INTRODUCCIÓN

La premisa, que desde la práctica médica indígena con yajé se pueden configurar líneas de resistencia, se tejió desde una noche de ingesta en la altiplanicie del Valle de Sibundoy (Alto Putumayo), en compañía del Taita Marcelino Chicunque Chindoy, cuando después de menguar el efecto activo y estrepitoso del yajé, nos detenemos a conversar de lo acontecido. El narra lo que fue su visión de aquella experiencia:

No me gustó lo que vi, la situación se va poner cada día más complicada,- ¿qué vio Taita? pregunté- primero escuché el sonido de mucha maquinaria, de grandes aparatos, muchos murmullos, gritos y quejidos, luego vi una pared blanca donde había arrumado muchos fusiles y cananas y de allí salía sangre espesa, ¡mal signo!,-exclamo- creo que va tocar poner nuestra sangre en la lucha que va a empezar. A ver le cuento: con esto de la variante Pasto-Mocoa, está llegando mucha gente de fuera y con ello están llegando a nuestros lugares secretos, y eso es lo que Inganos y Kamëntsas no queremos. Nos va tocar dar la vida, eso son los murmullos, los gritos, para mí, los gestos de la madre tierra que están golpeando las máquinas.

-Qué se puede hacer, qué le dice la planta Taita-

Verá, que si los yajeceros del Valle fuéramos unidos y nos pusiéramos a tomar el remedio como la misma planta nos enseña, la resistencia tendría valor y así juntáramos fuerza para frenar esto de la mano de los espíritus, las cosas podrían cambiar, ¿me entiende? -No mucho Taita- (Taita Marcelino Chicunque, 2012, entrevista).

Aquella misma noche de yajé en la que el Taita Marcelino Chicunque reflexionaba en la importancia de la unión de los yajeceros, posibilitó la base a la pregunta de investigación, y abrió la posibilidad de explorar las relaciones intergrupales e intercambios de conocimiento entre médicos yajeceros, para encontrar líneas de articulación política y de resistencia en esta práctica, ante la inminente explotación de recursos naturales en sus territorios: ¿Cómo el médico indígena yajecero enfrenta y negocia los fenómenos de conflicto, a través de su conocimiento? y ¿qué papel puede tener su práctica curativa en la negociación con actores externos que intervienen en el orden estructural de su sociedad y su entorno?

Aproximarse a estas especificidades del mundo yajecero, demanda una relación especial entre los Taitas y el observador, mediada por la confianza en la amistad. Son distintas modalidades las que están en juego en la práctica yajecera, todas ajustadas a lo que ellos denominan “la intención con la que se toma el yajé” (Marcelino Chicunque, entrevista, 2012). Tanto por escuchar sus secretos o inmiscuirse en ellos, para decirlo en una palabra, de penetrar a ciertos apartes de la intimidad del mundo yajecero, se requiere más que de una ruptura epistemológica de conocimiento, que defina el margen entre uno u otro punto de vista de observación.

Mi punto de vista queda situado al interior de la tradición y es en esta intermediación, donde uno podría encontrarse, haciendo parte de los círculos de yajeceros, como iniciado o amigo. Siendo antropólogo y tomador de yajé, se abrió el espacio de escuchar el mito de origen, el canto ritual, sobre los espíritus aliados y vivir la intensidad del trance con yajé, lugar y no lugar, donde de cierta manera, se puede observar las facetas de un contexto yajecero y a su vez, el de ser atravesado por su propia observación.

Como lo dice Pablo Wright, “una de las tareas principales de la antropología consiste en aproximarse a la objetividad social del “otro” a través de la etnografía: la etapa experiencial donde las existencias se confrontan en el campo. El ideal es habitar en otros mundos intersubjetivos sin perder pie en la socialización original propia.” (Wright, 2008: 232). Todo esto permite, dice Wright, una “aproximación ontológica intercultural”. Es apartir de dicha aproximación, que en mi caso resulta *un buceo alucinatorio* más que una mera exploración de campo, la que me permite ver que el yajecero, está dado en un espacio de poder, ser y experiencia sobrenatural, y además de esto en una arena de tensiones entre el conflicto externo y la tradición indígena.

Toda esta complejidad que implica mi introducción en el mundo yajecero posibilita e impide que se traten ciertos temas peligrosos, pues no hay que olvidar que este terreno es un campo de disputa y mi observación y análisis no escapa de él.

El objetivo central de la tesis es identificar el papel que ocupa la práctica médica indígena con yajé, frente al fenómeno de conflicto en el departamento de Nariño en Colombia. El trabajo reconoce las relaciones que se dan entre conflicto, poder, resistencia y la tradición

ritual indígena, para delimitar una ruta de análisis que permita observar el contexto social en la que se involucra.

Haciendo uso del enfoque etnográfico realizamos un trabajo de campo que comprende la observación participante como fuente y práctica de conocimiento, para comprender este fenómeno y de este modo someter conceptos de otras disciplinas sociales. En este sentido, usaremos la construcción de historias de vida, haciendo que las personas entrevistadas, se consideren dentro de un proceso y no como meros datos, donde el mundo social que los rodea implica una historicidad. De esta manera, “la producción de conocimiento contempla la vinculación entre texto y contexto, en el que este último implica su sentido evocativo y recreativo, elementos que abren la posibilidad de la autopercepción de individuo-sujeto de la historia de vida en su relación experiencial con el ambiente social” (Ferraroti, 2006: 19).

Estas historias de vida, tuvieron su lugar durante un trabajo de campo que duró alrededor de ocho meses en el año 2012, en la zona sur oriental del país, entre los departamentos de Nariño y Putumayo. Durante la experiencia, pudimos dialogar con Taitas yajeceros y líderes de tres pueblos indígenas, Kamëntsá, Kofan y especialmente los Inga de Nariño.

Nuestra línea de reflexión identifica la implicación que tiene la práctica médica indígena en términos de resolución de conflictos y recontextualizar su actividad en sus condiciones políticas. En el caso de la medicina indígena, nos preguntamos sobre los alcances de la función del médico indígena yajecero y las derivaciones de agenciamiento que podría implicar, analizando cómo desde la práctica se configuran estrategias para la defensa de su territorio.

Así la estructura temática de la tesis comprende en su primer capítulo los enfoques teóricos que permiten la reflexión antropológica sobre este fenómeno. En sus subcapítulos subsiguientes, esbozamos elementos críticos para abordar el fenómeno cultural y marcamos nuestra postura para delinear la práctica ritual en términos de configuración de poder, en su acepción negativa y positiva trazando lo que se denominaría una política de resistencia.

En seguida, situamos en el debate antropológico, nuestra postura frente a la caracterización del “chaman” o médico tradicional indígena yajecero y, sentamos la posibilidad analítica de abordarlo como un traductor cultural de sus experiencias, en términos de propuestas

creativas, transformadoras e inspiradoras que buscan dar respuesta a los factores que ponen en riesgo la pervivencia de su sociedad.

Posterior a esto y obedeciendo a otro de nuestros objetivos en lo tocante a comprender si la práctica médica es un articulador político, planteamos la importancia de abordar el problema con referentes conceptuales relacionados a la memoria y memoria colectiva, para dar cuenta de proyectos interétnicos y comunales que han permitido articular procesos políticos, culturales y de resistencia indígena.

El segundo capítulo, trata de manera general los antecedentes de la situación política y civil donde los pueblos indígenas del departamento del Putumayo en Colombia se ven inscritos, es un aparte que delimita las zonas geográficas donde nos movemos y se enumera los conflictos que desde la historia enfrentan indígenas Kamëntšá, Inga y Kofan en su particular.

El tercer capítulo, contempla desde la historia de vida de algunos médicos yajeceros y líderes indígenas, un ejercicio metodológico de construcción de memoria histórica, que da cuenta de procesos de defensa del territorio desarrollados de la articulación política efectuada desde alianzas yajeceras o “chamánicas”, entre los distintos actores que se involucran en este caso, para así dar cuenta de la función social de la práctica ritual con yajé.

Y finalmente a modo de conclusión, evidenciamos de manera puntual los alcances y limitaciones de la investigación y futuras líneas que se podrían desarrollar.

CAPÍTULO I.

CHAMANISMO Y CONFLICTO HACIA UNA POLÍTICA DE RESISTENCIA

En la presente investigación vemos insistente entender las relaciones que se establecen entre conflicto, poder, resistencia y la tradición ritual indígena, para establecer una ruta de análisis que nos permita observar el papel social de la práctica ritual y, en esos términos discernir sus implicaciones políticas y culturales al interior de los pueblos indígenas con quienes se ha tenido la oportunidad de caminar. Queremos delimitar el tema en líneas teóricas generales y dejar por sentado la hipótesis que hila la observación antropológica trazando las pautas conceptuales para abordar el caso.

El planteamiento sobre el conflicto es la pregunta por la vida en sus múltiples dimensiones, lo que constituiría el detonante de las luchas políticas, económicas, sociales, culturales y ambientales que nos lleva a explorar el conflicto como constitutivo a los seres humanos. Una mirada consiente en buscar respuestas al respecto de cómo la práctica médica indígena en el departamento del Putumayo incide en el hacer y quehacer de los miembros de los pueblos indígenas víctimas del conflicto armado, ambiental y social, lo que nos permitirá definir líneas descriptivas del cómo estos pueblos encuentran respuesta respecto al fenómeno del conflicto en su amplio sentido.

Es necesario pensar el “efecto restaurador y benéfico del orden” que implica el conflicto en la vida social, argumento clásico de *la antropología del conflicto* enunciado por Max Gluckman, quien hizo una aproximación teórica al estudio del orden social y los mecanismos de ruptura, negociación, mediación y equilibrio sociales. En el manejo de los conflictos, “algunos sistemas coercionan y otros cohesionan; algunos son flexibles y otros más estrictos” (Gluckman, citado en Berruecos, 2009: 98).

Nuestra línea de análisis busca identificar la implicación que tiene la práctica médica indígena en términos de resolución de conflictos. Si bien las sociedades con prácticas rituales han innovado a partir de procesos de inestabilidad colectiva, con estrategias de reciprocidad y cooperación, para enfrentar el caos, aquí la dimensión colectiva constituye un elemento importante para nuestro estudio, pues deja explorar la dimensión social en cuanto a justicia

indígena, la experiencia de la tradición y los mecanismos culturales de lo que podríamos denominar la fuerza de la conciencia colectiva.

Siguiendo las líneas expuestas por Max Gluckman, denominaría a este tipo de mecanismos colectivos, “rituales de rebelión”, indicando cómo éstos contribuyen a la cohesión social y a la resolución de conflictos al “dejar salir el vapor” (Gluckman, citado en Berruecos, 2009: 100), es decir, mecanismos que tienden a estabilizar el sistema al superar o incorporar los conflictos, más que al análisis de la inestabilidad por tipos de conflictos que producen rupturas en la sociedad y que al final generan cambios culturales y sociales importantes.

La relación orden-desorden en el marco de la correlación entre el poder y lo sagrado, que le permite a Gluckman afirmar “que a diferencia de observar como Durkheim las prácticas rituales en el sentido de la solidaridad y el orden, descubre en los rituales y ceremonias la manifestación de fracturas, descontentos, rebelión y reajuste, donde el rito funciona como un mecanismo de liberación catártica” (Gluckman, citado en Berruecos, 2009: 106).

Este tipo de posibilidades que propone las relaciones entre el poder y lo sagrado nos lleva a formular el planteamiento sobre el papel que cumple la práctica ritual en su dimensión política y de agenciamiento social, anclado por supuesto a la historia sagrada de la sociedad. Donde esta práctica constituiría el medio para restaurar lo que al interior de la sociedad fluctúa en la relación orden-desorden.

El plantearnos, cómo desde la práctica médica con yajé se configuran estrategias para la defensa de sus territorios y a su vez interrogarnos por el tipo de articulación organizativa en las actuales condiciones sociales y políticas que afronta la región del sur oriente del país, centrándonos en el contexto de pugnas que viven los pueblos indígenas del departamento del Putumayo¹, la hipótesis que ponemos a su consideración es que existe una relación inescindible entre la práctica médica indígena y la resistencia, como efecto de una desintegración profunda del tejido social, la colonización, el despojo de tierras, desmembramiento, desplazamiento

¹Por un lado, denominamos Pueblos Indígenas a la designación que se hace en la Constitución política colombiana de 1991, donde se reconoce la diversidad cultural y se reconoce al colectivo como pueblos indígenas particularmente. Por otro lado, el departamento del Putumayo alude en lo que la Constitución de 1991 establece para el Estado colombiano, como una República Unitaria que se divide administrativa y políticamente en 33 divisiones: 32 departamentos, los cuales son gobernados desde sus respectivas ciudades capitales.

forzado, la expulsión de los aislamientos inhóspitos y las constantes vulneraciones de los derechos de los pueblos indígenas, es lo que entenderíamos como conflicto.

Esta articulación nos permite pensar en la relación del ser indígena con la naturaleza y sus prácticas rituales, así como las dinámicas que se desprenderían de allí, además de sacar a flote el conflicto cultural del cómo se concibe la naturaleza tanto para occidente como para los pueblos indígenas. Al ser el ritual un espacio dinamizador de procesos de construcción y transformación permanentes, delimitaremos nuestra observación en la memoria individual y colectiva, vinculada a los sentidos de lucha, defensa, revitalización de la tradición y procesos que van en concordancia con lo que los pueblos indígenas han denominado derecho propio, Ley de origen² y justicia indígena, como derrotero del orden estructural de su pensamiento ético, encaminado a la salvaguarda de la naturaleza y la vida en sí misma.

La perspectiva etnográfica que asumimos, trata este hecho social como un entramado de conexiones, que nos llevan a observar “las actividades de los ‘chamanes’ y otros ‘practicantes de inspiración’, como actores políticos o mediadores constituidos históricamente, tratando de incorporar las contradicciones sociales y resistencias”, en un ejercicio de hilar la especificidad de la práctica ritual indígena con las peculiaridades de los contextos políticos y sociales del territorio que recorreremos. Se trata de historizar las actividades chamánicas, mediante la comprensión de sus manifestaciones particulares como resultado de procesos históricos (Nicholas y Humphrey, 1994: 2).

Es una puesta en marcha para abordar una faceta muy poco atendida en la literatura antropológica que a la actualidad atiende “aquella que trata el chamanismo como fuertemente inclinado hacia teorizar sobre el curado, el trance, y aspectos médicos, hacia la caracterización de lo que podrían ser sus símbolos generales o ‘técnicas de éxtasis’, y hacia el chamán como practicante ritual singular” (Nicholas y Humphrey, 1994: 2).

Nuestra preocupación es principalmente recuperar y analizar la diversidad que el esencialismo ha ocultado, y en especial a recontextualizar las

²También conocida como Ley Natural, indica aquella ley que remite al origen de los tiempos y fue delegada a los ancestros, para que a partir de ella se mantuviera el orden natural y el equilibrio del cosmos, norma que rige el pensamiento y el comportamiento de los pueblos indígenas, es transmitida por los ancianos y sabios a los miembros de las comunidades.

actividades chamánicas en sus contextos políticos. En la re-historización del chamanismo, tomamos la historia como un marco relativamente libre de problemas, más que como una categoría que también debe ser deconstruida, pero esta estrategia está motivada por un sentido de que la crítica de las representaciones occidentales de otros (y últimos) las sociedades deben complementarse con la más adecuada y los análisis correspondientes de esas sociedades, en lugar de suplantar por la reflexión exclusivamente discursiva (Nicholas y Humphrey, 1994: 3).

La presente investigación por tanto evita la sustitución del esencialismo del correcto chamanismo, con un esencialismo de la resistencia, que podrían también limitar nuestra visión al privilegiar aquellas formas de la “práctica de inspiración” que se encuentran en una relación de oposición o subversivas a la jerarquía del Estado, mientras dividen instancias de la incorporación de las prácticas rituales en el poder del Estado (Nicholas y Humphrey, 1994: 5).

Poder, conocimiento y resistencia

Si bien podríamos contestar el planteamiento central que conduce nuestra investigación estudiando el poder como mecanismo de control y disciplina, haciendo uso de la perspectiva Foucaultiana del estudio del poder como sistema de dominación, exclusión y represión, es decir, su función negativa. Para el caso de la medicina indígena del Putumayo, entenderemos la práctica ritual indígena y su sistema de conocimiento médico³, como una forma creativa y productiva de su poder, tanto como fuente epistemológica de conocimiento y dinamizadora de procesos comunitarios.

En esta vía el conocimiento médico indígena tendría un papel fundamental en el proceso, como poseedor de un conocimiento que configura un *poder-saber* que actúa a un

³ En general hemos venido aludiendo al papel del médico tradicional indígena, como una fuente de conocimiento y categoría que describe en cierta medida su papel, sin embargo, tal traducción deja por fuera una gran cantidad de caracterizaciones que se han podido establecer, sin embargo y no con el ánimo de llegar a una caracterización como la que citamos a continuación, dejamos por sentado hacia donde nos conduce la categoría de médico indígena. “Sanador y psicopompo, el chamán es esto porque él dispone las técnicas del éxtasis, es decir, porque su alma puede abandonar de forma segura su cuerpo y vagar a grandes distancias, puede penetrar en el inframundo y elevarse hacia el cielo. A través de sus propias experiencias extáticas que conoce los caminos de las regiones extraterrestres. Se puede ir por debajo y por encima porque ya ha estado allí. El peligro de perder su camino en estas regiones prohibidas sigue siendo grande; pero santificado por su iniciación y habilitado con sus espíritus guardianes, el chamán es el único ser humano capaz de desafiar el peligro y aventurarse en una geografía mística” (Eliade 1964:182).

tiempo sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y los procesos socio-culturales, en consecuencia, de este saber, tendremos a visibilizar, los efectos que de alguna manera pueden ser de regulación o de dinamización. En el caso de la medicina indígena del departamento del Putumayo, nos preguntamos sobre los alcances de la función del médico indígena en términos de las derivaciones de agenciamiento que podría implicar.

Una reflexión sobre el poder en este tipo de sociedad no podría, por lo tanto, ignorar el papel desempeñado por los “expertos del mundo sobrenatural”, como lo señala Philippe Descola donde se dan “una variedad de formas políticas propias de este aire cultural y la variedad de maneras de ejercer el poder”. En el contexto geográfico y cultural indígena, tendríamos que pensar en la dimensión que abarca el poder ejercido de los médicos indígenas, como nos indica el autor en mención, en muchos casos el jefe puede ser también un “chamán” y se observa que esta combinación de características crea una importante consolidación del poder político y sobre todo en los movimientos de resistencia indígena⁴, que parecen mostrar el poder que algunos individuos pueden tender a adquirir en las circunstancias excepcionales y de emergencia (Descola, 1988: 818).

Reflexionando al respecto del fundamento de la autoridad en la región, Philippe Descola plantea que: ¿se puede decir que el poder de los chamanes nativos americanos es en su esencia política, aún cuando no está adornado con los atributos de mando?

Es eso lo que parecen decir los antropólogos que han estudiado el chamanismo en las tierras bajas de América del Sur. En Brasil, por ejemplo, el control político Kuikuru se ejerce en su totalidad por el chamán, éxito a guiar las decisiones del grupo local de manera mucho más eficaz que la cabeza titular. Gertrude Dole, quien muestra cómo se determina por los funcionarios de adivinación, presuntos responsables de actos delictivos, el chamán está dotado de un poder considerable, pues el podrá designar la condena pública apropiada para el culpable y por lo tanto exponer ejecución. Manipulando la opinión el chamán Kuikuru pasa a un control social, en particular más eficaz que no es percibido por las personas afectadas. La

⁴El análisis de Jean Piere Chaumeil (1990) y M. Brown (1993) sobre el multiliderazgo, la adaptación de los antiguos líderes a la nueva estructura organizativa de las comunidades indígenas en el marco del Estado Nación y del nuevo contexto político indígena, así como la emergencia de una nueva tipología de liderazgo indígena para el caso amazónico, nos proporciona otra perspectiva de la relación medicina indígena y algún tipo de quehacer político.

descripción de Charles Wagley del chamanismo de los indígenas Tapirapé en Brasil, permite llegar a conclusiones similares. Pero este poder oscuro puede parecer como fuente de la verdad judicial por la inspiración del conocimiento invisible y bien emulado y, poco para el papel negociador concedido al chamán al lado de sus mismos poderes. Para los Desana del noroeste amazónico, la función del chamán es la negociación con su conocimiento, el suministro de animales en su grupo local. Esta negociación tiene la forma de un intercambio en el que el maestro de los animales libera a algunas especies de que son cazados por los Desana, en consideración de las almas humanas que se venden por el chamán y que se transforma en animales que llenan el vacío en la naturaleza.

El chamán, por lo tanto, tiene el privilegio exorbitante de disponer del destino de los muertos para permitir el alimento a los vivos (Reichel-Dolmatoff). Los Yagua en la Amazonía peruana, el papel mediador del chamán es también fundamental, ya que hace que sea posible controlar la reproducción de la fauna de caza productiva y ayuda a hacer jardines fértiles como proteger los cultivos (Descola, 1988: 824).

El papel del médico indígena desde esta perspectiva, puede ser variado y nos plantea una posibilidad analítica y descriptiva que puede distinguirse como en los casos arriba enunciados desde su función de adivinación, control social, justicia, mediación, etc. a roles que no distan de sugerir la posibilidad de pensar su incidencia en el orden general de la sociedad y, a su vez hacer la pregunta si en realidad el poder del médico indígena sepueda extender hacia un poder político, pregunta que P. Descola contestaría en su disertación con relación a lo planteado por Pierre Clastres, sobre el liderazgo sin poder en sociedades indígenas sur americanas que: “No, si se tiene en cuenta que la política de Clastres se resume en ejercer o exorcizar coerción, Si, si se piensa que la capacidad de aparecer como la condición de la reproducción armónica de la sociedad es un componente fundamental del poder en todas las sociedades premodernas” (Descola, 1988: 825).

Entonces hay que convenir bien que en numerosas sociedades acéfalas sudamericanas, los chamanes son los únicos que ejercen sobre otros, un poder específicamente diferente a los de autoridad, definidos por los lazos entre parientes. Por cierto, raras son las sociedades donde los chamanes supieron convertir este privilegio en fundamento una dominación efectiva. Pero poca importancia tiene después de todo. ¿Para qué sirve, para imponer enérgicamente su voluntad al otro, si es percibido como el mediador de las potencias invisibles, como la condición obligada por el restablecimiento de

los equilibrios perturbados, como el tutor de todas las aflicciones? (Descola, 1988: 825).*La traducción es nuestra*.

La hipótesis expuesta en este mismo capítulo, nos traslada a pensar la resistencia sobre el estatuto del sujeto y el poder⁵, en donde se propone pensar que uno de los papeles del médico indígena, tendría que ver, no tanto, con el poder en términos negativos, como lo que “excluye”, “reprime”, “inhibe”, “censura”, “abstrae”, “enmascara”, y “esconde”, sino hacia una concepción productiva, creativa del poder, donde la resistencia no sería una sustancia y no anterior al poder que se opone (Díaz et al., 2006). En una entrevista realizada por Bernard Henry-Levy denominada, *No al sexo rey* (1994), Michel Foucault sostiene que:

...La resistencia es coextensiva al poder y es rigurosamente contemporánea. La resistencia no es la imagen invertida del poder, pero es, como el poder, tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él. Es preciso que como el poder se organice, se coagule y se cimiente. Que vaya de abajo arriba, como él, y se distribuya estratégicamente (Foucault, 1994:161-162).

El poder no está, pues, localizado, es un efecto de conjunto que invade todas las relaciones sociales. El poder no se subordina a las estructuras económicas. No actúa por represión sino por normalización, por lo cual no se limita a la exclusión ni a la prohibición, ni se expresa ni está prioritariamente en la ley. El poder produce positivamente sujetos, discursos, saberes, verdades, realidades que penetran todos los nexos sociales, razón por la cual no está localizado, sino en multiplicidad de redes de poder en constante transformación, las cuales se conectan e interrelacionan entre las diferentes estrategias. Es así, en lo que podríamos denominar el “poder chamánico” o el poder de la práctica médica indígena, actúa en el corazón del individuo o si se prefiere en el corazón de la base social, genera y propone elementos dinamizadores como procesos de conocimiento y autoconocimiento, tendientes a formular una ética de existencia basada en la justicia propia y salvaguarda de la naturaleza, siempre en la vía del actuar comunitario.

