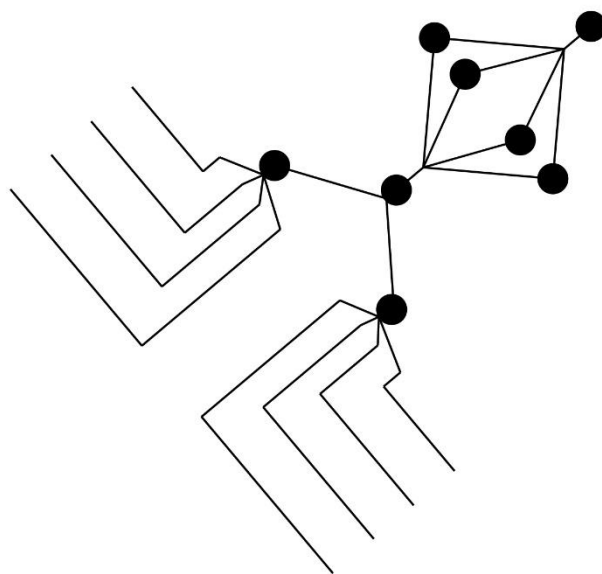


**PROPUESTA MATRICIAL DE DIÁLOGO DE SABERES DESDE LA
COMUNICACIÓN DE LO SAGRADO**
**Un aporte desde los pueblos Kankuamo y Kogui de la Sierra Nevada de
Santa Marta, Colombia**



JEANNETTE PLAZA ZÚÑIGA
Autora

Directora
Alejandra Cebrelli

Tesis Doctoral
Facultad de Comunicación social y Periodismo
Universidad Nacional de La Plata
2019

Contenido

INTRODUCCIÓN	7
El problema de investigación	14
Objetivos generales	24
Objetivos específicos	24
Presentación general del documento	25
PRIMERA PARTE: CONTEXTUALIZACIÓN Y FUNDAMENTACIÓN TEÓRICO- METODOLOGICA.....	32
CAPÍTULO 1. Entorno de los pueblos Kankuamo y Kogui	33
1.1 Contexto geográfico de Colombia y de la Sierra Nevada de Santa Marta	33
1.2 Historia reciente de Colombia	40
1.3 Reconocimiento constitucional de los pueblos originarios de Colombia ..	45
1.4 El territorio ancestral: lugar de la producción de sentido sagrado	50
1.4.1 La cosmovisión panandina como contexto regional	50
1.4.2 Cosmología en la Sierra Nevada de Santa Marta.....	53
1.4.2.1 Algunos estudios sobre los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta	53
1.4.2.2 Características del pueblo Kankuamo desde el trabajo de campo	61
CAPITULO 2. Búsqueda del dialogo de saberes ancestrales	72
2.1 Un camino para abordar la comunicación desde lo propio.....	72
2.1.1 Orientación epistemológica	75

2.1.2 Tipo de estudio	80
2.1.3 Los participantes.....	82
2.1.4 Estrategias investigativas	94
2.1.5 Procedimiento Metodológico	97
2.1.6 Análisis e interpretación de información	99
CAPITULO 3. Buscando los diálogos de saberes ancestrales en lo sagrado	102
3.1 Perspectivas de saberes ancestrales en el dialogo de lo sagrado, de la comunicación intercultural al diálogo de saberes.....	102
3.1.1 Primera perspectiva: Conservación, recuperación de lenguas e institucionalidad	104
3.1.2 Segunda perspectiva. Medios y tic y, estudios de genealogía y crítica	106
3.1.2.1 Estudios sobre medios y tics.....	107
3.1.2.2 Estudios sobre genealógica y crítica de la comunicación	109
3.2.3 Tercera perspectiva: Diálogos con saberes ancestrales	116
3.2.3.1 De la comunicación intercultural al diálogo de saberes	117
3.2.3.2 El diálogo de saberes.....	121
3.2 La comunicación ancestral de lo sagrado	123
3.2.1 Lo sagrado: entre lo profano y lo irreal	123
3.2.2 Lo sagrado originario: la simbiosis ecometafísica.....	127
3.2.3 La comunicación de lo sagrado originario: la semantización de la existencia.....	135

SEGUNDA PARTE: PROPUESTA MATRICIAL DE DIÁLOGO DE SABERES

DESDE LA COMUNICACIÓN DE LO SAGRADO 141

El carácter matricial de la propuesta 143

Los componentes y los nodos 145

CAPÍTULO 4. Componente originario de la Propuesta matricial de diálogo

de saberes 149

4.1 El camino ancestral 155

4.1.1 Ley de origen y cosmos 155

4.1.2 Identidad, memoria y territorio 161

4.1.3 Construcción de pueblo, solidaridad y equilibrio 163

4.1.4 El pensamiento 166

4.2 El camino del que regresa 171

4.3 La comunicación cósmica 179

4.3.1 Micro y macrocosmos esencial y cotidiano 186

4.3.2 La contemplación como estado sacro 189

4.3.3 La sintonía con el universo 195

4.3.4 La comunicación en el tiempo de aión 197

CAPÍTULO 5. Los componentes estratégicos de la Propuesta matricial de

diálogo de saberes 205

5.1 Política en el diálogo de lo sagrado 205

5.1.1 Historias de sumisión y opresión. Recorrido por pasado cercano y

lejano 208

5.1.2 Sentir y actuar en respeto por el entorno, incluidos los vivos e inorgánicos	209
5.1.3 Reflexión individual para aportes colectivos	210
5.1.4 Elección argumentada por interés colectivo, no por votación	212
5.1.5 Visualización de situaciones deseadas de presente y de futuro	214
5.2 La investigación acción participativa – IAP y la IAC como estrategias...	215
5.3 El diálogo de saberes multidimensional	225
CONCLUSIONES	240
Referencias	255

ÍNDICE DE MAPAS Y GRÁFICAS

Mapas 1 y 2. Detalle y ubicación de los pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta.	37 y 39
Gráfica 1. Organización Indígena kankuama – OIK. Elaboración propia.	63
Gráfico 2. Dialogo de saberes originario	154
Gráfica 3. Izquierda. representación del sujeto moderno.	
Derecha. representación del sujeto ancestral	158
Gráfica 4. Proceso de comunicación con la tierra	159
Gráfica 5. Identidad Kankuama	163
Gráfica 6. Disposición de la kankurúa	164
Gráfica 7. La comunicación cósmica.	181
Gráfica 8. Alegoría gráfica de la limpieza de un ojo de agua	183
Gráfica 9. Autosimilitud simple	187
Gráfica 10. El recorrido del sol y el filo de la montaña	188
Gráfica 11. Ciclos históricos de transformaciones.	218
Gráfica: 12. Cómo hacer el “diálogo multidimensional”	231

Índice de Tablas

Tabla 1. Aplicación de la Propuesta de educación intercultural.	88
Tabla 2. Situaciones sagradas	88
Tabla 3. Propuesta matricial de diálogo de saberes	147

INTRODUCCIÓN

La comunicación intercultural entre pueblos originarios y no originarios, se constituye en una necesidad histórica, dado el mestizaje ocurrido en América Latina desde la colonización europea de hace más de cinco siglos. El concepto de comunicación intercultural, se entenderá para comenzar como el tránsito desde la multiculturalidad, como el estar juntos en los mismos lugares pero sin interactuar o con rechazos, aceptación o tolerancia; hasta experiencias transculturales en las que se borran las fronteras, como en la existencia del campesinado o gente del campo, con fuertes raíces y prácticas indígenas no siempre reconocidas.

En este sentido, la comunicación intercultural en América entre los pueblos originarios y los mestizos y extranjeros, muestra variaciones hasta la actualidad, en ámbitos como el legal, el investigativo, el filosófico y el sagrado, como se presentará a continuación.

En el ámbito legal de América Latina, son recientes las constituciones o reformas constitucionales, haciendo reconocimientos legales de derechos a los pueblos originarios en lo que tiene que ver con los arraigos históricos diferenciados de cosmovisiones, territorios y lenguas. Esas constituciones inclusivas se establecen, por primera vez, entre la última década del siglo XX y principios del XXI, en algunos países de la región como Colombia (1991), Ecuador (1998), Bolivia (1995)

Argentina (1994), México (2001), Perú (1993), Nicaragua (1987-1995)¹ y Guatemala (1985-1993). El llamado Constitucionalismo cultural, de todas maneras no tuvo el impacto esperado en el mejoramiento de la calidad de vida indígena, aunque ha posibilitado reclamos y en algunos casos, legalización o devolución de tierras y hasta cierto punto, respeto al gobierno propio (Del Popolo, 2017).

En particular en Colombia, el gobierno propio y la aplicación de la inclusión legislada en la constitución, se vio además afectada por el conflicto armado. Así, asumir que población civil entre las que se incluían indígenas eran parte de un grupo armado u otro, ha sido parte de las prácticas de guerra, con las correspondientes consecuencias letales -aunque también es cierto que algunos miembros de los pueblos también participan en la guerra de manera involuntaria o no. Esta situación enrarece aún más la comunicación con los pueblos pues se mezclan los intereses de los terratenientes, con guerrillas, paramilitarismo y delincuencia común (Carlos Alberto Osorio, 2016).

Entonces, se puede afirmar que la comunicación intercultural mediada por el ámbito legal, ha aportado reconocimientos formales tardíos a los gobiernos propios y a los derechos diferenciados a la lengua, las tierras y la aplicación de la cosmovisión de los pueblos originarios del continente, lo que muestra el sentido de desconocimiento y abuso reiterado y permanente con que han llevado a cabo las interacciones con los nativos. Por lo tanto, el camino hacia la comunicación

¹ La referencia de dos años corresponde a las constituciones que hicieron la inclusión indígena en la última década del siglo XX, pero que habían llevado a cabo una reformulación anterior reciente.

intercultural aún es escaso, la debilidad de la norma para lograr transformaciones es innegable, además de que difícilmente se pueden atribuir las modificaciones totales ni inmediatas a las constituciones, cuando no a las diversas formas de reclamación o accionar originario.

Por otra parte, también se encuentra en Colombia que algunas comunidades recogen recursos financieros para comprar las tierras que les fueron arrebatadas, o en particular una iniciativa que reunió recursos para comprar tierras y donárselas al Pueblo Kogui², o el mismo gobierno en el Programa Nacional de Restitución de Tierras luego de la firma del tratado de paz³ y la reincorporación de algunos excombatientes de los grupos armados. En este sentido, podemos afirmar que la comunicación intercultural exige unas mínimas condiciones de simetría en los reconocimientos de los grupos que interactúan, entre las que se cuentan las condiciones del ámbito legal.

Desde el ámbito de los cánones investigativos, resulta sino curiosa por lo menos paradójica la época en que Europa reconstruye sus interpretaciones sobre el

² Natalia Hoyos, hija del dueño de una extensión de 155 hectáreas localizadas en Dibulla Guajira, logra una rebaja con su padre, del costo de \$ 70'000.000 por hectárea a \$ 15'000.000 de pesos colombianos, y moviliza donaciones del Ministerio de Cultura, de Amazon Conservation Team y aporte del Pueblo Kogui (480'000.000). Este territorio contiene una extensión importante sobre el mar y lugares sagrados de encuentro de ríos con el mar, de los que además los pueblos indígenas de la Sierra toman conchas para la práctica del poporeo. La noticia fue divulgada por el periódico El Espectador el 25 de mayo de 2013.

³ En diciembre de 2017, fue radicada una solicitud ante el Juzgado Tercero Civil del Circuito Especializado de Restitución de Tierras de Valledupar por la Unidad de Restitución de Tierras, organismo creado a partir de la reinserción de los paramilitares y posteriormente revitalizada con los acuerdos de paz con el movimiento guerrillero Farc. Periódico el Colombiano 21 de noviembre de 2017.

planeta a partir de los hallazgos en la Abya Yala⁴, impactando campos del conocimiento como las ciencias naturales y la geografía, para la primera redefinió clasificaciones, para la segunda amplió y preciso conocimientos (Boorstin, 1986). Pero fue solo hasta la conmemoración de los 500 años del llamado “descubrimiento de América”, que se hicieron estudios de reconocimiento sobre la sobrevivencia que lograron los imperios europeos durante sus guerras de aquella época con alimentos, además de los ya conocidos saqueos de oro y otros minerales, e imposiciones de saberes determinantes como las lenguas y las religiones.

Actualmente, se están dando pasos importantes hacia la comunicación intercultural en el ámbito investigativo de naturaleza occidental, principalmente de dos maneras: la primera, las investigaciones propias, facilitadas por la formación ampliada de las nuevas generaciones a partir de becas que en Colombia otorgan las universidades públicas y varias privadas como El Rosario, Los Andes y la Javeriana. Algunos resguardos como el Kankuamo, han definido campos del saber prioritarios para mejorar las condiciones de vida, en los que delegan a sus jóvenes becarios, quienes a su regreso generan trabajos de investigación que van provocando acercamientos a lo intercultural. La segunda, en el hacer investigativo, se presenta al asumir como necesaria la participación indígena en los estudios

⁴ La expresión Abya Yala se refiere al nombre del continente americano, adoptado por organizaciones e instituciones de los pueblos indígenas, recogiendo el nombre que le dieron el pueblo kuna, de Panamá y Colombia, antes de la colonización europea. Literalmente, significa tierra en plena madurez o tierra de sangre vital, tierra noble que acoge a todos, es símbolo de identidad y de respeto por la tierra que se habita (Del Popolo, 2017)

que tratan sobre ellos, más que como fuentes de información, como coautores o protagonistas que también identifican los problemas y objetivos por abordar.

Tales participaciones provocan reconocimiento de fondo, que permite reubicar los saberes ancestrales hacia tendencias epistémicas de saberes situados pertinentes y en ocasiones intraculturales, como afirma Kusch (1976. P.8), en el sentido de asumir el pensamiento popular "...antes que una óptica cristalizada, afirmación ética". De todas maneras, en las dinámicas cotidianas de la investigación formal, llevar la participación nativa a la práctica afronta las carencias o escasas preferencias por hábitos escriturales y de las posturas enciclopedistas y academicistas que exigen los modelos tecnocráticos investigativos actuales, lo cual no siempre motiva una comunicación intercultural que asuma perspectivas diferentes.

Este último ámbito, el investigativo, nos lleva necesariamente al ámbito filosófico, para ver la perspectiva epistemológica que orienta o enfoca el camino de la comunicación intercultural. Al respecto, Kusch (1976), nos da importantes elementos cuando analiza los miedos latinoamericanos en relación con el saber, con el ser nosotros mismos, con el miedo a ser inferiores y con la historia. En particular, Kusch rescata la cita de Guaman Poma, cronista originario del siglo XVI, quien afirma que el indio es astrologo filósofo y que mirando el recorrido del sol sabe cuándo sembrar y cosechar. Saberes de este orden, se han considerado ingenuos, cuando no atrasados y de todas maneras, siempre inferiores.

Por otra parte, afirma Kusch como se privilegia al saber del ingeniero en tanto privilegia el hacer hacia afuera perdiendo al ser, el “estar sentado”, o posibilidades contemplativas o de observación profunda presentes en los pueblos originarios, y no en el estar occidental y, afirma “falta magia para la vida diaria”; el vuelco hacia las cosas externas occidental corresponde a “no estar sentado” como el aymara o el quechua.

Teniendo en cuenta lo anterior, podríamos decir que la perspectiva filosófica otorga una suerte de apertura a interacciones horizontales con los saberes originarios, con posibilidades de acercarse a miradas pertinentes en lo local y, por lo tanto, a posibilidades de comunicación intercultural enriquecedoras, lo cual permite afirmaciones como la que Kusch (p. 34) hace: “...me pareció que todo el pensar indígena se da en términos no causales sino seminales, piensan haciendo crecer...”.

Estos hallazgos sobre un pensamiento no causal sino seminal, el filósofo astrologo y la capacidad de contemplación apuntan a la dimensión espiritual, ya que no están marcados ni por las evidencias ni por la coherencia de las argumentaciones, ni tampoco por los intereses capitalistas, está vinculado más bien con lo que denominamos los saberes sagrados.

En el ámbito de lo sagrado, encontramos entonces un componente fundamental a tener en cuenta en la comunicación intercultural de los pueblos originarios, si se entiende como comunicación sagrada aquella que se caracteriza por su carácter

trascendental e inmanente cuando se trata de la relación de los seres humanos con otros seres considerados superiores (Colle, 2018), y que en los asuntos indígenas está marcado por la imbricación con las religiones del colono europeo.

Encontramos así, que los orígenes judeo-cristianos de las religiones europeas determinaron ritos, lugares sagrados e involucraron dioses y diablos de otros órdenes, que sin embargo aún conservan saberes ancestrales aborígenes sagrados, que trascienden la conceptualización de lo social, donde cosmos y vida semantizan la existencia y funcionan en otras sintonías y dimensiones poco abordadas en los campos académicos (Giraldo, 2011; Contepi, 2012; Simonelli, 1996; García, 2001; Oliveira, 2009).

Por lo tanto, vemos que la búsqueda de la comunicación intercultural, como categoría abarcante de este estudio exige, por una parte, recoger las posibilidades legales que aportan los marcos normativos y sus reglamentaciones en tanto deber de reconocer, esto es de respetar. Pero dicha búsqueda también implica una forma de interacción más que multicultural, en la cual las particularidades de las prácticas y saberes originarios sean concebidos como válidos e importantes; igualmente, planteándola como la búsqueda de un conocimiento digno de ser indagado conjuntamente, con formas que incluyan sus propios métodos de observación profunda, sus propias preguntas y sus propias maneras de comunicarse con el universo, para que sea posible establecer comunicaciones interculturales horizontales y de crecimiento mutuo.

El problema de investigación

Los temas de investigación de la presente tesis, surgen del desarrollo de cinco grandes etapas, llevadas a cabo por la autora en conjunto con los pueblos Kankuamo y Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, en las cuales se realizaron diversos proyectos entre el 2007 y 2018. Estas etapas, han permitido la indagación de varios ejes temáticos, que dieron lugar a la pregunta por la comunicación intercultural y su vínculo con lo sagrado, objeto de la presente tesis.

Los acercamientos, evidenciados en registros y análisis de la participación en diferentes eventos, la realización de entrevistas, talleres, grupos focales y las prácticas compartidas durante más de 10 años, fueron lugares que permitieron sistematizar la identificación de la comunicación de lo sagrado, como pegamento permanente y determinante de las dinámicas propias de los pueblos.

La *primera etapa* consistió en la exploración de los componentes ético-políticos en la búsqueda y sistematización de la educación originaria trabajada con varios pueblos, entre ellos los Kankuamo y Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, Muisca del resguardo de Cota, Embera Sihapidara del Chocó, Sicuani de los Llanos Orientales e Inga del Putumayo; y se llevó a cabo entre los años 2005 y 2009, con el apoyo de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de la Salle.

Los principales resultados tuvieron que ver con dos categorías emergentes: “Construcción de pueblo” y “Hacer el camino”, publicados en (Plaza, Campuzano y Espinel, 2008). En esta etapa, mediante diagramas resultado de la estructuración gráfica de los hallazgos y siguiendo a Pask (1995), surgió la reconceptualización de la Ley de origen o Ley de Sé, en sus relaciones con el cosmos, la identidad y la construcción de pueblo.

También allí, se construyó la primera interpretación de las formas de organización social, en lo llamado “hacer armonía” con la colaboración de bosquejos previos realizados por la Organización Indígena Kankuama (OIK). Fue muy importante en esta etapa identificar el comportamiento en el desplazamiento, entendiendo que en aquellos años los pueblos estaban en medio del conflicto armado. Esta situación requirió realizar las primeras exploraciones en Bogotá, para luego encontrar las estrategias de seguridad para visitar el resguardo. El conflicto fue expresado por uno de sus pobladores como “Kankuamía convertida en el infierno” (N.T1), refiriéndose a la apropiación de las tierras, la entrada de macroproyectos mineros e hidroeléctricos, la entrada masiva de los grupos armados y el recrudecimiento de las dinámicas de la guerra en los municipios, lo que no deja de ser una marca en la vida resiente de los pueblos.

La primera categoría emergente de este trabajo, la *Construcción de pueblo*, es una traducción kankuama alternativa al concepto de ciudadanía. Nace en la caricia de la madre tierra y permite a los integrantes de la familia salir a construir mundo identificándose como Kankuamos en vínculo permanente con el cosmos. En esta

traducción, la ley origen o Ley de Sé, les permite pensar en conjunto con los otros para lograr la armonía y llegar a ser uno solo en hermandad, en una búsqueda permanente del equilibrio, lograda desde el corazón y expresada a través de actos simbólicos.

La segunda categoría emergente, *Hacer el camino o Estilo de educación originaria*, condensó la mirada en el trasegar entre el mestizaje y la tradición, y en ella se ve cómo el pueblo asume la Ley de Sé para la denuncia y la participación en el mundo de lo público, por lo cual se convierte en un lugar de resistencia desde el convencimiento y la comprensión de la belleza de su cultura.

Particularmente esta etapa aportó el reconocimiento de la ignorancia occidental y las grandes posibilidades de aprendizaje que se pudieran avizorar en la interacción y la relectura de concepciones acerca de la política, la de ciudadanía y la educación, que luego fueron revisadas desde la línea teórica propuesta en aquel entonces. Las principales socializaciones de la investigación se llevaron a cabo en la misma Sierra Nevada y en Bogotá, con lo que fue posible la devolución de información como apuesta ética de los investigadores, además de ser presentada en conferencias en Neiva- Colombia, la Habana – Cuba, Corrientes y Rosario en Argentina. En cada una de estas socializaciones, fue posible enriquecer las preguntas, hacer análisis desde otras orillas y entender de otras maneras la importancia de los hallazgos.

Esta etapa, al acercarse a un universo de sabiduría poco conocido o reconocido, exigió, en lo relativo a ciudadanía y a educación, agudizar el respeto por el otro, lo que después se convertiría en admiración. Las prácticas de observación participativa, de registro de información y sobre todo de análisis e interpretación cuidadosos, para no perder la esencia de los hallazgos al traducirlos a los esquemas académicos, contribuyeron a afinar las capacidades investigativas. Aportó también las estructuras teóricas, conceptuales, metodológicas y sobre todo lazos de amistad de experiencia de vida histórica y geográfica, fundamentales para todo el trabajo posterior.

La *segunda etapa*, tuvo como foco de atención las concepciones sobre justicia, reconocimiento y solidaridad de los pueblos originarios (Plaza, Campuzano y Mancipe, 2011). La conceptualización acerca de la justicia con quizá uno de los autores occidentales más renombrados al respecto Rawls (2001 y 2010), aunque suficiente para los países anglosajones, dejó ver en su esfuerzo por integrar otras esferas en “El derecho de gentes”, que sus presupuestos no alcanzaban para cobijar opciones como las indígenas, especialmente al considerar unos mínimos comunes compartidos por todos.

También, se consideraron en esta segunda etapa avances legales dispuestos por Naciones Unidas como la Declaración de derechos indígenas, que en países como Colombia aún no había sido acogida. Las dificultades para la interacción entre leyes propias y de los estados, implicó detectar el escaso avance internacional y nacional en procesos de interculturalidad, como posible

articuladora conceptual y teórica de la comprensión mestiza de lo indígena. Así, fue ampliado el acercamiento a la cosmovisión y precisados temas como justicia propia y castigo, justicia y resistencia, toma de decisiones, educación y castigo, reconocimiento y solidaridad. A partir de allí, la interculturalidad se convirtió entonces en estructuradora conceptual de las diferentes investigaciones.

La *tercera etapa* consistió en la formulación y aplicación de una propuesta de educación intercultural, la cual incorporó elementos estratégicos, como la Investigación Acción Participativa (Fals Borda, 1980, 1999 y 2013), que permitieron construcciones epistémicas conformes a las cosmovisiones originarias, recogidas en las dos etapas anteriores. Por otra parte, la propuesta incluyó la educación política (Deleuze, 2005), esto es, la toma de posturas críticas frente al cotidiano vivir, así como los saberes correspondientes a los diferentes temas que fueran intervenidos por la propuesta. La pretensión estratégica tuvo como propósito cimentar la reflexión y el hacer, de acuerdo a las preferencias e intereses de los miembros de las comunidades participantes en las diversas aplicaciones.

El primer producto conceptual de la tercera etapa, consistió la precisión alrededor de la educación intercultural, más allá de la enseñanza-aprendizaje, como la búsqueda de prácticas que incluyeran marcos educativos más que pedagógicos, como opción crítica (Giroux, 2004, Maclaren, 1995 y Freire, 1992), para poner a interactuar a la educación originaria con la interculturalidad.

Otro resultado importante de esta tercera etapa fueron las aplicaciones de la propuesta tanto a nivel universitario, como de educación media y con diversos grupos originarios. Así pues, se realizaron en conjunto con otros profesores, aplicaciones de la propuesta en la Universidad de la Salle, en Uniminuto en asignaturas de problemática y diseño curricular, análisis de información, etnografía, diseño y formulación de proyectos, taller de investigación e investigación en comunicación, y quizá las de más largo aliento seis trabajos de grado vinculados con prácticas docentes en lenguas castellana y francés en los colegios Mercedes Nariño y Jhon F. Kennedy, en los niveles 11, 9 y mixto.

Con grupos originarios hubo tres experiencias de aplicación: dos en la Sierra Nevada de Santa Marta, una con un grupo de profesores Kankuamos, en la búsqueda de soluciones de interculturalidad; otra con un grupo de estudiantes de educación básica de la Escuela de Guatapurí. También, con un grupo de estudiantes universitarios de diversas etnias en el aprendizaje de inglés. Y, una experiencia muy importante con un grupo de aproximadamente 80 originarios muisca del resguardo de Cota en un intercambio en el que ellos enseñaban lengua muisca, y los practicantes aportaban su conocimiento de francés e inglés.

En esta misma etapa, se dio la inclusión de la reflexión sobre la estética (Eco, 2004 y 2007; Fernández, 1994 y 2000) y la comunicación (Barbero, 1997, 2002, Kaplun, 2011), en una aplicación llevada a cabo a partir de la construcción de imágenes que plantearan la disyuntiva entre la imagen caracterizada por ser bonita, agradable a la vista y pensada para el consumo o adquisición de algún

producto o servicio, y la construcción de la imagen bella, es decir, aquella que comunica lo que el autor quiere, ama, desea, piensa; que devela su intencionalidad y que interpela a quienes la leen.

A partir de la no-linealidad aprendida de los pueblos y trabajada en la primera propuesta, se proyectaron tres momentos evocadores que tomaron como punto de referencia tres elementos estéticos: la fotografía, la música y los objetos, de los cuales resultaron tres productos principales, usados posteriormente como figuras de creación en la instalación final, como una composición colectiva. Allí, se produjeron profundas reflexiones autobiográficas que fueron objeto del trabajo interinstitucional entre Unisalle, Uniminuto y Tecnológico de Monterrey (Plaza, Campuzano y Bohórquez, 2013).

Todas estas vivencias dejaron aprendizajes prácticos como la ineficacia de la segmentación de los grupos por edades, etnias, género o capacidades, extendiendo el concepto de interculturalidad a la interacción que permite el enriquecimiento mutuo, en otras esferas más allá de lo étnico.

Por otra parte, las síntesis de diagnósticos participativos, los problemas elegidos y planes de acción propios de la IAP en las prácticas educativas, involucraron formación política, identidad, trabajo colectivo, investigación, interculturalidad con otras comunicaciones horizontales entre profesores y estudiantes, investigadores y comunidades, y con prácticas interculturales de carácter político, que fueron mostrando la necesidad de involucrar lo sagrado como pegamento y lo

comunicativo y lo estético como vehículos y expresiones de la interacción propuesta.

La cuarta etapa, acercó el interés investigativo a la comprensión de la comunicación de lo sagrado, en un proyecto llevado a cabo entre 2014 y 2015, y sus resultados de tipo conceptual fueron del siguiente orden: los lugares de enunciación de lo sagrado se identificaron como el vínculo con el territorio ancestral que parecen dados en diversas esferas o niveles, destacando la diferenciación entre los espacios públicos y los privados.

La enunciación en la esfera de lo público, es manifestada principalmente en el pueblo Kankuamo por hombres de mediana edad y jóvenes, que comparten una apuesta por la institucionalización de las prácticas del poporeo y del vestido, así como la conversación sostenida en los lugares sagrados. Tales modos comunicacionales tienden a hacerse sobre la necesidad de la representación y el resurgimiento político formal. Los segundos, llevados a cabo por hombres mayores y mujeres, tienden a hacer cotidiano el lugar de enunciación, es decir que la subjetividad familiar cobra allí mayor importancia. Los temas recurrentes en esta esfera, tienen que ver con el uso de las plantas, los problemas comunes, la necesidad de retornar a la tierra a manera de pagamento y el uso de técnicas de adivinación, entre otras.

Sobre los usos simbólicos de la vida y la muerte, se pudo indicar que en muchos casos apareció como dualidad de bendición-castigo o causa-consecuencia. Sin

embargo, la dualidad fue más compleja cuando surgió la palabra como comunicadora de la madre tierra, por medio del poporo o el tejido de la mochila.

En este punto, hubo que destacar la importancia de las ritualidades en la cultura, de posicionamiento del cuerpo (al nacer o al morir) con relación al mapa estelar, el florecimiento y uso de plantas en los escenarios de partería o entierro, el uso de piedras como puntos de apoyo en ambas situaciones, entre otros usos rituales. Sin embargo, se consideró que este tema requería también de la inclusión de un contexto socio-político de la guerra en la región, puesto que estos usos habían sido modificados en los años recientes, particularmente desde dos fenómenos: la entrada de la medicina occidental y las matanzas sufridas en los últimos años.

Con respecto a las dimensiones sagradas del tiempo y el espacio, se pudo afirmar que la comunicación ancestral trasciende estas dimensiones en tanto categorías estáticas; ambas poseen un dinamismo que traspasa siglos, ejemplo de ello son los baúles identificados por el pueblo, donde los ancestros comunican las enseñanzas, o los petroglifos escondidos, donde se vislumbran representaciones de objetos electrónicos.

En el marco de la cosmovisión de la Sierra, el pensamiento mueve ambas dimensiones mientras se está en los lugares sagrados. Sin embargo, también se presentan situaciones rituales donde la imbricación cultural, y las prácticas de dominación aún persisten y se arraigan, como el caso de danzas donde personajes como los diablos, los negros y las Kakumbas van tras la custodia

católica, realizando cantos paralelos con letras que parecieran corresponder al Ave María y a la devoción de animales, plantas y ancestros propios de la región, de manera sincrética.

La quinta etapa de este recorrido investigativo, correspondiente con el interés específico de esta tesis, se ha centrado en profundizar y comprender los tiempos, espacios, dinámicas y expresiones de lo sagrado (Duque 2009; Eliade, 1998, 2004b y 2009), así como de la comunicación en los pueblos originarios. En esta etapa, también se ha trabajado desde las complejidades de la comunicación y el diseño, y ha sido en el devenir investigativo, que han surgido temas y metodologías para hacer las búsquedas, para crecer en el aprendizaje y aplicación de los saberes ancestrales.

Por lo tanto, en lugar de pretender una descripción objetiva de los saberes de los pueblos, se optó para esta tesis doctoral, por asumir aprendizajes que desde sus saberes fueran aplicables en diversos contextos. Lo perseguido no impide que los resultados se constituyan ocasionalmente en denuncias de exclusiones o visualización de existencias desconocidas o silenciadas.

Como producto de lo anterior, surge la hipótesis, en la que se plantea que los pueblos Kankuamo y Kogui, son poseedores de unos saberes comunicacionales ancestrales, a partir de los que se pueden formular prácticas de comunicación intercultural, y que dichos saberes aportan necesariamente vínculos en el ámbito de lo sagrado, que es necesario recoger, recuperar y resignificar.

Objetivos generales

- Indagar sobre protagonistas, tiempos, lugares y objetos que intervienen en la comunicación durante las prácticas sagradas de los pueblos.
- Reflexionar sobre los relatos de pobladores antiguos y actuales acerca de ritos y mitos de la cultura originaria.
- Vivenciar, con la perspectiva de la comprensión, eventos sagrados cotidianos y de sanación, comunicación y celebraciones al sol y la alegría.

Objetivos específicos

- Describir situaciones de comunicación intercultural, ocurridas en ámbitos sagrados.
- Dar cuenta de recurrencias y énfasis llevados a cabo, durante los encuentros originarios y relativos a los ámbitos de la comunicación intercultural.
- Identificar concepciones de lo sagrado, a partir de expresiones discursivas nativas.
- Caracterizar saberes tradicionales relacionados con saberes de quienes se distanciaron de la cultura y volvieron a ella.
- Identificar componentes políticos y estratégicos que facilitan la comunicación intercultural.

Presentación general del documento

El presente documento está estructurado en dos grandes partes: la primera, corresponde a la contextualización y fundamentación teórico-metodológica en la que se combinaron los sustratos geográfico-históricos de los pueblos Kogui y Kankuamo con las búsquedas teóricas y metodológicas llevadas a cabo en la investigación. La segunda parte, localiza las interhistorias de los pueblos, reflejando los encuentros llevados a cabo, que se constituyen en marcas de los saberes ancestrales, para provocar el dialogo sagrado que permitió la composición de la “Propuesta matricial de diálogo de saberes”, resultado final del trabajo.

La primera parte entonces, está compuesta por tres capítulos: el primero que referencia el entorno de los pueblos Kankuamo y Kogui; el segundo, que destaca el método empleado en esta investigación; y el tercero, que hace una ubicación teórica. El primer capítulo referido al entorno, con el propósito de contextualizar la propuesta final, describe de manera general a Colombia y particularmente a la Sierra Nevada de Santa Marta, con la localización de los Resguardos de los pueblos Kogui y Kankuamo en la Zona Norte del país. La región es denominada Costa Atlántica y particularmente se destacó el resguardo indígena, con algunas de sus características latitudinales y geopolíticas.

Luego, el apartado se detiene en la historia de los últimos cincuenta años, también a nivel nacional y local, presentada con momentos destacados, como algunos periodos presidenciales en los que se inicia la apertura económica y temáticas

determinantes para los pueblos originarios, como la violencia provocada por los cinco grupos armados existentes en el país, violencia generadora del desplazamiento forzado de por lo menos seis millones de personas, además del correlato el narcotráfico.

La carta magna, que se reseña luego, permitió precisar los correspondientes derechos representativos indígenas en los órganos legislativos y en la organización de sus gobiernos propios. En el apartado sobre el territorio ancestral de los pueblos, entendido como el lugar de la producción de sentido sagrado, se combinaron elementos fundamentales de la cosmovisión panandina como contexto regional ampliado, recogiendo las características compartidas por los pueblos originarios localizados a lo largo de la Cordillera de los Andes. En este tema se hizo énfasis en la espiritualidad de los pueblos Kogui y Kankuamo, la búsqueda del equilibrio como objetivo y la concepción del mundo, en tanto paridad y complementariedad (Segato, 2013). Esta última idea, se retomó luego en la fundamentación que aparece en el segundo capítulo.

También se recoge, en el final del primer capítulo, características de la Cosmología y cosmovivencia en la Sierra Nevada de Santa Marta. Este último apartado fue construido desde estudios etnográficos sobre los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, como los de Dolmatoff (1954-1973), particularmente sobre los Kogui con los conceptos de *aluna* (unidad ontológica entre pensamiento, palabra, acción y sentimiento) y *yuluca* (estas cuatro partes deben estar de

acuerdo). Concluyendo, se muestran las características del pueblo Kankuamo identificadas a partir del trabajo de campo.

En el segundo capítulo en la “Búsqueda de los diálogos de saberes ancestrales sobre lo sagrado”, presento dos partes la metodología entendida como camino de encuentro con los pueblos participantes y, las perspectivas con las que se han hecho estudios relacionados con el diálogo de saberes en lo sagrado y con los pueblos originarios.

Entonces, la metodología entendida como camino para comprender la comunicación de lo sagrado a partir de sus protagonistas, recoge en primer lugar la orientación epistemológica que combinó entre los estudios científicos histórico-hermenéuticos y los socio-críticos, utilizando la clasificación de Habermas (1988), para buscar el entendimiento sobre los saberes de los pueblos.