⁵ Para esta alternativa, hemos recurrido al análisis que Reinaldo Giraldo Díaz, hace sobre los estudios del poder en la configuración del sujeto que hace Michael Foucault en su ensayo titulado: *Poder y Resistencia en Michel Foucault (The Power and Resistance in Michel Foucault)*, 2006. UCEVA -Unidad Central del Valle del Cauca (Colombia), 2006.

Los problemas específicos de la vida y de la población, como sexualidad, reproducción, trabajo, salud, higiene, vivienda, etc., son subsumidos en el seno de la administración estatal. El biopoder como lo denomina el autor, controla la expansión, planifica, suprime poblaciones, no se ocupa tanto de la muerte individual como del genocidio que intenta eliminar “agentes infecciosos” a nombre de la supervivencia. Vivimos en la era de la biopolítica de las poblaciones, en la era de este poder contemporáneo que intenta administrar la vida en multiplicidades abiertas. Por ello, las nuevas luchas que aparecen ya no son por la restitución de antiguos derechos, sino por la vida, fuerza de resistencia que afirma la plenitud de lo posible. Las fuerzas que resisten se apoyan en lo mismo que el poder invasor, es decir, en la vida del ser humano en tanto que ser vivo, social y político (Giraldo, 2006: 112).

Así la defensa por la vida en la historia indígena, permite concebir una nueva ontología para pensar el sujeto político como un sujeto ético, si el poder toma la vida como objeto de su ejercicio, lo que hay que buscar es lo que en la vida le resiste y, al resistírsele, crea formas de vida que escapan a esos poderes hegemónicos, rasgo hipotético que vemos se ejercería en el rol que cumple la práctica ritual indígena. Estas condiciones de un nuevo proceso de creación política, confiscado desde el siglo XIX por las grandes instituciones políticas y los grandes partidos políticos parece definir nuestra reflexión, pues, la introducción de la “vida en la historia” es interpretada como una posibilidad de concebir una nueva ontología que parte del cuerpo y de sus potencias para pensar el médico tradicional indígena como “sujeto político” y a su vez, como un “sujeto ético”, contra la tradición del pensamiento occidental que lo piensa exclusivamente bajo la forma del “sujeto de derecho”(Giraldo, 2006: 114).

En este orden de ideas el poder es interrogado, entonces, a partir de la libertad y de la capacidad de transformación que su ejercicio implica, apuntamos a observar el agenciamiento indígena como un reverso del capital, esto es, entender cómo el sujeto emerge en un campo de relaciones de fuerzas, en el ejercicio que cumple el médico tradicional indígena como figura de autoridad espiritual, como se lo concibe en el corazón mismo de los pueblos indígenas en Colombia, donde la experiencia del yajé se convierte en un proceso de des-capitalización, des-capitalización de la naturaleza, del territorio, del cuerpo, de la vida y que es en sí misma una resistencia.

Lo que apuntaría a lo que Silvia Rivera Cusicanqui señala como, “experiencias de construcción de nuevos territorios en los que se reinventan las figuras del hacer colectivo. Territorios que conjugan de otra manera las formas comunitarias y la organización política autónoma. Estas premisas nos permiten relanzar, aquí y ahora, la pregunta por las prácticas de descolonización” (Cusicanqui, 2010: 8).

Traducción de la cultura hacia la búsqueda de un acuerdo en el mundo

Las prácticas médicas indígenas han puesto en jaque a las determinaciones y clasificación identitaria de las Ciencias Sociales y aquí aplicamos el concepto de “medicina” respetando la autodeterminación indígena que concibe la práctica como el poder de curar cuerpo y espíritu (Taita Marcelino Chicunque, Taita Víctor Jacanamijoy. Conversaciones personales, de los últimos cinco años) que vemos relevante acudir a los conceptos que desde las mismas lenguas indígenas emplean.

La intención en este apéndice no es profundizar en lo que podría o no ser esta “práctica cultural” (Lévi Straus, 1958, Dolmatoff, 1986, Eliade, 1994, Viveros, 2004), quisiéramos reflexionar sobre la práctica médica indígena como un gran cuerpo orgánico, que articula una teoría del universo, una teoría de la sociedad y una teoría del cuerpo, que se manifiesta en un gran tiempo espacio onírico, como experiencia interior con alcances globales, un poder ritual de actuar sobre el universo al servicio del grupo, con implicaciones sociales y políticas, para dar cuenta de uno de los objetivos específicos de la tesis, en lo concerniente a procesos de defensa y resistencia que se dan desde la práctica médica dentro y fuera del territorio, que como lo vería Boaventura de Sousa serían:

Los motores de luchas basadas en conocimientos ancestrales, espirituales que siempre fueron ajenos al determinismo científico y sus concepciones ontológicas sobre el ser y la vida muy distintas de los significados del individualismo occidental. Los seres son comunidades de seres antes que individuos; en estas comunidades están presentes y vivos los antepasados, así como los animales y la Madre Tierra. Estamos ante cosmovisiones que obligan a un trabajo de traducción intercultural para poder ser entendidas y valoradas (De Sousa, 2010: 18).

“Los conocimientos ancestrales, espirituales” depositados en los médicos indígenas yajeceros, son en sí mismos fuentes epistemológicas de acceso a la comprensión de la naturaleza, lo que permite tomar como referencia analítica para la investigación un *ethos* cultural donde el médico indígena yajecero, traduce sus experiencias en términos de propuestas creativas y transformadoras de cara a los elementos en pugna y conflicto que ponen en riesgo la pervivencia de los pueblos indígenas que viven vulneraciones a sus derechos fundamentales.

Los médicos indígenas yajeceros, se considerarán desde esta perspectiva, como interlocutores activos en el diálogo con las otras realidades, además, “son capaces de volver para contar la historia, algo que los profanos difícilmente pueden hacer. El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso y tiene mucho de arte política, es decir de diplomacia. Si el multiculturalismo occidental es el relativismo como política pública, el perspectivismo chamánico amerindio es el multinaturalismo como política cósmica” (Viveiros, 2004: 43).

En este orden de ideas, insistimos en la idea del médico o médica indígena como traductores o mediadores en medio del conflicto, esta concepción se hace relevante en términos de lo que se ha venido estudiando en cuanto a la relación entre sociedades colonizadas y colonialismo, el interés de esta categoría se suscita en la posibilidad que brinda entender la mediación que hacen los médicos y las médicas tradicionales indígenas en contextos de colonización, y la capacidad de traducir e interpretar visiones del mundo. Como anotaría Montserrat Ventura I Oller, “el chamán es la figura que, en contextos de crisis, conserva un contacto más directo con el contenido tradicional y puede dar a los pacientes respuestas culturales eficaces, integrando simultáneamente los elementos nuevos al patrimonio indígena” (I Oller Ventura, 2000: 207).

Los “chamanes” viajan al mundo de los espíritus, interactúan con ellos, negocian maleficios y curaciones, luchan y pacifican, ven, regresan y lo narran en palabras inteligibles para con sus congéneres. Manuela Carneiro denomina este proceso, “traducción”. Para Carneiro, más que de ordenamiento, se trata de un reacomodo, de la adopción de un lenguaje que expresa un punto de vista parcial, “suspendido el lenguaje ordinario y activado el esotérico” (Carneiro da Cunha, 1998: 12-13).

Partiendo de la constatación Benjaminiana de que en las diferentes lenguas todos los objetos forman parte de conjuntos de sistemas que difieren en sus modos de significación y que la buena traducción es aquella capaz de hacer que la intención de una lengua reverbera en otra, Carneiro da Cunha propone que la tarea del “chamán, en lugar de buscar la coherencia interna del discurso, en esa tentativa de reconstrucción del sentido, de establecer relaciones, de reunir en él más de un punto de vista que le permitirán descifrar, describir, interpretar, traducir, ser en definitiva el intermediario a través del cual lo nuevo penetra el mundo” (Carneiro da Cunha, 1998: 12-18).

Esta línea de investigación sugiere un enfoque teórico seguido de diferentes enfoques antropológicos puestos a su consideración en los anteriores subtítulos, y que unidos a los análisis de Philippe Descola junto a las excelentes etnografías chamánicas de Jean Pierre Chaumeil, han permitido poner estas aportaciones en perspectiva, y que en definitiva nos permitirán entender las fuentes indígenas del Putumayo definir al médico tradicional indígena como traductor de conocimientos.

En este proceso de traducción demanda un proceso de comprensión de las dimensiones en que los “chamanes” viajan, para posteriormente representarlo adecuadamente a través de un lenguaje que trasunta campos visuales distintos que sólo en diálogo intercultural con los médicos tradicionales indígenas nos pueda aportar nuevos puntos de apoyo para la interpretación de la dimensión espiritual indígena y sus implicaciones en la realidad.

Políticas de la memoria y estrategias de resistencia

Establecer procesos de traducción cultural y diálogo de saberes, demandan un ejercicio etnográficamente importante para ahondar en conceptos claves en la producción de la memoria colectiva de los pueblos indígenas, para así entender el papel que ocupa la práctica médica indígena con yajé, tanto en términos de resistencia, defensa y articulación política. La aproximación a la memoria de los pueblos indígenas como Inga, Kamëntsa y Kofan del departamento del Putumayo solo se podría entender si se contextualizan dentro de “construcciones interétnicas” como las que se dan entre “redes de médicos indígenas” y las que se generan entre los mismos pueblos (Garay y Pinzón, 1991: 3).

En la actualidad estas construcciones juegan un papel fundamental en la configuración de estrategias de resistencia, siendo la convergencia de “cuerpo”, “memoria” y “territorio” las que median ciertas topologías de lo sagrado, la historia local y sus respectivas formas de apropiarla, constituyendo el campo donde se “narra experiencias visionarias, así como también se manejan, se consultan, se archivan y se descifran en cada instante de la vida cotidiana, aportando soluciones adaptadas a la gestión de la vida doméstica y comunitaria, legitimando tanto el orden como la trasgresión” (Galinier en Bilhaut, 2011: 15). Si nos dirigimos a entender las fuentes donde se generan procesos de subversión a la cultura dominante.

Es importante apelar a las “redes de médicos indígenas” que se estructuran en los estados más complejos de tensión, como formas de resistencia que se caracteriza por “el comercio y las funciones sagradas, siguiendo la lógica de la apropiación por “micro verticalidad”, estrategia común a los pueblos indígenas de la zona geográfica, que hace posible dos movimientos básicos de la red: “intercambio generalizado y singularidad de la especialización”. Esta alternancia estratégica nos permitirá hilar las coyunturas históricas de los pueblos indígenas según los requerimientos ante el conflicto así: “la especialización de Inga y Kamëntsá—descritos por Carlos Ernesto Pinzón y Gloria Garay— en cuanto a la estrategia de la red, en el suroccidente del país, corresponde a su quehacer chamánico ya sea desde el punto de vista ofensivo o defensivo” (Garay y Pinzón, 1991: 174-175).

Estas especializaciones conllevan a los pueblos indígenas a “validar la historia propia” en lo concerniente a legitimación de la tierra desde tiempos de colonia bajo un “héroe cultural” testamentario del territorio, estrategia empleada por los indígenas basados en los modelos de los españoles en lo que Joanne Rappaport ha denominado “políticas de la memoria” en términos de:

Cómo los españoles entendían la historia de los propios indígenas. Para los españoles, las tierras nativas podían reclamarse sobre la base de un modelo Inca de sucesión de las jefaturas. Pero además, debería existir, desde los nativos, un gran señor que legara a su pueblo la propiedad de las tierras, a través de cédulas reales. Entre los paeces era Juan Tama, entre los Cumbal de Nariño, la cacica Panan y entre los indígenas Sibundoy Carlos Tamabioy (Garay y Pinzón, 1991:175).

La producción de sentido al interior del contexto donde se está en pugna, se convertiría en estratagema, primero al “exterior” del orden dominante, junto al lenguaje y escritura oficiales, sin embargo, al “interior” otra dinámica habría que configurarse o como lo señalan Gloria Garay y Ernesto Pinzón “se bebía incansablemente de las fuentes de otra historia: las lagunas sagradas, el espacio ecológico, el sol, la luna, sus energías, constituyéndose todo esto en un universo escondido, pero vivo”. Estas fuentes sirven a un propósito a un proyecto de identidad, en donde, “la producción de sentido permite la configuración del espacio y unas estructuras del tiempo que sustentan la propia historia, lo que significa construir la producción social del cuerpo como poder mismo de la historia”. Historia que lleva en sí la memoria de cómo hacer vivir el cuerpo, en relación con el universo posible de la cultura. “Se trata de una ‘interioridad’, en donde celosamente se guarda la producción de la historia y la cultura del cuerpo” (Garay y Pinzón, 1991:176-177).

Así el cuerpo como depósito de la historia indígena permite resignificar la amenaza de su posible destrucción e incorporar la marca de los signos a su propia cultura. El cuerpo es lugar de la memoria activa y en contexto yajecero se configura como estrategia al “interior” de la cultura que no muchos pueblos indígenas del departamento del Putumayo han podido manejar, sin embargo, como lo han anotado los autores en mención, la efectividad de manejar estos espacios tiempo entre “exterioridad” e “interioridad” ha trastornado significativamente las relaciones entre historia, cultura y memoria, “al punto que muchas culturas desaparecieron, otras fueron campesinadas”, efecto que sigue transformando las relaciones entre redes. “Incluso para Inga y Kamëntsá, mediadores chamánicos por excelencia, cedieron parte de sí en esta lucha. De alguna manera, se vieron afectados, tanto por los signos del bautismo, mirando a los indígenas de la amazonia bajo doble perspectiva: salvajes, paganos y aucas, pero grandes maestros” (Garay y Pinzón, 1991:176-177).

El territorio es humanizado mediante las actividades del cuerpo, pero ese cuerpo que lo ve, lo camina, lo cultiva ha sido simultáneamente construido para responder a esta humanización, en la cual el territorio es parte de una geografía sagrada, innegociable, donde se guarda el orden del mundo mediante una serie operativa de prácticas rituales lo que origina “la

cultura del cuerpo”. Por ello, la lucha histórica por la recuperación del territorio es constante y de primer orden, y lo es, para beneficio de todos.

La articulación de estas regiones de la memoria, lo que estaría íntimamente ligado al territorio, sus geografías y una historia de lo sagrado, nos permite abordar la función social del ritual como lo anota Jacques Galinier en el prólogo al libro de Anne Gaël Bilhaut, “como una antesala al poder, porque en él se anticipan de cierta manera las elecciones y las acciones y se orienta el curso de los eventos” (Bilhaut, 2011: 18). En esta experiencia será el territorio el lugar no de exotización y esencialismo, capital frágil atacado por las agresiones exteriores en el cual se inserta la identidad indígena, que nos permite entender la dinámica histórica sufrida y la entropía que amenaza las comunidades de la selva y los Andes.

En este orden de ideas, queremos a partir de estas fuentes, incorporar la relación de memoria y territorio, como un proceso por el cual los humanos construyen el entorno y se comunican a través de diferentes medios, esta relación junto con lo sagrado sustenta el pensamiento indígena, sugiriendo nuevas miradas de las estructuras sociales y organizativas, racionalidad que permite a los pueblos indígenas *permanecer y proteger* su territorio a través de su legado histórico cultural, así el territorio se constituye como salvaguardia y condición de existencia social y cultural donde se establecen dinámicas al interior de los pueblos, se maneja lo aleatorio, asuntos colectivos y personales. Y desde donde podemos rastrear la historia de violencia y sus luchas examinando los intersticios de las prácticas rituales y de resistencia frente al conflicto.

CAPÍTULO II.

VIOLENCIA Y CONFLICTO EN EL DEPARTAMENTO DEL PUTUMAYO

Bajo el manto de una guerra antidroga y antiterrorista y los intereses económicos que yacen sobre los recursos naturales que se alojan en el departamento del Putumayo, este capítulo considera los impactos que han tenido las dinámicas extractivas, los cultivos de coca, la actividad petrolera y el conflicto armado, sobre los pueblos indígenas que ancestralmente han habitado esta región, aportando una visión estructural de lo que ha ocasionado la violencia debido al conflicto en general. Proporcionando un contexto geográfico e histórico, se dará cuenta de una cronología de violaciones y dinámicas de guerra que han conducido al declive de sus formas de organización y prácticas tradicionales de mantener su cultura.

Tomando como punto de partida el siguiente referente histórico de la situación política y civil del departamento del Putumayo en la parte Alta y Baja de este territorio⁶, se abre la posibilidad de explorar las repercusiones e implicaciones que ha tenido al interior de pueblos indígenas Kofanes del Bajo Putumayo y Kamëntsas e Ingas del Valle de Sibundoy Alto Putumayo el conflicto, se trata ver el impacto en el ámbito social y cultural. Para tal propósito tomaremos como referente las dos últimas décadas para esbozar un capítulo histórico de lo que han venido viviendo los pueblos indígenas que habitan esta región.

Esta región que se considera como puerta a la selva amazónica comprende distintas geografías que trasuntan los Andes y la selva, este territorio es considerado como uno de los 10 departamentos con mayor población indígena en el país, representando en un 3% del total de la población nacional, habitado por Kofanes, Ingas, Kamëntsas, Sionas, Coreguajes y Huitoto, mientras que otros pueblos indígenas son provenientes de diferentes partes del país, como producto del conflicto interno y armado que ha llevado al desplazamiento forzado a pueblos indígenas como los Nasa y Yanacona del departamento de Cauca, los Awá y Pasto del

⁶ El departamento de Putumayo está situado en el sur del país, en la región de la Amazonía, localizado entre 01°26'18'' y 00°27'37'' de latitud norte, y 73°50'39' y 77°4'58'' de longitud oeste. Cuenta con una superficie de 25.648 km² lo que representa el 2.2 % del territorio nacional. Limita por el Norte con los departamentos de Nariño, Cauca y el río Caquetá, por el Este con el departamento del Caquetá, por el Sur con el departamento del Amazonas y los ríos Putumayo y San Miguel que lo separan de las repúblicas de Perú y Ecuador (Instituto Geográfico Agustín Codazzi - IGAC).

departamento de Nariño y los Emberá de otros departamentos del país (Informe para la Misión Internacional de Verificación de la Verdad en Pueblos Indígenas. ONIC, 2008).

El departamento del Putumayo está habitado por aproximadamente 45.000 indígenas pertenecientes a 13 grupos étnicos, asentados en los 13 municipios que componen el departamento, con 157 comunidades, representadas por sus cabildos⁷ y 49 territorios legalmente reconocidos a través de la figura de resguardo. Sin embargo, la mayoría de la población indígena organizada en cabildos carece de tierras legalmente reconocidas, aunque cabe anotar que casi el 80% del territorio de este departamento ha sido declarado baldío o perteneciente al Estado, encontrándose riquezas biológicas, minero energéticas (Informe para la Misión Internacional de Verificación de la Verdad en Pueblos Indígenas ONIC, 2008).

Breve historia de violencia y conflicto

La historia de violencia en el Putumayo se remonta a tiempos de colonización, para el siglo XIX la selva de esta región empieza a ser devastada con el fin de enriquecer a los comerciantes explotadores de la corteza del árbol de quina (*Cinchona officinalis*), debido a sus propiedades antipalúdicas y analgésicas, quienes llegaban de todas las zonas aledañas y países vecinos como el Brasil y el Perú, ya se había establecido la región como una importante fuente de materias primas.

Posteriormente sería el caucho negro o castilloa (*Hevea brasiliensis*), una especie de caucho encontrado en la época, importante para la industria automotriz mundial, que no tardaría en direccionar las miradas de los inversionistas en el Putumayo y sería la próxima empresa que intervendría en la explotación de este recurso en la región. La fiebre del caucho había empezado algunas décadas atrás, cuando en el Brasil se inició de forma sistemática la explotación del látex, para suplir la creciente demanda de caucho natural por parte de grandes industrias de Estados Unidos, Inglaterra, Francia y otros países europeos.

⁷Unidad política administrativa indígena, conformada por autoridades tradicionales indígenas reconocida por la Constitución Nacional de 1991.

La masificación del neumático para bicicletas y luego su aplicación a gran escala en la industria automotriz, telecomunicaciones (cables submarinos), medicina, dispararon su demanda. Para el inicio del siglo XX se había fundado *La Casa Arana y Hermanos* en el territorio colombiano, empresa dedicada a la extracción del caucho cuyo propietario, Julio Cesar Arana, su hermano y con el respaldo del Ejército del Perú, controlarían extensas zonas colombianas reservadas a la actividad cauchera, mediante el dominio violento de comunidades indígenas enteras, esclavizadas para su explotación.

Fueron comunidades nativas que habitaban la franja de los ríos Caráparaná, el Alto Cahuinari e Igaráparaná, principalmente Huitoto, Andoque, Bora y Nonuya, comunidades que fueron utilizadas para la extracción de la goma de los árboles de caucho, la carga, el acopio y los oficios propios de los campamentos de la empresa. Sus actividades de cultivo, caza, prácticas rituales y sus espacios ceremoniales fueron extirpadas.

En 1909, el periódico londinense *Truth* publicó un testimonio, bajo el título “El paraíso del diablo” el ingeniero norteamericano, W. Hardenburg relataba con detalle sus observaciones y otros testimonios que había logrado recoger durante sus meses de estadía en Iquitos; denunció la existencia de un verdadero régimen de esclavitud en el departamento del Putumayo, en el cual los indígenas eran forzados a trabajar, sometidos a la tortura en el cepo y al látigo, expuestos a hambrunas y a las pestes provocadas por las precarias condiciones de trabajo, entre otras formas violentas de represión. Algunos de los hechos relatados por Hardenburg incluían reportes tenebrosos de las sevicias infringidas por los empleados y jefes de la casa Arana a los indígenas esclavizados (Taussig, 2002:52).

Así como en el siglo XIX se revivió parte de la mitología colonial de estigmatización a las comunidades indígenas para mantener alejados a otros colonos que quisieran explotar los recursos, así mismo seguiría sucediendo a lo largo del siglo XX con el cultivo y procesamiento de la hoja de coca y finalmente la mercantilización de la pasta básica de cocaína, harían nuevamente de estas tierras el escenario de una nueva guerra en la que el Estado colombiano, así como en otras épocas colonos, misioneros y caucheros, impondrían una “Cultura del terror” en el departamento del Putumayo (Taussig, 2002: 23).

Este “espacio de muerte”, terror y violencia no dejaría de sobrevenir para años precedentes. Para el año 2.000 el departamento se convertiría en Proyecto Piloto de guerra en América Latina, con objetivos claros de erradicación de cultivos ilícitos, guerra anti narcotráfico y lucha contrainsurgente mayoritariamente. Todo lo anterior financiado por Estados Unidos, quien invirtió miles de millones de dólares en ayuda militar, a través del llamado Plan Colombia, como lo indica el Departamento Nacional de Planeación DNP y la Dirección de Justicia y Seguridad DJS para el año 2006. Siendo nuevamente el piedemonte amazónico, zona de peligro y declarado el Estado de Emergencia Nacional, por una lucha sin cuartel en contra del “terrorismo”.

Para el año de 2002, los paramilitares tomarían control de las áreas urbanas del Putumayo, sus tácticas estratégicas incluyeron masacres, extorsión, asesinatos selectivos y la tortura pública⁸. La estrategia paramilitar llega al Putumayo y cobra fuerza con sus acciones de tierra arrasada, violación total de los derechos fundamentales de la población y una política clara de control violenta de los territorios departamentales y regionales. El Putumayo cobraría nuevamente su valor como proyecto piloto de guerra, agudizando los enfrentamientos armados entre los actores armados ilegales y la Fuerza pública, siendo la población civil la más afectada, donde la explotación de petróleo volcaba la mirada de grandes empresarios nacionales e internacionales.