Respecto al tipo de estudio elegido se enuncia el estudio de caso, mediante una mirada sin pretensiones de generalización, pero sí de profundidad, se trasgreden los estándares civilizatorios occidentales hacia la valoración de los universos liberados de estos pueblos. En relación con los participantes, el escrito se construyó a partir del punto de vista del trabajo de campo, con unas cortas reseñas de los amigos originarios con quienes se ha tenido mayor convivencia y conversación para comprender sus saberes y caminar la palabra.

En las estrategias investigativas, se describen aquellas utilizadas para la recolección de información como el taller pedagógico que incluye entrevistas a profundidad, observación participante y acompañamiento in situ a situaciones particulares. Finalmente, el apartado sobre análisis de información presenta la opción por el análisis crítico del discurso.

El tercer capítulo, considera las perspectivas de los estudios interculturales en su vínculo con los pueblos originarios, a partir del rastreo de las investigaciones relacionadas con diálogos de saberes ancestrales, agrupados en tres perspectivas: la primera referida a la conservación y recuperación de lenguas e institucionalidad, en que se agrupan las investigaciones que enfatizan las preocupaciones y avances en etnolingüística y las miradas institucionales globales, como las cepalinas⁵.

La segunda perspectiva referida a los medios, las tic y los estudios críticos, que aglutina dos temáticas que adquieren cada vez más interesados en hacer investigaciones al respecto: por un lado los usos originarios de las alternativas mediáticas, en la cual figuran estudios sobre las críticas al tratamiento mediático cuando se trata de temáticas referidas a los pueblos originarios y por otra parte, las investigaciones de orden crítico frente a la cultura hegemónica eurocentrada. Aunque la perspectiva referida a medios y tic no se trabaja en la investigación, la

⁵ Se denomina “cepalinas” a fuentes de orden supranacional como la de la CEPAL u organismos globales que compendian estadísticas, tendencias y políticas de éste orden.

última perspectiva, la crítica, se retoma en alguna medida para las elaboraciones posteriores.

La tercera perspectiva, sobre diálogo de saberes con pueblos originarios, empieza por hacer el tránsito teórico entre la comunicación intercultural hacia el diálogo de saberes, para luego agrupar dos tipos de investigaciones: las que centran su atención en las prácticas dialogales de los pueblos o como las llamara Kusch (en Mejía, 2016) intraculturales, y las que proponen aplicaciones multiétnicas para ámbitos mestizos. Desde esta última perspectiva, se construyó la propuesta de la presente tesis.

La última parte del capítulo se constituye en un acercamiento conceptual a lo sagrado de los pueblos originarios, empezando por lo sagrado clásico hasta llegar a lo sagrado originario y concluir en la relación de lo sagrado con la comunicación indígena.

La segunda parte del escrito es de carácter propositivo en tanto desarrolla, a partir de cuatro ejes nodales, posibilidades de interacción que utilizan como base la sistematización lograda en la presente investigación sobre las prácticas ancestrales. Estas prácticas se combinan luego con la estrategia de investigación acción comunicativa con el propósito de orientar trabajos colectivos por caminos de conexión sagrada.

Entonces, el desarrollo de la propuesta muestra conceptualmente su carácter matricial, donde se deduce cómo el coexistir de elementos heterogéneos,

metáfora trabajada por Barbero (2008), traduce la matriz estadística de lo cuantitativo a lo cualitativo. Luego, dado lo polisémico de lo sagrado como parte de lo cultural, se asume el funcionamiento matricial de la cultura desde Lotman (1998), para plantear el entrecruzamiento de los ejes desarrollados, y se cierra con el manejo de los tiempos de Braudel (2008) en su trabajo sobre la semiósfera.

Se presenta enseguida la estructura de la “Propuesta matricial de diálogo de saberes”, por ejes nodales con su síntesis, dando cuenta de cada eje nodal con los componentes principales que le aportan sentido. El primer nodo, está referido a la comunicación originaria de lo sagrado, indagada en la investigación, sobre tres componentes producto de los acercamientos a los pueblos Kogui y Kankuamo y algunas asociaciones teóricas que hablan de la semantización de la existencia desde Giraldo (2011), la interperthenencia y la simbiosis con el espíritu del entorno desde los estudios de Duque Cañas (2009).

Estos tres componentes se refieren al camino de la comunicación de lo sagrado tanto por la vía tradicional, como por la vía del regreso o recuperación cultural y, la categoría comunicación cósmica, que aventura elaboraciones referidas a la visualización de los pueblos del micro y macrocosmos, la sintonía con el universo, la contemplación y el tiempo-acontecimiento.

Como tercer nodo en el diálogo con lo sagrado aparece el componente de lo político, en el cual se presentan precisiones desde la mirada originaria, que hacen posible la articulación, así como la investigación acción comunicativa en su

carácter de estrategia para aplicar la propuesta con grupos mestizos o indígenas. Finalmente, hay una condensación de la propuesta en el diálogo de saberes originarios-mestizos, que reconceptualiza la propuesta, como síntesis de la búsqueda realizada en la presente tesis.

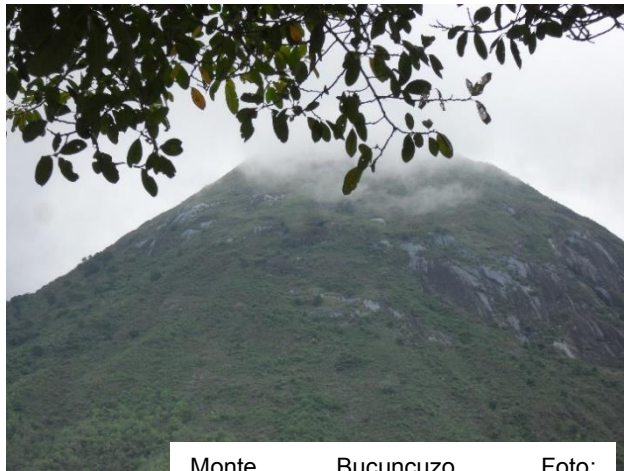
PRIMERA PARTE:
CONTEXTUALIZACIÓN Y
FUNDAMENTACIÓN TEÓRICO-
METODOLOGICA

CAPÍTULO 1. Entorno de los pueblos Kankuamo y Kogui

1.1 Contexto geográfico de Colombia y de la Sierra Nevada de Santa Marta

Describir la Sierra, lleva por senderos donde se ha sentido volar sobre las piedras, por donde se fueron visualizando maravillas como el gran monte sagrado Bucuncuzo (en la foto) en su esplendor plateado que, a fuerza de preguntarse durante varios recorridos, por tal color, se significó en brotes acaudalados de agua; esto es, una montaña sagrada para los pueblos de la Sierra Nevada, de la que nacen gran número de ríos.

Describir es recordar los encuentros con la Vieja Ucha hoy ya muerta, emblemática y flexible trepadora a su sitio sagrado para compartir la palabra; este sitio era una piedra de unos tres por tres irregulares metros que remontaba rápidamente ante el asombro de quien la visitaba. También es recordar hasta las lágrimas los relatos de las matanzas



Monte Bucuncuzo. Foto:

provocadas por los paramilitares, las enfermedades, tristezas y cicatrices de los que quedaron vivos. Es sentir la presencia y compañía de amigos como Emilse, Víctor Segundo Arias y tantos otros, amigos, siempre sabios⁶.

Colombia está ubicada en la esquina noroccidental de Sur América, siendo el cuarto país más grande del subcontinente con 1'141.748 kilómetros cuadrados de extensión. Cuenta con costas en los océanos Atlántico y Pacífico y su ubicación geográfica permite una amplia biodiversidad y gran variedad climática; cuenta con todos los pisos térmicos; sus condiciones de temperatura y humedad permiten toda clase de cultivos y favorece diversas actividades económicas.

De este modo tiene piso térmico cálido en las costas y zonas bajas, templadas en alturas intermedias, y frío con clima de páramo y glaciales en altas cumbres nevadas. Así, en el territorio colombiano se identifican cinco grandes regiones naturales: la región Andina conformada por la Cordillera de los Andes dividida en tres grandes cadenas montañosas, la Occidental, la Central y la Oriental que es la zona más poblada del país.

La región de la Orinoquía compuesta por extensas llanuras, de clima cálido y vegetación de poca altura, se extiende desde la frontera con su país vecino Venezuela hasta las faldas de la cordillera oriental de los Andes. La región Amazónica, la menos poblada del país pero que ocupa el 41 % del territorio, zona

⁶ Este párrafo fue escrito por la investigadora al cerrar el trabajo de campo y con el propósito de introducir la contextualización e iniciación de la tesis, como agradecimiento a las enseñanzas recibidas.

selvática con grandes parques y reservas naturales y de gran riqueza de biodiversidad. La región del Pacífico está compuesta por las llanuras costeras del Océano Pacífico que se extiende desde la frontera con otro país vecino, Panamá hasta la de Ecuador. La región Caribe que abarca las llanuras de la costa atlántica y zonas montañosas independientes, donde se erige el complejo montañoso más grande del país, la Sierra Nevada de Santa Marta, con los picos Cristóbal Colón y Simón Bolívar a 5.775 metros sobre el nivel del mar.

La Sierra Nevada de Santa Marta es un macizo montañoso aislado de la cordillera de los Andes, situado al norte de la República de Colombia, entre los 10° 01' 05" y 11° 20' 11" de latitud norte y los 72° 36' 16" y 74° 12' 49" de longitud al oeste del meridiano de Greenwich, en el extremo noroccidental de Suramérica. Se eleva abruptamente desde las costas del mar Caribe y a tan sólo 42 kilómetros alcanza una altura de 5.775 metros en sus picos nevados, con una superficie aproximada de 17.000 km². Es la montaña costera más alta del mundo, independiente y aislada de la cordillera de los Andes por zonas llanas y semiáridas.

La apariencia de la Sierra Nevada de Santa Marta es la de una pirámide de base triangular, con un área aproximada de 12.230 km² calculados a partir de los 200 metros sobre el nivel del mar. El flanco norte bordea al Mar Caribe desde las tierras planas y áridas del sur de la península de La Guajira hasta los alrededores de la ciudad de Santa Marta, en la desembocadura del río Manzanares; el flanco occidental limita con el Mar Caribe, la Ciénaga Grande de Santa Marta y la planicie aluvial del río Magdalena, desde la desembocadura del río Manzanares

hasta la población de Bosconia en el departamento del Cesar. Finalmente, el flanco oriental está entre los valles de los ríos Cesar al sur y Ranchería al norte, Bosconia en el departamento del Cesar y la población de Cuestecitas en el departamento de La Guajira.

Debido a su tamaño, variación altitudinal y posición tropical, la Sierra Nevada de Santa Marta, cuenta con una amplia variedad de climas y ecosistemas, siendo importante desde el punto de vista hidrológico y biológico, por ser la principal fábrica de agua de la costa norte colombiana. Además, la proximidad al mar de la Sierra Nevada de Santa Marta y de contar con piedemonte y alta montaña, la hacen un ambiente muy favorable para la alta diversidad. En ella nacen aproximadamente 30 cuencas hidrográficas que abastecen en la zona plana a una población cercana al millón y medio de habitantes y es allí donde también está representada la diversidad de los ecosistemas de la América Tropical.

Las cadenas de picos con nieves permanentes se encuentran orientadas sobre un eje con dirección este-oeste. Por encima de los 3.000 metros sobre el nivel del mar, se encuentran numerosos lagos de origen glaciar donde se forman los ríos que descienden por sus tres grandes vertientes.

Los factores que generan la particularidad climática de este macizo montañoso son: su posición con respecto a la línea ecuatorial, su variación altitudinal, su posición frente al mar y los vientos alisios del nordeste (para los cuales representa un obstáculo), frente a la Serranía del Perijá y a las llanuras y cuerpos de agua del

Bajo Magdalena. En términos generales, se puede afirmar que la cara norte es la más húmeda, la oriental la más seca y la occidental muestra una condición intermedia. La planicie caribeña que rodea el macizo presenta un clima cálido y seco.

SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA-COLOMBIA



En la Sierra Nevada existen tres entidades territoriales del orden departamental: Guajira, Cesar y Magdalena, una del nivel distrital - Santa Marta que es un Distrito Turístico, Cultural e Histórico-, y veinte entidades de nivel municipal, entrando por Santa Marta: Barrancas, San Juan del Cesar, Distracción, Fonseca, Riohacha, Dibulla, Hatonuevo, Albania, Valledupar, Pueblo Bello, El Copey, Bosconia, El Paso, Ciénaga, Pueblo Viejo, Zona Bananera, Algarrobo, Aracataca, El Retén y Fundación.

La Sierra tiene una distribución en su geografía humana que corresponde a la historia local y sus procesos de cambio social. Desde la llegada de los españoles en el s. XVI, el pueblo Tayrona o Teyruna se replegó desde las zonas bajas de la sierra a las zonas altas, huyendo de las guerras de invasión en el refugio de la selva que protege a esta pronunciada serranía. A partir de ese momento se estableció una especie de invisibilidad a lo largo del periodo colonial, donde el aislamiento y la dificultad de acceso a sus territorios le permitieron continuar con su vida desembocando en la configuración actual.

Se debe partir de un hecho: los cuatro pueblos indígenas actuales de la Sierra Nevada de Santa Marta comparten un origen común y a su vez, una cosmovisión y forma de ver el mundo que se comparte en medio de su diversidad (Uribe Tobón, 1993: 334). Los pueblos Kogui, Ijka o Arhuaco, Wiwa y Kankuamo habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta, en el territorio ancestral de los Tayronas - actual zona urbana de la ciudad de Santa Marta y sus periferias- (ver mapas 1 y 2).

Existe una “Línea negra”, nombre que se le da al límite del territorio ancestral, resaltado en color turquesa en el mapa 2. Los resguardos actuales de los cuatro pueblos están representados por la línea roja gruesa y la verde oscura. Sobre la turquesa se alcanzan a apreciar los puntos rojos, que sirvieron de base para el trazado ancestral. Esos puntos rojos son estuarios o deltas, considerados por



estos pueblos como lugares sagrados, en tanto en ellos se presentan los encuentros entre los espíritus de los ríos y los del mar.

Mapas 1 y 2. Detalle y ubicación de los pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta.
(Fuente: mapa 1 construcción propia. Mapa 2 Fundación Prosierra)

Los Kogui están ubicados en la zona alta con ocupación en el centro y norte de la serranía. Son quienes han estado más tiempo aislados de la sociedad occidental. En la cara sur-oriental de este relieve periférico se encuentran los Ijka o Arhuacos, quienes han tenido constante contacto con el pueblo Bari de la Serranía de los Motilones, al oriente. Los Wiwa se ubican en la parte nor-oriental y han establecido del mismo modo interrelación con los Wayúu de la Guajira colombo-venezolana.

Entre estos dos pueblos, en la faceta oriental de la sierra, se encuentran los Kankuamo, cuya particularidad es la cercanía con las dinámicas mestizas

colombianas, y quienes han tenido que afrontar con mayor intensidad las relaciones interétnicas producto del contacto, con los sectores de la sociedad mestiza en sus diversos niveles.

1.2 Historia reciente de Colombia

A nivel de las percepciones populares por fuera de Colombia, el narcotráfico y la violencia son de sus aspectos más conocidos. Esto es porque son dinámicas que han marcado tanto su vida cotidiana durante más de cinco décadas, como porque desdibuja sus complejidades políticas y económicas, su diversidad cultural y natural. No obstante, es un país de grandes contrastes y con población diversa; riqueza que no fue reconocida por los mismos dirigentes del país, hasta finalizado el siglo XX.

Es así que en 1991 se elige por voto popular la Asamblea Nacional Constituyente⁷ que promulgó una nueva constitución política en el mismo año. La nueva carta magna reconoció a Colombia como un país multiétnico, amplió la gama de los derechos civiles y pretendió una suerte de modernización del Estado. Adicionalmente se realizaron cambios en el ordenamiento político administrativo del país, orientados a la descentralización económica y política de las entidades territoriales, y a una mayor autonomía y participación de los ciudadanos.

⁷ La nueva constitución fue resultado de los acuerdos de paz con el movimiento guerrillero M19, y reemplazó a la establecida en 1886 por un gobierno conservador.

En esta misma década y con respecto a las políticas económicas, en el último año del gobierno de Virgilio Barco (1986 - 1990) se inició la política de apertura económica a través del programa denominado “Modernización de la Economía Colombiana” que representó un amplio plan de liberalización. Es decir, significó una estrategia para reducir la acción e intervención del estado, bajar la asignación de los recursos en las fuerzas del mercado y el mecanismo de precios, privatizar la actividad productiva, generar estímulos para la inversión extranjera y la flexibilización en las relaciones laborales, entre otros.

Con el siguiente gobierno, liderado por César Gaviria (1990 - 1994), se aceleró la liberación comercial, se promulgó la liberación cambiaria y fueron implementadas diversas reformas a nivel laboral, de la seguridad social, con énfasis en las pensiones. Estas medidas y políticas de la economía afectaron tanto los mercados internos como la manera de abordar las relaciones exteriores. Se redefinió el papel del Estado y sus diferentes entidades, con la pretensión de incrementar la competencia interna de los intermediarios financieros, la liberalización del mercado laboral y un cambio radical del sistema de seguridad social.

Con respecto a las relaciones externas, los cambios más importantes fueron, la liberalización comercial y la eliminación de las regulaciones de la inversión directa extranjera. Además, gracias a la gran reducción de aranceles, los productos extranjeros se abarataron un 32%, los subsidios a las exportaciones fueron recortados, fue modificado el régimen cambiario y se crearon estímulos tributarios para la repatriación de capitales, facilitando la inversión extranjera. Dicha

liberalización ha tenido un impacto importantísimo en la sociedad colombiana, ampliando la brecha entre ricos y pobres, reduciendo las posibilidades y el estímulo a la producción nacional e importando incluso productos que antaño eran manufacturados o cultivados en el territorio nacional.

Por otra parte, Colombia ha sido uno de los países más violentos de Latinoamérica, con uno de los más altos índices de homicidios, entre 1990 y 2005 fue de 405.572, 63 muertes violentas por cada 100 mil habitantes, para la época triplicaba los índices de México y Brasil, cuadruplicaba el de Venezuela y quintuplicaba el de Perú y Ecuador. (Oppdh- Dih, 2008).

El conflicto armado interno iniciado en la década de los 50, se caracteriza por la acción de múltiples actores armados y con presencia tanto en las ciudades como en el campo, vulnerando el Derecho Internacional Humanitario. De 1990 a 2002, se produjeron cerca de dos millones de desplazamientos forzados por causa de la violencia. En 2008 la cifra era similar a la de 2002, siendo de 888 desplazados por cada cien mil habitantes. En total, durante el periodo de 1985 a 2008, se calculan 4.628.882 desplazados en toda Colombia; esto supone una afectación en más del 10% de la población. De este modo, la población campesina se convirtió en objetivo militar y debieron abandonar sus tierras que les fueron despojadas y pasaron a manos de los grupos armados.

Debido tanto a su contexto político como a su situación geográfica, Colombia se convirtió en el epicentro de la exportación de drogas. El hecho de contar con

costas en los dos océanos, así como con territorio selvático y montañoso, facilitó la proliferación de laboratorios en las regiones aptas para el cultivo de la planta de coca. La abrupta e improvisada descentralización de las estructuras del poder regional, un gobierno central históricamente débil y con casi inexistente control en diferentes zonas de frontera agrícola del país, permitió el crecimiento desenfrenado del narcotráfico sobre grandes extensiones de tierra, Es por ello que a partir de la década de 1980 aumentó la acción del narcotráfico con la producción y transporte de marihuana y cocaína.

A mediados de los 90 el sistema de “carteles” o control sistemático y total de la cadena del producción y distribución del negocio de la droga, fue reemplazado por el de grupos más pequeños de narcotraficantes, más dispersos y menos visibles. La producción y el transporte de la droga continuó protegida por fuerzas guerrilleras y paramilitares.

Las manifestaciones de la violencia en Colombia también han sido dirigidas a los pueblos originarios, en especial por el interés de los grupos armados de control territorial y expansión de los cultivos ilícitos. Asimismo, se han visto afectadas por la violencia política, en especial debido a sus reivindicaciones por el acceso y mantenimiento de sus territorios ancestrales y el fortalecimiento de sus organizaciones y movimientos sociales.

Durante la última década del siglo XX y la primera del XXI, hubo un incremento de dicha violencia, junto con la que azotó a todo el territorio colombiano debido al

conflicto interno armado, el fracaso de los procesos de paz con la guerrilla de las FARC, la continuidad de otras fuerzas guerrilleras, el fortalecimiento de los grupos paramilitares, y el auge de la producción y tráfico de drogas ilegales. Por ejemplo, de los catorce municipios en nueve departamentos donde se registraron hechos de violencia política contra comunidades indígenas, en 1997 la cifra aumentó geométricamente, involucrando a cuarenta y cuatro alcaldías de diez y seis departamentos.

Debido a las múltiples situaciones de violencia mencionadas, a partir de 1997 comienzan a elevarse los casos de desplazamiento forzado, incluyendo a la población originaria. Cerca del 3.4% de los casi cuatro millones de desplazados internos en Colombia provienen de comunidades indígenas.

Así, durante las décadas señaladas se configuraron tres escenarios del conflicto, uno de ellos en el norte de Colombia bajo la hegemonía paramilitar (en constante disputa con los grupos guerrilleros que antes ocupaban algunos de estos territorios) con la Sierra Nevada como una de las regiones de disputa. Por los efectos del conflicto, en el pueblo Kankuamo, se han presentado al menos 228 muertes, en una población de tan solo 5.900 personas, provocando también el desplazamiento forzado de muchos de sus pobladores hacia ciudades y municipios circundantes como Valledupar, Santa Marta y el interior del país, en busca de oportunidades de ingreso económico para sobrevivir fuera de sus territorios.

1.3 Reconocimiento constitucional de los pueblos originarios de Colombia

En Colombia se identifican por lo menos 87 pueblos originarios distribuidos en 700 resguardos, ubicados en 27 departamentos de los 32 en los que se divide políticamente el país. Algunos resguardos de estas comunidades se encuentran en lugares remotos y con menos de 100 miembros, otros desaparecieron en fechas recientes.

A partir de la Constitución Política de 1991, se dan en el país una serie de cambios en los aspectos políticos, administrativos y territoriales, reconociendo en todo el territorio nacional sus características de diversidad biológica, étnica y cultural. Dentro de dichos reconocimientos se establecen los territorios indígenas como una nueva entidad territorial y se les da participación como tal, en el manejo de los ingresos de la Nación.

Además, los derechos reconocidos para los pueblos originarios en la Constitución de 1991 fueron:

El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana (artículo 7) y es obligación del Estado proteger las riquezas culturales (artículo 8).

Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios, y en las comunidades con tradición lingüística propia la educación será bilingüe. (artículo 10). Su formación deberá respetar y desarrollar su identidad cultural (artículo 68).

Las tierras comunales de grupos étnicos y las tierras de resguardo son inalienables, imprescriptibles e inembargables (artículo 63).

Se reconoce que los grupos étnicos asentados en territorios de riqueza arqueológica tienen derechos especiales sobre esos patrimonios culturales, que deben ser reglamentados por ley (artículo 72).

Reconoce como nacionales colombianos a los indígenas que comparten territorios fronterizos, a condición de reciprocidad (artículo 96).

Crea cargos de senadores y un número a reglamentarse de hasta cinco representantes a elegirse en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas (artículo 176).

En el conjunto de la política del Estado para estas comunidades, además están incluidas las normas de la Ley 21 de 1991, que ratifica y hace Ley Colombiana al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo - OIT "Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes".

Con respecto a los derechos de los pueblos originarios para la participación política, se ejercen tanto en organismos nacionales de gobierno, como en órganos de auto gobierno local. En el plano nacional existen dos cargos de Senadores y hasta cinco cargos de Representantes al Congreso Nacional reservados por la Constitución para representantes de los indígenas. También existe a nivel nacional, y dentro de la Procuraduría Presidencial para los Derechos Humanos, un Comité de Política Indigenista con amplia participación indígena.

En el plano local, los indígenas integran los Consejos Municipales de Rehabilitación y los "Cabildos Indígenas". Por Decreto 2001 de 1988 se reconoció que los "cabildos indígenas" son "entidades públicas de carácter especial", encargadas de gobernar a los indígenas y administrar sus territorios.

La Constitución Política de 1991 desarrolla el concepto de "territorios indígenas", entendidos como entidades territoriales al igual que lo son los departamentos, distritos y municipios (manera en que se organiza administrativamente el gobierno del país, por regiones, ciudades grandes y pequeñas). Incluso los territorios indígenas suponen otra modalidad regional cuya jurisdicción puede estar incluida en un departamento o cobijar a varios (art. 329). Las relaciones de estos territorios con los departamentos y los municipios donde se encuentran no están definidas en la Carta, y se ha ido determinando con cada gobierno local o regional, respondiendo también a los procesos de descentralización orientados por la Constitución.

Así, desde la Constitución se define la autonomía de los territorios indígenas para la gestión de sus intereses, el gobierno constituido por autoridades propias, la administración de recursos, el establecimiento de tributos y la participación en las rentas nacionales (art. 287). Los territorios indígenas estarán gobernados por Consejos según sus usos y costumbres, y tendrán a su cargo velar por el cumplimiento de las leyes, diseñar políticas, planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, promover y supervisar las inversiones

públicas, percibir y distribuir sus recursos, velar por los recursos naturales, coordinar programas y proyectos, y colaborar en el mantenimiento del orden público (art. 330).

No obstante, algunos estudiosos como Víctor Moncayo (1991) analizaron lo establecido por la Constitución, y consideraban que estas atribuciones sólo les daban capacidad a los pueblos originarios de control, cooperación, promoción y coordinación, pero no una autoridad ejecutiva directa, situación que se mantiene en la actualidad. En consecuencia, las decisiones ejecutivas terminan siendo responsabilidad de los municipios o departamentos, limitando la autonomía establecida y manipulando los desembolsos a cambio de prebendas o comisiones propios de la corruptela que pervive en el país (Moncayo 1991, pp. 98).

Con respecto a la organización de las comunidades originarias en Colombia, están estructuradas en una jerarquía de tres niveles: la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia), la cual es la federación de consejos regionales -los más importantes de estos son el CRIT en el departamento del Tolima y el CRIC en el Cauca-. Por su parte, los consejos agrupan a su vez a los Cabildos, que son las entidades más cercanas a las comunidades locales y a la estructura de la autoridad tradicional. Los consejos regionales son las organizaciones a través de las cuales las comunidades indígenas pueden actuar legalmente como colectivos e interactuar con otras organizaciones indígenas.

Los Cabildos están definidos como instituciones de derecho público colombiano, si bien surgieron como institución colonial hispánica, por su estructura representativa popular permiten mantener principios preexistentes comunitarios y procesos colectivos de toma de decisiones. Los Cabildos fueron adoptados oficialmente por la Ley 89 de 1990 como forma organizativa de los pueblos indígenas, como acuerdo entre el auto gobierno y autonomía administrativa indígena, y el sistema político y legal unitario del Estado colombiano.

Cada Cabildo está conformado por entre cinco y doce miembros (según los casos) y son elegidos por cada comunidad por un año, sin remuneración ni privilegio, este cabildo elige al Gobernador de resguardo. Aunque la Ley 89 les asigna amplios poderes internos en lo administrativo, ejecutivo y policial, su autoridad sobre la comunidad no es decisiva vinculante, sino moral. Esto refuerza su compromiso democrático, pero lo debilita frente a desafíos o ataques de otras instituciones estatales con las que su poder se superpone o es paralela. Esto lleva a una práctica sistemática de dichas instituciones estatales de ignorar o desechar su poder, inclusive por parte de los organismos de justicia, la policía y las instituciones municipales.

A su vez, la debilidad e indefinición reglamentaria de los Cabildos conduce en ocasiones, a que algunos gobernadores de cabildos asuman en ciertos casos prácticas autoritarias y poderes excesivos en detrimento de sus comunidades, las cuales reaccionan en general a través de mecanismos de desobediencia civil.

De otra parte, el artículo 246 de la Constitución de Política de Colombia establece que las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de acuerdo con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarias a la Constitución y las leyes de la República. Este aspecto de la Ley permite la independencia y autonomía de las minorías étnicas, porque implica el juzgamiento de miembros de las comunidades originarias desde sus propios valores culturales.

1.4 El territorio ancestral: lugar de la producción de sentido sagrado

1.4.1 La cosmovisión panandina como contexto regional

El mundo andino se caracteriza por una serie de aspectos desde la cultura y el territorio, que se comparten y que reflejan una forma de interactuar con el territorio de manera específica, en el marco de una intensa espiritualidad que caracteriza muchas de las acciones que se ejercen en el marco de lo cotidiano y lo extraordinario. Tal visión filosófica y práctica de vivir y entender la realidad, se ha denominado tras muchos estudios realizados a lo largo de los países que conforman la Cordillera de los Andes, como una *cosmovisión panandina*, en relación a las significativas similitudes dadas entre los muchos pueblos indígenas originarios que habitaron y habitan la cordillera desde su extremo norte hasta la Patagonia (Rostworowski, 2007: 14).

Entre algunos de los aspectos a resaltar, se encuentra una concepción de dualidad presente en varios aspectos de la cultura material y en la filosofía andina, reflejados en la paridad y complementariedad del día y la noche, lo masculino y lo femenino, el arriba y el abajo. Son nociones que se viven y experimentan en relación a cualidades armónicas de la naturaleza y que han permitido, con el trasegar de los siglos, consolidar unas estructuras del pensamiento profundas y complejas.

La paridad o dualidad se entiende en el caso de los Inca, como la interpretación espiritual y material de la complementariedad de los aspectos fundamentales de la vida y la naturaleza, plasmados en el mito de origen de este pueblo. La primera madre, Mama Ocllo, y el primer padre, Manco Capac, salieron de la Laguna de Titicaca, desde el lugar del alumbramiento o *pakarina*, y son quienes dan pie al linaje de los *Inca* o regentes (Lajo, 81: 2006).

Así como se presentan deidades masculinas en el panteón incásico, las femeninas aparecen del mismo modo con una funcionalidad en relación a las características que se les atribuye. Los *Inca* y las *Coya* eran principalmente representantes del sol y de la luna en la tierra, por lo cual tenían el derecho divino de comandar a su pueblo. Eran hermanos de sangre, situación que se enmarcaba en su halo de ser semidioses, y que gracias a su unión, mantenían el legado de los primeros padre y madre en su organización y espiritualidad, reflejadas en la realización de rituales y ceremonias solemnes como forma de agradecer y adorar al sol y a la luna como entidades regentes de sus vidas y designios (Rostworowski, 27: 2007).

Otras deidades asociadas a lo masculino y lo femenino se ven ampliamente en varios pueblos de los andes, donde por lo general, se asocia lo solar con lo masculino y lo lunar con lo femenino. Este es el caso del pueblo Inca, al igual que muchos otros de los que han habitado el continente desde tiempos prehispánicos.

Los espacios geográficos tenían connotaciones simbólicas profundas en la relación a las zonas altas y bajas, pues hacían parte de una oposición complementaria entre, los grupos que se asentaban en las tierras altas *-hurin-* y las tierras bajas *-hanan-*. Las altas, tierras solares y las bajas, lunares, dejando entrever la influencia de los astros en las comunidades y personas desde la experiencia y sentir de la vida en y con el territorio. Estas categorías identifican una mediación entre los espacios y las personas, y van más allá: permiten evidenciar elementos constitutivos del campo de lo sagrado en la construcción del territorio desde el culto astronómico bajo la lógica de la dualidad y complementariedad (Lajo, 82: 2006).

Aunque solo se señalan algunos aspectos, la cosmovisión panandina contempla una vivencia y sentir de los pueblos y los territorios en donde el equilibrio es el objetivo y fruto de esa relación. Así, se debe resaltar, entre otros, la interacción con los astros, los espíritus de la naturaleza y el universo; hecho reflejado en la organización social, en el espacio físico, en la interpretación y valoración del entorno y el contexto, y ante todo en la definición, práctica y consolidación de una comunicación, cosmo-vivencia, con entidades que hacen parte de lo sagrado por

parte de estos pueblos ancestrales, a partir de su sabiduría y conocimiento milenario.

1.4.2 Cosmología en la Sierra Nevada de Santa Marta

En esta aproximación se presenta por una parte, la mirada desde el mundo académico-científico en relación a los estudios realizados sobre estos pueblos. De igual modo se realiza un aporte desde las voces de los actores locales, su cosmogonía y vivencia actuales, en relación con la concepción de lo sagrado, la espiritualidad y la interacción profunda entre los seres y el cosmos.

1.4.2.1 Algunos estudios sobre los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta

Gerardo Reichel-Dolmatoff realizó una serie de viajes a mitad del siglo XX, conviviendo por varios periodos de tiempo con comunidades de la Sierra, lo que le permitió entender desde la experiencia, múltiples aspectos de la profunda cosmología de los pobladores de este lugar en el marco de una enorme complejidad. Entre sus experiencias, se resalta la vivencia con los Kogui o *Kaggaba*, de quienes entendió, entre otros aspectos, su intensa relación con la Madre Tierra, la madre universal que ha gestado la vida y la cual requiere que se mantenga un equilibrio entre los vivos y los demás seres y fuerzas del universo. Para ello, se transmite una visión de lo sagrado mediante relatos e historias que se han legado de generación en generación, a lo largo de los años de manera

ininterrumpida y que, con el paso del tiempo, van tomando forma y cambio a partir de los procesos sociales y culturales de contacto, renovación y fortalecimiento propios.

Para los Kogui, el comienzo de todo está en la Madre Universal, *Gaulchóvang*, quien desde los tiempos primigenios dio forma al cosmos, gestando nueve mundos, nueve hermanos y nueve hermanas, entre otras manifestaciones de vida que progresivamente tomaron forma hacia la aparición de nuestra tierra, los bosques, los animales y los seres humanos; la comida, así como los *dueños* de las montañas, lagunas y páramos, entendidos como espíritus rectores que orientan a las fuerzas de la naturaleza para mantener el equilibrio. (Reichel Dolmatoff, 1985: 17-18).

Los nueve hermanos y las nueve hermanas se manifiestan como las fuerzas primigenias ordenadoras, los padres del mundo: Sintaná, Seihukúkui, Seyankúa, Kímaku, Kunchavitauéya, Aldauhuíku, Jantána y Duesángui. A ellos se les entregó la mochila (bolsa de tela tejida artesanalmente) y el poporo (recipiente de calabazo para la mezcla de hoja de coca y concha de mar pulverizada), así como el bigote, que antes tenía sólo la Madre, como símbolo de su autoridad y masculinidad. Luego la madre tuvo en parto nueve hijas, las Nueve Tierras: la Tierra Blanca, la Tierra Roja, la Tierra Amarilla, la Tierra Azul, la Tierra Arenosa, la Tierra Quemada, la Tierra como Ceniza, la Tierra Rocosa y la Tierra Negra. Sei-Nake, la Tierra Negra, se escapa enamorada de Sintaná, el mayor, en contra de los deseos de la Madre, huyendo por la tierra y dejando a su paso, los suelos fértiles donde

se puede cultivar y cosechar... tras sufrir múltiples penurias y peligros son perdonados por la madre, quien termina bendiciendo su amor (pp. 19-20).

La relación con la tierra, con las tierras, es fundamental para que la vida se pueda gestar. Los Padres en su orden a la vez expresan una jerarquía: Sintaná es presentado en varios relatos míticos como un ser valiente, muy poderoso y lo suficientemente hábil para ver y pensar en *aluna* y *yuluka*, y quien merece el amor de la Tierra Negra, la más importante en el sentido de que es la única que puede dar vida. Así, cada elemento que aparece en el mundo está asociado a esa relación dual de complementariedad entre pares opuestos, de los cuales surge en equilibrio, la vida en sus múltiples manifestaciones.

“Entonces, cuando los padres del mundo vivían así, nacieron los diez Mamas Buenos y los diez Mamas Malos”. Cada uno nació junto a sus vasallos y así tenían grandes ejércitos... (pp. 23).