Una gran parte de los recursos de estos planes de guerra se dirige hacia el fortalecimiento de la política de seguridad democrática, promulgada durante ocho años por el Ex-presidente Álvaro Uribe Vélez (2000-2008), que incluye en el departamento del Putumayo programas de “soldados campesinos”, “familias guardabosques”, utilización de químicos

⁸Una de las masacres más emblemáticas fueron las ocurridas a partir del año 1999 donde hicieron presencia las AUC (Autodefensa Unidas de Colombia), en los municipios y corregimientos del Bajo Putumayo, empezando en el corregimiento de “El Tigre”, municipio de Valle del Guamuéz, donde efectuaron la primera masacre; de ahí pasaron a la Inspección de Policía de “El Placer” en el mismo municipio, ejecutando la segunda masacre. En el 2000 el mismo grupo armado llegó al corregimiento “La Dorada” donde se presentó la tercera masacre, y de ahí pasaron al casco urbano del municipio de Valle del Guamuéz o “La Hormiga” y al del municipio de San Miguel con muertes selectivas. Y posteriormente en el 2001, los mismos grupos pasaron a Puerto Asís, donde efectuaron una cuarta masacre, y en Puerto Caicedo sucedió la quinta masacre; en Orito se presentaron muertes selectivas y en Villa Garzón sucedió la sexta masacre en el 2002 (Informe para la Misión Internacional de Verificación de la Verdad en Pueblos Indígenas ONIC, 2008).

tóxicos en los sitios de combate, minaría áreas enteras con minas antipersona y formularía programas y ofertas de remuneración económica a la “Red de informantes y cooperantes” que suministren información sobre frentes guerrilleros, tornando una atmósfera de vigilancia y terror. El paramilitarismo ha sido el principal aliado de los grandes inversionistas de las empresas y de la fuerza pública, este fenómeno sigue tan presente a pesar de la desmovilización de los paramilitares; con dinámicas que han derivado en el crimen organizado.

Este derrotero que marca la dinámica del conflicto produce efectos devastadores para los pueblos indígenas siendo Sionas y Kofanes, los más afectados en términos de cambios culturales violentos, causando pérdida cultural y aculturación progresiva, aunada a la disminución ostensible de la población.

Esta recapitulación nos permite hacer un recorrido en específico describiendo las afectaciones en términos de vulneraciones a los derechos Humanos y territoriales e infracciones al Derecho Internacional Humanitario en los pueblos indígenas que ocupan nuestra atención en materia de conflicto, apelando en gran medida a fuentes escritas que dan cuenta de esta memoria de guerra y muerte y en otra medida, a la memoria de los que han padecido de una u otra forma las afectaciones, lo que nos llevaría a dar cuenta de formas de resistencia que emergieron de tal situación de conflicto.

Historia de conflicto entre Ingas del departamento de Nariño y Putumayo

La estrategia paramilitar llega al Putumayo y cobra fuerza con sus acciones de tierra saqueada, violación absoluta de los derechos fundamentales de la población y una política clara de control de los territorios departamentales y regionales. El Putumayo cobraría nuevamente su valor como proyecto piloto de guerra en América Latina. El plan continúa y en la actualidad ha vinculado a los habitantes del departamento traspasando fronteras, vinculando a vecinos como Ecuador, Perú y Brasil.

En la actualidad son muchos los episodios de historias de violencia en el Putumayo que dejamos atrás, el más reciente que aqueja a los pueblos indígenas de esta región es la invisibilización por parte del Ministerio del Interior y de Justicia, Ministerio de Medio

Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial e INVIAS, que desconocen la existencia de los pueblos Inga y Kamëntsá, como de su territorio ancestral, lugar por donde se construirá el módulo vial; variante San Francisco-Mocoa, como parte del mega proyecto vial (IIRSA)⁹. Vía que atravesaría el extremo norte del continente suramericano desde Belén Dopara en el Brasil, hasta llegar a la costa pacífica colombiana en el puerto de Tumaco, el tramo afectado para el departamento del Putumayo sería el que va desde Puerto Asís, pasando por Mocoa, Sibundoy Pasto en el departamento de Nariño¹⁰.

El desconocimiento de la existencia de los pueblos Inga, Kamëntsá del valle de Sibundoy y Nariño, por parte del equipo de consulta previa del Estado, ha agudizado la problemática, donde el territorio ancestral heredado por el Gran Cacique Carlos Tamabioy bajo testamento otorgado el 15 de marzo del año 1.700 y formalizado en la Notaria Segunda de Pasto el 28 de septiembre de 1.928, no ha sido tomado en cuenta.

Se trata de un mega proyecto pensado como la Integración Internacional Regional Sur Americana (IIRSA), fueron los informes de Ingeominas en los que se da cuenta de las concesiones de explotación minera conferidas a multinacionales extranjeras sobre una gran región forestal ubicada en la cuenca alta del río Mocoa, un ecosistema rico en recursos naturales y mineros, fauna, flora y recursos maderables, que hasta el momento se conservan en estado virgen por ser lugares sagrados dentro del territorio Kamëntsá e Inga del Alto Putumayo.

Estos pueblos indígenas desde años recientes viven un conflicto en cuanto a la usurpación y vulneración de sus territorios considerados por ellos como ancestrales, esta transgresión tiene que ver con un macro proyecto denominado, “IRSA Iniciativa de Infraestructura Regional para Suramérica”. Este proyecto surgió de la Reunión de Presidentes de América del Sur realizada en Agosto del año 2000 en la ciudad de Brasilia, donde el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), planteó este proyecto con el fin de globalizar la región,

⁹Información del Blog, viernes 3 de agosto de 2012. *TERRITORIO TAMABIOY. Los Pueblos Indígenas Kamëntsá Biyá e Inga habitamos desde tiempos milenarios en el gran Territorio Ancestral Carlos Tamabioy área comprendida dentro de los Departamentos de Nariño, Putumayo y Cauca, al suroccidente Colombiano en Sur América.* <http://territoriotamabioy.blogspot.com/>

¹⁰Si bien los acontecimientos históricos sobre violencia se vinieron a conocer públicamente para el siglo XX, han sido los mismos habitantes, indígenas y no indígenas que se han dado a la tarea de hacer memoria histórica y visibilizarla por medio de sus propias producciones informativas. Visitar el sitio web, <http://territoriotamabioy.blogspot.com/> para una ampliación de los últimos acontecimientos en el Putumayo.

promover el transporte, energía, telecomunicaciones y todo lo que se requiera para que 400 megaproyectos de infraestructura, faciliten la salida de materias primas y recursos naturales; los presidentes de los distintos países acordaron realizar acciones conjuntas para impulsar el proceso de integración política, social y económica suramericana, incluida la modernización de la infraestructura regional y acciones específicas para estimular la integración y desarrollo de subregiones aisladas.

El proyecto IIRSA debe desarrollarse en diferentes proyectos de integración como la interconexión energética, los pasos de frontera, los sistemas de información y telecomunicaciones, el transporte aéreo y marítimo, las carreteras y el transporte multimodal, el cual contempla la integración de los tres últimos. Esto proyectos de integración en diferentes ámbitos suman 400 en total, los cuales se ordenaron a nivel geográfico en 10 ejes de integración y desarrollo.

Cuenta con 63 proyectos principales entre adecuación de Puertos, Aeropuertos, pasos de Frontera, canalización de ríos, carreteras, etc., este es uno de los ejes más controvertidos debido al valor natural que tienen estas tierras y grave impacto que causarán estos proyectos al medio ambiente y a las comunidades que allí viven, debido a las concesiones petroleras, mineras y la agroindustria en la región. Además de los sistemas de conservación de transnacionales especializadas como TNC, CI, WWF entre otras, las cuales también buscan la privatización de los territorios de las distintas comunidades que habitan en estos territorios, sus conocimientos respecto a la selva, los servicios ambientales y el ecoturismo.

Este se compone de varios proyectos vendidos a las comunidades como inversión social del gobierno, no planteando la realidad de la proyección de negocios estratégicos (concesiones petroleras y concesiones mineras) y sistemas de conservación transnacional. Pasando por encima de los derechos territoriales y la autonomía de comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas que habitan en todo este territorio, e ignorando la legislación nacional e internacional que protege a dichas comunidades como la ley 21 de 1989, el auto 004 de protección a comunidades indígenas en eminente riesgo de exterminio físico y cultural y el acuerdo 169 de la OIT y la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas. Legislación Nacional e internacional que frente al derecho sobre la tierra de la población indígena el Estado

sigue vulnerando, al reconocerse legítimo propietario del subsuelo el cual puede ser explotado con fines económicos, deteriorando el sistema de relaciones entre el cosmos, el suelo y el subsuelo, al mismo tiempo que se omite el convenio, se vulnera el derecho de los indígenas a la consulta previa, libre e informada sobre cualquier proyecto que afecte sus vidas.

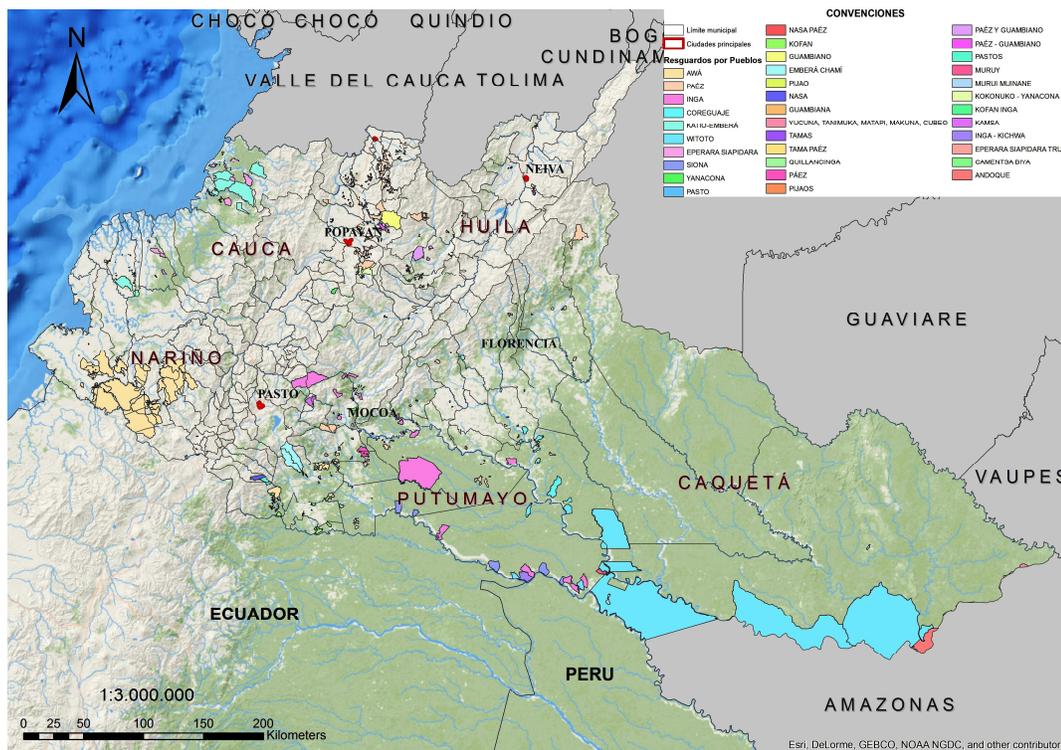
En este sentido, el caso del trazado de la variante San Francisco – Mocoa, la cual atraviesa territorio ancestral Kamëntsa e Inga, donde estas comunidades desde tiempos ancestrales han utilizado el territorio según su cultura; este es un espacio sagrado para las comunidades, debido a que en este camino llamado Zachamates se recolectan plantas medicinales utilizadas por sabedores del Medio y Alto Putumayo. Al hacer esta carretera por este sitio se destruirá no solo flora y fauna de la región que por demás es incalculable, sino además se perderá parte del patrimonio etno-botánico intangible de las comunidades Kamëntsa e Inga. Los proyectos de desarrollo y megaproyectos que se realizan en territorios indígenas como hidroeléctricas, operaciones de minas, explotación minero energética, etc., tienen efectos negativos con respecto al medio ambiente y la tierra misma, desintegran la vida cultural y comunal de los pueblos indígenas.

De otra parte, según las concesiones mineras que se encuentran en el Medio y Alto Putumayo sabemos que esta carretera es parte fundamental para la extracción de minerales como el oro, el cobre, el uranio y otros presentes alrededor de esta carretera. Los negocios ambientales también forman parte del proyecto, con la apertura de la carretera se busca la ampliación de la reserva forestal de la parte alta del río Mocoa con el plan de manejo social y ambiental integrado y sostenible, el cual desconoce los derechos territoriales por donde atraviesa esta vía, por lo tanto, es preocupante debido a la prestación de servicios ambientales y por ende la privatización del territorio desconociendo la autoridad ancestral del mismo y otorgando el manejo de este a instituciones del Estado como CORPOAMAZONIA, transnacionales de conservación (WWF) y sus socios locales.

Este panorama hace que los pueblos del Alto y Bajo Putumayo, tomen medidas tanto de orden jurídico de defensa y denuncia de las violaciones a sus derechos fundamentales, como acciones de protesta y medidas de hecho, en la salvaguarda de sus culturas y sus vidas. En este orden de ideas, queremos centrar nuestra mirada a los procesos que estos pueblos han generado

desde lo que ellos consideran su única defensa efectiva, sus usos y prácticas rituales y espirituales como acción práctica de defensa, que podría conducir a las funciones sociales que cumple sus prácticas rituales ante estas vulneraciones.

Si bien los pueblos indígenas del departamento del Putumayo han apelado al fortalecimiento político organizativo, no han logrado constituir acuerdos y entendimientos mutuos, la disputa por sus territorios, las pugnas por el capital administrativo de las organizaciones, la captación de las multinacionales de sus principales líderes y las confrontaciones chamánicas, han conducido al fraccionamiento, sin embargo, son los abuelos sabedores quienes luchan por la integración, el fortalecimiento de la trasmisión del conocimiento y por sobre todo el equilibrio espiritual y ambiental, a diferencia de las generaciones nuevas, quienes concentran desde sus prácticas culturales la única vía de protección y pervivencia.



Autor: Joseph Castaneda. (Ubicación geográfica de los pueblos Indígenas del sur oriente de Colombia, 2013).

CAPITULO III. RESISTENCIA CULTURAL, ESTRATEGÍAS PARA LA DEFENSA DEL TERRITORIO

En este capítulo, se abordan las estrategias que ha ideado la población indígena de Aponte¹¹, para enfrentar distintas problemáticas producidas por el conflicto, como la presencia de grupos armados guerrilleros, paramilitares, delincuencia común y el fenómeno del narcotráfico. Apelando al principio de *unidad* y el intercambio ritual, estableciendo y reactivando viejas alianzas chamánicas, veremos como los indígenas Inga del departamento de Nariño, afrontan la violencia instaurada por la dinámica de actores armados legales e ilegales, en la lucha por el control estratégico de este territorio. En este orden de ideas, y siguiendo con el interrogante central de nuestra investigación, sobre el papel político y social de la práctica médica indígena frente al conflicto, vemos que sus componentes hacen parte de un legado ritual y están anclados en la memoria colectiva de cada uno de los miembros de las comunidades indígenas.

A partir de las narraciones orales de líderes y lideresas aquí entrevistados, que describiremos como “practicantes inspirados” por el uso ritual del yajé, se intenta narrar la dinámica de sus proyectos comunitarios, encaminados a la defensa y autodeterminación de su territorio. Atendiendo las palabras y experiencias de estos yajeceros, veremos su incidencia como “actores políticos o mediadores de resistencia, quienes como agentes del chamanismo pueden constituir un campo de poder político y formas de hacer política, que reaccionan frente a las extensiones del poder capitalista” (Thomas y Humphrey, 1994: 2-3). Si bien, nuestra intención no es sobredimensionar el papel de los médicos tradicionales yajeceros, como revolucionarios *stricto sensu*, o como comúnmente se estereotipan, nuestra intención es describir el tipo de lucha que se ejerce desde el espacio ritual y el trabajo chamánico.

Acudiendo a su memoria colectiva, nos vemos conducidos desde la misma raíz quechua del Ayahuasca¹², a examinar los tránsitos de una “política de la resistencia” (Garay y Pinzón,

¹¹ Aponte, sur oriente del país, a 2200 msnm, territorio donde habita el pueblo indígena Inga. Posee los tres climas: medio, templado y frío. Está ubicado en tres departamentos: Nariño, Cauca y Putumayo, cuenta con una extensión de 283 hectáreas aproximadamente y su asentamiento está en el municipio del Tablón de Gómez departamento de Nariño, con una población de 2400 habitantes aproximadamente (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

¹² Al ascender hacia traducciones inscritas en quechua, se intenta ilustrar significados extraviados o tapados por el peso de lo figurativo y reactivar el peso de la memoria colectiva, en encuentros y diálogos, la vivencia de un saber

1991: 176), en la manera en cómo se construyen procesos de derecho y organización por la pervivencia y permanencia de las comunidades indígenas residentes en un territorio, que es el intermedio, entre los Andes y la selva, lo que nos permitirá reconstruir una memoria que conjura la historia y su violencia, a partir de rasgos que podemos hallar en los antiguos intercambios culturales entre los pueblos indígenas de la región, lo que apuntaría a un antiguo tránsito de caminos de aprendizaje yajecero, que lo denominaremos como Alianzas chamánicas e intercambios rituales, llegando a conformar una red intercultural de intercambios simbólicos y materiales, que permiten la construcción de procesos comunitarios, con un alcance relativo de poder y agenciamiento social.

Para esta descripción, es menester transitar este camino con cuidado, pues es clara y válida la crítica que Michael Taussig hace al respecto del concepto de contexto, empleado por antropólogos e historiadores, en este sentido menciona que:

Contextualizar las relaciones sociales y la historia, como está de moda ahora, se garantizaba un dominio significativo sobre ellas, como si nuestra comprensión de las relaciones sociales y de la historia, comprensión que constituye el tejido de ese contexto, no fuera ella misma una frágil estructura intelectual que se presenta como sólidas realidades evidentes a nuestra mirada contextualizadora (Taussig, 1995: 65).

El autor en mención, asevera que contextualizar tendría que ver con una “práctica política profundamente desconcertante, disfrazada de Objetivismo y que, primeramente, el procedimiento de contextualizar, debería admitir muy conscientemente nuestra presencia, nuestra mirada escudriñadora, nuestras relaciones sociales y nuestra enormemente confusa comprensión de la historia y su sentido” (Taussig, 1995. 65).

Sin embargo, el registro y el análisis de la práctica indígena, que en el recorrido de esta etnografía trasunta tiempos disímiles entre sí y yuxtapone espacios apartados, pone de

que no murió con la conquista, encuentro que actuó y aún actúa, sin los dominios conscientes de una lengua cuya palabra fue dada desde los Andes, como lengua franca para la interpretación de los sabedores del yajé. Desatar la lengua para levantar poderíos ancestrales y llegar al recuerdo de que el nombre en quechua del yajé que se usa en el ritual, se dice *ayahuasca*, trasciende una etimología que, sin embargo, merece considerarse en tanto algo de simbólica liana o “cuerda” que aparece en *huaska*, mientras por *aya* aparecen llamados los “antepasados, los difuntos” (Montenegro 1997).

antemano la molesta y perturbante presencia del antropólogo en el escenario indígena, donde su figura genera desconfianza y nuestro quehacer, espuesto en entre dicho. Poner en evidencia esta circunstancia, permite revivir un viejo debate al interior de la comunidad académica y pensar en la tarea postergada de “refuncionalizar la antropología”, como lo diría el autor en mención (Taussig 1995: 73).

La relación entre las comunidades indígenas y los antropólogos en Colombia, por no mencionar otros agentes del Estado, despierta en el sentir indígena, el carácter colonial de la relación intelectual con el Otro y en la experiencia con las comunidades, este malestar ha sido difícil de superar, es evidente entonces, que en muchos de los casos; los antropólogos y antropólogas del país, han reproducido una relación extractiva y mínimamente recíproca con las comunidades con quienes suelen trabajar. Los resultados de la investigación no han sido puestos en consideración con las comunidades y en la mayoría de los casos socializados, la queja es preponderante y radical por parte de las autoridades indígenas; el investigador social extrae información para nunca más volver, dejando el halo utilitarista de nuestra acción.

De la misma manera, son críticos al señalar que su postura como observadores de las comunidades, no ha superado la concepción de objetos de investigación y su papel se queda en el juego instrumentalista de representación de su realidad, privilegiando suposición de observador. Así lo hizo saber en un café ubicado en el centro de la ciudad de Pasto, el 8 de agosto de 2012, el Gobernador del Cabildo indígena de Aponte el Taita Hernando Chindoy Chindoy, al entrevistarme con él y plantear la posibilidad de realizar un trabajo etnográfico en su comunidad, donde nuestro diálogo iniciaría en la dirección del cuestionamiento antes señalado y punto crítico de la reflexión de la disciplina antropológica; que va de la mano de la memoria colonial y las serias implicaciones políticas que ha tenido nuestro quehacer antropológico dentro de las comunidades indígenas colombianas.

Después de acordar una cita con la sub secretaria de desarrollo comunitario de la Gobernación de Nariño, quien ha vivido el proceso de lucha indígena del cabildo de Aponte, y gracias a la colaboración de una entrañable amiga y compañera en el camino de conocimiento Ángela Sánchez, se hizo posible dialogar con el taita Hernando Chindoy de la comunidad Inga,

quien nos hablaría del proceso comunitario en defensa de su territorio; que por décadas ha vivido el conflicto.

Con mi voz trémula y cargada de sentimiento; trato de abrir pasó al cuestionamiento del quehacer extractivo e inaceptable, con el cuál, él ha tenido “malas experiencias” en ocasiones anteriores, como me lo manifestó. Le comento mi experiencia con ciertas comunidades indígenas del Putumayo y el interés en la preservación y fortalecimiento del conocimiento médico indígena, así como también, la preocupación por el actual estado de conflicto en esta región.

Manifiesto, que en lo recorrido de los últimos cuatro años he tenido la oportunidad de compartir con médicos indígenas yajeceros en sus territorios y he podido dar cuenta de las problemáticas por las que atraviesan sus comunidades. Si bien mi interés se ha motivado por el aprendizaje que brindan las plantas sagradas y dimensionar el papel que juega su práctica en su cultura, estas problemáticas han tocado de manera profunda mi conciencia y despertado el interés de aportar desde la investigación documental a sus procesos en defensa de la naturaleza y su tradición curativa¹³.

Con el sentimiento que me embarga y el temor a una negativa, al tocar un tema tan delicado y relacionado a su práctica espiritual y política, y mi quehacer puesto en entredicho, le comento de algunas generalidades de los pueblos indígenas con los que he convido en el Bajo Putumayo, como la comunidad Kofan del resguardo indígena del Afilador, con la cual se pudo evidenciar las consecuencias de la extracción petrolera y el impacto socio-económico del boom cocalero. Madres e hijos separados, el abuso del poder militar, homicidios, contaminación,

¹³ Tomando como antecedente un trabajo investigativo realizado entre los años 2005 y 2010, sobre la difusión de los rituales curativos con yajé en contextos urbanos en Colombia, de donde resultaría un documental de 54 min. titulado *las Rutas del Yajé*, que recreó un cuadro del conflicto que viven de estas regiones y los motivos de los taitas yajeceros a salir a la ciudad a ofrendar su medicina, me permito proponerle un trabajo de coproducción audiovisual coextensiva a dicho trabajo preliminar, el cual abordamos: su proceso de organización por “la pervivencia y permanencia del pueblo Inga de Aponte”, donde podamos generar un proceso de investigación y realización conjunta; que contemple la toma de decisiones de manera abierta y transparente, y nos permita la construcción de un proceso de conocimiento donde la comunidad, pueda sacar el mayor provecho de esto. Le manifiesto que mi trabajo arrancó hace unos meses con la comunidad Kamëntsá de Sibundoy, y partí del planteamiento de ¿cómo el médico indígena enfrenta y negocia los fenómenos de conflicto, a través de su conocimiento? y ¿qué papel puede tener su práctica curativa en la negociación con actores externos que intervienen en el orden estructural de su sociedad y su entorno? El mismo planteamiento que me trae a dialogar con él y, si es el caso y con su autorización, poder visitar a la comunidad en el municipio de Aponte departamento de Nariño.

pérdida territorial y cultural,-son algunos aspectos que menciono-, además de ciertos detalles de los vejámenes de la guerra cruenta entre la contienda de poderes y dominio del territorio por actores armados. Elementos que no son desconocidos para el Taita Hernando y que al parecer toca nuestros corazones y se abre la posibilidad de dialogar.