Los *mamos* buenos y malos cumplen la labor de dar equilibrio a las fuerzas del cosmos de manera complementaria en donde creación y destrucción, aportan a dar vida a la muerte y viceversa. En este contexto se presenta un principio ordenador en manos de la Madre Universal. Se contemplan jerarquías entre las fuerzas de la naturaleza desde su labor de mantener tal equilibrio (Reichel Dolmatoff, 1985: 23).

Hoy, el *Mamo* es el líder espiritual de la comunidad, con gran incidencia en lo político y quien lleva sobre sí la responsabilidad de que el conocimiento se

mantenga y perdure. El liderazgo es un medio para ejercer la concepción de lo sagrado, de la constitución del universo y del mismo modo, la experiencia de la interacción e integración con el *todo*. Esto se explica a través de metáforas que expresan una complejidad en cuanto a organización social desde lo espiritual, dando un carácter a sus actores sociales desde sus aportes a las labores y acciones que colectivamente se ejercen en beneficio de un equilibrio y buen vivir.

Es aquí donde se plantea la concepción de *aluna*. El pensamiento, la palabra, la acción, el sentimiento, hacen toda una especie de unidad ontológica en donde son parte y expresión de lo mismo. En la medida que se realiza una acción, involucrando equilibradamente las demás dimensiones del ser, se está aportando a que la vida siga su curso de manera armónica (Reichel Dolmatoff, 1985: 95).

Complementariamente se plantea otra noción, *yuluka*, la cual se entiende como “estar de acuerdo”. Es una expresión ampliamente utilizada en el lenguaje cotidiano, y tiene que ver con que, todas las acciones, palabras, pensamientos y sentimientos que produce el ser humano, deben estar en *acuerdo* con los principios rectores de la vida, de la madre universal, para que se dé la reciprocidad necesaria que exige la existencia.

La relación entre *Aluna* y *Yuluka* puede verse plasmada en la práctica del *pagamento*: es por ejemplo, el momento en que se hace una ofrenda, en un lugar sagrado mediante un acto ceremonial–ritual, donde se entierra una esmeralda pulverizada entre una tela, como medio de interacción con las entidades

espirituales que se representan en ese lugar. Esta ofrenda se entiende en un nivel general, como un pago a la madre por la vida y gracias a la cual, se mantiene el equilibrio con la naturaleza (Reichel Dolmatoff, 1985: 94).

En este sentido, la comunicación articula lo sagrado, entre el acuerdo con el cosmos y las concepciones de acción, pensamiento y sentimiento que manifiesta el pueblo en su diario vivir; es una comunicación que da carácter de interacción e integración con el cosmos, con la madre universal, con las familias de seres vivos y con los *dueños* de los elementos de la naturaleza, desde las fuentes de agua hasta los diferentes tipos de animales que conviven en la Sierra; una comunicación con plena conciencia de la coexistencia de múltiples dimensiones de la vida en el aquí y el ahora.

Por ello, Yuluka y Aluna son los principios rectores de la acción social-cultural y política que se manifiesta en la comunicación, donde lo sagrado permea las múltiples dimensiones de la existencia bajo el fundamento de que el pensamiento, la acción, la visión, y la palabra, deben estar *de acuerdo* con las leyes originarias que los ancestros dejaron como legado a los pueblos de la Sierra Nevada, lo que se constituye como un elemento de gran importancia para este trabajo de tesis.

Justamente, la Propuesta Matricial de Diálogo de Saberes presentado como síntesis de los resultados del estudio, involucra una categoría emergente denominada *comunicación cósmica*, que, como parte de los saberes ancestrales

sistematizados y presentados, aventura maneras de acercarse a conseguir materializaciones de estos principios.

El conocimiento y la sabiduría de estos pueblos se mantiene y se conserva gracias al papel que ha cumplido a través del tiempo una parte de sus integrantes, particularmente mamos y mayores, de manera que se han ido teniendo algunos logros en medio de los procesos de migración y cambio social. Pumarejo & Morales (2003) hacen una revisión de documentos históricos que les permitió trazar un recorrido realizado por los ancestros de los pueblos de la Sierra. Tal migración presupone que los primeros habitantes de estos territorios provienen de otras tierras, llegando a este lugar para asentarse por un periodo amplio de tiempo hasta nuestros días (pp. 19-22).

La consolidación del pueblo Tayrona, y sus descendientes en las cuatro laderas de la Sierra Nevada de Santa Marta, los Kogui, Ijka, Wiwa y Kankuamo, se dio en medio de la creencia de que esta montaña es el corazón del mundo; es el lugar donde espiritualmente se puede establecer un puente de enlace con otras dimensiones de la existencia, donde se establece contacto e interacción con entidades parte del campo de lo sagrado como lo es la misma Madre Universal, sus hijos e hijas, los dueños de las serpientes, los bosques, o los ríos (Uribe Tobón, 1993: 337).

Se puede afirmar que lo sagrado se practica, como forma de co-existir entre los pueblos de la Sierra y sus deidades, padres y madres ancestrales, alcanzando el

equilibrio que se requiere para vivir, pues alimenta tanto a la mente como al cuerpo, tanto a la palabra como a la memoria. Se transmite mediante la cosmología todo un complejo sistema de conocimientos precisos y rigurosos sobre el vivir, la permanencia en este plano de la existencia, y del mismo modo, un código ético-político de coexistencia entre vivos, muertos, espíritus y deidades.

Este conocimiento, por supuesto, ha tenido enormes dificultades para sobrevivir en el transcurso de la época de la colonia, la república y en la actualidad. La difícil situación de ser pueblos perseguidos por ser sus territorios, objeto de explotación en distintas actividades económicas que van desde lo legal hasta lo ilegal, ha generado una alta conflictividad en los territorios producto de intereses de diversa índole.

Pumarejo y Morales (2003) quisieron entender desde el pueblo Kankuamo, el proceso de cambio social que se dio en siglos recientes. Antes, se consideraba



Detalle de la población de Chemezquemena, que junto con Guatapurí son las poblaciones más altas en la entrada por Valledupar al Resguardo Kankuamo. Foto de la investigadora.

Mamos como los poseedores del conocimiento sobre los principios rectores que habían legado los ancestros y ellos a su vez, de los primeros padres y madres. En un proceso de constante resistencia, lucha y forcejeo entre los Kankuamo y la sociedad mestiza en manos de las élites del norte del Departamento del Cesar, y el Estado colombiano en sus múltiples momentos, se fue dando un traspaso de

este conocimiento y sabiduría a los *Mamos* Kogui para que ellos fueran sus guardianes, resguardados en las alturas de la Sierra y en sus regiones centrales (2003: 57).

Así, a lo largo del siglo XX, se fue formando una especie de tránsito al mestizaje para los Kankuamo, por su cercanía a la ciudad de Valledupar -capital del departamento- y en medio de una apropiación del mercado laboral por parte de la sociedad mestiza de la mano de obra indígena. Se dio una pérdida significativa de usos propios como la lengua, que se dejó de practicar por parte de las generaciones adultas hacia jóvenes e infantes, hecho evidenciado hacia los años 50 del siglo pasado (Reichel Dolmatoff & Dussán de Reichel, 1961: 46).

Es en este contexto que el pueblo Kankuamo se reconoce como el defensor de la Sierra Nevada de Santa Marta, frente al avance que el mestizo, el hermano menor considerado así por su desconocimiento de estos principios de vida mencionados anteriormente, arremete desde su concepción de explotación y usufructo, móvil del accionar económico desde los actores de la región.

1.4.2.2 Características del pueblo Kankuamo desde el trabajo de campo⁸

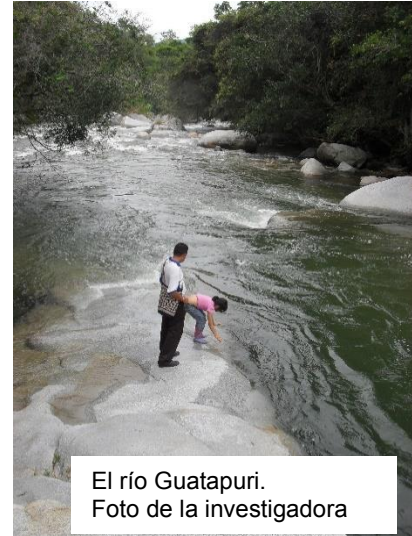
Los Kankuamos están organizados en doce comunidades: Chemesquemena, Atánquez, Guatapurí, La Mina, Rioseco, Los Haticos, Mojao, Rancho de la Goya, Ramalito, Murillo, Pontón y Mojao. En los relatos sobre la historia de los pueblos de la Sierra Nevada, ellos afirman que el territorio de los otros tres pueblos fue protegido por el Kankuamo, a partir de la visión de un Mamo sobre la invasión española, hace más de 500 años.

Así, desde sus relatos, se actualiza el deber Kankuamo de proteger a los hermanos, fraternidad comparada con las cuatro patas de una mesa: cada pueblo con una función donde ninguno es más o está por encima del otro porque se desequilibrarían. Entonces, en esta representación de su cosmogonía, la Sierra es la mesa y los cuatro pueblos son los guardianes del equilibrio del mundo, “porque

⁸ El trabajo de campo, del que surge esta tesis, se llevó a cabo entre los años 2007 y 2018 en más de 64 ocasiones, mediante prolongadas situaciones de etnografía crítica en siete poblaciones del centro y norte de Colombia. El acervo informativo conseguido y presentado en este sentido, se puede ver en los anexos del documento.

para nosotros sagrada es toda la tierra, toda la madre tierra para nosotros es sagrada” (I: T2. P: 24)⁹.

[Los] Mamos son los que toman las decisiones y ejercen justicia. En ellos se funda la sabiduría del pueblo Kankuamo (...) En cada pueblo existe un Consejo de Mayores integrado por los viejos, hacen un papel de asesores, incluyen representante de las mujeres. Estas personas se caracterizan por ser los depositarios de la tradición; son ellos las personas que no habían dejado de creer en el Mamo, de hacer pagamentos. Ellos saben dónde están ubicados los lugares sagrados. Y en la actualidad han sido reconocidos por los Mamos de la Sierra, no como Mamos, pero sí como las personas encargadas de reconstruir la espiritualidad Kankuama (...) En cada una de las 12 comunidades del pueblo Kankuamo se encuentra adscrito un cabildo menor, en ellos está la función de desarrollar los proyectos y decisiones que se toman en el cabildo mayor. Y gestionar las necesidades que tenga la comunidad con el cabildo mayor. El Cabildo Mayor está Integrado por todos los pueblos, con sus respectivas comisiones. Se reúnen periódicamente con el fin de solucionar problemas en la región, el Cabildo Gobernador es el representante legal y vocero político (Jaime Arias E: T4).

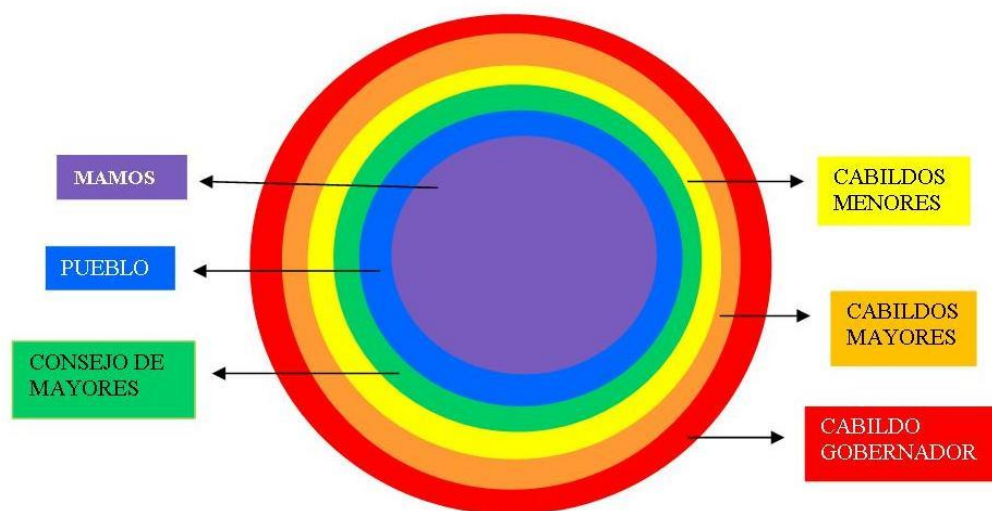


El río Guatapuri.
Foto de la investigadora

En 1993 el movimiento realizó el Primer Congreso Kankuamo en la población de Atánquez, y se creó formalmente la OIK (Organización Indígena Kankuama). Esta organización mantiene vigente la memoria ancestral, rescatándola y posicionándola públicamente en aras de recuperar su territorio

⁹ Este tipo de citas, en el desarrollo de toda la tesis, muestra la ubicación de los testimonios en los archivos de los trabajos de campo realizados por la autora y codificados así: Inicial del nombre del originario consultado (fuente) en mayúscula, **T#**, correspondiente al taller o encuentro realizado y **p#**: la página del archivo de transcripciones en el que se encuentra el texto.

y posicionar un gobierno autónomo. En el 2003 por resolución No. 012 del 10 de abril del mismo año, expedido por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria - INCORA (hoy ANT) se logró constituir el Resguardo Indígena Kankuamo, lo que le proporciona a la OIK el manejo político en su territorio y posibilidades para trabajar en las problemáticas de la comunidad. Tras el reconocimiento legal por parte del Estado Colombiano, de las garantías constitucionales (1991) para la protección de la diversidad étnica y cultural del país, y la continua lucha por parte de los mayores para restaurar el factor identitario de su cultura, los originarios Kankuamos gestaron un proceso organizativo en torno a la recuperación de la memoria ancestral. La siguiente grafica muestra la articulación política Kankuama representada en la OIK.



Gráfica 1. Organización Indígena kankuama – OIK. Elaboración propia.¹⁰

¹⁰ Todas las gráficas del documento, fueron resultado de un arduo trabajo conjunto de conceptualización y síntesis visual con el artista Martín Kanek Gutierrez.

Tal interés reivindicativo de su cultura contó con varios factores que permitieron su articulación como organización; entre otros, evidenciaron la necesidad de recuperar el territorio ancestral, lo cual es vital para la conservación de su identidad étnica. En la década de los 80, en este proceso participaron un grupo de sociólogos Kankuamos de Atánquez: Elga Díaz, Omaira Mindiola y Enrique Pumarejo, que propusieron la organización del movimiento para la reivindicación del pueblo Kankuamo. (E:T10).

Los principios de la Ley de origen son evidentes en el replanteamiento que los Kankuamos hacen a la organización vertical, basada en el manejo del poder, de la sociedad occidental. Sin importar el cargo que se tenga y en qué escala de importancia estén, todos buscan pensar con el mismo objetivo, mantenerse juntos “(...) nunca vamos a lograr pensar igualitos, igualitos no, pero si parecido”. (I: T2. P. 25).

De este modo, la organización tradicional kankuama deja percibir una relación entre iguales, en la cual: “(...) los Mamos, se podría decir que son esos 4 palos que están ahí (en la kankurúa), esos 4 palos sosteniendo la casa y ahí detrás está el resto de la autoridad que son los que están desde ellos hacia abajo, y abajo está la comunidad la que está sosteniendo” (I: T2. P11). A pesar de estar nombrada como una relación entre autoridades y comunidad, los Mamos no dirigen, no lideran, no toman decisiones por los otros, sino que guían el actuar de

la comunidad, compartiendo la palabra para acordar los accionares considerados para el beneficio del pueblo.

Así mismo, sostener el equilibrio y la armonía entre hombre y mujer radica en que cada uno cumple sus funciones no sólo en el núcleo familiar sino a nivel social, y ambos tienen participación en las decisiones organizativas. Actualmente hay mujeres que son cabildas y hacen parte en el Consejo Mayor; a su vez, en cada consejo menor, se cuenta con una representante de las mujeres (J: T5).

Sin embargo, la agudización de la violencia en el territorio en el transcurso de once años (1993-2004) y la mínima presencia estatal permitió los ataques contra la comunidad kankuama, violencia reflejada en las 160 víctimas mortales y el desplazamiento forzado de 1.732 miembros de la comunidad que constituían 300 familias, convirtiendo los ataques contra el pueblo en un etnocidio reconocido por organizaciones internacionales de derechos humanos: *“en aquel entonces no había concejal, no había alcalde, no había gobernador, diputados; no había nadie que dijera -paren eso, no nos sigan matando más-, o sea no teníamos gobierno, sólo la organización”* (N:T6).

En el 2003, la Corte Interamericana de Derechos Humanos otorgó medidas cautelares y provisionales a favor del pueblo Kankuamo, lo cual no fue atendido suficientemente por el gobierno, y provocó un nuevo pronunciamiento internacional, esta vez de la Corte Interamericana (2005), para ratificar dichas medidas. Se llevaron a cabo dos misiones de acompañamiento al pueblo

Kankuamo¹¹ y luego hubo una disminución en los índices de violencia; no obstante, muchos de los dirigentes políticos seguían siendo blanco de los grupos armados y de acciones de destrucción y apropiación del territorio con fines económicos, lo que afecta la cohesión, la consolidación de la cultura y el sostenimiento de las prácticas tradicionales.

El Estado, a raíz de la intervención internacional, ha llevado a la fuerza pública a la zona para fortalecer la seguridad, pero esto ha generado otras problemáticas adicionales, pues los soldados dejan niñas Kankuamas embarazadas y posteriormente son apartados y trasladados: “(...) no sabemos si es una estrategia del gobierno, a veces nos traen paisas, esos paisas nos dejan muchachas embarazadas, los trasladan... también es un conflicto que nosotros estamos mirando” (Se reserva la fuente).¹²

Atánquez, la capital del resguardo, históricamente ha padecido los conflictos generados por el choque cultural, lo que dividió el lugar en dos partes: la plaza y los barrios adyacentes: “(...) yo pienso que Atánquez está muy desubicado... falta

¹¹ La primera misión de acompañamiento se realizó del 8 al 10 de noviembre de 2005 y la segunda del 13 al 18 de julio de 2006. Ambas presentaron a la opinión pública un diagnóstico social que evidencia y denuncia las diferentes violaciones a las han sido sometidos los indígenas. El proceso de verificación fue una labor realizada por las organizaciones integrantes de la mesa de solidaridad con el pueblo Kankuamo, espacio desde el cual buscan defender sus derechos, así como contribuir al fortalecimiento del proceso social y organizativo de sus comunidades. Disponibles en línea: <http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/Kankuamos.html>

¹² Este testimonio fue aportado a la investigación en Chemezquemena, como parte de una solicitud que me hizo un poblador Kankuamo para apoyarlos en la solución de un caso de este tipo.

mucho liderazgo... a todo el mundo lo rechazan, todo el mundo es conflictivo y genera conflicto, entonces siempre va a haber ese problema” (E: T5. p: 62).

Las actividades de proselitismo político manipulaban a la población con la adjudicación y posible inversión de los dineros estatales. Cuando la OIK empezó a orientar el rescate de la cultura, incluyendo la orientación política de la comunidad, algunos de los rezagos de la antigua politiquería y algunas inconformidades con la misma organización, dieron pie a la formación del grupo Atánquez Libre “es eso, un grupo político, es un grupo político porque perdió su poder, y yo te digo que cuando uno pierde su poder quiere recuperar el poder, pero lamentablemente han cogido gente de nuestra misma comunidad, débil... mira es que no hay cosa más atrevida que la ignorancia, cuando ignora todo el proceso en la lucha que se ha venido dando” (se reservan las fuentes).

Como resultado de las observaciones producto del trabajo de campo, se ha podido evidenciar que múltiples factores han incidido en el proceso histórico, cultural y comunicativo de los Kankuamo como pueblo, con fuertes cambios y transformaciones en el contexto local y regional, producto de las presiones de la sociedad mestiza, representada en la élite del norte del departamento del Cesar, así como en los intereses del Estado nacional en sus ricos territorios. Al perder su lengua nativa, se facilita la comunicación con los no originarios, y esto se comprende como el cumplimiento de sus funciones ancestrales de protección de los tres pueblos hermanos, pero ello también plantea mayores exigencias en los procesos de recuperación cultural.

Las situaciones descritas anteriormente han sido una presión que ha desembocado en una creciente conciencia y acción (aluna) entre los pobladores, que se puede asociar con parte esencial y particular de una concepción de comunicación individual, que prepara para la comunicación colectiva, y que parte del interés de líderes hombres y mujeres que han venido fortalecido los procesos de recuperación desde los saberes de los mayores, desde la investigación propia del los conocimientos y modos de vida ancestrales, donde el componente sagrado aparece en la comunicación como posibilidad para lograr el equilibrio con la madre universal.



Tejedoras en Chemezquemena.
Foto de la investigadora

Algunas prácticas tradicionales son explicativas en este sentido, tal como el tejido de la mochila. Se teje la mochila y al mismo tiempo se teje la palabra y el pensamiento, lo que en el contexto se entiende como el lugar de constitución de la

familia y del pueblo desde el equilibrio que los ancestros han enseñado en la ley de origen. Estas prácticas y concepciones se han logrado mantener gracias a los esfuerzos de reivindicación y resistencia de los sujetos, y ha permitido una reapropiación de la identidad y del territorio, donde la percepción consciente de lo sagrado y su comunicación, han jugado un papel de gran importancia.

Otra práctica que evidencia el vínculo de la comunicación y lo sagrado, en una suerte de coexistencia con expresiones interculturales, es la Fiesta del Sol o fiesta del Corpus Christi, llevada a cabo en el solsticio de verano, durante el mes de junio.

En ella participan cinco grupos: los diablitos (como Carlitos, que se puede ver en la foto con su mamá), las Kakumbas (vestidos con los tejidos vegetales verdes, de la segunda fotografía), los negritos (con sus sombreros encintados coloridos, siguiente foto), el sacerdote con un grupo de mujeres que entonan oraciones católicas, y los visitantes que observan y acompañan.



La fiesta Inicia con una misa en la iglesia. Esta iglesia como muchas otras levantadas durante la colonización española, fue construida sobre la tumba originaria del mamo Tutaca. “También, la iglesia que visitamos los Kankuamos en Atánquez está construida con piedras de pagamento” (V,T2014), por lo cual la reverencia fundamental o comunicación sagrada ha sido hacia el mamo, su ancestro.



Luego, en una procesión, o caminata encabezada por el sacerdote con la patena, los tres grupos vestidos para la celebración danzan y cantan simultáneamente. El conjunto de unas 300 personas hace paradas en casas con altares católicos levantados para la ocasión. La fiesta dura todo el día y corresponde al solsticio de verano, que también se hizo corresponder con el día del Corpus Cristi, por junio.



Se puede afirmar entonces que durante la fiesta del sol, las prácticas de comunicación en vínculo con lo sagrado, conforman una polifonía de voces presente en el ritual, donde la interacción de las religiones, los lugares de paso de la procesión (tanto altares como lugares y objetos sagrados originarios como piedras, pasos de agua etc.) así como también las posturas de oración, se constituyen en imbricaciones ceremoniales tanto católicas como originarias.

* Fotografías tomadas por la investigadora durante el proceso de observación participante en Atánquez, capital del Resguardo.

CAPITULO 2. Búsqueda del dialogo de saberes ancestrales

El capítulo “Búsqueda del diálogo de saberes ancestrales” tiene dos partes: la metodológica y la teórica. Aparece en primer lugar la forma en la que se llevó a cabo el trabajo, dado el propósito de extraer de la práctica las necesidades teóricas que requería la investigación. Esto es, que en lugar de delimitar primero teóricamente el ejercicio, se empezó por realizar el trabajo de campo para que sus resultados fueran la exploración que orientara las temáticas abordadas.

2.1 Un camino para abordar la comunicación desde lo propio

El acercarse a una sabiduría como la Kogui y la Kankuama, particularmente en lo relativo a la comunicación de lo sagrado, exigió agudizar las capacidades de reconocimiento del distinto, de respeto que se convirtió en admiración, y afinar las prácticas de observación participante, de registro de información y sobre todo de análisis e interpretación cuidadoso, al traducirlos a los esquemas acostumbrados en la academia. Por lo tanto, considerando como importante el acercamiento a los pueblos originarios y el trabajo llevado a cabo, este numeral centra su atención en la metodología utilizada en la investigación.

El método y los recursos utilizados para obtener sus logros contiene cuatro componentes, a saber: la perspectiva epistemológica, el tipo de investigación, los procedimientos metodológicos y el análisis e interpretación de la información. La perspectiva epistemológica tuvo como base la opción hermenéutica, pero fue

agregado un componente incipientemente crítico, en la medida en que la reestructuración del marco teórico, los encuentros con la comunidad y el análisis e interpretación se asumieron con posturas críticas, relacionadas con la reconceptualización, la etnografía crítica y el análisis crítico del discurso.

El tipo de investigación combinó el estudio de caso (el cual permitió manejar diversas estrategias y actividades para la recolección de la información) con algunos componentes retomados de la etnografía crítica, dadas las características étnicas de la población, que así lo exigió.

Los procedimientos metodológicos giraron alrededor de gran número de talleres pedagógicos, en siete poblaciones diferentes, durante los cuales se llevaron a cabo entrevistas colectivas e individuales a profundidad, conversaciones informales, puestas en grupo o grupos focales, observaciones in situ y sobre todo vivencias profundas de la cultura. El aporte de las narrativas orales fue permanente.

El análisis de la información se efectuó con base en el Análisis Crítico del Discurso desarrollado por Van Dijk (1980), en cuanto a las macroestructuras semánticas: temas y macro-proposiciones, coherencia y cohesión discursiva; las estructuras formales: énfasis, coherencia, estructuras proposicionales. Se analizaron las especificidades realizaciones lingüísticas: particularmente metáforas; formas y formatos del discurso global y local: narrativo, descriptivo, explicativo,

argumentativo y del contexto: escenarios, actores, vinculaciones identitarias y coherencias.

La construcción del corpus definitivo se realizó con el Atlas-ti¹³, mediante el cual se identificó la información de acuerdo con las categorías detectadas en el material central conseguido. La interpretación fue surgiendo durante todo el proceso, pero se consolidó a partir de la información analizada, para construir los textos que dan cuenta de los hallazgos.

El trabajo tiene características complementarias a la vez que innovadoras, en tanto los estudios antropológicos conocidos sobre los pueblos Kogui y Kankuamo no incluyen precisiones sobre el asunto de la comunicación, más allá de la participación en medios, bien sea como constructores y usuarios, o como comunidades afectadas por la construcción social en los relatos de los grandes medios masivos.

La bibliografía se remite a asuntos relativos a la recuperación de la memoria histórica, el folclor, la cosmovisión y sobre todo a las temáticas relativas a la incidencia del conflicto armado y al importante impacto violento de las relaciones con occidente.

¹³ El Atlas-ti es un software especializado en organización y análisis de información cualitativa, que facilita la identificación y agrupación de textos pertenecientes a las categorías de análisis de una investigación o varias.

El proceso de indagación realizado hasta la fecha, que lleva más de diez años de trabajo de campo, permite vislumbrar una cultura atrayente y atrapadora pues tiene lo que se necesita para vivir consigo mismo y transitar el mundo con lo externo: la búsqueda del equilibrio y la armonía, puede compararse con el sabio punto medio que recomienda la milenaria cultura oriental y la armonía, sólo conseguida por los genios de la música o con la sensación al encontrarse en la cúspide de una gran montaña, en un encuentro de éxtasis, místico. La belleza es lo que narra los momentos de comprensión de algunos trozos de estas culturas e ilustra la sensación producida cuando se ingresa a Kankuamía.

2.1.1 Orientación epistemológica

El pensamiento desarrollado por la Escuela de Frankfurt, inspira un posicionamiento epistemológico de gran importancia frente a la construcción y búsqueda del conocimiento, la teoría crítica. Ella surgió de tres periodos históricos principales: la ilustración, Auschwitz y el movimiento de estudiantes de los 60s, con Horkheimer (2000), Adorno (2008) y posteriormente Marcuse. Resultaron de especial importancia para este proyecto los análisis y reflexiones posteriores a la segunda guerra mundial, frente a los abusos experimentales ocurridos en los campos de exterminio judío, en tanto se manejaron sistemas racionales (por lo menos desde lo instrumental), así buscaran fines irracionales. Tal tragedia llevó a plantear exigencias éticas para la ciencia y por ende para la academia, frente a los

grupos sociales¹⁴; estas exigencias se asumen como pauta vital, más allá del interés por el conocimiento por sí mismo.

La teoría crítica proporciona entonces fundamentos emancipadores a campos relacionados estrechamente con esta investigación. Jürgen Habermas (1988) como integrante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, tiene desarrollos propios y es reconocida su clasificación de enfoques investigativos y señala tres intereses cognitivos fundamentales: el interés técnico, asociado al conocimiento empírico-analítico; el interés práctico, más afín al saber histórico-hermenéutico y el interés emancipador, el cual propicia la autonomía y libertad del individuo en tanto genera conocimiento crítico.

Comprender el mundo es darle un significado, interpretarlo, labor propia de las ciencias histórico-hermenéuticas. La acción derivada de tal acercamiento al mundo es interacción, que define a su vez las relaciones entre las personas, de donde se deduce que el saber que orienta la acción es subjetivo, no objetivo; siendo que el primero no es arbitrario, sino que constituye un acuerdo entre los sujetos para interpretar particularmente el mundo, y fue asumido por la investigación.

Ahora bien, Habermas (1988) identifica al interés emancipador como aquel que se presenta independiente de todo lo que está afuera del individuo y en tanto estado

¹⁴ Ponencia del profesor Luís Ernesto Vásquez (2007), en el Seminario permanente de profesores de la Facultad de educación de la Universidad de la Salle, Bogotá.

de autonomía que exige responsabilidad por parte de las personas. Pero como los individuos están insertos en un contexto social, la autonomía se erige en un alto grado de interacción con otros individuos que reclaman respeto por la suya propia. De ahí que la autonomía individual no pueda separarse de la libertad de los demás, de donde se colige que la emancipación está ligada a las ideas de justicia y de igualdad. Este interés evidenciado en lo crítico social es abordado por lo menos inicialmente en la investigación, en tanto ella trasciende la comprensión en la interpretación, para plantear la comunicación, no desde las concepciones de los investigadores, sino desde los pueblos, a manera de denuncia de su resistencia cultural.

Responder la pregunta por la comunicación de lo sagrado, en términos de descripciones y tipificaciones, situó la investigación en un proceso de conocimiento de tipo comprensivo y permitió la reconstrucción e interpretación de las producciones discursivas que ofrecieron los participantes. Esta forma de perfilar el proceso investigativo, se sustentó en la perspectiva hermenéutica, cuya intencionalidad, según Habermas (1988) representa una actitud reflexiva que pone ante la conciencia las experiencias que hacemos con el lenguaje y “proporciona diversos niveles de entendimiento, comprensión y persuasión”. Se modifica así la manera de nombrar al pueblo y sus concepciones como *objeto* de investigación, y se redimensionan como *participantes* en la investigación, para ser coherentes con la certeza de que se aprendía de los originarios Kankuamo y Kogui, cada vez que compartíamos la palabra, no propiamente como una estrategia investigativa para recoger información.

En ese sentido, resultan particularmente iluminadoras las palabras de Arendt cuando afirma que comprender los hechos dolorosos y absurdos no implica: “*ni negar su existencia ni someterse mansamente a su paso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera*” (Arendt, 1981: 402). Para quienes han sufrido experiencias de dolor, es imprescindible llegar a comprender lo que había ocurrido, para poder seguir viviendo como ciudadanos del mundo, lo que implica una comprensión, definida entonces como un proceso de autocomprensión. (Sánchez, 2003)

Estas aseveraciones fundamentaron la presente perspectiva epistemológica, un doble sentido: por una parte, el de la comprensión de los pueblos frente a su situación, pero de la misma manera, lo que de ello ha sido vivido en el marco cultura propio de la investigadora como mujer latinoamericana. Así, la investigación, por su perspectiva cualitativa, tocó la vida de los investigadores y fue ello precisamente lo que motivó las elaboraciones teóricas a las que llega la investigación.

Ahora bien, cuando Habermas (En Mockus, 2002) afirma que el que habla lo hace es en un contexto determinado, queda por fuera (si quisiera referirse al Kankuamo y al Kogui) su conexión permanente con el cosmos, al que no es posible nombrar como lugar de ocurrencia, y cuya comunicación no está vinculada con la ilustración, ni la era industrial o lo que llama occidente la segunda postguerra, ni tampoco siquiera con la concepción de lo citadino o lo urbano. Más bien su ámbito

(el de los pueblos y su conexión en amplio sentido con otras existencias adquiere mayor espesor semántico en el vínculo de la comunicación con lo sagrado) es lo llamado limitadamente rural, por lo cual no se puede asociar a la categoría *hombre de la modernidad*. Esto implicó que no se asuman en la investigación como poseedores de saberes de menor valía o saberes pasados, sino poseedores de que tienen la potencia de plantear rupturas a las distorsiones históricas que han llevado a occidente por los caminos del individualismo y el consumismo.

Se entiende entonces, que el intérprete de un texto social, en este caso la investigadora, comprende el significado del mismo, una vez que haya entendido por qué el participante se sintió justificado para hacer determinadas afirmaciones, para reconocer determinados valores y normas, y para expresar determinadas vivencias, o bien para atribuir las a otros.

Así pues, es por los caminos andados en la investigación, que la perspectiva epistemológica de la metodología se puede asociar con *ejercicios del pensamiento*, a manera de experiencia como propósito que solo se puede adquirir a través de la práctica, en lo cual no se aspira a alcanzar certezas inductivas o deductivas, sino que se plantean como tentativas exploratorias del pensamiento. En palabras de Sanchez (2003: 12) ello tiene que ver en las conceptualizaciones que presentan un modo en el que “el pensar mismo se desenvuelve: como un diálogo interior sin final del yo consigo mismo, en el que a veces se siguen sendas que conducen a caminos sin salidas y en otros momentos el discurrir intelectual toma caminos inesperados”.

2.1.2 Tipo de estudio

Dada la naturaleza de la pregunta de esta investigación que es de orden interpretativo-compresivo, el tipo de estudio empleado fue el estudio de caso, para alcanzar su finalidad de describir y generar teoría luego de comprender las dinámicas presentes, tal como propone Eisenhardt (1991).

Raj, Chetty (2006) indica que el método de estudio de caso es una metodología adecuada para responder al cómo y por qué ocurren los fenómenos, pero sobre todo se eligió para esta investigación en tanto es útil cuando las teorías existentes son insuficientes. También sirvió para explorar profundamente las situaciones observadas y permitió la aparición de nuevas señales sobre las elaboraciones que emergieron.

Ahora bien, por las características de diferenciación étnica de los interlocutores, se fue dando durante el proceso una dinámica de carácter etnográfico, en tanto el método fue la vivencia misma de la investigadora en situaciones místicas, mágicas, ecológicas, familiares, de dolor compartido, de admiración compartida, de agotamiento físico y mental ante las intensas jornadas de trabajo que implicaron los encuentros. La posibilidad de reconceptualizar eslabones del hacer en conjunto, fue apareciendo de este tipo de relación, que tal vez es expresada de manera más contundente en la vertiente de la etnografía crítica, como lo retoma Escobar: "...Para Bell Hooks, sólo un intercambio significativo entre el crítico y la

gente sobre quien escribe asegurará que (los estudios culturales) sean un espacio que permita la intervención crítica...” (Arturo Escobar, 1998: 418)

La dinámica investigativa tuvo también una inspiración epistemológica asociada con elementos introducidos por Felix Guattari (1996) en la noción de ecosofía; esta perspectiva ético-política de la diversidad y la alteridad argumenta las necesidades urgentes de transformaciones sociales, científicas, psicológicas, ecológicas y económicas para “...construir nuevas tierras transculturales, transnacionales, y transversalistas, y valorar los universos liberados de la seducción del poder territorializado, como única forma de superar la problemática planetaria actual” (2000, 193: 208).

Quiere decir esto que, asumiendo la investigadora a los participantes como seres ni mejores ni peores, ni más eruditos ni más poderosos, sino como parte de una especie común, fue posible interlocutar para aprender de las comunidades Kogui y Kankuama otra cosmovisión y otras formas de interacción, pero también aprender cómo no hacerle daño ni a la tierra, ni a los que la habitan.