Después de relatarle apartes de mi historia de vida con los pueblos indígenas del Putumayo, y ciertos pormenores de la vida yajecera en el Putumayo, le hago saber mi intención de colaborar. Le manifiesto mi profunda admiración por los médicos yajeceros, y le indico que es desde el sonar de las loinas, los trances entre cantos y soplos, donde me hallo en una actitud de respeto junto a él, por comprender de alguna manera las raíces de las voces que replican la fuerza que lleva el *samay* indígena como tradición, respeto con la palabra antigua y respeto por los espacios de aprendizaje desde donde se es donada¹⁴.

Todo esto podría ir impulsado por ese afán académico de conseguir el “consentimiento informado”, sin embargo, somos conscientes de que este tipo de relación inaugura de inmediato la problemática de establecer una relación de poder entre la oralidad y el texto que busca representarla, es por eso que reconociendo de plano la fuerza de su palabra, le quise manifestar que existe la posibilidad de traducir ese entendimiento en los términos y significados de su propia cultura, como un proceso de construcción conjunta.

Bastó esta reflexión para pensar mi papel en este emprender la interpretación de su cultura, en los términos de su política de resistencia. Desde el principio se debía ser claro en la intención del trabajo de campo como un espacio de aprendizaje, donde el conocimiento escrito puede ser un buen aporte, si se construye como un “proceso que nos fuerza a vernos a nosotros mismos reflejados en el espejo del Otro, y además, nos hace tomar conciencia de que nuestros ‘objetos’ de análisis son sujetos analizantes con sus propias agendas sobre los usos e implicaciones de nuestro trabajo (Muratorio, 2015:131).

¹⁴Vocablo quechua que en su etimología viene de la raíz *sama*, paladar; escorbuto; aliento, resuello; vaho. (Torres, 1982: 244). Pensando en ese “resuello” que soplan los taitas, a partir de la raíz quechua *yachay*, en correspondencia al *samay*, “aliento” en inga, o de la “saliva” Kamëntsa *ibuay*. Los “yerbateros” o “curanderos” de antaño y hogaño utilizaban y utilizan la saliva como elemento principal para soplar con aguardiente u otra sustancia al yajé, a los sahumeros, a los aspergios o a los pacientes, con el fin de extraer todos los agentes malignos que puedan encontrarse en ellos. Igualmente se emplea para soplar a los talismanes con el objeto de que se tornen en augurio de felicidad y buena suerte para quienes los posee. La saliva es símbolo de la fuerza benéfica, pero también puede ser maléfica cuando un yajecero sopla hacia un enemigo para causarle daño.

En tal sentido, hemos asumido que este espacio de diálogo, o el trabajo de campo, es un espacio de práctica social, en una serie de relaciones sociales con el Otro, atravesado de tensiones y situaciones donde nuestra presencia sin dudas debe tener carácter y posición. Como señala Blanca Muratorio:

El trabajo de campo no es un método sino una presencia compartida por la cual tratamos de entender cómo otros seres humanos resuelven las situaciones cotidianas que confrontan. No importa cuales son nuestras propias agendas cuando entramos al “campo”, nuestro trabajo siempre es el resultado de una realidad que debe ser negociada con sujetos que tienen sus propias teorías e interpretaciones de la cultura que da coherencia a sus vidas (Muratorio, 2015:132).

En relación a lo anterior, nuestra propuesta se basa en el argumento que el trabajo de campo antropológico, como espacio de relacionamiento, atravesado por un sin número de tensiones y relaciones de poder, se constituya como un lugar que suscite, por un lado y como analiza Blanca Muratorio: “formas de comprensión en las cuales ambas partes participan activa y mutuamente en la interpretación de las culturas y una reflexividad compartida en el sentido que Fabian (1983) habla de ‘contemporaneidad’, (*coevalness*), la cual no significa ‘armonía’ ni el unilateral cliché de ‘volverse nativo’, precisamente porque está predicada en el reconocimiento y el respeto de las diferencias por ambas partes (Muratorio, 2015:132).

Ejercicio de pensamiento para el reconocer el tiempo del Otro y su implicación histórica, invita a proponer una investigación colaborativa, donde toda la memoria del proceso de organización indígena se convierta en propuesta audiovisual, con el objetivo de constituir un documento visual, que contenga implicaciones al interior de sus bases, en le vía del fortalecimiento cultural. Para semejante proyecto y ser conocedor, de alguna manera, de su tradición yajecera, esto solo es posible, participando decididamente en la estricta disciplina de tomar yajé, una posición, que en cierta medida puede llegar a ser privilegiada, de ser concedida la confianza. Para esto es menester someterse a un diagnóstico de los taitas en la ingesta de yajé, allí somos observados y ven sí, nuestra intención y presencia, tiene el mismo propósito con el que hablan nuestras palabras.

En este orden de ideas, mi posición como observador parte del umbral iniciático en esta tradición, que habría comenzado hace más de 10 años, mi voz, tanto de paciente y aprendiz, confluye con mi profesión, en la medida de la traducción de su cultura y una identificación acérrima con su lucha y exigencia de derechos. Tomando yajé reconocí el valor de la tierra y la vida, tomando yajé, reconocí la experiencia con lo sagrado, tomando yajé conocí los invaluable conocimientos de hombres y mujeres dedicadas al conocimiento chamánico. Allí en los rituales, escuché de su lucha, como hablar de personajes míticos y de espíritus, sobre la historia de violencia, que solo ha sido posible enfrentar desde estos ordenes enteogénicos y rituales.

Organización por la pervivencia y permanencia del pueblo Inga de Aponte

Con el propósito de un posible trabajo conjunto, sobre lo que ha constituido el proceso de lucha de los Inga de Aponte, el Taita Hernando, insistió en la importancia de dar a conocer la historia que ellos han vivido en cuanto a organización política y defensa de su territorio se refiere. Le parece de suma relevancia, que el mundo y las demás comunidades indígenas tengan este referente en las luchas que hoy en día viven. De esta forma, el Taita Hernando Chindoy, sin más, inició por manifestarnos, que hablaría de lo que ha sido público en el proceso de organización por la pervivencia y permanencia del pueblo Inga de Aponte, puesto que es un tema “delicado”, donde su vida y la de otros líderes indígenas está en juego.

Reconociendo al gran pueblo Inga como hijos del Sol y descendientes de los Incas, Taita Hernando inicia por hacer una salvedad sobre la palabra Taita:

La palabra quichua ha sido mal empleada, *Taita* se usa para el padre de familia, como para quien tiene un cargo político dentro de la organización social de la comunidad, sin embargo, esta denominación ha sido utilizada para nombrar al hombre de espíritu o médico tradicional, como se conoce comúnmente. Esta persona en lengua Inga tiene un nombre especial, *sinchi taita*, el hombre que cura el cuerpo y el espíritu y, que en este camino apenas estoy aprendiendo a sanar y conocerme a sí mismo (Taita Hernando Chindoy, 2012, entrevista).

El Taita Hernando, señala que entre los años 1940 y 1950 la comunidad Inga de Aponte: “empieza una larga historia de violencia y sufrimiento, son los guerrilleros los que llevan costumbres distintas para nuestra gente: licor, siembra de coca y amapola y con todo esto; un delirio por el dinero. En la comunidad se empiezan a agudizar problemas como el alcoholismo, la violencia intrafamiliar, homicidios y en general pérdida de la tradición (Taita Hernando Chindoy, 2012, entrevista).

Cuenta que este problema se empieza a “reverberar”, con la entrada del ejército y la policía nacional y se desata la guerra entre grupos armados legales e ilegales, siendo la comunidad blanco de calumnias, como la de señalarlos de colaboradores de la guerrilla y en su caso contrario, de tacharlos como anti-subversivos con tendencia de derecha. De este conflicto, se multiplican los asesinatos selectivos:

Con la llegada del narcotráfico, específicamente con el cultivo de la Amapola, auspiciada por los grupos armados ilegales, la acumulación de capital, despierta en los moradores del municipio de Aponte la ambición por el dinero y el poder; lo que desató diversos tipos de violencias, donde los ideales profundos que en su momento se soñó, en esta época se desvirtuaban del todo (Taita Hernando Chindoy, 2012, entrevista).

El territorio paulatinamente se fue problematizando con la llegada de los grupos armados tanto ilegales como legales, y la ocupación de sus territorios por colonos de otras región del país, lo cual, puso en riesgo los intentos de conformar la estructura organizativa del pueblo Inga. Taita Hernando trata de hacer memoria e indica que:

Si no recuerdo mal, antes de la llegada del conflicto a este territorio, el número de pobladores del pueblo Inga, era aproximadamente de 700 habitantes y después se poblaría con más de 2000 personas, lo que indicaba el incremento desproporcionado en el poblamiento de nuestro resguardo Inga. Con esta nueva oleada de repoblamiento, se vino consigo nuevas prácticas culturales y de violencia en el territorio (Taita Hernando Chindoy, 2012, entrevista).

Este factor es un concepto sensible, para no transmitir la idea de xenofobia o exclusión social por parte de los pueblos indígenas hacia los colonos, el Taita indica este factor, a mi modo de ver como un efecto que cambió su dinámica social. La expansión del narcotráfico en el territorio y la implementación de las políticas antinarcóticos del gobierno nacional, con toda

una estrategia de fumigación desde el Plan Colombia; funcionaría en los años 90's. Para el año de 1996, la fumigación de los cultivos ilícitos, trajo graves repercusiones para el pueblo Inga y la sociedad civil en general, donde se producen desplazamientos a la población afectada, la aparición de nuevos cultivos ilícitos, en otras zonas del país y los daños al ecosistema.

No obstante, y con la premisa de no permitir el desplazamiento forzado, la defensa de su territorio, se erigiría como un proceso pensado por ciertas autoridades Ingas del resguardo indígena de Aponte, como una estrategia conducida a la protección de los recursos naturales y un decidido impulso por ejercer soberanía sobre lo que ancestral y legalmente les pertenecía. Para esto se llevó a cabo la apuesta de erradicar los cultivos de uso ilícito, de forma manual y por propia voluntad, y encontrar la vía más acertada para eliminar la violencia que trajo consigo el narcotráfico, esta estrategia es lo que el Taita Hernando denominó, “limpieza del territorio”:

Una apuesta a la pervivencia de los pueblos desde lo que entendemos por seguridad alimentaria, lo que deja un legado implícito a otros pueblos indígenas para asumir con responsabilidad política este tipo de práctica, como contra respuesta al narcotráfico, a los monocultivos y a los megaproyectos, teniendo como prioridad el cuidado ético del territorio y la defensa en los recursos naturales. Para inicios del año 2000 llegan los paramilitares y nuestra comunidad se ve sumida en el abandono y desmoronamiento. Mujeres y hombres son reclutados por la fuerza a las filas de los actores armados, produciendo una grave crisis social (Taita Hernando Chindoy, 2012, entrevista).

Viviendo estos problemas y gracias al trabajo determinante de las mujeres Inga, quienes se organizan para mediar con los grupos armados, inició el proceso de “limpieza del territorio”. La mujeres Inga, solicitan enérgicamente que no se siga introduciendo licor a la comunidad, se genera una iniciativa que se perfila como estrategia de defensa para los Inga de Aponte. Las mujeres juegan un papel determinante en los planes de vida, reactivación de la cosmovisión y la conservación de la identidad cultural y espiritual. Eventualmente a este proceso se unen los hombres para colaborar y, se trabaja sobre la base principal de la estructura y pensamiento Inga; que lo conforman cuatro pilares: salud, educación, justicia y lo espiritual. Es así que la reorganización avanza y la búsqueda de ayuda y fuerza espiritual de “los mayores” se hace prioritaria, aludiendo a los *sinchis taitas* o autoridades espirituales de otros pueblos indígenas.

Para nosotros los Inga el fortalecimiento espiritual es un pilar fundamental para esta lucha, sin esta fuerza no se puede combatir el miedo, ni mucho menos, la ambición, se hizo necesario identificar este vacío y determinar una solución radical. Al nosotros carecer de esta fuerza espiritual, ya porque en ese entonces no teníamos médicos tradicionales, ya porque habíamos dejado de tomar remedio, la única alternativa era que Hernando como gobernador de nuestro cabildo, visitara el territorio del mayores y solicitara su ayuda, posibilitando así, espacio a una alianza espiritual con taitas Siona y Kofanes (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

La iniciativa de las mujeres de acabar con la actividad del consumo de licores, era clave en la consolidación de la “unión comunitaria”, como lo anota el Taita Hernando, y es dar cuenta, cómo el alcohol aoperado en las dinámicas de los pueblos indígenas, como agente de alienación, que fractura los procesos sociales -sin el ánimo de moralismos o juicios de valor-, pero sí desde una realidad que afecta claramente el orden propio de los pueblos indígenas.

Por consiguiente, se da el hecho de que las mujeres hayan priorizado esta iniciativa como una estrategia de resistencia, pues el consumo de licor más los usos de violencia, hizo del municipio del Tablón de Gómez un espacio social fragmentado, donde el tejido social perdiera el encausamiento que el orden de la autoridad tradicional pudiera haber tenido en otros tiempos, haciendo del Resguardo Inga de Aponte, un espacio invisible a la luz pública y a la vez un “espacio de terror” como lo denominaría Michael Taussig, en relación con la muertes violentas,-que parafraseando su concepto-, esta violencia normalizada (Bourgoris, 2009), determinaría un espacio que paraliza el accionar, porque lo encierra a uno frente a frente con sus opresores, un potencial que ofrece la muerte, con una habilidad tan consumada en la “cultura del terror”, que sostiene dictaduras militares y el terror a la violencia armada como en el auge del caucho en el Putumayo (Taussig, 2002: 556).

Sin embargo, este rasgo de invisibilidad tendría su fin, al enfrentar a este enemigo, en tanto, que la mujer, dentro del fenómeno del conflicto, jugaría un papel fundamental a la hora de mediar con los sectores armados. Así como ellas pueden avivar la memoria colectiva a pesar de la violencia ejercida contra ellas.

Su actividad es que contrarrestan el intento del Estado de canalizar el tremendo poder moral y, hasta mágico, que los muertos ejercen sobre los vivos, especialmente aquellos que mueren (o desaparecen) debido a circunstancias

violentas o misteriosas, aquellos a quienes Robert Hertz en 1907, llamó las almas de los “muertos turbados”, los que para siempre perturban el mundo de los vivos (Taussig, 1995: 69).

El poder de los armados se basa en fragmentar la memoria colectiva, pues cuando se fractura esta característica de la memoria, con mecanismos de terror y disociación, se rompe y se localiza no en la esfera pública, sino, como anota Taussig, en la “hermética privacidad del individuo o de la familia. Allí se alimenta el temor, las pesadillas, impidiendo la oposición dinámica e inteligente y la capacidad de la protesta pública” (Taussig, 1995: 70). Así como ellas lograron organizarse para determinar el destino familiar y comunitario, y el despertar de vivos, muertos y desaparecidos, determinaron en un acto heroico, el sentido de sus vidas. Fueron ellas quienes se dirigieron a los comandantes de los grupos armados, para impedir la venta del licor, elemento que estas madres habían identificado como mecanismo de fragmentación social y cultural¹⁵.

Y es por esto que la acción de las madres de los desaparecidos me parece importante. Pues ellas fundan un nuevo ritual público cuyo objetivo es permitir que el tremendo poder mágico y moral de los muertos desasosegados fluya hacia la esfera pública, otorgue poder a los individuos, y desafíe a los autoelegidos guardianes del Estado-nación, guardianes de sus muertos tanto como de sus seres vivos, de su sentido como de su destino. Y esto es lo que fundamenta el precepto de Walter Benjamin (en sus “Tesis sobre la filosofía de la historia”), que “ni los muertos estarían a salvo del enemigo, si él triunfa. Y este enemigo no ha cesado de salir victorioso (Taussig, 1995: 70).

En conversaciones entre Ángela Sánchez y Claudia Patricia (sub secretaria de desarrollo comunitario de la Gobernación de Nariño), también se comentó como las mujeres Inga de Aponte, hicieron un pacto interno para no vender o brindar alimentación a ninguno de los armados, lo que se denominó como la “revolución interna del cucharón”, -anota Ángela Sánchez-

¹⁵ Para un mayor detalle del conflicto armado en el departamento Nariño. Ver: *Contexto de violencia y conflicto armado*. Por, Magda Paola Núñez, Investigadora Observatorio de Conflicto Armado, Corporación Nuevo Arco Iris. II. 1997-2007. Además del informe: *Análisis de la conflictividad sobre Nariño y otras regiones*. Elaborado por PNUD - CINEP - SYNERGIA, en colaboración con el Área de Paz, Desarrollo y Reconciliación. Junio de 2010. Y el informe presentado por CODHES (Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento), sobre desplazamiento forzado. *Nariño, empeora la situación humanitaria*. 2005.

Una estrategia importante, desde muchos puntos de vista, al mostrar cómo las mujeres hacen revolución desde el fogón y la recuperación de las semillas que se habían dejado de sembrar, ya sea por la imposición o la búsqueda de lucro, que se pudiera tener del mega cultivo de la amapola, hicieron parte de este “ritual público” y a mi forma de ver poético, pues guardaron en sus cocinas las semillas que por tiempos pasados los antiguos habían sembrado tradicionalmente (Ángela Sánchez, 2012, entrevista).

Esta “relocalización de la memoria colectiva” (Taussig, 1995: 69), en tanto que la resurrección metafórica de los muertos, movimiento que viene desde lo más íntimo del núcleo familiar, como lo es el fuego que aviva el fogón, hacia la esfera pública, como movimiento destinado a “reflejar” esa detención del tiempo, como “una oportunidad revolucionaria en favor del pasado oprimido”, como lo anotaría Walter Benjamin, emana de la potencia misma que habíamos anotado anteriormente en todo lo que esa simbólica *huaska*, tiene que ver con los muertos, con los ancestros.

Esta estrategia de “limpieza del territorio”, se consolidó como una activación colectiva, que se traslada de lo íntimo hacia lo público, como lo es desde la misma tradición contenida en la siembra de la semilla de maíz, el fruto de la esperanza y la fuerza, lograda por las madres de los desaparecidos y que a su vez, re potencializaría una vieja práctica espiritual que había estado dormida por muchos años y reverberaría en el presente, como una nueva cita con los muertos, -en palabras del autor en mención- hace que:

Esta lucha por repotenciar esencias asumidas es parte del esfuerzo por definir el pasado, cuando irrumpe involuntariamente formando una imagen en un momento de peligro. Yo percibo que este repotenciamiento, vinculado con las madres de los desaparecidos y con el actual terror impuesto por el Estado en América Latina, logra arrancarle al Estado el uso de la mujer como expresión de la nación y del pueblo en un momento de intensa crisis política y convertirse en la expresión de la memoria misma en el preciso momento en que el objetivo del Estado es sepultar la memoria colectiva dentro de la aterrada privacidad del alma individual (Taussig, 1995: 71).

Así el movimiento ritual de “limpieza del territorio”, aquí encaminado en neutralizar el control impuesto por los actores armados ilegales, análogo al terror impuesto por el Estado, necesitaba ser fortalecido con ayuda espiritual. Para ese entonces, el último abuelo o *sinchi taita*, apto para este tipo de repotenciamiento, ya había muerto mucho tiempo atrás. Era el bisabuelo del Taita Hernando Chindoy, quien le había transmitido un conocimiento muy limitado de su propia

medicina y espiritualidad Inga, que sin embargo, habría dejado abierto el espacio de comunicación con médicos tradicionales yajeceros de otras regiones del Putumayo.

Es por esta antigua relación, que se decide buscar ayuda espiritual con otros *sinchis taitas*, de otras comunidades indígenas, esto les permitió la construcción de un proyecto comunitario a gran escala, gracias al restablecimiento de viejos lazos interétnicos que habían quedado inmóviles en ese entonces, por esta historia de conflicto y violencia. El taita Hernando Chindoy, manifiesta que su comunidad había llegado a la conclusión de que: “a pesar del impulso y las ganas de luchar, por restablecer el orden del pueblo y, a pesar de tener muy buenas ideas, sin el trabajo y preparación espiritual no se podía conseguir nada” (Taita Hernando Chindoy, 2012, entrevista).

Con la ayuda espiritual del Taita Querubín Queta de la comunidad Kofan, el abuelo Francisco Piaguaje (Q.P.D.), de la comunidad Siona y el Taita Paulino Mujunboy de la comunidad Inga de la Baja bota caucana, se empieza la limpieza territorial, protección y fortalecimiento de los hermanos Inga de los municipios del Tablón de Gómez y las Mesas. “Fueron Muchas noches de tomar el sagrado remedio y mirar las consecuencias que la ambición por el dinero nos estaba acarreando” (Taita Hernando Chindoy, 2012, entrevista). En este orden de acontecimiento el impulso de las mujeres Inga, habría de constituirse como una pieza inaugural de un gran proceso de resistencia y organización.

Buscando alianzas con médicos yajeceros de las comunidades indígenas del Bajo Putumayo, empezaron a fortalecer su tradición desde las tomas del “sagrado remedio” (nombre con el que se refieren los Inga de Aponte, al yajé como planta sagrada), además les permitiría evaluar, cómo era su vida antes de la llegada de la colonización del narcotráfico y, tomarían conciencia de que no necesitaban en demasía el dinero para subsistir. Paulatinamente, los Ingase volverían a reunir, intercambiarían productos y alimentos que en la época amapolera se dejaron de sembrar, y avivarían el sentido de comunidad, viéndose el rostro en las tomas de yajé (Taita Hernando Chindoy, 2012, entrevista).

Retomaron el trabajo del fortalecimiento de la educación propia y su lengua, desde la memoria imperturbable de ser hijos del sol, -como lo ratificaría incontables veces el Taita Hernando y otros líderes y lideresas Inga-, este rasgo genealógico de la memoria colectiva, les

permitiría afianzar sus costumbres y tradiciones. En ese encausamiento de su memoria y fuerza, trabajaron sobre la base de los cuatro pilares que les ha permitido generar procesos comunitarios de revitalización de sus usos y costumbres, gracias a la fuerza y ayuda que los abuelos yajeceros les brindan, se congregaron en comunidad, para participar de la toma del “sagrado remedio”, y dar cuenta que es desde este espacio ritual, donde se da la “limpieza del territorio” (Taita Hernando Chindoy, 2012, entrevista).

Tal vez el Taita Hernando Chindoy, como el Taita Querubín Janamejoy, líderes y pioneros de este proceso, se refieran a la “limpieza del territorio”, como esa parte del ritual, que tiene que ver con la limpieza que hace del cuerpo el médico yajecero, después de que la ingesta de yajé ha hecho lo propio. Mediante aspergios de inciensos y fluidos de plantas que contrarrestan la enfermedad, acompañados del abanico de viento llamado *wayra*, se sopla y limpia el cuerpo del paciente, al unísono de un insondable canto. Análogo a esto, la limpieza fue parte inaugural del proceso, al haber identificado lo que enfermaba al territorio y su comunidad. En este sentido, el soplo y poder de los Taitas Siona y Kofan convocados, era la fuerza necesaria para el pueblo Inga, fuerza silenciada por las dinámicas del narcotráfico y la violencia desatadas por los armados. Este fue el ejercicio que realizaron.

Tomaron el “sagrado remedio” en comunidad, llegaron a tomarlo hasta 700 personas, la última toma –recuerda el taita Hernando- fue de 500 personas, un ejercicio que les permitiría curarse en grupo y repotenciar el lazo comunal.

Esto nos permitió partir de reencontrarnos y curarnos como comunidad, y desarrollar proyectos encaminados en el fortalecimiento de nuestros cuatro pilares: salud, educación, justicia y lo espiritual. Este proceso daría como resultado, pensar el *Mandato Integral de Vida para la Pervivencia del Pueblo Inga de Aponte*, (2009), que es como nuestra constitución propia. Este proceso ha contado con el apoyo del gobernador del departamento de Nariño, no solo como apoyo institucional, sino también, como acompañante de las reflexiones que se suscitan desde el mismo espacio de curación.

El proceso de curación con el “remedio” es un proceso permanente que no tiene fin, -anota Taita Hernando Chindoy-

Se requiere curarse a sí mismo, al tiempo que se está limpiando el territorio, es la pertenencia al territorio lo que lleva a la medicina de los mayores, para pervivir y resistir en el espacio y el tiempo. Es un largo y duro proceso, que en las noches de ceremonia, la batalla es clara y fuerte, donde se requiere

hacer un largo y profundo trabajo espiritual, donde se hace necesaria la limpieza, para adquirir la fuerza para defender el territorio.

Anteriormente, se defendía al territorio del narcotráfico, después de la presencia y el accionar de los grupos armados, los riesgos continúan, y en el camino viene toda la problemática de la minería, ante la cual, buscamos mantenernos firmes y, proteger el territorio desde las prácticas rituales y la unidad del gran pueblo Inga. Las ceremonias, han permitido la hermandad como pueblos indígenas, la integración con los pueblos A'i Kofan y Siona e Ingas de otros lados, tomar su medicina es un proceso de aprendizaje que está dando frutos en las nuevas generaciones (Taita Hernando Chindoy, 2012, entrevista).

En este sentido, la limpieza del territorio como proceso de innovación, es la fuerza productiva que permite pensarla comunidad, es la potencia creadora, que desde lo ritual o la ceremonia yajecera, consolida el mecanismo cultural de resistencia. La limpieza como concepto chamanístico, se cimienta desde la base y trasunta lo organizativo, inicia en el cuerpo y se expande en el territorio, va de abajo arriba y se distribuye estratégicamente. En síntesis su práctica yajecera, es el trabajo de base de la organización indígena, es el espacio de curación y lugar donde la muerte nos interpela, es su pilar espiritual, que solo se puede identificar allí, puesto que no está localizado, sino en la multiplicidad de redes y prácticas de conocimiento en constante transformación.

***AtunÑambi.* Camino incesante, hacia otras formas de resistencia**

Si te pones hablar con taita Querubín, te va contar qué más ha sido necesario para que esto sea territorio indígena, cómo lo han tenido que trabajar los taitas, cómo el mismo territorio ha trazado sus límites, por medio del trueno de los rayos, trabajos duros que ellos han realizado, que no me compete contarte, sino al que lo vivió, al que lo trabajó. Para decirlo, es un trabajo espiritual que no lo entiendo, por eso te dije, que yo soy un bebe en eso (Edilma Jamioy, 2012, entrevista).

En este aparte, se quiere dar cuenta de la relación que existe entre medicina y justicia, en lo referente a estrategias culturales de mediación entre los poderes hegemónicos de Estado, orden por el cual las políticas de configuración de los territorios indígenas y la de su mismo ser es administrada, oponiéndose a las formas indígenas de habitar el territorio y gobernarlo.

En la voz de una líder indígena, el Taita Hernando Chindoy y su maestro espiritual y líder en los procesos organizativos Inganos, el Taita Querubín Janamejoy, nos hablan de formas de ejercer la justicia indígena, formas que potencian capacidades de negociación jurídica y política, ante instancias político administrativas del Estado, todo con el objetivo de llegar a ejercer su propia gobernabilidad en su territorio.

La medicina del *Ambi Waska* (*el remedio de la liana*), para los ingas siempre ha sido la guía, el camino, esto lo han heredado de sus mayores, es quizá la puerta del saber al conocimiento, un “*atunñambi*, camino grande, el camino incesante, el camino de la salud y la libertad. Ese camino espiritual que el mundo occidental opacó por mucho tiempo, con lo que fue la evangelización católica y que a pesar de todo, la medicina tradicional indígena siempre se mantuvo y no desapareció”, como lo manifiesta Edilma Jamioy, líder Inga e incansable luchadora por mantener y rescatar la educación propia:

En nuestro territorio como ingas, hace muchos años nos debilitamos en nuestra cultura, recuerdo cuando era niña, hablaban nuestros mayores del yajé o del *ambiwaska* y del sagrado remedio, como le llamamos actualmente, entonces pensamos que era una historia para que pudiéramos dormir rápido o algo así. Pero nosotros en nuestra niñez y por nuestra ignorancia pensábamos eso, pero los mayores ya lo tenían planeado, ellos ya nos estaban mostrando el *camino*, sin que nosotros nos diéramos cuenta, era una forma de proteger nuestra sabiduría, porque acordémonos que en esa época; hablar de medicina tradicional era terrible, se tildaban como brujos, hechiceros, como muchos todavía, -perdone la expresión, en medio de la ignorancia- le llaman ‘chamanismo’, pero dentro de las comunidades indígenas no.

Para los Taitas yajeceros la palabra “chamanismo”, es un desprecio, no describe nada. Para los miembros de los pueblos indígenas yajeceros con los que hemos compartido, los Taitas son lo más respetado, se consideran, fuentes vivas del conocimiento de lo sagrado.

Cuando se toma remedio, es cuando te das cuenta realmente de lo sagrado y lo bonito que es, porque una cosa es escuchar hablar y otra es vivir ese momento de entrar en ese otro mundo, aprender y llenarse de conocimiento; que quizá en lo normal no está. Aprendes a valorar el territorio, a conocerte a ti mismo, cómo eres, quién eres, te lleva a la reflexión. Como que uno mismo se encarga de mirar lo mal que está, cómo falló, dónde falló, por dónde hay que caminar, en qué parte te equivocaste y en dónde tienes que ponerte de pie y seguir, es la manera como aprendemos del ser indígena en

esta tierra, pero va en los mismos términos de lo que es una medicina: reflexión, conciencia y curación (Edilma Jamioy, 2012, entrevista).

Para los Inga, como Kamëntsá y Kofanes, la medicina del yajé es un camino de enseñanza, de protección, es dirección, es todo un compendio ético de existencia donde se fundamenta el significado de justicia. A través de un ejercicio de reflexión visionaria continuo, el cual exige de una disciplina para desarrollar el arte de traducir las imágenes, interpretar los símbolos, los signos y hablar los lenguajes que revela el yajé. Gracias a las prácticas yajeceras, el pueblo Inga a pesar de todos los atropellos que ha sufrido, han logrado superar varias vicisitudes, gracias al trabajo espiritual que la planta sagrada les dispone, lo que les ha permitido canalizar la visión hacia formas comunitarias de acción.

En este sentido, este gran camino, el *atunñambi*, nos permite dar cuenta de que el yajé para los Inga, es en sí mismo el territorio, porque en él confluye la memoria de la tierra, tomar yajé es andar camino, hacerse camino, en este movimiento se revela una Ley natural o de origen, por la cual los pueblos yajeceros, se rigen y tratan de conducir sus vidas, bajo este mandato natural se ejerce justicia, una justicia que contempla desde los organismos más ínfimos de la tierra, hasta los seres humanos, llegando al mundo de los espíritus.

Lo que llevó a un cambio cultural y social abrupto en esta comunidad con la llegada de cultivos ilícitos, y con ello una huleada de colonización del interior de país, que trajo consigo nuevas formas del uso de la tierra. Para Edilma Jamioy, el cambio cultural más severo se inauguró a partir de dinámicas generadas por el fenómeno del narcotráfico, que dio lugar a:

Nuevas formas de vestir, nuevas formas de pensar, -usted sabe-, la juventud tendemos a dejarnos llevar por la vida, entonces empezamos a hablar el castellano y si aquí hablábamos el Inga, todo era una admiración, ya todo era una burla, entonces se empezó a ocultar la lengua. Los niños ya no querían comer los alimentos tradicionales, ya no se cultivó la madre tierra, todos se iban a la parte alta a trabajar como jornaleros de la amapola, siendo dueños del territorio. Así, empezaron a acabar con gran parte de los cultivos de pan coger, por la tala indiscriminada de árboles, acabaron con los más bonitos, fumigaban los cultivos de amapola con químicos herbicidas y, todos esos residuos pararon en los ríos y, como todo eso se cultivó en la parte alta, llegó a nuestras casas, ¡imagínate la salud! Problemas ambientales, cambios genéticos en los bebés, hasta ahora se ven las consecuencias en este aspecto (Edilma Jamioy, 2012, entrevista).

En la dimensión social, los homicidios, los ajustes de cuentas y el dominio del territorio por parte de los actores armados legales e ilegales, se convirtió en constante, lo cual produjo una atmósfera de miedo y terror, pues entre los asesinatos fueron personas indígenas de distintas edades los que fallecieron a causa de estas disputas. También se dieron embarazos a tempranas edades, donde las mujeres fueron víctimas de “enamoramiento como táctica de guerra”, dejando un gran número de madres solteras.

Muchas mujeres tuvieron que asumir esa responsabilidad de ser madres y padres, algunas quedaron con tres, cuatro hijos, porque aparentemente llegaban a vivir los supuestos padres, pero cuando los cultivos de amapola se acabaron, recogieron sus maletas y se fueron. ¡Qué mujer, ni qué hijos, ni que nada! Y no sabían ni tenían conciencia de lo difícil de ser un verdadero padre, por eso hay bastantes niños solos, y ya se sabe todo lo que implica que un niño crezca sin padre, eso se vio bastante (Edilma Jamioy, 2012, entrevista).

No se respetaba la autoridad, la autoridad era la guerrilla, cualquier problema que había en la comunidad, se informaba a la guerrilla. El cabildo indígena había perdido por completo la autonomía, la autoridad, el territorio. Así que todo lo que pasaba, lo solucionaban con muerte. Edilma narra que la población adolescente fue vulnerable a dinámicas del mercado del narcotráfico.

Se les metió en la cabeza que la plata lo era todo, el estudio no, entonces las instituciones educativas eran vacías, porque la gran mayoría estaba en las partes altas haciendo dinero fácil. Todos los niños tenían plata, desde el más pequeño al más grande tenían plata, compraban armas, empezaron a entrar mujeres que se dedicaban a la prostitución, pero eso tocó rapidito erradicar, porque trajo mucha dificultad y esto fue la primera unidad como pueblo, para enfrentar ese tipo de cosas. Yo sé que esto fue algo que vivimos todos y cada quien, fue enfrentando de distintas formas, porque las dificultades que se vivió en aquella época fueron bien complicadas en todos los aspectos (Edilma Jamioy, 2012, entrevista).

Pasado el tiempo la guerrilla tomó control del territorio, armaron campamentos en lugares estratégicos y los conflictos entre el Ejército dejó muchas víctimas en la población indígena. Edilma después de abandonar su comunidad, por motivos que respondían a este fenómeno, su nuevo trabajo consistiría, en “sentarse con los mayores”, para poder retomar todo lo que había perdido, mientras estuvo durante ocho años por afuera. Empezó a hacer investigaciones con los “mayores” a conversar con ellos, principalmente con Taita Querubín Janamejoy, quien lo

considera su maestro y su padre. Él empezó a involucrarla en los procesos comunitarios y le indicó que no tenía que salir más del territorio, que no tenía que hacer nada por afuera, que tenía que “prenderse más fuerte de sus raíces para poder avanzar”. El territorio era algo nuevo, no era el mismo cuándo ella llegó, -nos cuenta- (Edilma Jamioy, 2012, entrevista).

El taita Querubín Janamejoy es su maestro, su guía espiritual, su padre, quien la acogió como “una bebe Inga que no sabe nada”, le orientó y le enseñó la importancia del yajé, la “desatrasó de todo el proceso de limpieza del territorio” –como ella misma dice-. Es su estricto consejero, “si tiene que felicitarte lo hace, si es de regañarte lo hace, entonces uno aprende. Él es como el papá de todos lo Inga, él se ha ganado ese espacio, digamos que él es una figura espiritual y política y es porque es una persona muy humilde, la medicina lo volvió así. Si uno necesita cualquier cosa, es al Taita Querubín, es nuestro Taita Querubín, nosotros estamos con él” (Edilma Jamioy, 2012, entrevista).

El Taita Querubín Janamejoy es actualmente el encargado de la justicia del pueblo Inga de Aponte, quien ha sufrido cierto número de intentos de homicidio, su labor ha sido impartir justicia, tanto para propios, como foráneos y ha participado como líder central en los procesos de expulsión de la delincuencia común, como de actores armados. Es la persona que permitió dar cuenta de la relación que existe entre justicia y medicina y de involucrar a Edilma en el tema de educación propia, eje en el que ya había iniciado a trabajar desde la formulación del “Plan de Vida del pueblo Inga de Aponte”, que en el año de 1998, le había permitido hacer recorridos territoriales de la mano de Taitas Sionas y Kofanes e iniciar su propio proceso de aprendizaje.

La espiritualidad como práctica en los procesos sociales indígenas, siempre a ha tenido su influencia desde la palabra mayor, conservamos vestido tradicional, lengua y tradición. Los mayores, siempre han tenido su forma de transmitir ese saber, si la cultura dominante quiere opacarnos, los taitas están allí para dar nos fuerza y mantener los “planes de vida” fundamentados. Es desde 1998 en adelante, que las luchas de los pueblos indígenas se convierten en “mandatos de vida”, que los pueblos deben construir, además de escribirse, una de sus dificultades, pues nosotros somos de la oralidad; entonces deben haber los documentos escritos, para proyectarnos cómo queremos vivir, desde aquí hasta donde se acabe el sol (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

Entonces llegó el tiempo de escribir y, es desde 1998 donde inicia la creación de planes y proyectos de vida, por la autonomía territorial, los cuales, son apropiados de forma diferente. Esto inicia con el Plan Territorial del Pueblo Inga de Aponte, un documento escrito, el primero que se construyó y donde se plasmó todo lo que el pueblo Inga visiona: “algunas cosas se han cumplido, otras cosas tienen que cumplirse, pasaran años, pero los mayores ya tienen su pensamiento plasmado allí” –manifiesta Edilma-. Se hizo a partir de recorridos territoriales con mayores, con todas las nueve comunidades que conforman el territorio Inga y que antes las llamaban veredas, “desde hace tiempo, estamos hablando de comunidad, porque decidimos trabajar a partir de la unidad” (Edilma Jamioy, 2012, entrevista).

Entonces, a partir de ese documento inicialmente se ha plasmado el tema de educación, fortalecimiento y territorio, partiendo de una educación propia, que responda a las necesidades del pueblo Inga. “Si lo contextualizamos a este tiempo”, eso ya se cumplió, -indica Edilma-, esto fue pensado por todos los mayores, en gran parte ya está. Donde el proyecto educativo en el que Hernando Chindoy y Edilma Jamioy siguen trabajando, fue pensado y escrito en el año 1998. También se habló de la construcción de cabildos menores: el de educación, salud, servicios públicos, economía propia, “todo esto fue visionado desde esa época y, hoy en día gozamos de autonomía en su administración y se haría parte de nuestro Mandato” (Edilma Jamioy, 2012, entrevista).

*El Mandato integral de Vida del Pueblo Inga de Aponte*¹⁶, es un claro ejemplo de resistencia, en el sentido Foucaultiano, en tanto, se constituye como forma inventiva, móvil y

¹⁶*Ñugpachisunchilachata suma kausaiIukangapaAtunLlagtaApuntimandaTukuiSamunggapkaskakunamanda*. “El Presente Mandato Integral de Vida para la Permanencia del Pueblo Inga de Aponte”, es el fruto del trabajo conjunto entre autoridades y comunidad en general, amparados en el principio de oralidad colectiva, desde donde se ha *reverberado* y revitalizado nuestra propia historia, es la continuación de un largo caminar en el marco del proceso de Reorganización y Fortalecimiento Institucional y de Identidad Cultural, desde nuestra Autonomía. Siendo todos más conscientes de la importancia de nuestros saberes y de nuestras grandes capacidades y valores, para ser impulsores de un mundo mejor con dignidad, donde la humillación y el genocidio sean superados, a pesar de que hoy en pleno siglo XXI, somos un Pueblo fuertemente amenazado de ser exterminado física y culturalmente. Es en consecuencia, el tiempo para potenciar capacidades de negociación jurídica y política desde el respeto en la diferencia, como hijos del Sol. Forjadores de un proceso de vida donde mujeres, los jóvenes, los adultos y mayores viven el Mandato, primero en la vida individual y familiar y segundo en la vida colectiva como pueblo impulsor del pensamiento andino, siendo todos hombres y mujeres gestores de paz (Hernando Chindoy, 2009). Aparte Introductorio de su mandato, el cual me fue socializado y con el compromiso de ser leído y reflexionado a cabalidad, una de las exigencias, para estar en su territorio y conversar. (Diario de campo, 12 de junio de 2012).

productiva, que permitió fuerza organizativa. Orden que se cimienta desde abajo arriba, que metafóricamente hablando comprende el movimiento que desenvuelve la *waska*, desde adentro a fuera, desde la raíz al sol, desde el individuo a la totalidad de la comunidad. Su saber y poder espiritual, ilumina y guía, el *atunñambi*, saber depositado en la palabra mayor, que a los Ingas de Aponte los llevaría a transformar la confrontación y la lucha armada, en apropiación de la palabra escrita, lugar y espacio de enunciación como estrategia de derecho, para pasar los filtros hermenéuticos y hegemónicos del Estado, justificando su existencia y los derechos a su permanencia en sus territorios.

El lenguaje escrito de los instrumentos jurídico-administrativos es el reverso de la oralidad indígena y el obstáculo, de modo que los Inga entrando en contacto con la escritura, con las fórmulas genealógicas que trascienden el poder colonial, complementan los opuestos desde su saber poder, alojando en su práctica ritual transmitida oralmente por la “palabra mayor”. Desde épocas de colonia, era necesario dejar testimonios escritos y seguir los procesos jurídicos de la época, para conservar el territorio bajo la figura del resguardo, mediante testamentos y otros documentos tal como lo hizo Carlos Tamabioy, su concejero tutelar y héroe mítico, el mismo que guiaría los proceso de recuperación de tierra, para Ingas y Kamënsá del Valle de Sibundoy en el Putumayo siglos atrás.

Existe multiplicidad de modelos que nos permiten hablar de ese tipo de procesos. Hoy existen casos en los que fuentes propias del derecho occidental devienen en fuentes de la justicia indígena. Así por ejemplo, buena parte de la recuperación de los territorios ancestrales de los pueblos del sur del país, se han gestado a partir de títulos coloniales. Por tanto, la fuente material más importante de la justicia indígena –la tierra-, ha sido recuperada a través de una militancia étnica, que ha incluido dentro de sus estrategias de lucha, fuentes del derecho civil, tal como nos describe Joanne Rappaport:

[A]unque es usual que los antropólogos que estudian la conciencia histórica y la militancia étnica restrinjan sus indagaciones sobre la memoria popular a su manifestación oral, la realidad del colonialismo requiere una investigación detenida sobre cómo la superposición de sistemas discursivos está ligada al proceso de cambio y lo genera. Los canales de comunicación oral y escrita al igual que otras formas no verbales como el desciframiento de la cultura material no son estructuras distintas sino que se influyen

recíprocamente. Se expresan en múltiples géneros superpuestos, cada uno caracterizado por su propio criterio de selección de los referentes históricos. En Cumbal, donde los procesos de reclamos de tierras requieren un conocimiento de la legislación y las reglas para presentar la evidencia, la legalidad es un factor determinante en la mezcla de los distintos géneros de comunicación oral, escrita y no verbal (Rappaport, 2005: 41-42).

La efectividad de su estrategia que se hilvana desde la palabra mayor y su propia justicia, ha permitido constituir resguardos de manera formal, a pesar de las presiones, los Inganos han dispuesto de argumentos jurídicos, para defender sus tierras, dentro del contexto de la legislación vigente en la República, han apelado a los derechos para los pueblos indígenas y el derecho al territorio, para que el Estado colombiano se comprometa y sea el responsable de ser un garante del goce de derechos, lo cual se convertiría en uno de sus principales fundamentos, que serían inscrito en su Mandato.

Además de conocer y aprender a hacer uso de herramientas legales, la deconstrucción que los Inga hicieron de las estructuras del poder jurídico administrativo, ha ido más allá de lo que era visible para órganos de poder del Estado Colombiano. Aislaron y trataron de hacer uso de las dimensiones mágicas de la escritura, aquellas que legitimaban la propiedad de un terreno sobre la base de un documento escrito (testamento, compra, venta) no legalizado. Igualmente, develaron lo mágico de la escritura¹⁷, erigiéndose en el respaldo moral de la movilización masiva de los Ingas, para limpiar sus tierras de agentes externos, incluso en asuntos de conjuros y rezos percibieron la fuerza que otorga la escritura a las fórmulas mágicas, pero tajantemente se diferenciaban de esta fuente de poder que ellos consideran inferior a la de sus hombres y mujeres sabios.

“Nosotros hablamos de pervivencia porque el pueblo Inga quiere vivir en el tiempo y en el espacio”, ¿cómo?, fortaleciendo la identidad a partir de la lengua, el vestido, las fiestas tradicionales, protegiendo el territorio, costumbres y todo lo que implica la identidad cultural. Nosotros hablamos de pervivencia igual que cuando se habla de fortalecer lo propio para la pervivencia, se está hablando de resistencia, así no se diga propiamente resistencia, allí esta, es como el territorio indígena del Cauca, ellos hablan de “liberación de la madre tierra”, porque su

¹⁷Para un entendimiento de la magia del texto escrito ver. El libro de magia. En, Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación (Taussig, 2002: 325-337).

lucha fue por recuperar su territorio de las manos de los terratenientes e hicieron resistencia a partir de la lucha, las movilizaciones y las vías de hecho, a diferencia de este territorio, no fue necesario enfrentarse por la fuerza por el territorio, como acá la fuerte es la medicina, el proceso fue espiritual, entonces esa fuerza se llamaría pervivencia. Habla el Pueblo Inga en la voz de Edilma Jamiy (2002, entrevista).

Medicina y violencia, justicia y medicina

Para reflexionar sobre las relaciones entre la medicina indígena yajecera y la violencia, y dar cuenta de los alcances de la práctica yajecera en contextos de defensa y resistencia, y las posibilidades de articulación política que se puedan generar desde este espacio ritual y cultural, se hizo necesario incorporar la perspectiva local, dada en la propia experienciaindígena, describiendo el campo de confrontación entre estas fuerzas y sus posibles derivaciones.

De esta manera, empleamos como metodología la historia de vida dadas en las conversaciones que pudimos entablar con médicos yajeceros, líderes o líderes de las tres comunidades indígenas con las que trabajamos, en tal perspectiva pusimos a su consideración distintos relatos que constituyen la base sobre la cual se fundamentan procesos organizativos que los pueblos indígenas del departamento del Putumayo y Nariño, han venido realizando en favor de la defensa de sus derechos, la conservación de sus territorios.

Estas historias de vida o sus apartes, permitieron dar respuesta a dos conjuntos generales de preguntas que se incitaron de nuestras orientaciones políticas e históricas: ¿Cómo el médico tradicional indígena enfrenta y negocia los fenómenos de conflicto, a través de su conocimiento? y ¿qué papel puede tener su práctica curativa en la negociación con actores externos que intervienen en el orden estructural de su sociedad y su entorno?

Con la colonización y la entrada en nuestros territorios de las petroleras y el cultivo de la coca, empezamos a tener problemas y nuestro territorio se hizo cada vez más pequeño. No hay casería, los animales se ahuyentaron por la colonización que ha invadido nuestros sitios sagrados. No estoy acostumbrada a comer gallina, marrano ni carne de res, por eso me siento triste porque no hay ya montaña en algunos lugares para ir a cazar, recuerdo que antes de que las petroleras y los cultivos de coca entraran a nuestro territorio vivíamos muy tranquilos, teníamos lo necesario, caza, pesca y frutos y nadie nos impedía andar como es ahora con el paramilitares, policía

y ejército, quienes cuidan las petroleras. Nosotros con nuestros dos hijos, en la compañía de Taita Querubín Queta Alvarado y su hermana Ofelia Queta (q.p.d), la abuela María Toiquema, junto a muchas otras mujeres de la región y don Sebastián, se impulsó la idea de organizarnos como un pueblo, para hacer frente a la problemática que viene sufriendo nuestro territorio.