Se considera pues, que la decisión de aprender de los pueblos originarios tiene un componente de etnografía crítica, en tanto se revierte su condición de maltratados a la posibilidad, tal vez emancipadora, de reconocerlos como faros para estos tiempos de crisis, entendida como momento que posibilita “...la reconstrucción del nexo entre verdad y realidad y que demanda nuevas prácticas del ver, el saber y

el ser...” para reconceptualizar la cultura desde una mirada alternativa. (Escobar, 1998: 418-419)

Así pues, la combinación de los tipos de investigación estudio de caso y etnografía crítica para esta investigación, permitió proponer una reconceptualización importante para el avance en el tema, desde ‘lo propio’, es decir, desde una perspectiva que no traicione o traicione lo menos posible la cosmovisión de estos pueblos, constituyéndose en un ejercicio de memoria y rescate para la cultura latinoamericana, con miras a dejar su condición menor valía.

2.1.3 Los participantes

El primer proceso de indagación, correspondiente con la primera y segunda etapa descrita al inicio del capítulo uno, se realizó con originarios del pueblo Kankuamo en situación de desplazamiento forzado, habitantes temporales del Distrito Capital, así como también con miembros del pueblo Kogui que llegaron acompañándolos. Luego la información, y sobre todo la comprensión, se fueron dando en medio de repetidos viajes y participación de pobladores de los Resguardos de ambos pueblos. Para caracterizar a la población participante en el estudio, se manejaron las preguntas planteadas por Van Dijk (1999 y 2003) y respondidas desde sus propias narrativas, particularmente Kankuamas, por limitaciones de lengua y oportunidad de recolección.

Los participantes o informantes en esta parte del trabajo fueron Isai (I), Harold Villazón (H), Sandra Montero (S), Emilse Arias (E) y Gilberto Arlant (G). Todos

ellos se identifican abiertamente como Kankuamos, y exceptuando a Emilse, se encuentran en situación desplazamiento forzado a raíz del conflicto armado. El desplazamiento de Emilse fue académico¹⁵.

- **¿Quiénes somos?**

En la actualidad “la población aproximada de nativos Kankuamos es de 13.000; 3.000 habitan en Barranquilla, Santa Marta, Valledupar, Venezuela, EU., Bogotá. En la Sierra se habla de 10.000 habitantes”. (S:T3, p. 36)¹⁶

- **¿Quién pertenece a los Kankuamos?**

“Todos, todos somos uno solo, es decir el pueblo Kankuamo. No los que estamos acá en Bogotá desplazados, los que están en Valledupar sino todos los del territorio los de Bogotá, los de Valledupar...” (I: T1, p25)

- **¿Qué lugar ocupamos en la sociedad?**

Les dicen: “...los indios son un atraso para el progreso de este país porque con ellos no podemos progresar porque son muy cuidanderos de lo que tienen y no piensan en grande, solo piensan en comer hoy y ya, no piensan en el futuro, en cuanto lo económico, que podrían hacer empresas o vender a multinacionales para que tengan plata” (I:T1p: 23)

¹⁵ El desplazamiento académico se refiere a la necesidad de salir del territorio para poder estudiar, porque no había oferta académica universitaria en la zona.

¹⁶ Estas referencias muestran la localización de las evidencias en el archivo de la investigadora así: Inicial en mayúscula del nombre, tipo de instrumento utilizado: T=taller, # de instrumento y p de página

- **¿Qué queremos conseguir?**

“...nosotros tenemos que construirnos no gigantes para qué, tenemos que ser pequeños, pero fuertes, de corazón fuerte, pero ese corazón fuerte no lo tenemos que utilizar ni para lo negativo ni para las peleas, para esas cosas ese corazón tiene que ser unido, fuerte, fuerte en el sentido de que no puede ser débil cuando haya peligro y, humilde, porque tenemos que estar todos juntos y tenemos que ayudarnos unos con los otros”... (I:T1p: 10)

- **¿Qué hacemos?**

“...en principio la mujer la hace (la mochila)... y cuando el hombre esta poporeando¹⁷ está haciendo el símbolo del dirigido porque son dos cosas el hombre dirige la mujer construye.... Y la mujer construye desde la mochila todo eso, construye desde la comida transmite amor desde la comida...la mujer da una comida con alegría a sus hijos...” (G,T2)

- **¿Qué planteamos?**

Cuando se hacen occidentales: “...Si cuando tiene que juntarse con él mismo ni siquiera sabe cómo hacerlo, ni siquiera se conoce a sí mismo, porque no le ha

¹⁷ Poporear es una práctica, que vincula al indígena con la madre tierra para, desde sus mensajes compartir la palabra, lo hacen solo los hombres, puesto que las mujeres no lo requieren porque tienen el vínculo permanente con la madre tierra “ellas son madres”. Los hombres entonces, llevan permanentemente un poporo (recibido en ceremonia especial), que es una semilla parecida a un bombillo sin rosca de metal, en el que hay dentro coral marino pulverizado. Durante el poporeo primero mastican hojas de Ayo –planta sagrada de coca, luego untan de saliva la punta de una varita de madera que después mezclan en el poporo con el polvo de coral, a partir de lo cual se forma la macilla con la que van escribiendo la palabra por fuera del poporo. Este ciclo se repite una y otra vez mientras comparten la palabra, por horas o días lo cual termina siendo cuando menos mágico y atrapante.

dado el tiempo de voltear los ojos hacia dentro, a mirar ¿quién es? ¿Quién está por dentro de esa persona? solamente mira al otro, y todo el tiempo entonces criticamos, -tú haces, tú haces, tú haces-, pero yo no veo qué yo hago...” (I:1 p:13)

- **¿Qué queremos conseguir?**

“...cada día que pasa para uno es como si fuera un día más en la escuela.... es un día más que hay que aprovechar, para nosotros los días no pueden pasar como desapercibidos cada momento ni cada elemento ni cada cosa que pasen para nosotros no puede pasar como si nada, porque tenía que pasar...” (I;T2).

- **¿Quiénes son nuestros enemigos?**

“Porque nos tildan de guerrilleros y el resto de sociedad porque nos tildan de indios..., se debe a un factor, y es el que decía Gilberto, yo no digo el abandono estatal del presidente el abandono del gobierno, Estado somos todos pero gobierno es uno, debido a ese abandono ellos dirán que por qué nosotros luego peleamos, pero se supone que estamos en Colombia, y que la Sierra Nevada es Colombia, que ellos deben proteger su territorio, no hay necesidad de decirles vengan a cuidarnos, no, él tiene que saber que es su territorio por lo tanto tiene que responder por su territorio” (I:T2) “El gobierno nos tiene acabados”(I:T1,p32)

La participación de Isaí fue fundamental en tanto nunca ha dejado de pertenecer a su cultura, lo cual mostró su formación, participación activa y gran conocimiento de sus raíces. A Harold, el conflicto le rompió su familia y lo separó de la cultura, por lo cual está retornando a ella. La composición del grupo permitió entender cómo se

salía de la cultura y qué motivó su retorno a ella, y también aún, estando fuera conservaban elementos esenciales. En razón de lo expuesto se puede concluir que las características diferentes de los participantes en el estudio en relación con la cultura Kankuama, sus edades y género, permitieron tener puntos de vista complementarios.

Además de los interlocutores más cercanos, el trabajo incluyó a otros veintiún originarios, durante sus actividades en parques¹⁸, algunas viviendas y la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) de Bogotá; en rituales de la Chunzúa¹⁹ de Cota; vivencias directas en la Sierra Nevada, su resguardo que forma parte de su territorio ancestral. También se tuvo contacto con tres originarios Kogui y algunos Wiwas y Aruhacos²⁰.

El trabajo durante la etapa de formulación y aplicación de la propuesta de educación intercultural, consistió en conformar un diseño curricular que orientara la combinación entre el camino educativo originario, con formación política y, como estrategia la investigación acción participativa. En la siguiente tabla se aprecian

¹⁸ En particular la referencia a parques se hace asociada a un proyecto asignado a los Kankuamos en Bogotá, por la secretaría del medio ambiente, en el que tenían que hacer un diagnóstico de vegetación y animales. Tal trabajo al que fui invitada, me proporcionó experiencias y comprensiones de la comunicación de lo sagrado muy importantes.

¹⁹ La participación de otros pueblos en rituales incluidos en las observaciones de que da cuenta esta tesis, se debe a la combinación permanente de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, tal como se explicó con detalle en el primer capítulo dedicado al contexto.

²⁰ Como se describió en el primer capítulo los Wiwas y los Aruhacos forman parte de la comunidad de los cuatro pueblos originarios que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta y por tanto, en ocasiones participan conjuntamente de rituales o de cotidianidades. Por ejemplo en una fiesta de la alegría conocí al Mamo Luca, quien presidió la ceremonia, él era Kogui, su compañera Wiwa y su familia Wiwa también. Ellos lo cuidaban dada su avanzada edad.

las características de los grupos que participaron en la aplicación de la propuesta, durante unos cuatro años.

Tabla 1. Aplicación de la Propuesta de educación intercultural.

Nivel	Asignatura	Grupos	Edades	Estudiantes
Educación media	Francés	4	15-18	172
Educación media	Castellano	3	8-14	125
Universitario	Práctica docente y trabajo de grado	6	20-28	13
Universitario	Diseño curricular y problemática educativa	3	19-25	47
Universitario	Recolección de información	4	16-20	110
Universitario	Análisis de información	2	17-22	30
Profesores Kankuamo	Aplicación iap	1	30-40	5
Mujeres Kankuamo	Taller de duelo	1	25	70
Comunidad Muisca -Cota	Inglés	1	7-80	60
Total	9	25		662

A continuación, se pueden observar en la Tabla 2, algunas características de las situaciones sagradas vivenciadas durante la investigación.

Tabla 2. Situaciones sagradas

Propósito	lugar	Municipio	Jornada	Asistentes
Fiesta en homenaje a la alegría	Teorarica	Cota	Noche	Koguis, Kankuamos, wiwas, mestizos.

Planeación del año escolar	kankurúa	Guatapurí	3 días	Kankuamos
Compartir la palabra	Teorarica	Maruamaque	Tarde	Koguis
Compartir la palabra	kankurúa	Chemezquemena	Noches (más de 10)	Kankuamos
Fiesta del sol o corpus cristi	Atánquez	Atánquez	Día	Kankuamos Koguis aruhacos wiwas mestizos
Sanación	El Sitio	Chemezquemena	Día	Kankuamos
Sanación	Teorarica	La Aguadita	Día Noche	Koguis Kankuamos mestizos

Como parte del reconocimiento y el agradecimiento a algunos participantes originarios, que han permanecido cercanos a lo largo del proceso de ésta investigación, se muestran algunos de sus perfiles:

Isaí, un joven nacido en Pontón, una pequeña población ubicada cerca de Atánquez. A pesar de su corta edad había tenido un largo recorrido en la comunidad, desempeñando los cargos de coordinador de jóvenes y semanero por guardias²¹, después fue coordinador de derechos humanos y al tiempo cabo segundo de la guardia, coordinador de la guardia y secretario de la comunidad. El nexo permanente con su cultura le facilitó gran cercanía con los mamos. Al llegar a Bogotá, empezó a hacer parte de la mesa nacional de jóvenes en la ONIC y actualmente está en la mesa coordinadora en la ONIC y en la mesa nacional. Asombró la profundidad de sus reflexiones y la convicción combativa.

²¹ El semanero es un cargo que se da a los jóvenes, como apoyo a las labores colectivas cotidianas como llevar mensajes o participar en vigilancias, eventos de aseo o construcción. Las guardias se refieren a las jornadas.

Harold Villazón, natural de Atánquez, tenía 18 años en el momento de los encuentros, es hijo de Imer. Su familia fue desplazada por la guerra hacia ciudades distintas, por lo cual se separó de su papá y de algunos de sus hermanos a temprana edad. Se encontraba en un proceso de acompañamiento por parte de la OIK para recuperar su cultura y ha sufrido además agresiones físicas y morales muy fuertes, como aparece en sus relatos. De su testimonio se desprende el profundo dolor por la ruptura familiar y por las duras experiencias vividas en Bogotá desde niño.

Sandra Montero Arias, Natural de Guatapurí, contaba con 27 años cuando la conocimos, madre de Valentina. Desde sus 11 años fue enviada a trabajar a Valledupar, y a los 17 empezó a viajar a Bogotá, para buscar soluciones económicas. Conoce de plantas medicinales y de sanación de la gente, ha participado en organizaciones de mujeres y de víctimas del conflicto y se ha formado en temas como El Plan Colombia²², derechos humanos, género y cultivos ilícitos. Fue la primera Kankuama conocida por el grupo y fue fundamental por sus posiciones radicales, espontaneidad y compromiso con su hacer.

²² El Plan Colombia fue un pacto firmado con el gobierno de Estados Unidos, también llamado “Plan para la Paz y el Fortalecimiento del Estado”, que arraigó el intervencionismo político, militar y económico en América Latina. Su cuantía fue de medio billón de dólares. Tal “ayuda”, fue realmente un préstamo, para lucha antisubersiva, que continuó aumentado y al cabo de 15 años, en 2016, iba en US\$9.94 billones de dólares, según el diario El espectador (2016)

Emilse Arias Arias es de Chemesquemena, territorio Kankuamo. Ahora tiene 38 años, está casada con Carlos, un moreno de Curumaní, Cesar. Tienen dos hijos, Joaquín y Julián. Emilse llegó a Bogotá hace más de 12 años, con la convicción de estudiar ingeniería forestal. Fue criada por una saga²³ que defendía la reivindicación del pueblo Kankuamo, y que por su fortaleza, liderazgo y conocimiento tradicional era fundamental en la lucha por el reconocimiento. La herencia que le dejó la Vieja Dolores es evidente cuando se le oye hablar con una voz tímida, pero concreta y limpia sobre los saberes tradicionales. Su padre, Víctor Arias, es un conocido sabio, así que la tradición familiar ha hecho que ella, como mujer nativa, esté en el camino de la cultura.

A Emilse la conocimos por Sandra Montero, quien, en su afán de trabajar por las mujeres, estaba ideando la posibilidad de formar un grupo con ella. Emilse, A raíz de la muerte de la Vieja Dolores, tuvo que limitarse a concluir el ciclo tecnológico en gestión ambiental en la Universidad Distrital²⁴ y luego trabajó con el IDR²⁵, en la administración de parques distritales, como apoyo en el Parque Nacional de Bogotá. Gracias a Emilse se han realizado los recorridos por el resguardo Kankuamo y Kogui, pues ha acogido a la investigadora en su casa y ha sido una importante guía durante los recorridos del trabajo.

²³ La saga es una mujer sabia, es una figura equivalente a los mamos.

²⁴ La Universidad Distrital es una universidad pública, financiada por la ciudad de Bogotá. El ciclo tecnológico corresponde a una formación de 3 años.

²⁵ El IDR es el Instituto Distrital de Recreación y Deportes, organismo oficial encargado de coordinar y orientar estos temas en la ciudad de Bogotá.

Gilberto Arlant, Natural de Atánquez, con 42 años en el momento de hacer la reseña. Sufrió varios atentados y había ofertas de dinero en aumento para acabar con su vida. Estudió inicialmente por la vía occidental y tuvo un primer matrimonio con una mujer no Kankuama. Era en ese tiempo el coordinador de la OIK de Bogotá, y representante, a nombre de la ONIC, en el Tribunal Internacional de opinión en Ginebra -Suiza. En algunos proyectos tuvo una participación decisiva, pues permitió aclarar dudas y entender buena parte de los relatos de los participantes. Fue motivo de inspiración y admiración al verlo trabajar con profunda convicción por la reconstrucción de la cultura Kankuama.

Dianis tiene la misma edad de su prima Emilse Arias, incluso un parecido familiar, y aunque se criaron como primas, “al final” se supo que no era así. Nació en Atánquez, capital del territorio, y había llegado a Bogotá hacía 5 años. Trabajo con Gilberto en la recuperación del parque Entrenubes. Durante las entrevistas contó que tenía 3 hijas, que su esposo era Freddy; contó algunos pocos detalles del trabajo en el parque. Durante un evento en el parque Santa María del Lago, acompañó a la investigadora a la Chunzúa de Cota.

Jaime Arias es natural de Chemezquemena, administrador educativo, tiene 45 años. Según los testimonios de sus pares, el asesinato de su hermano Fredy (segundo en la Organización) “lo volvió muy serio”. Es desde hace más de 10 años el cabildo gobernador del pueblo Kankuamo²⁶ y máxima jerarquía de la OIK –

²⁶ El cabildo gobernador tiene la posición de representante y coordinador de las relaciones con el exterior, orienta la ejecución de las decisiones tomadas por los mamos, el consejo

Organización indígena Kankuama; lo cual es especialmente bien acogido por el pueblo Kogui (orientador espiritual de los pueblos de la Sierra). José Gabriel, su comisario mayor²⁷, sostuvo que el pueblo le reconoce su gran conocimiento y sentido de interacción con los blancos. También fue importante por sus aclaraciones frente a la participación política de las mujeres en la comunidad y la organización política en general.

Víctor Segundo Arias, es de Chemezquemena, donde pasa la mayor parte del tiempo. A sus 32 años, es profesor de la institución educativa de su población, fue secretario del Consejo de Mayores²⁸ (Autoridad espiritual de los pueblos de la Sierra). Su trabajo de grado estuvo orientado al rescate de la lengua Kankuama, sobre la cual es uno de los más conocedores. Actualmente adelanta una maestría. Tiene el característico sentido del humor Kankuamo, a pesar de la importancia de su rol. Es un conversador muy importante, en tanto aportó información nueva sobre la cultura y particularmente sobre etnoeducación, lengua Kankuama, política, memoria, comunicación y lo sagrado.

Nevid, era el Cabildo Menor de Atánquez, vivió la época de mayor violencia en su población; su credo religioso es Evangélico, lo cual da cuenta del respeto entre los miembros de la OIK, tal como resaltó en nuestras conversaciones.

de mayores, el pueblo en general y los cabildos menores, según se describió en el primer capítulo.