Fue así que seguimos caminando por todos los cabildos dando a conocer que como pueblo Kofan, tenemos un territorio ancestral y que tenemos que defenderlo de los grupos armados. Sirviendo yajé en cada cabildo e invitándolos a seguir luchando por lo que es nuestro, realizamos un Congreso en Santa Rosa de Sucumbimos [Pie de monte amazónico, municipio de la Hormiga, Bajo Putumayo], que se llamó *I congreso colombiano del Pueblo Kofan*, porque invitamos a nuestros hermanos kofanes del Ecuador, ellos también venían trabajando en los procesos de lucha y tenían más conocimientos en la organización social y nosotros éramos fuertes en lo espiritual.

Y fue así que unimos esfuerzos, se conformó la mesa de trabajo por el pueblo Kofan y se inició un trabajo del Plan de vida alrededor de siete componentes, el programa de educación, uno de los pioneros en este proceso, territorio, otro componente de gran avance. Logramos la constitución de varios cabildos y el reconocimiento del resguardo de Ukumari Kankhe, como territorio sagrado de nuestro pueblo. El ordenamiento territorial y manejo ambiental está relacionado con la preocupación del saneamiento, recuperación ambiental y el proceso de diálogo y negociación con el Estado colombiano, para el reconocimiento de este derecho. Así vamos desarrollando cada uno de los componentes de nuestro plan de vida, que es nuestra política pública del buen vivir, vivir bien, en relación con la naturaleza y conseguir su entendimiento para la fortaleza de los pueblos, que queremos se acepte como ley propia y no como política de gobierno. Habla el Pueblo indígena Kofan en la voz de la Abuela Beatriz Lucitante (Beatriz Lucitante, entrevista, 2013).

Si bien estos procesos podrían incluirse como parte de los movimientos organizativos indígenas del país, no constituyen instancias políticas fuertes para la incidencia con el Estado. La relación que existente entre prácticas rituales y resistencia, postura arraigada en los conocimientos propios de la cultura, que se forjan en los momentos urgentes, en el estado de emergencia que propicia la violencia y el terror generados por el conflicto, son movimientos minoritarios y tal vez, esto se deba a ciertas clases de violencia como veremos más adelante. Lo que lleva a plantearse hacia dónde puede haber desembocado la práctica yajecera en términos de sus alcances. Si bien hemos intentado explorar su papel político, todo indica que en este contexto bélico, haya hecho que la práctica ritual contenga características de una “chamanismo

guerrero” que se entrecruce a otra línea inherente como mecanismo para resolver conflictos, usando las técnicas propias de su poder, para enfrentar a los enemigos de su cultura.

Así como nos cuenta la Abuela Beatriz Lucitante, del grave cambio cultural que ha vivido su pueblo, debido a las dinámicas del conflicto armado en Colombia, en compañía de su esposo el Taita Guillermo Lucitante Yaiguaje de 97 años, y otros reconocidos Taita yajeceros del pueblo Kofan, la práctica ha permitido liderar procesos comunitarios, por la defensa de sus derechos y territorios amenazados, basados en una identidad de origen yajecero.

Juntando sus líderes espirituales para este fin, mediante la articulación ritual, se impulsa el agenciamiento comunitario por mantener el orden, es decir, la preservación de sus medicinas, fuentes sagradas para su vida. Ha sido tomando yajé de manera comunitaria, como los yajeceros especialistas en su saber botánico y ritual, que congregan su gente, para el fortalecimiento personal y continuar juntos en un solo pensamiento, el cual se estructura desde lo que los pueblos indígenas conocen como Ley de Origen y lo que podríamos denominar una “sistema cultural” chamánico (Geertz, 1989), que proporciona y orientan los principios rectores de existir en el mundo¹⁸.

Enfrentar la guerra y los factores subyacentes y vinculados con el conflicto para los pueblos indígenas del pie de monte amazónico, los asocia en un ambiente colectivo, experimental, alucinógeno y curativo, donde este último elemento, constituye parte de la función que cumple la práctica ritual en lo concerniente al tratamiento propio de las víctimas, sanar las afectaciones y violaciones que hayan podido sufrir debido a la guerra, y así, formular estrategias para lo que Veena Das denominaría “sufrimiento social” (Das, 2008: 19).

La práctica ritual, se convierte en lugar de curación y por ende en fuente de vitalidad para fortalecer los lazos comunitarios. Gracias a la fuerza de la tradición, se contrarresta los efectos de un cambio cultural forzado, que tendría que ver con la aculturación, los homicidios, los ataques a la población, las amenazas, la violación a la tierra y el desplazamiento forzado. En

¹⁸Sobre este principio rector, vale aclarar que este tipo de articulación se replica de manera segmentaria en otros resguardos y pueblos indígenas, donde el médico tradicional puede constituirse tanto como autoridad espiritual y líder político, sobre todo, si hablamos de pueblos indígenas como son los Kofan y los Siona del Bajo Putumayo, donde la figura del cacicazgo, aún está presente, es decir, el liderazgo que se puede ejercer siendo médico tradicional y a su vez cacique, líder espiritual y líder político, se fundamenta a partir de principios donde la práctica médica indígena es Ley, es norma, disciplina del cuerpo y sistema cultural.

razón de lo anterior, uno de los principales papeles del médico tradicional yajecero es tratar el “dolor” de las víctimas a un nivel físico y espiritual y sobre todo mantener los lazos comunitarios.

En medio de los múltiples matices que compone el conflicto, se encuentra en la práctica médica soluciones transitorias, más o menos permanentes por el sostenimiento que efectúan las redes yajeceras en el desafío de sostener la tradición, en lo que entenderíamos como resistencias vegetales, que cimientan la fuerza y el espíritu comunitario para luchar por la vida, y así ir conjurando la violencia, la enfermedad y las tensiones vitales que los modelos extractivos y proyectos de “desarrollo”, impuestos por la política de despojo del Estado, puedan suscitar.

Incorporar a estos pueblos en una lógica, donde el territorio es propiedad privada y mercancía, implica un acto de “violencia estructural” (Bourgoris, 2009), porque fragmenta su ser, y los integra en una lógica, para la cual, no están preparados y a la cual tampoco quieren ingresar. Es por ello, que las políticas de modernización y de desarrollo estatales, se desprenden en un ambiente violento, que las convierte en instrumentos de colonización y también de procesos de etnocidio y complejamente de un genocidio sistemático, que estos pueblos deben enfrentar con sus propios métodos o estrategias culturales.

Los marcos analíticos de las teorías del desarrollo y de la economía actual, son ideologías legitimadoras y encubridoras de estos delitos de lesa humanidad, que para el marco ideológico del paramilitarismo en Colombia, es argumento para afirmar que los pueblos indígenas son un obstáculo para el “desarrollo” del país, sentencia sumamente peligrosa para la integridad de estos pueblos y justificación para el crimen organizado en contra de ellos¹⁹.

Es en este contexto que es general para los 102 pueblos indígenas de Colombia, donde el poder ritual de acción, es una alternativa de solución para esta problemática y una respuesta al poder dominante, las observaciones de los diferentes procesos de las comunidades con las

¹⁹ Armando Valbuena Wuairiyu, indígena Wayuu y ex presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia, manifiesta que durante las décadas de los noventa y dos mil, este argumento fue la ideología, por la cual, las Autodefensas Unidas de Colombia, fundamentaron la muerte y el desplazamiento forzado. Los comunicados emitidos por estos grupos armados durante estos años, lo afirmaban, “los indios son un obstáculo para el desarrollo del país y sus movilizaciones son incursiones guerrilleras que se deben exterminar” (Armando Valbuena Wuairiyu, entrevista, 2013).

que hemos venido trabajando, distan en las formas de agenciamientos efectuados en las distintas zonas geográficas en conflicto. De esta manera, los médicos indígenas yajeceros del Alto y del Bajo Putumayo, se caracterizan por formular respuestas en distintos órdenes de intencionalidad, que cobran relativa eficacia, ya sea, debido a dinámicas internas de división colectiva o captación de líderes por el capital imperante en contextos de empobrecimiento y la violencia a la que se ven sometidos, que hace que los procesos de defensa sean dilatados y en el peor de los casos silenciados.

Sin embargo, unared de médicos yajeceros aún lucha dentro de la complejidad del conflicto por construir estrategias de paz. Una búsqueda por la pervivencia de estos pueblos y es allí que comunidades yajeceras como la Kofan, donde sus líderes espirituales son los centros motores, sus *U'fa Kwipaa teswa pakansechu kuenswa a'i* (persona mayor que vive, sabe y toma yagé), como para los Siona el *Jáquë yai bainguë*, (el abuelo hombre tigre), como también para los Inga, su *sinchi Taita* o abuelo médico, como para los Kamëntsá el *suá Tasembua, biajfy tmoaya* (hombre que cura con yagé), permiten una forma propia de defensa de la vida, ante la ineficacia u alcance mínimo de tratados internacionales como el Convenio 169 de la OIT para pueblos indígenas o toda la plataforma de defensa de Derechos Humanos y del Derechos Internacional Humanitario que los ampara.

La necesidad de establecer puentes de diálogo y traducción cultural, entre estos dos discursos, en cuanto a defensa de los derechos fundamentales, con enfoque diferencial, es un gran obstáculo para llevar su situación humanitaria a instancias donde la incidencia política y jurídica, cobre alcances efectivos para sus denuncias. En estos términos, la complejidad del conflicto y los tipos de visión de defensa y exigencia de derechos que se pueda efectuar, van de la mano de la medicina tradicional, en tanto, se constituye en la herramienta de entablar un diálogo intercultural donde lo organizativo y lo espiritual hallen su verdadera conjunción de perspectivas en un contexto local.

Así podemos observar distintas alianzas indígenas para este agenciamiento, como alianzas, con organismos internacionales que velan por los derechos de los pueblos Indígenas, o procesos organizativos indígenas, sin que a la actualidad este tipo de articulación haya podido

frenar por completo la explotación de los recursos naturales y la violencia que traspasa sus territorios.

Es lícita la opción analítica, en describir que una de las funciones sociales, en el sentido de su saber terapéutico, sea el tratamiento de las afectaciones producidas en contextos del conflicto armado. Nos parece abrir el espectro y deshacer todo tipo de resquicio exotizante de la práctica, al tratar su saber en las líneas de lo que implica desarrollar su cultura en un contexto de violencia, como el que ha tenido que vivir la población indígena en el sur occidente del país.

Así entendemos la práctica yajecera, como un espacio donde se puede curar el dolor. La antropóloga Veena Das, desde la “antropología del dolor”, nos permite reflexionar, en cuento al estudio del “sufrimiento social”, como un acercamiento al estudio del silencio de la sociedad frente al dolor” (Das, 2008:377), o lo que en otros términos, observamos como las consecuencias invisibles de la violencia y poco tratadas en los estudios disciplinares.

Ese dolor y sufrimiento que desde la práctica médica es posible afrontarlo o “atestiguarlo”, y desde allí iniciar un proceso de curación²⁰. Vemos en la práctica yajecera desde su componente espiritual, abrir la posibilidad de reconocer la existencia del dolor para conjurarlo y curar el “sufrimiento social”. Desde este punto vista, los médicos tradicionales yajeceros, conciben la posibilidad de curar el dolor, tanto del cuerpo, como del espíritu, a partir de las propiedades del yajé, tanto como elemento terapéutico, como pacificador de la mente.

Pues el yajé, encierra toda la ciencia y el arte del médico aborigen o del curandero popular que se sirve de aquélla. A ella acuden en demanda de sabiduría, sea por aliviar el dolor de sus semejantes o descubrir lo desconocido y alcanzar la esencia de las cosas (Luna, 1986: 9).

Para las comunidades yajeceras, la enfermedad y el dolor son realidades que se elaboran socialmente, por tanto, el dolor causado por la guerra, son afectaciones colectivas que se pueden sanar en el tipo de rituales comunitarios que se practican, así, según la teoría propuesta por Veena Das de que, “el dolor es el medio disponible para un individuo mediante el cual puede

²⁰ Los estudios sobre la eficacia de la medicina con yajé, en tratamientos terapéuticos, tanto, para patologías psicológicas, toxicomanías y enfermedades en general, son escasos, sin que al momento allá un estudio científico sobre el tratamiento del sufrimiento personal, desde esta medicina. Sin embargo, afirmar que se da una curación desde la práctica médica con yajé, se podría testimoniar desde los mismos pueblos indígenas, una deuda que queda expuesta para trabajos venideros.

representarse el daño histórico que se le ha hecho a una persona y que a veces toma la forma de una descripción de los síntomas individuales, y otras veces, la de una memoria inscrita sobre el cuerpo” (Das, 2008: 411). De esta forma, podríamos decir que la práctica se constituye como un dispositivo cultural para curarse colectivamente y resignificar su propia memoria.

En este orden de ideas, es interesante observar, la manera como indígenas que han vivido el reclutamiento forzado, por algún tipo de actor armado y que debido a ciertas mediaciones de sus líderes espirituales, han podido recuperar, la ruta para restablecer el vínculo comunitario de esta persona, dejarlo en manos de sus médicos yajeceros, ellos reconstituyen el lazo comunal y le permiten a la comunidad, recibir nuevamente la individuo, sin ningún tipo de prevención o señalamiento moral. De la misma manera se me habló, sobre el caso de violencia sexual y el suicidio de la población juvenil y el tratamiento del alcoholismo, es mediante un diagnóstico, purificación de la sangre, limpieza por medio de vomitivos y purgantes y las toma de yajé, según el tiempo que lo determinen sus mayores, que se puede restablecer el ánimo del paciente y disolver los resquicios de sufrimiento y dolor (Taita Querubín Janamejoy, 2012 entrevista).

En noches de yajé, Taita Marcelino Chicunque Chindoy del pueblo Kamëntsá, relataba el caso de una pareja jóvenes Kamëntsá, que trabajaron en las plantaciones de coca, bajo las órdenes de los guerrilleros en el Putumayo y que luego ellos recurrían a él, en busca de ayuda. El taita Marcelino, diagnóstico a estos jóvenes con enfermedades producidas por brujería:

Verá joven Oliver, allá entre los guerrillos se dan muchas cosas, por un lado, toman pólvora, para perder el miedo en el combate, la cocaína que sacan, también la consumen, los muchachos, llevados a la fuerza o porque se fueron para conseguir el dinerito para su familia, caen allí. Los ponen a trabajar de sol a sol, los maltratan y por allí los dejan vivir en ranchitos, ¡qué vida va ser esa! Y aquí llegan, golpeados, otros perdido brazos, piernas, maltratados, y uno allí, tomando yajé, recorre todo eso que se vivió, eso es golpe para uno. Aquí les damos yajecito y les damos la fuerza y se les hace caer en cuenta, lo que significa dejar la familia, habiendo aquí para cultivar y vivir, maicito tenemos y cualesquier colesita también... eso gritan, se revuelcan, se cagan en los pantalones y recapacitan, al otro día, contentos, reídos se van. Pero eso sí, si quieren curarse de esa enfermedad, les toca venir a vomitar esa maldad que les dieron, porque el que se quiere curar, es tomando yajé, esto no es de una sola noche, hay que venir porque cada noche, se va sanado más, se va aprendiendo y se conoce. Aquí, ejemplo el Javier, cuanto tiempo de allí para allá, embarrándola con el trago, con plata en el bolsillo... ¿ahora dónde

está?, ¡casi me vence!, ya sabe curar, porque el que aprende a curarse, aprende a curar a los demás y si le conviene ese el camino, se ponen aprender y a mí que no me gusta ser egoísta con este conocimiento, pues se les enseña, así se va moviendo las cosas en esta medicina (Taita Marcelino Chicunque, 2012, entrevista).

Guerra invisible, la visibilidad de la violencia

Pensar en los procesos de resistencia de los pueblos indígenas, como reacción a la violencia perpetrada desde tiempo de conquista y colonización a la actualidad, nos llevó a entrever la resistencia como modelo de acción, que inspira estrategias culturales de protección y reafirmación de fronteras de lo propio, como de incorporación y acomodación de lo nuevo y al exterior, respuesta a la violencia, pero también inspiradora de procesos de conocimiento individuales y colectivos a su interior.

En este sentido, reflexionar en que su conocimiento ritual tienda tanto a la resolución de conflictos como a enfrentarlos, abrió una perspectiva inusual, donde se puede ejercer un tipo de violencia con otros medios o de las especies de la “guerra invisible”, como lo anota Eduardo Viveiros de Castro, para observar el problema de la visibilidad de la violencia y los procesos que le son invisibles, que tocan los alcances de la violencia estructural, tal como veremos a continuación, en relación a cómo el médico yajecero enfrenta la agresión (Viveiros de Castro, 2010).

En este campo de observación, es cuando el ejercicio se hace complejo, al abordar la práctica en términos espirituales, como una práctica encaminada a vincular al ser humano, con los significados de lo sagrado, por intermedio de la ingesta continua de yajé, sea dentro de un proceso de iniciación del aprendizaje o como paciente, se pueda alcanzar la experiencia y confianza necesaria para tocar este tipo de temas.

Una ruptura epistemológica, amerita ser reflexionada, cuando evidenciamos y experimentamos, el revés de la práctica yajecera, aquella por la cual, lleva a la agresión. La práctica yajecera, transportada de forma implícita, la fuerza de la violencia, desde la misma disputa entre yajeceros de antaño, ya sea por envidia o por un juego de peligroso poder, o desde la memoria viva de la violencia de evangelización y colonización, escenarios históricos que

determinan, a mi modo de ver, que la intencionalidad y diversidad de la práctica y las variabilidades intergrupales de su manejo puedan variar.

Aproximarse a estas especificidades del mundo yajecero, demanda una relación especial entre los Taitas y el observador, que estaría mediada, por la confianza en la amistad, son distintas modalidades la que están en juego en la práctica yajecera, todas ajustadas a lo que ellos denominan “la intención con la que se toma el yajé” (Marcelino Chicunque, entrevista, 2012). Tanto por escuchar sus secretos o inmiscuirse en ellos, para decirlo en una palabra, de penetrar a ciertos apartes de la intimidad del mundo yajecero, se requiere más que de una ruptura epistemológica de conocimiento, que defina el margen entre uno u otro punto de vista de observación.

Mi punto de vista queda situado al interior de la tradición y es en esta intermediación, donde uno podría encontrarse, haciendo parte de los círculos de yajeceros, como iniciado o amigo. Siendo antropólogo y tomador de yajé, se abrió el espacio de escuchar el mito de origen, el canto ritual, sobre los espíritus aliados y vivir la intensidad del trance con yajé, lugar y no lugar, donde de cierta manera, se puede observar las facetas de un contexto yajecero y a su vez, el de ser atravesado por su propia observación.

Los chamanes amazónicos desempeñan el papel de diplomáticos cosmopolíticos en una arena en la que se enfrentan los diversos intereses sionaturales. En este sentido, la función del chamán no es esencialmente diferente de la función del guerrero. Los dos son *conmutadores o conductores de perspectivas*; el primero opera en la zona interespecífica, el segundo en la zona interhumana o intersocial. Esas zonas se superponen intensivamente, más que disponerse extensivamente en relación de adyacencia horizontal o de englobamiento vertical. El chamanismo amazónico, como se ha observado a menudo, es la prolongación de la guerra por otros medios. Sin embargo, eso no tiene nada que ver con la violencia en sí, sino con la comunicación, una comunicación transversal entre comunicables, una peligrosa y delicada comparación entre perspectivas en que la posición de humano está perpetuamente en disputa (Viveiros, 2010: 153-154).

Cabe resaltar la diferencia establecida por S. Hugh-Jones, entre un “chamanismo horizontal y otro vertical”, observado entre los Bororo del Brasil central y los Arawak del río Negro, para que comparativamente podamos distinguir la relación entre medicina y violencia, guerra y medicina, facetas trasversales a la práctica yajecera del Putumayo, donde encontramos dos

categorías distintas de “mediadores místicos”, (Viveiros de Castro, 2010), y que vemos se aplica a nuestro caso.

Los chamanes horizontales, son especialistas cuyos poderes provienen de la inspiración y del carisma, y cuya acción, volcada al exterior del *socius*, no está exenta de *agresividad* y de ambigüedad moral: sus interlocutores por excelencia son los espíritus animales, quizá la causa más frecuente de enfermedades en la Amazonía indígena y la categoría de los ‘chamanes verticales’, por su parte, incluye a los maestros cantores y a los especialistas ceremoniales, los guardianes pacíficos del conocimiento esotérico indispensable para el buen desarrollo de los procesos de producción de las relaciones internas del grupo: el nacimiento, la iniciación, la nominación, los funerales (Hugh-Jones, en Viveiros de Castro, 2010:156). El énfasis es nuestro.

Los médicos tradicionales del Putumayo y Nariño, Inga, Kamëntsá, Siona y Kofan, comportan una tradición donde podemos encontrar estas dos características, razón por la cual, la evangelización franciscana del siglo XVII, fue expulsada de este territorio por el poder indígena, durante casi dos siglos²¹. Estos tipos y categorías, nos permiten desarrollar lo que etnográficamente se podría denominar “la agresión en el chamanismo”, proclive en el sueño, los campos oníricos y toda esa gama de campos visuales, donde los médicos yajeceros se mueven extendiendo sus alcances hacia otros territorios de batalla, para salvaguardar su patrimonio cultural.

Nos enfrentamos a lo que podría verse en la doble acepción de medicina, en su capacidad de curar y de enfermar. Razón esencial de las estructuras cosmológicas amerindias, presentes en el manejo de los “dualismos”. S. Hugh-Jones, subraya entre dos tipos de

²¹ Asentados en Sibundoy los franciscanos, su labor produjo variados resultados. Los indios convertidos demostraron ser útiles para esclavizar a las tribus de las tierras bajas y para llevarlas a las minas. Los intentos por librar el valle de las antiguas creencias, sin embargo, no fueron tan exitosos. Más de un siglo después de la llegada de los misioneros, el obispo franciscano Peña Montenegro, frustrado por la persistencia de las tradiciones, anotó que “esa mala semilla la ha echado raíces tan profundas en los indios que parece haberse convertido en su misma carne y sangre, hasta el punto de que los descendientes adquirieron de sus padres, heredada en su sangre y grabada en sus almas”. Aunque los sacerdotes proscribieron las danzas y las ceremonias e hicieron todo lo posible por descubrir y destruir sus elementos rituales, los tambores y las cabezas de venado, las plumas y otros “instrumentos del diablo”, el poder de los chamanes siguió siendo el principal obstáculo para difusión del Evangelio. Estos “brujos”, escribió el obispo, “se resisten con fervor diabólico de manera que la luz de la verdad no desacredite sus artes ficticias. La experiencia nos enseña que tratar de subyugarlos es como tratar de subyugar al jaguar.” Los chamanes prevalecieron. Los franciscanos fueron expulsados de Colombia en 1767, y durante más de un siglo los indios de Sibundoy y del Putumayo tuvieron un contacto muy limitado con el mundo exterior (Davis, 2004: 200).

especialistas, el “chamán” *stricto sensu*, “chaman guerrero” y el “chaman sacerdote”, que sería nuestro delineamiento del caso, en las dos vías: la función médica tradicional indígena del yajecero, respuesta a la violencia territorial y política de la colonia, la república y el estado moderno, el primero resultado de un proceso de calentamiento histórico del saber chamánico y el segundo, proveniente de un enfriamiento político, ambas respuesta y resistencia en contra del desplazamiento forzado y vulneración a sus territorios sagrados(Viveiros de Castro, 2010:158).

Los enfrentamientos entre actores armados legales e ilegales y los mismos poderes del Estado, que luchan por el control territorial y los recursos naturales no cesan, y este tipo de recrudescimiento histórico de la violencia, provoca un agenciamiento de tipo guerrero-médico, parece enfocarse “la agresión, como fuerza motriz de transformación, gracias al ajuste de sus múltiples modalidades”, efectuada por los guardianes pacíficos del conocimiento(Losonczy, 2006: 148). Así observábamos, en lo que el gobernador Inga Hernando Chindoy mencionaba “sobre la limpieza del territorio”, de grupos al margen de la ley y grupos armados, gracias a la colaboración de los Taitas mayores Kofanes y Sionas que lograron dejarlos al margen y aquella fuerza espiritual Kofan, enunciada al principio, por la Abuela Beatriz, para inaugurar la cohesión del grupo y la organización social indígena.

Tales elementos y disposiciones, lo entendemos como ese otro rostro agresivo del poder ritual de la medicina tradicional indígena, en estrecho paralelismo con el modo de agresión de los guerreros, durante las guerras frontales entre grupos y actores armados que operan en sus territorios. Al saber separar la problemática de la guerra y los sistemas vindicativos, es tratar la práctica como dispositivo fundamental que apunta a evitar la emergencia de discontinuidades e injusticias políticas, constituyéndose como sociedades contra Estado y contra insurgentes.(Losonczy, 2006: 148-149).

El papel del yajecero, no es el de la oratoria, ni de discursos públicos en el ámbitos políticos, ni mucho menos, revolucionario del movimiento social, el papel de resistencia que cumple un yajecero, es mediar con los actores externos, que ponen en riesgo el orden de su comunidad o de ponerlos a raya. La resistencia dada desde la práctica del yajé o influenciada por ella, es un campo que opera hacia afuera, pero que hacia dentro potencia y dinamiza lo

colectivo, reaviva la memoria y el poder cultural de la tradición. “Una vez más, es mucho lo que está en juego, ya que la violencia de un grupo social, muchas veces, es la virtud de otro y va acompañada de jerarquías de capital cultural y simbólico” (Bourdieu en Bourgois, 2009: 30).

Esta virtud, se aloja en sus médicos tradicionales yajeceros, es por eso que los tipos de relacionamiento efectuados desde el lugar de la curación, puedan propiciar formas de solución inesperadas, como: ciertos tipos de asociación con las fuerzas armadas, que de una u otra forma han llegado a hacer parte del paisaje cultural y social del departamento del Putumayo, donde los distintos actores armados encuentren alternativas de curación física y espiritual en la práctica indígena, y que por el contrario, los indígenas hallen en la incorporación a los grupos armados, una respuesta a la violencia de Estado.

¿Por qué, además de los conflictos por el control del territorio, fractura cultural, interétnicos, de envidias, mala suerte y violencia, se transforman en un campo de resolución donde se continúa buscando al yajecero?

Michael Taussig en sus análisis de la magia y el curanderismo como campo de la cultura popular, responde que es el “poder de la diferencia” el que actúa, para negocios que no marchan o disputas de pareja se busca al curandero, pero los lazos de reciprocidad rotos entre parientes o para trabajadores que se defienden del dueño o del capataz por problemas laborales opera la brujería. Viceversa, el dueño busca a los curanderos para mantener sometidos a sus trabajadores, con quienes muy bien puede tener lazos de compadrazgo. Se compra los servicios de alguien que haga trabajos mágicos, purifique o proporcione poder mágico para agredir o defenderse (Taussig, 1980: 233 citado en Garay y Pinzón, 1997: 24).

El autor, propone que los grupos, etnias y clases sociales del suroccidente, fuera de aceptar la existencia de un poder mágico, diferencia una gradación del manejo de ese poder: los yajeceros de la selva son temibles para los yajeceros de la zona andina, los campesinos respetan a los yajeceros Inganos y Kamëntsá, pero para ellos, los más poderosos son los indígenas del pie de monte amazónico. Para Taussig, su poder reside en la diferencia:

El practicante de las medicinas mágicas media las diferencias que tanto dividen como construyen la totalidad de la sociedad: la división en clases sociales, en razas, entre campo y ciudad y, por encima de todo, las distinciones en el sistema cultural de clasificación que sostiene a la cultura popular. La capacidad de mediar la diferencia marcada a través de esos

mismos aspectos que, identificándolos como indígenas del Putumayo, los coloca en la escala más baja de la estructura social: lengua, vestido, corte de pelo, uso del yajé, uso de plantas medicinales. Lo cual quiere decir que los iguala, simultáneamente, con todo aquello que, en la cultura popular, los designa como diferentes salvajes, y por ende, poderosos en magia (Taussig, 1980: 233 citado en Garay y Pinzón, 1997: 24).

Los actores armados recurren a los yajeceros por ese poder en el cual creen, les permite soluciones para la calamidad, el infortunio y la misma muerte, que puede ser repelida gracias al poder que tienen los Taitas, tanto para defender, como para proteger. Este rasgo, entendido desde los estudios de la cultura popular, más exactamente en el orden de las creencias, propondría recabar en la fuente de la efectividad de la práctica, sin embargo, se hace necesario abrir la posibilidad investigativa para explorar con datos empíricos, no solo la efectividad de la práctica, sino la del mismo yajé como alternativa para solucionar este tipo de problemáticas.

Este tipo de relaciones varían en distinta forma, podemos observar incorporación voluntaria, como forzada, a las filas de estos grupos armados por parte de indígenas, como guerrilleros o paramilitares acudiendo a la medicina que desde las comunidades indígenas se practica. En un mismo sentido, algunos de los taitas entrevistados, han informado de la presencia de médicos tradicionales, al servicio de uno u otro grupo armado, lo cual podría ser explicado por tipos de violencia a los que Philippe Bourgois, entendería como procesos de violencia que son invisibles: estructural, normalizada y simbólicamente.

El continuo en el que se encuentran, está impregnado de poder y eso hace que se permean jerárquicamente, unas sobre otras, al mismo tiempo que se traslapan horizontalmente, reproduciéndose no sólo a sí mismas sino también a las estructuras políticas de desigualdad que las fomentan y las impulsan. Enfocar estas tres, es mostrar los vínculos entre las manifestaciones y formas específicas de violencia virtualmente infinitas, que uno encuentra en la vida cotidiana y a lo largo de la historia. Mi objetivo, al llamar la atención sobre ellas como productos y mecanismos de la dominación discursiva y física y de la desigualdad, es subrayar las bases para unas formas punitivas de gubernamentalidad en la era neoliberal que han llegado a ser cada vez más aceptadas como legítimas tanto por las víctimas como por los perpetradores, quienes con frecuencia se transforman en los agentes de la destrucción de sus comunidades y de sí mismos (Bourgois, 2009: 29).

Estas dinámicas que genera la presencia de grupos armados ilegales en los territorios indígenas, ha puesto en jaque las estructuras de la tradición indígena, en términos de lo que Philippe

Bourgois analiza, desde el concepto de “violencia normalizada”, para llamar la atención sobre la producción social de indiferencia ante las brutalidades institucionalizadas. “El concepto de violencia normalizada, coincide con el argumento de Michael Taussig sobre la ‘cultura del terror’ y el ‘sistema nervioso’, por el cual, la omnipresencia de la brutalidad y las violaciones a los derechos humanos crea un ‘espacio de muerte’ que normaliza la muerte y la tortura y silencia la oposición”. Así reconocemos que para los Pueblos Indígenas, cada día es un Estado de Emergencia y por el cual se debe actuar (Taussig en Bourgois, 2009: 31).

El reconocimiento del fenómeno de la violencia normalizada nos permite ver cómo ciertos discursos habituales vuelven invisibles unos patrones sistemáticos de brutalidad, como por ejemplo, la incorporación de la población indígena en dinámicas propias del conflicto armado como es el narcotráfico, los cultivos ilícitos, la producción de cocaína y en general convierte a la población indígena en actores activos de la guerra, ocasionando al interior de sus pueblos, el señalamiento y en mayor medida, el deterioro de sus prácticas culturales y sociales, que como indica el autor en mención, sea erróneamente reconocidas como inofensivas o proporcionadas a su situación (Bourgois, 2009: 32).

Se trata de una “violencia invisible”, ante la cual sus médicos yajeceros ven otro factor al que enfrentar y contra restar cada día, la reinserción de muchos de sus jóvenes a la vida indígena tradicional y la dejación de las armas, otro alcance y logro que se ha visto efectivo desde la práctica, pues es allí donde la cohesión social, encuentra asidero desde la espiritualidad indígena y porque no decirlo, esperanza para estas comunidades que viven en medio del conflicto armado y que ven en la vida guerrillera una forma legítima de enfrentar la violencia que es su cotidiano vivir, puedan reactivar el intercambio y transmisión del conocimiento tradicional.

Los pueblos indígenas del Putumayo se han rebelado desde la revitalización cultural en contra de la “violencia simbólica” y estructural del colonialismo interno, esa clase de “violencia moldeada por instituciones, relaciones y campos de fuerza identificables, tales como el racismo, la inequidad de género, los sistemas de prisiones y los términos desiguales de intercambio en el mercado global entre las naciones industrializadas y las no industrializadas” (Bourgois, 2009: 31). Además del control social que los grupos armados han impuesto y han

silenciado toda forma de denuncia o visibilización de la emergencia humanitaria que se vive en la región, por causa del conflicto armado y la explotación de los recursos naturales.

De esta manera, hemos encontrado un caso significativo en relación a los otros pueblos indígenas de la región, quizá la historia de violencia de larga duración, diferencias geográficas y sociales entre territorios, haga que las acciones emancipadoras tengan niveles de alcance distintos, en términos del papel que pueda tener la práctica médica indígena en el conflicto. Vemos así, un papel preponderante en términos de articulación social y agenciamiento político, en la lucha del Pueblo Inga de Aponte, que ha logrado canalizar la violencia para el beneficio del pueblo. En pocas palabras, la violencia íntima, interpersonal fue poderosamente canalizada en forma de resistencia política y la ruptura de las cadenas de la violencia simbólica se manifestó en actos heroicos y en dedicación organizativa.

Estaban peleando explícita y articuladamente contra la “violencia estructural”, aquella que se desprende de la lógica de un país plural, donde los miembros de estas comunidades tuvieran la potestad de organizar su territorio, con una autonomía mucho mayor, derechos que quedaron empolvados en un cajón, durante décadas enteras. Así mismo, alternaban su lucha política como con la espiritual, para superar la violencia desenfrenada, la delincuencia que había dominado sus vidas y la alienación del capital. Uno de los comuneros indígenas me dijo: “Antes éramos machistas, tomábamos mucho y nos peleábamos a machetazos entre nosotros. Pero después la organización y el sagrado remedio, nos enseñó el camino y hemos canalizado la violencia para el beneficio del pueblo” (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

Podríamos decir, que las dinámicas de curación que se han desprendido dentro del contexto de conflicto hayan hecho que miembros de grupos armados encuentren solución tanto a enfermedades y problemas relativos a la geografía y el panorama social y cultural en que se encuentran, haciendo que este tipo de relacionamientos les permita a los pueblos indígenas mediar y liberar las tensiones con uno u otro sector en disputa y que sean sus yajeceros puestos en una escala de la clase social, que puede resolver sus propios conflictos, en definitiva el poder curativo de los yajeceros, traspasa fronteras y permite evitar el mismo conflicto.

La violencia íntima interpersonal, fue poderosamente canalizada en forma de resistencia política y la ruptura de las cadenas de la violencia. Las comunidades yajeceras ven en sus

especialistas espirituales, los portadores de memoria y tradición, además de los conocimientos colectivos, insertos en las vías que lleva el ayahuasca, al *Atunñambi*, en lengua quichua, *el camino grande*, camino incesante, camino de la salud y la libertad, como para Inga, Kamëntsá y Kofanes, ha sido la vía, el camino al conocimiento y respuesta política a la guerra, “reverberación” espiritual y guerrera, elementos de su resistencia.

En este tránsito por el gran *camino*, que no es otra cosa que la lucha por la pervivencia y la defensa de la naturaleza y la rearticulación del ser a su origen, *las rutas del yajé*²², son ese camino incesante, ese viaje dentro y fuera del cuerpo, que constituye la experiencia espiritual que los médicos tradicionales indígenas enseñan y, permite encauzar a los miembros de su comunidad, con el fin de encontrar propuestas creativas para conjurar la violencia contra ellos y sus territorios.

En el movimiento indígena siempre se ha luchado, el pueblo indígena que no luce está condenado al exterminio. Si bien la espiritualidad indígena ha estado allí, nosotros nos caracterizamos por tener dos componentes en el movimiento, el acompañamiento espiritual, que ha sido vital para los dirigentes, para los líderes y la comunidad y lo que para nosotros los indios es ser guerreros para sobrevivir (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

En búsqueda de la autonomía indígena, el caso de los Inga de Aponte

Transitando su camino, nos encontramos con el Taita Querubín Janamejoy quien a partir de su historia de vida nos instala en las reflexiones finales que dan cuenta del papel de la medicina yajecera frente al conflicto. Taita Querubín Janamejoy desde el cargo de impartir justicia indígena por más de diez años en el pueblo Inga de Aponte y desde su experiencia de vida nos permitió dar cuenta de los apartes de la historia de lucha y resistencia de su pueblo y, que

²² Empezando por un vehículo de transporte colectivo sobre la que podríamos llamar “ruta del yajé”, es decir, “etnográfica, botánica y farmacológicamente, quizás el más complejo entre todos los compuestos psicotrópicos”, pócima color de greda que 72 grupos étnicos pertenecientes a 20 familias lingüísticas diferentes, elaboran según técnicas y aditivos distintos, pero básicamente de la trituración de *Banisteriopsis caapi* (R. Spruce, 1851) y otra liana de la familia Malpighiaceae, denominada *Diploteris cabrerana* (B. Gates, 1979) de donde preparan la bebida conocida por comunidades quechuas de Perú y Bolivia como *ayahuasca*, *caapi* en las extensiones de la Amazonia ecuatoriana, *biajít* en el Valle de Sibundoy por los Kamëntsá y que junto a Terence McKenna puede ser definido como el “más vasto culto psicodélico del mundo”. Ver. Luis Eduardo Luna, 1986. *Vegetalismo. Shamanism among the Meztizo. Population of the Peruvian Amazon*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.

finalmente veríamos delineada la respuesta de las implicaciones políticas de la medicina indígena en los procesos organizativos, tendientes a la defensa de sus territorios y la exigencia de los derechos de los pueblos indígenas.

El trabajo ha sido de larga duración, para el mantenimiento y protección de su territorio, para combatir todo el flagelo de violencia y conflicto. Los Inga iniciaron apoyándose en su espiritualidad, a través de este elemento sagrado, concretaron acuerdos con los pueblos Siona, Kofan y después entrarían a acompañarlos los Inga del Bajo Putumayo, en los cuales encontrarían apoyo desde la medicina indígena y la apertura al reconocimiento de sus raíces espirituales²³. Así establecerían lazos de confianza, desde lo que él Taita Querubín Janamejoy denomina el “sagrado remedio”.

En los inicios de su proceso y los primeros rituales, fueron acompañados por un distinguido médico yajecero Siona, el Taita Pacho Piaguaje, junto a sus dos hijos, Ferlinto y Humberto Piaguaje, con quienes trabajaron todo lo concerniente a la armonización y limpieza del territorio, a la vez que con diálogos con la comunidad. Este proceso duró cinco largos años desde el año 2003. Posteriormente, se hizo alianza con el pueblo Kofan, que harían acompañamiento en todo el tema de justicia y educación propia, para esto fue Taita Querubín Queta y su hijo Taita Libardo Queta, quienes permitirían hacer la demarcación formal de su territorio.

En la demarcación territorial, se había perdido la delimitación de los linderos a causa de las crecidas del río Aponte y la quebrada Guaracayaco, además la administración pública del municipio había hecho obras sin autorización de la comunidad indígena. Mediante el acompañamiento espiritual, hicieron que la alcaldía del municipio pidiera permiso a los Inga, para el desarrollo de sus obras y recibir beneficios que como dueños del territorio les correspondía, ganando en autonomía política y administrativa. “Este primer trabajo fue la ventana, para iniciar el proceso de adquirir autonomía propia, sobre nuestro territorio, y de

²³EL acompañamiento espiritual que menciona el Taita Querubín Janamejoy, fue solicitado por uno de sus líderes Inga, quien pudo contactar y establecer alianzas con personajes distinguidos en el mundo indígena del Putumayo y autoridades en el tema de la práctica médica con yajé, así lograron establecer relaciones de reciprocidad con maestros yajeceros versados en el tema.

servir de ejemplo ante los demás pueblos indígenas de Colombia” (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

Actualmente este tipo de alcances, les ha permitido hacer alianza con otros pueblos indígenas del sur occidente colombiano y poder acompañarlos en diversos procesos. Lograron alianzas con diez pueblos indígenas del país, en formación sobre justicia indígena, que gracias a su dedicación política y organizativa, retribuyeron en conocimientos a sus compañeros del Bajo Putumayo, Siona, Kofan e Ingas. La tarea de sus líderes, es retribuir en conocimientos a otros pueblos, así lo haría el Taita Hernando Chindoy con el pueblo indígena Pasto, en la organización de la guardia indígena, alternado sus conocimientos espirituales sobre el “sagrado remedio” con Luis Hernando Mavisoy, sobre cuestiones territoriales en esas comunidades y todo esto gracias al reconocimiento que han logrado en esta materia.

Las alianzas indígenas establecidas desde el Pueblo Inga de Aponte, han conducido a establecer una dinámica de acompañamiento espiritual, por parte de otros pueblos versados en el conocimiento del yajé, para así ellos comprometerse en el asesoramiento jurídico y formación en legislación indígena nacional. A este intercambio, le han denominado *mingas de pensamiento*, que son acuerdos y trabajo conjunto entre las comunidades indígenas, con el objetivo de reafirmar su autonomía y derecho territorial. Actualmente cuentan con una asociación de autoridades indígenas en Nariño, que lo conforman seis pueblos unificados: Epedara Siapidara, Quillasinga, Awá, Kofan, Siona y Nasa, con los cuales llegaron a conformar el Tribunal de los Pueblos Indígenas de Nariño.

Esto se suscitó a partir de los trabajos que han realizado sobre justicia indígena con los pueblos del sur occidente colombiano, con el ánimo de erradicar los vicios de politiquería que venía influenciando a toda la región. Así el tribunal está representado con un miembro de cada pueblo que forma la directiva, esto está abalado por el Estado colombiano desde el año 2010, reconocimiento que permitió construir una jurisdicción especial indígena. Su lucha y objetivo primordial, es poder llegar a futuro al manejo autónomo de su servicio de salud, de educación y manejo ambiental, derechos fundamentales que esperan ser dirigidos y ordenados por las propias comunidades.

La experiencia del yajé, como fortaleza organizativa

Los Inga de Aponte hablan de fortalecimiento en lugar de resistencia, y esto se debe a que han logrado pensar la resistencia en términos de afianzar su cultura y su educación, en contraposición a la resistencia que han llevado a cabo otros pueblos indígenas del país, como los indígenas del departamento del Cauca, en contra del Estado colombiano, los terratenientes, los narcotraficantes, los paramilitares, la guerrilla y la delincuencia común, realizando acciones colectivas por vías de hecho. Los Inga de Aponte se han detenido en el fortalecimiento cultural, mediante otros mecanismos, sin llegar a una confrontación y medidas de hecho explícitas.

La fortaleza que se constituye desde el pueblo Inga, tiene que ver con un trabajo más íntimo, que se despliega desde lo individual a lo comunitario, entienden que la lucha no es necesariamente confrontación, pues existen muchos problemas internos que debían tratar y superar para lograr tal fortalecimiento, es como la palabra de sus mayores les dicta:

Tenemos que curar esa enfermedad, porque de qué sirve estar en tratamiento, si esa enfermedad sigue contagiando otras familias, entonces nosotros no queremos desaparecer como pueblo. Tenemos que fortalecernos para hacer curación de esas enfermedades que tenemos en todos los campos de nuestra cultura, entonces nosotros decimos, hay que fortalecernos para combatir, pero nosotros ya combatimos narcotráfico, guerrilla, paramilitares delincuencia común, todo eso hemos combatido (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

En este sentido, su resistencia y confrontación ha sido un extenuante trabajo interno, individual y colectivo de la mano de su “sagrado remedio”. En tal agenciamiento, los malestares de su cultura habían penetrado las fibras íntimas de su quehacer, permeando su ser e identidad indígena. Antes de iniciar un proceso de exigencia de derechos, los Inga de Aponte desde comienzos del año 2000 tuvieron que canalizar sus esfuerzos en “combatir”, los factores que hacían que su cultura se fracture. Después de un largo recorrido de organización política, contemplan su autonomía en logros como: el manejo de sus servicios públicos, una forma propia de administrar el agua potable, alcantarillado, además de pensar su educación propia, nombramientos formales de los profesores bilingües, por parte del departamento, desarrollo de comunicación indígena, economía, entre muchos otros aspectos que componen su esfera social.

Obtuvieron reconocimiento de la I.S.I. (Instituto de Salud Indígena), que opera bajo dirección propia, a la actualidad buscan la manera para que sus médicos tradicionales obtengan el aval por parte del Estado, para se contemple su trabajo en la I.S.I. y puedan ser remunerados por el servicio que prestan a la comunidad. Así mismo, en materia económica, se está logrando fortalecer el tema de alimentación que ofrece el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), dando cobertura a todos los planteles educativos de su territorio, de lo que se trata es que se provea de los alimentos propios de la región, lo que ellos llaman la “minuta propia: sopita de maíz con coles, frijol, calabaza, y otros alimentos producidos por la comunidad que los está suministrando el cabildo menor de economía” (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

En este sentido, sino fortalecemos lo esencial no resistimos, entonces tenemos que enfocarnos en el fortalecimiento de nuestro pueblo Inga, para poder resistir de manera pacífica. Pero si se da cuenta, los indígenas del Cauca resisten, es porque están fortalecidos en todos los campos, por eso ellos están movilizándose y confrontando al Estado de manera directa, nosotros vamos en esa misma vía, por eso estamos hablando con el Tribunal de Pueblos Indígenas, sobre cuál va ser el motivo de nuestra movilización y nuestra marcha va hacer por el territorio y no para nuestro pueblo Inga, sino, por los compañeros que están dentro del Tribunal: por Quillacinga del municipio de Genoy y de la Cocha [pueblos indígenas asentados en el departamento de Nariño], los compañeros que no tienen territorio o han sido desplazados como los kofanes, los que están en la lucha por la ampliación de territorios y los compañeros EpedaraSiapidara, quienes están siendo exterminados y sacados de sus territorios (Taita QuerubínJanamejoy, 2012, entrevista).

En esta dinámica tratan de establecer alianzas con otras comunidades, al día de hoy tienen convenios educativos con la Universidad Intercultural del departamento del Cauca (primera universidad indígena del país), donde se ha tenido la oportunidad de llevar a muchachos y muchachas de su comunidad a estudiar, así mismo como en el intercambio de saberes sobre medicina indígena. Buscan incansablemente, crear alianzas con otros pueblos indígenas para que se integren al Tribunal de esta región y se consolide la unión, para formular el Mandato Integral de vida, cada uno en su propia lengua.

Otro objetivo, ha sido crear un centro de reflexión distinto al modelo penitenciario del país, “nosotros estamos planteando un sistema de formación integral, donde la gente que vaya a pagar una curación por dos o tres años, vaya y se profesionalice y que el Estado colombiano y las comunidades indígenas, digan sacamos un instructor, porque la idea es que vaya allá y estudie porque estudie, ese es un reto” (Taita Querubín Janamejoy, entrevista, 2012).

La toma del “sagrado remedio” o ritual de ingesta de yajé, ha jugado un papel fundamental en estos aspectos de su articulación política, y ha llegado a hacer punto de inicio para cualquier tipo de proyecto comunitario, en efecto, se contempla en cada uno de los proyectos que se emprenden, donde todas las personas involucradas tienen que asistir al ritual, salvo las personas que tengan ciertas restricciones. Así han tenido ingestas colectivas con un número de población considerable, los gastos de logística se incluyen dentro de los recursos que maneja el cabildo indígena.

Dentro de esta articulación nos preguntamos ¿Cómo es el trabajo que se hace a partir de la ingesta del “sagrado remedio” o el acompañamiento de los procesos que han realizado?, en este sentido el Taita Querubín Janamejoy nos contesta:

Haber, eso es como cuando uno está haciendo la carrera universitaria, el conocimiento varía según el semestre, en el remedio es similar. En la primera toma, a todo mundo le dan igual, en la segunda se lo dan rezado: necesitas para justicia, para salud y así, ¿para qué necesitas? En ese rezo va el saber, para que uno pueda reflexionar y despeje el pensamiento, y a veces le dan a conocer de forma visual y si no es así, si no mira nada, le dan a conocer para que usted empiece a organizar el pensamiento, entonces la mente empieza a trabajar como locomotora, ordena las fichas del rompecabezas de forma clara y, uno a lo último dice, así es y así tengo que hacer, entonces uno ya tiene la orientación de cómo hacer, pero a veces las cosas no salen como las vio, entonces toca tomar otra vez para saber qué pasa. Entonces uno trabaja en fortalecer en que eso se cumpla, o a ver cómo se resuelve (Taita Querubín Janamejoy, entrevista, 2012).

Los Inga de Aponte, lograron articular la práctica médica ritual a los distintos órdenes de su esfera organizativa, en este sentido, las tomas de yajé son dirigidas según la temática a trabajar, como nos cuenta el Taita Querubín Janamejoy, en su caso, al ser miembro del cabildo de justicia, constituido por la guardia indígena y el consejo mayor, se solicita al Taita o médico

yajecero, se fortalece sobre este tema, para de esta forma transferir los conocimientos que los demás compañeros no hayan podido comprender:

Entonces, lo que uno está viendo empieza a ser transmitido, para que miren cómo es justicia y así con cada una de los temas de los cabildos menores. Cada uno busca en qué necesita ser fortalecido y eso se da, dependiendo del trabajo que las personas estén realizando. Entonces, la idea es que la gente tenga claro hacia dónde se va y entienda los objetivos, luego sí mediante la asamblea abierta vamos a fortalecer lo aprendido (Taita Querubín Janamejoy, entrevista, 2012).

En esta dirección vemos que su ejercicio político va a la par con su aprendizaje espiritual de la práctica ritual con yajé. Es un ejercicio obligatorio, comenta el Taita, pues encuentran allí, formas de protección, fuentes de inspiración creativa y fortaleza anímica. En este proceso, sus lideresas y líderes se han visto sometidos a dificultades peligrosas, amenazas, intentos de homicidio, pero a pesar de esto y para no sucumbir al miedo y desfallecer en su lucha, ven en la medicina con yajé y la minga de pensamiento, sus pilares para la resistencia y la articulación política y social.

En lo concerniente a la articulación social y bienestar comunitario, es un proceso que se lleva a cabo de manera interna, ha permitido depurar en términos de control social y ejercer justicia, los problemas comunitarios, como son la delincuencia, el alcoholismo, la drogadicción, entre otros problemas sociales. Este tipo de trabajo es el realizado de la mano de los Taitas yajeceros, que desde un llamado espiritual a la toma del “sagrado remedio”, se busca la toma de conciencia y lo que ellos denominan “la limpieza del cuerpo y el espíritu”, el objetivo es la purificación de las faltas y reorientar al individuo. De la misma manera, las personas que tengan problemas de otra índole, encuentran orientación y posibilidad de resolver sus crisis existenciales y sus sufrimientos, en este espacio de reflexión colectiva, activada por la ingesta de la bebida sagrada.

Para el Taita Querubín Janamejoy, como para otras personas con las que nos hemos entrevistado, la práctica es un proceso que conlleva la disciplina, es una norma social y canal de reflexión ética y moral, a la vez que un sistema de impartir justicia, en razón de lo anterior, los taitas han confluído en concluir que Yajé es Ley y mandato.

Así hemos venido construyendo procesos, convocando a la gente, impartiendo orientación, les decimos, si no quieren que les demos fueete, sino quieren que se los encierre o hacer trabajo comunitario, entonces vengan a la toma de remedio -¡bueno!- dicen. Vienen a tomar remedio, se revuelcan, lloran, piden perdón, cantan, ríen y allí se van acomodando por sí mismos. Así en estos procesos, ya hay jóvenes que están en el camino del “sagrado remedio”, esos son los resultados positivos de este andar. Y este es uno de los objetivos trazados y que nosotros construimos desde la justicia yajecera, que la toma de remedio siempre debe estar allí, la toma de remedio es uno de los deberes fundamentales, para todos. Entonces, nosotros aplicamos la toma de remedio desde el personal nuevo, que se va integrando al cabildo, las autoridades, *chaskis*, secretaria nueva, *wasikamas*, y así. En la primera oportunidad que hay de tomar remedio, pues tienen que tomar remedio, porque esa es la purificación y fortalecimiento de uno para seguir adelante, porque esa es la obligación (Taita Querubín Janamejoy, entrevista, 2012).

Finalmente, en el tránsito de estos procesos y caminos indígenas, alcanzamos a entrever la interacción de medicina y justicia, en una pluralidad de saberes que confluye en un vasto culto a una bebida sagrada, delineando una ética de existencia, a la vez que un sistema moral del ser indígena. Indagando sobre el papel que puede tener la práctica médica indígena, encontramos que su fundamento se podría esbozar en líneas generales, donde confluyen medicina y justicia y/o medicina como justicia.

En todos los pasajes que arriba expusimos, como una serie de agenciamientos organizativos, contruidos de la base de las alianzas e intercambios de conocimientos chamánicos, nos vemos impelidos en describir la experiencia del yajé en términos más singulares y socavar las fibras íntimas de la organización. Nos pareció vivir la experiencia del yajé por sí mismos y descubrir una práctica cultural a la vez que una disciplina del cuerpo, en tanto, la ingesta de yajé como parte de una dieta, otro tipo de alimento, que necesita ser trabajado desde el ejercicio de la inteligencia y el control de la mente, bajo los efectos de la ciencia de la planta sagrada.

Un campo de conocimiento, que ha permitido como vimos en los anteriores relatos de la memoria indígena, encontrar fuentes de conocimiento, defensa y protección. Es un trabajo que merece un reconocimiento basado en la tenacidad de estos comuneros, chagreros, caporales, pescadores, cazadores y parteras. Taitas y Mamas, que bajo este ejercicio disuelven la

violencia, y nos instala, en una expresión viva de cómo estos indígenas ejercen un tipo particular de justicia para con la vida y lo existente. Una propuesta vital, en tanto la experiencia del yajé, constituya una experiencia de descapitalización, una desintoxicación del cuerpo, mediante una reflexión profunda, que propone un conocimiento sobre la medicina como justicia que trascienda en resistencia palpable.

Mejor no podría leerse en el asentó del Taita Querubín Janamejoy, al establecer una pregunta que surge en este camino a suerte de cuestionamiento y entender este “reverberar” de la tradición, como le llama él mismo, se nos hizo preguntar. ¿Por qué la situación de las comunidades indígenas del Bajo Putumayo, con las cuales ustedes tienen alianzas, no han alcanzado a tener los logros y avances que han conseguido los Inga de Aponte?

Porque como decimos aquí, el indígena que llegue a tener plata o a oler plata se intoxica, es como fumar un cigarrillo de bazuco, se intoxica ya mismo y así nos pasa a los indígenas y ese es un factor bien complicado cuando el indígena se une con la droga y los grupos insurgentes. Hay indígenas que trabajan con la droga, tienen sus propios cultivos en su propio territorio, y además las familias o del mismo resguardos hacen parte de los grupos armados, entonces no hay cuidado y al uno no cuidarse, se hace que se siga el orden de los de fuera” (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

Eso fue uno de los conflictos que se presentó con la alcaldía de su municipio, la institución, empezó a desarrollar proyectos dentro del territorio, sin consultar con la comunidad indígena. Es por esta violación a su autonomía, donde firman alianzas con Siona Y Kofan, donde ellos hacían el acompañamiento espiritual y los Inga los asesoran jurídicamente, en todo lo relacionado con administración de justicia, equilibrio, regulación social y otros temas. En ese andar, donde estos líderes han detectado en estas comunidades, sus debilidades y la influencia del narcotráfico y la influencia del dinero en su comportamiento.

En este proceso, los Inga de Aponte pudieron dar cuenta que la historia de violencia y conflicto de las comunidades indígenas del Bajo Putumayo era mucho más largo.

Nosotros tuvimos el apoyo del Taita Querubín Queta y él nos contaba, ¿no sé si usted sepa la historia? que él se fue para el Ecuador y se cargan dos o tres kilos de mercancía, van y lo cogen y lo encerraron tres años y en ese entonces, un hijo de él, era jefe de la guerrilla y cuándo el Taita cayó en esa

trampa, se dio cuenta cuanto valía uno, cuánto era lo que valía la libertad. Después de estar allá vino y se puso a tomar remedio y dijo -mi hijo no tiene por qué estar allá- recupero a su hijo, y lo puso a tomar remedio y lo convirtió en el Taita que es hoy.

Sí el alcanzó a pasar por estos territorios con el camuflado y con armas y todo y después volvió como taita a armonizar nuestro territorio, entonces en esas partes, es que uno se pone a pensar, bueno, acabar con el territorio es como acabar la vaca de leche, si de eso es lo que nosotros, comemos y bebemos y a través de eso es que el gobierno nos para bolas y lo sentamos a conversar. Y nosotros nos dimos cuenta de eso y nos metimos de lleno, en cambio allá donde el Taita Querubín y toda su familia están de lleno, mientras que los otros no y por evitar conflicto se deja quieto allí.

Porque el taita Querubín ha hecho unos trabajos bien importantes, como por ejemplo cuando se le llevaron los cuatro carros que él tenía, entonces le toco enfrentarse con la guerrilla y a través del remedio hacerles incursión a la guerrilla, para que le entreguen esos autos, les hizo llover, les mando trueno y rayo y todo eso, los hizo revolcar y él mismo tuvo que levantar los fusiles, decirles tengan y no vuelvan por acá a molestar más y la guerrilla tenga sus llaves y bueno piérdanse. Desde allí la guerrilla no volvió a molestar más (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

De la misma manera les pasó a Inga, los Siona y Kofan los acompañaron, recorrieron su territorio y luego de tres meses que se hizo le trabajo de demarcación, llegó la tempestad y el río Aponte y la quebrada Guaracayaco, abrió campo a las quebradas y ríos, llevándose todos los linderos y los puentes que el municipio había construido. Cuando el municipio quiso hacer la reconstrucción, vino de nuevo la avalancha. Así que los funcionarios de la Alcaldía de Aponte tuvieron que solicitar el permiso de la comunidad para continuar con las obras, en ese momento pudieron negociar sobre los alcances de la institución sobre territorio indígena.

La idea era que se sepa por donde iba nuestro territorio, legalizar eso y luego si empezar a trabajar lo interno. Todo esto hemos podido trabajar desde la parte espiritual. Nosotros con los taitas trabajamos de la siguiente manera: el Taita Querubín Queta acompaña todo lo que es justicia, en compañía de Taita Libardo Queta, Taita Lorenzo y Taita José, hemos estado trabajando en esto. Para educación, salud y armonización del territorio, primero trabajamos con los Sionas con Taita Ferlinto y Taita Humberto Piaguaje, Taita Sandro y Taita Pedrito, nos están ayudando en eso, son fuertes en eso. Además de la colaboración del taita Inga Paulino Mujunboy, quien nos hace el acompañamiento en la parte educativa correspondiente al Auto 004, estas son las tres comunidades que actualmente nos están haciendo el

acompañamiento. Y nosotros, estamos haciendo el acompañamiento a los compañeros Quillacingas de Genoy y el Encano y además hacemos acompañamiento a la Universidad Intercultural del Cauca, en todo lo relacionado a la justicia, exponiendo las sentencias que nos hemos ganado (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

¿Cómo hacen el acompañamiento los taitas?

Por decir algo, en toma de remedio, se les da a los profesores, al cabildo menor de Educación, se les viene a enseñar cómo y qué es la educación propia, reconocerse y auto valorarse, es un ejercicio no de hablar, sino de verse a uno mismo, al otro yo, ¿quién es el otro yo?, ¿cuál era el otro yo antepasado?, ¿cuáles son las historias de raíz? y que no nos las conversen, sino que la misma persona, por intermedio de la pantalla de 30 pulgadas, que es la visión del yajé, la pueda ver. Entonces, uno se puede dar cuenta, ¿cómo fue el taita Carlos Tamabioy? y ¿cuál era la sabiduría que tenían las 25 familias que vinieron a poblar este territorio ancestral?, llegamos a saber cómo fue el proceso de eso que decimos *el mantenimiento y sostenimiento del pueblo*. Le enseña todo eso a uno, cómo fue esa educación, desde lo que los abuelos venían diciendo *somos originarios* y ese saber se trasmite a través del remedio. El mismo remedio nos enseñaba a cantar, el mismo remedio nos enseña a construir las viviendas, hacer las mismas ollas de barro, todo eso. A través del remedio se visualizaba (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

El Taita Querubín Janamejoy, cuenta que en una época anterior carecían de médicos tradicionales, debido a esto revivieron la memoria colectiva, mediante conversatorios.

Recordamos, cómo se hacen la curaciones, cómo se hacen las evaluaciones, las limpiezas, todo eso. Estos conversatorios los taitas no lo hacen y nosotros lo hacemos con el fin de ganar terreno, porque de acuerdo a la evaluación del taita Paulino Mujunboy, estamos diciendo que una toma de remedio equivale a un semestre en la universidad, si usted no toma, está perdiendo un semestre, así es el avance de la ciencia, trabajamos con la parte espiritual y la ordinaria. Dese cuenta, nosotros hablamos de los diplomas dentro de la medicina de la siguiente manera: el primer diploma que a uno le dan, una manilla, segundo diploma que le dan es un collarcito, tercer diploma que le pueden dar, otro collar u otra manilla, de acuerdo a las *gualkas* o manillas, es el grado de avance que tiene esa persona.

Así los taitas en una toma de remedio se sientan al lado de esa persona y le miran que avance tiene, entonces él sabe y nos dice cuál es la categoría: es seguidor, es aprendiz o ya es Taita. Entonces cuando se hace toma de remedio ellos les dicen si esas cosas que ellos tienen puesto son verdaderas o

no, entonces le dan un remedio bien bonito, se lo conjuran, se lo cantan y se lo pasan, se toman una y luego tómesese la otra, compañero. Lo que toman los taitas, uno tiene que tomar y si en la toma no demuestra concentración, manejo y equilibrio, pues esas cosas tiene que sacárselas y si se lo ha ganado el mismo Taita le da las otras cosas para portar. Entonces en esa medida se ve el avance del estudiante en la medicina, dentro de lo que es la educación (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

En este sentido, es como se hace el fortalecimiento espiritual al interior de la comunidad y así mismo con todos los miembros que pertenecen a la autoridad política, todo aquel que quiera pertenecer al cabildo tiene que pasar por el aprendizaje del “sagrado remedio”. Taita Querubín Janamejoy en 1982, fue una de las personas que trabajó en su resguardo como autoridad indígena, haciendo acompañamiento a la inspección de policía en el tema de justicia. Después perteneció a la acción comunal, luego al cabildo, luego al consejo municipal del municipio, fue profesor alfabetizando adultos, para luego dedicarse, cerca de diez años al cabildo de justicia. “He tenido muchas veces que he querido renunciar a mi cargo, le he dicho, compañeros el espacio está abierto para quien quiera trabajar en el cabildo menor de justicia, yo quiero descansar, dedicarle más tiempo a mi familia y esta es la hora que nadie quiere medírsele a esto” (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).

Porque se convirtió en un maestro y un líder difícil de remplazar, una autoridad que reúne las cualidades de un líder político y un yajecero, su vida se constituye como una ética de existencia y su quehacer en la fortaleza de un pueblo, juega un papel fundamental para enfrentar la violencia. Los maestros yajeceros son en sí mismos el agenciamiento, el conocimiento, los guías que abren el camino hacia la lucha, resistencia y empoderamiento de los pueblos indígenas.

CAPITULO IV. CONCLUSIONES

En primera instancia, este trabajo permitió re-contextualizar la práctica médica indígena en contextos políticos, aludiendo a las luchas de reivindicación del territorio y fortalecimientos organizativos, quizá con la intención de des-esencializar la práctica chamánica como se venía haciendo en los estudios disciplinares que se han hecho en el país. Esto nos permitió acercarnos a las actividades de los yajeceros y otros practicantes de inspiración, como actores políticos o mediadores de conflictos propios de la región.

En este sentido, se intentó explorar, de forma preliminar, las maneras en que las alianzas interculturales de carácter chamánicas, pueden llegar a constituir un campo de poder político o de las formas de acción política, que reaccionan a las extensiones de lo colonial o el poder del Estado y se incorporan al orden nacional como políticas indígenas en busca de la reafirmación de la justicia y medicina indígenas. Desde esta perspectiva, lo que puede ser importante es precisamente la superposición y la mutabilidad de las diversas formas de acción ritual negadas por el discurso oficial de la historia y los alcances en términos de dinamizador de proyectos comunitarios.

De esta manera, ubicamos las historias de vida, en puntos neurálgicos del conflicto y la violencia y por lo cual, los pueblos indígenas aquí citados, atravesaron momentos de tensión, que puso en riesgo el curso natural de sus vidas, esta re-historización de la práctica yajecera, abrió la posibilidad, como un intento de estudio antropológico, trazar una preocupación más amplia que el carácter primordial y cultural de la práctica y contemplar el carácter transgresor de la misma, como reacción a la violencia y resistencia que fortalece los lazos comunales.

Este planteamiento, nos permitió ver el papel que juegan las prácticas médicas indígenas y cómo desde allí, se configuran estrategias para la defensa de sus territorios. A su vez interrogarnos por el tipo de articulación organizativa en las actuales condiciones sociales y políticas que se afronta en la región, y permitió hallar asidero a nuestra hipótesis, en lo concerniente a la fuerte relación que existe entre la práctica médica indígena y la resistencia.

Trazar una historicidad de estos procesos, permite explicar por qué los pueblos indígenas han permanecido y pervivido en medio de procesos históricos de violencia y conflicto, lo cual se explica gracias al acervo cultural depositado en sus prácticas espirituales, que a la actualidad les permite el reforzamiento de conocimientos e intercambios interculturales y mediar el conflicto con miras a construir procesos de paz, como herramientas de salvaguarda y goce de derechos desde la concepción indígena.

Con esto, no pretendimos establecer una nueva tipología o clasificación de las agencias políticas yajeceras, los capítulos de esta investigación siguen empleando términos que sugerimos son problemáticos, como el de yajecero, práctica espiritual, etc. No creemos que la invención de nuevas etiquetas, supondrá una mayor precisión conceptual, solo esperamos que en lugar de que los análisis en el que nuestro uso está inscrito, conduzcan a una mejor comprensión de la variedad de prácticas inspiradoras en sus contextos sociales y políticos respectivos.

Es por eso, que vimos la importancia de establecer relaciones entre chamanismo y política, conflicto y resistencia, lo cual, abrió la posibilidad de describir los procesos por los cuales se había llegado a establecer incidencia con el campo institucional, en términos de exigencia de derechos y reconocimiento de sus prácticas culturales como patrimonio cultural de los pueblos indígenas.

Una posible línea de investigación a explorar a futuro, tendría que ver con la influencia de la práctica yajecera en contextos no indígenas y las posibilidades de construcción de futuras propuestas de interacción cultural, en este sentido, se abre el espacio de observación donde los Taitas siendo protagonistas de estos intercambios, sean los no indígenas las piezas fundamentales de la gestación de nuevos procesos culturales y sociales y por ende investigativos.

BIBLIOGRAFÍA

- Berruecos, Luis A. (2009). "H. Max Gluckman, las teorías antropológicas sobre el conflicto y la escuela de Manchester". *El Cotidiano*, Núm. 153, Vol. 24, <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=32515314> (visita abril 12 de 2013).
- Balandier, Georges, (1967). *Antropología política*. Ediciones el sol Buenos Argentina.
- Belting, Hans. 2002. *Antropología de la Imagen*, Buenos Aires: Katz Editores
- Benjamin, Walter, 1971. *La tarea del traductor*. *Angelus Novus*. Barcelona: EdHasa.
- Bilhaut, Anne Gaël. 2011. *El sueño de los Záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Editores, AbyaYala y FLACSO.
- Bonilla, Daniel, 2006. *Siervos de dios, amos de indios. El Estado y la misión Capuchina en el Putumayo*. Editorial Universidad del Cauca, (Popayán, Colombia). Facultad de Humanidades.
- Bourgois, Philippe. 2009. *Guatemala: violencias desbordadas. Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las américas*. Julián López García, Santiago Bastos, Manuela Camus (editores). Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones.
- Carlos E. Pinzón, Gloria Garay A. 1991. *El cuerpo como territorio sagrado*. Universidad Nacional de Colombia. (Ponencia).
- Carneiro Da Cunha, M, 1998. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*, *Mana* 4(1), pp.7-22.
- Chaumeil, Jean Piere. 1983. *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Das, Veena. 200. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES. Colombia.
- Descola, Philippe, 2001. *Antropología de la naturaleza*. Colección Biblioteca Andina de bolsillo – IFEA N°19. Colección Alasitas Lluvia Editores.

Descola, Philippe, 1988. La chefferie amérindie nne dans l' anthropologie politique”, Revue française de Science Politique, 38(5), pp.818-827.

Ferraroti, Franco, 2006. Historias de vida y ciencias sociales. Ed. Periferia.

Geertz, Clifford. 1989. La interpretación de las Culturas. Gedisa Editores. Barcelona.

Stephen Hugh-Jones. 1996. *Shamans, Prophets, Priests and Pastors*. Edited by the University of Michigan press.

I Oller Montserrat Ventura, 2000. *Chamanes amerindios: mediadores y traductores*. Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 207-220.

Losonczy, Anne-Marie. 2006. *Viaje y Violencia. La paradoja chamánica Emberá*. Universidad Externado de Colombia.

Luna, Luis Eduardo. 1986. *Vegetalismo. Shamanism among the Meztizo. Population of the Peruvian Amazon*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.

Montenegro, Luis. 1997. *Traducciones en el sincretismo. Imaginario regional*. San Juan de Pasto, Maestría en Etnoliteratura. Escuela de Postgrados Universidad de Nariño.

Muratorio, Blanca. 2005. *Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia*. Iconos. Revista de Ciencias Sociales. Núm. 21, Quito, mayo 2005, pp. 129-143. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador.

Núñez, Magda Paola. 2007. *Contexto de violencia y conflicto armado*. Observatorio de Conflicto Armado, Corporación Nuevo Arco Iris. II. 1997-2007.

Reis, Julián (Coordinador). 1995. *Tratado de antropología de lo sagrado (I)*. Ed. Trotta, Madrid.

Taussig, Michael. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Editorial Norma. Bogotá.

Territorio Tamabioy. *Los Pueblos Indígenas Kamëntsá Biyá e Inga habitamos desde tiempos milenarios en el gran Territorio Ancestral Carlos Tamabioy área comprendida dentro de los*

Departamentos de Nariño, Putumayo y Cauca, al suroccidente Colombiano en Sur América. Http, (visita el 3 de agosto de 2012).

Thomas Nicholas y Humphrey Caroline. 1994. *Shamanism, History, and the State*. Edited by the University of Michigan press.

Torres Fernández, Glauco. 1982. *Diccionario Kichua-Castellano/Yurakshimi-Runashimi*, T. I, Casa de la Cultura del Núcleo del Azuay, Cuenca.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. *Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena*, en: *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas. IWGIA.

_____ 2010. *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Katz Conocimiento, Ed.

Wright, Pablo. 2008. *Ser en el sueño. Crónicas de historia y vida*. Editorial Biblos.

Zapata Torres, Jair. 2004. *Espacio y territorio sagrado Lógica del ordenamiento territorial indígena*. Tesis de Grado, para optar el título de Magíster en Estudios Urbano - Regionales. Apoyada por la Universidad Nacional de Colombia. Vicerrectoría de Investigación. Confederación Indígena Tairona, Colombia.

DOCUMENTOS

Análisis de la conflictividad sobre Nariño y otras regiones (Informe, CINEP - SYNERGIA, en colaboración con el Área de Paz, Desarrollo y Reconciliación.). Junio de 2010.

Desplazamiento forzado. Nariño, empeora la situación humanitaria. (Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento). 2005.

Misión Internacional de Verificación de la Verdad en Pueblos Indígenas (Informe ONIC). 2008

ENTREVISTAS

Taita Marcelino Chicunque Chindoy, 2012.

Taita Querubín Janamejoy, 2012.

Taita Hernando Chindoy, 2012

Edilma Jamioy, 2012.

Leandro Janamejoy, 2012.

Taita Víctor Jacanamijoy Jajoy, 2013.

Beatriz Lucitante, 2013.

Armando Valbuena Wuairiyu, 2013.