²⁷ El comisario mayor en los Koguis es el equivalente del cabildo gobernador, ya que representa al pueblo a la hora de interactuar con el mundo occidental.

²⁸ El consejo de mayores aparece luego del pueblo y los mamos como órgano de consulta y decisión, según se explica en el primer capítulo de la tesis.

El Mamo Luca (Kogui), con más de 100 años habitó sus últimos 20 años por el resguardo Muisca de Cota²⁹ y finalmente en Raquira³⁰. Presidia rituales en los que cantaba y hacía recomendaciones de vida para “ser dulces y felices”. Hacía consultas individuales y en grupo con traductores, puesto que no hablaba castellano. Orientó la construcción de una Chunzua en el Resguardo Muisca y buena parte del rescate cultural de los pobladores de este pueblo.

El Mamo Roberto (Kogui) acompañó buena parte de la vida del Mamo Luca, finalmente se asentó en la Vereda la Aguadita³¹, donde con sus recursos propios compró un lote y ha construido dos casas ceremoniales y la vivienda de su familia. Orienta a las gentes cercanas o que lo buscan desde más lejos, y que acuden en busca de su consejo en temas de salud o espirituales.

El Señor Juan (Kankuamo) es un consejero espiritual de Chemezquemena, un mayor que preside rituales y otros encuentros en ausencia o de manera compartida con el Mamo Kogui (el Hate Mindiola) asignado para hacer tal compañía. Es poseedor de conocimientos ancestrales sobre salud.

Diomedes Arias es actualmente el rector de los colegios de Guatapurí y de Chemezquemena, sufrió el desplazamiento forzado con su familia en Bogotá y

²⁹ Población cercana a Bogotá, con Resguardo Muisca de unas 80 familias.

³⁰ Población del departamento de Boyacá, a unos 180 km al nororiente de Bogotá.

³¹ La Aguadita se ubica a unos 200 kms- al sur occidente de Bogotá

retornó al territorio en la medida que ha sido posible. Sus dos hijos mayores estudian en universidades de Bogotá y Barranquilla.

Víctor Arias, el “Viejo Víctor” aunque vive la mayor parte del tiempo en Valledupar, es consultado por los Kankuamo especialmente por su sabiduría en adivinación con artefactos como las velas y su sabiduría sobre las plantas medicinales.

Son muchos otros los nativos de la Sierra, los que participaron en entrevistas, compartieron un café o un almuerzo, como las tías de Emilse, Myriam, Ana, los cabildos de Chemezquemena, Guatapurí y Atánquez, la esposa de Victor Segundo, los niños de Chemezquemena con los que trabajamos talleres de imagen, el coordinador de la radio, los profesores como Erika o los del colegio de Guatapurí, la mamá del Cabildo Gobernador, ellos abrieron las puertas de sus casas e hicieron posible el presente trabajo.

2.1.4 Estrategias investigativas

La estrategia utilizada en esta investigación fue el taller pedagógico y comprendió el desarrollo de diversas actividades que configuraron eventos comunicativos de los cuales se derivó la información para responder a las preguntas centrales del estudio. Esta manera de recolección de información ha sido implementada Ospina, Echavarría, Alvarado y Arenas (2002); por Echavarría y Vasco (2006); Plaza, Echavarría y Campuzano (2008); Plaza y Campuzano (2011, 2012 y 2013). Estos

investigadores afirman, como fue corroborado durante la ejecución del trabajo de campo, que el taller pedagógico permite crear variadas condiciones metodológicas que facilitan la indagación a profundidad de un evento, una situación o un objeto de estudio particular.

En el caso concreto de esta investigación, los talleres pedagógicos se orientaron a la realización de cuatro tipos de actividades: producción de narrativas, descripción de ejemplos y situaciones relacionadas con las preguntas centrales del estudio, análisis de situaciones desde criterios ético-estéticos y políticos.

¿Cómo hacer un taller pedagógico, con participantes originarios, cuando ellos se comunican compartiendo la palabra a partir de su conexión con la madre tierra? No fueron los talleristas quienes establecieron temas y estrategias didácticas para abordarlos, sino que se siguió la dinámica del grupo según cada momento, dinámica y circulación que, para estos pueblos, se da en tiempos y espacios propuestos por la madre; en otras palabras, las dinámicas de los encuentros tuvieron como centro las narrativas orales inspiradas por ella. Cabe aclarar que, pese a esta particular estrategia, las temáticas previstas fueron tratadas en su totalidad y profundizadas a medida que avanzaba la investigación.

La dinámica de cada encuentro se apoyó en una puesta en escena de los discursos que daban cuenta de denuncias sobre los fenómenos de extinción iniciados desde la llegada de los españoles a la Sierra, sobre los procesos de

aculturación iniciados por los capuchinos³² y hoy sostenidos por grupos religiosos de todo orden, sobre los modos de resistencias individuales, familiares y como sociedad civil organizada, y sobre sus vivencias de equilibrio cósmico.

Esta estrategia investigativa recreó entonces, tanto para las comunidades como para la investigadora, las situaciones desde las tres dimensiones arendtianas: lo íntimo, lo privado y lo público. Lo íntimo entendido como respuesta a ¿quién soy yo?, cuestionando el componente identitario; lo privado, referido a ¿quiénes somos como grupo?, como comunidades de la Sierra, como indagadores de los saberes tradicionales; y, lo público, como indagación de ¿quiénes y cómo participamos para ser reconocidos en la diversidad?

³² Los miembros de la comunidad religiosa capuchina que llegaron a la Sierra Nevada de Santa Marta, con su intensión misional de “evangelizar” que equivale a cambiar la religión de los pueblos y muchas otras influencias económicas y políticas, tuvo dos momentos: el primero durante la colonia, registrado por 1693 y luego autorizados por el Rey español, con nombres propios durante “la conquista”, por 1716. Posteriormente figuran en 1750 dos sacerdotes. Luego los capuchinos aparecen históricamente como expulsados en 1818. El segundo momento o regreso capuchino a la Sierra, ocurre a raíz del giro político, por 1880 no solo en Colombia, sino en América, África, Oceanía y la misma Europa; En Colombia con la constitución conservadora de 1886 y concordato con la iglesia católica de 1887, “(...para fomento de las misiones en las tribus bárbaras, sin aprobación ulterior del congreso... para con ello ocupar con dignidad un puesto dentro de la vida civilizada)”. Resulta importante resaltar que fue el concepto de “régimen de justificación”, lo que teóricamente respaldaba la argumentación de tales decisiones (un régimen de justificación es definido por Luc Botanski y Laurent Thevenot como: principios superiores comunes para sostener proyectos políticos como lo justo y lo bueno. Para el caso colombiano tales justificaciones fueron tres: misiones únicamente religiosas, la nostalgia imperial –por la labor truncada con la independencia, idea que apoyó el grupo de criollos conservadores y, el propósito de construir y afirmar la soberanía –esto es volver a los miembros de los pueblos originarios ciudadanos con sujeción civil. (André Bosa, 2015)

2.1.5 Procedimiento Metodológico

La primera etapa agrupó una serie de encuentros, donde se empezaron las traducciones de los temas e identificación de derroteros de la investigación, se enfatizaron temas como el desplazamiento, las tradiciones, las memorias colectivas, los roles de género en la cotidianidad. Éstas temáticas aportaron elementos fundamentales para todo el desarrollo de la recolección de información y la construcción de las posteriores categorías como resultado del proceso de análisis.

En la segunda etapa, durante varias sesiones se compartieron las transcripciones y elaboraciones con originarios Kankuamos, como el profesor Victor Segundo, Emilse Arias y Gilberto Arlant corrigiendo notas, aclarando y complementando la información obtenida anteriormente, y se sentaron las bases iniciales para la elaboración de la propuesta matricial de diálogo de saberes, presentada a lo largo del Capítulo 3 de esta tesis, también con algunos aportes de varios grupos originarios y mestizos. En esta segunda etapa, se vivenció directamente por primera vez la relación de algunos miembros del pueblo con el cosmos, a partir de la participación en un proyecto llevado a cabo en parques como Entrenubes, Santa María del Lago y Mirador de los Nevados, en los cuales se buscaba mejorar las condiciones de los parques, y sobre todo provocar cambios en los vecinos frente a la relación con la tierra. Un relato al respecto se puede apreciar en el apartado sobre comunicación cósmica, en el capítulo mencionado.

Durante la tercera y cuarta etapa, con la orientación y compañía de Emilse, se tuvo la posibilidad de viajar a la Sierra Nevada para la realización de numerosos trabajos de campo. Antes de los primeros viajes se acordaron reuniones con el Cabildo Gobernador, donde se trataron temas de organización y participación política, y también se consultaron los términos de los viajes en cuanto a la autorización y la protección para la investigadora y sus equipos, dada la delicada situación de violencia en la región.

En estas primeras cuatro etapas, se tuvo como centro de las movilizaciones la población de Chemesquemena, y de allí se hicieron traslados a otras poblaciones (Atánquez, Guatapurí y Maruamake), donde se hizo contacto con personajes de la tradición Kankuama y Kogui, realizando entrevistas a profundidad con el fin de recobrar relatos centrados en la problemática del conflicto y en los procesos de reconstrucción de memoria, sobre todo por medio de procesos comunicacionales. Temas como Ley de origen, Proyecto Educativo, Atánquez Libre, manejos en educación y salud emergieron durante esos viajes y fueron objeto de reflexiones posteriores. De este modo, los viajes a la Sierra proporcionaron nuevas preguntas, tenidas en cuenta para entender de una forma más clara el pensamiento tradicional.

Durante la quinta etapa, se concretó y tramitó la propuesta de comunicación intercultural, la cual incluyó los temas de recuperación de su memoria histórica y las posibilidades de divulgar formas de vida y pensamiento. También se llevó a

cabo la clarificación y ampliación de la información obtenida en la Sierra, particularmente sobre las luchas colectivas por mantener la protección a la madre tierra.

Lo reiterativo de las narrativas sobre las prácticas de comunicación Kankuama y Kogui, durante todo el avance del proyecto, permitió vislumbrar la ley de origen como referente, dio luz a preguntas acerca de sus modos de comprender la comunicación, y de los futuros buscados por la comunidad. Así se planteó un taller específico para profundizar la información sobre la comunicación y sus manifestaciones.

Por último, la sexta etapa, cerraría la recolección de información en cuanto roles de sanación, prácticas de pagamento o rituales e interacción con la madre tierra y con otras existencias, en aras de completar o entender la última información. Se determinó hilar los temas de comunicación de lo sagrado al paso de los talleres, pues se observó que eran punto de conversación en cada uno de los encuentros; de este modo, como ya se adelantó previamente, se profundizaron cada uno de los temas hasta obtener testimonios que llevaran a la comprensión de la pregunta planteada en la investigación, pero que permitiera dar cuenta del pensamiento de los propios pueblos.

2.1.6 Análisis e interpretación de información

Teniendo en cuenta que la información recolectada es de naturaleza discursiva, para efectos de sistematizar la comunicación de lo sagrado y llegar a la propuesta intercultural se eligieron enunciados vinculados con las categorías y paralelamente con su propia contextualización. Se procedió a tejer, basado en teoría de la complejidad (Gordon Pask, 1995)³³, para imaginar desde gráficos estructurantes y matematizaciones las ideas que darían los elementos necesarios para las interpretaciones de la investigación que se fueron convirtiendo en objetos conceptuales que permitían dar cuenta de los hallazgos.

El análisis de las formas y formatos del discurso global y local -narrativo, descriptivo, explicativo, argumentativo- se realizó sobre la información recabada, considerando la intencionalidad, el tema abordado y las evidencias, para luego relacionarlo con lo recabado en el resto de los talleres.

El análisis de significados locales -implicaciones, contrastes, presuposiciones, alusiones, ambigüedades, omisiones- se llevó a cabo mediante las traducciones proporcionadas por los mismos participantes o las logradas por la investigadora, con la identificación de las polarizaciones planteadas en la gran mayoría de las narrativas; las dudas que llevaron a repreguntar y la información implícita, posibilitó acceder a niveles más profundos de la apropiación cultural, convirtiendo

³³ Gordon Pask es reconocido como uno de los mayores contribuyentes a la teoría de la complejidad, junto con Prigogine. Sus aportes para este trabajo, en el sentido metodológico guardan relación con la posibilidad de graficar la información recolectada, mediante diagramas que estructuran las temáticas, dando lugar además al surgimiento de categorías emergentes, que parten de las evidencias y a componer la documentación empírica.

el tono de los hallazgos en la expresión del análisis de los significados desde los participantes.

Una vez concluidas las etapas, la indagación se centró en los últimos interrogantes y las temáticas que abordaban de manera más concreta la comunicación de lo sagrado y la posible interculturalidad. Esto permitió esquematizar los hallazgos mediante la identificación de los énfasis, la coherencia y las estructuras proposicionales fundamentales.

Cabe aclarar que muchas categorías analíticas y explicativas surgieron del análisis de las especificidades, manifestadas en realizaciones lingüísticas como hipérboles, metonimias y, sobre todo, metáforas utilizadas por los mismos participantes.

De todo el proceso se desprende la diferencia y la distancia entre las culturas Kankuama y Kogui y la de los investigadores. Ello obligó a contrastar de modo permanente los escenarios, los actores y las vinculaciones identitarias. De toda la información recabada, la más significativa se relaciona con lo sagrado, en tanto permitió comprender y abrir nuevos interrogantes que se presentan en los dos últimos capítulos de este documento.

CAPITULO 3. Buscando los diálogos de saberes ancestrales en lo sagrado

3.1 Perspectivas de saberes ancestrales en el dialogo de lo sagrado, de la comunicación intercultural al diálogo de saberes.

Los estudios sobre comunicación con pueblos indígenas en América Latina, se han incrementado entre finales del pasado y principios del presente siglo, posiblemente debido, entre otras razones, al reconocimiento occidental y mestizo como grupos étnicos con culturas particulares y sus propios derechos, en las nuevas constituciones nacionales de América Latina (Argentina, Chile, Colombia, Bolivia, Ecuador, Venezuela), tal como se presentó en el contexto legal de esta investigación.

Así pues, los cambios políticos de reconocimiento jurídico y el incremento de la información, exige hacer una revisión de las perspectivas que orientan la conceptualización de la comunicación intercultural, entendida como “...un discurso y una práctica funcional a objetivos sociopolíticos y económicos...” (Del Valle, 2009), la cual requiere ser extendida hasta incluir la mención a culturas en contacto, puesto que al asumir el concepto de cultura de manera convencional³⁴, se puede caer en visiones estáticas y esencialistas en su definición.

³⁴ Las formas convencionales de tratamiento conceptual de la cultura, se refieren a la comprensión como cosmos tribal (Malinowski, 2001), o la de Tylor (1940) con la clasificación de las culturas desde los aspectos que el externo encuentra particulares, y aún en la visión de Geertz (1989) quien enfatiza en el significado, el simbolismo y la interpretación, y por tanto empieza a abrir otras puertas, aún se sienten vacíos en cuanto al respeto y reconocimiento de una diferenciación digna, como resultado de proceso histórico particulares.

Según Miguel Rodrigo (2012 P: 5): "... si aceptamos la idea interaccionista de cultura, toda cultura es básicamente pluricultural, es decir, se ha ido formando y se sigue formando a partir de los contactos entre distintas comunidades de vidas que aportan sus modos de pensar, sentir, actuar... una cultura no evoluciona sino es al contacto con otras culturas..."

Por su parte, Rita Segato (2013), afirma como el concepto de cultura fue creado por la disciplina antropológica, en la medida que Europa asume que quienes no pertenecen a su cultura forman parte de otras diferentes, y por lo mismo, son bárbaras o incivilizadas, subdesarrolladas o subalternas, según las épocas y los alcances teóricos. En definitiva, esa diferencia se traduce en alguna forma de supuesta inferioridad, sobre la cual se mantienen aferradas formas de dominación, subordinación y colonialidad.

El convencimiento de que estas teorías obligan a interpretar mundos y culturas otras, desde matrices no sólo ajenas, sino y sobre todo, que elaboradas desde ópticas imperialistas, ha permitido el desarrollo de estudios libertarios como los propuestos por las teorías latinoamericanas, situadas en y desde el continente, que vienen desarrollándose desde el siglo XIX al XX (Rodó, 1900 , Martí (1891), Mariategui (1928), Ortiz (1940), De Andrade (1928), Jauretche (1967), Fernández (1971), Rama (1998), Kusch (1975), Romero (1976), Freire (1985), Escobar (1998), entre muchos otros).

Más recientemente han dado lugar a las Teorías de la Modernidad / Colonialidad autores reconocidos como Aníbal Quijano (2000) en Perú, Catherine Walsh (2009) en Ecuador, Walter Mignolo (2000) en EEUU, Santiago Castro-Gómez (1998 y 2000) en Colombia, por citar algunos.

En lo que atañe a este estudio en particular, la comunicación originaria, según algunas investigaciones recientes, se presenta desde tres perspectivas: la primera que se concentra en la conservación de lenguas y los datos de institucionalidad tipo Cepal y BID; la segunda, que enfatiza su labor en analizar los derechos de los pueblos indígenas y sus luchas, y la mirada genealógica y crítica; y una tercera, que se focaliza en la comprensión e interacción de la comunicación como diálogo de saberes entre y con los pueblos ancestrales.

3.1.1 Primera perspectiva: Conservación, recuperación de lenguas e institucionalidad

La primera perspectiva sugiere una mirada a la comunicación nativa como una alternativa para conservar las diversas lenguas y costumbres de las comunidades. La lengua es entendida en esta perspectiva como vehículo cultural capaz de mantener o desintegrar un grupo social. En este sentido, y en un recorrido histórico por el proceso de imposición del castellano o el portugués como lenguas oficiales de los países de América Latina, varios estudios se han ocupado de dar

fundamentos conceptuales desde la etnolingüística, ante la necesidad de fortalecer las lenguas originarias en los territorios. (DGEI, s.f.; López & Küper, 1999).

Estos fundamentos se centran en la apertura de espacios formales e informales para que niños y jóvenes sean formados utilizando su lengua originaria, de manera paralela a la adquisición de una segunda lengua (entendida así la castellana o la portuguesa), para mantener las formas de interacción del grupo social y sus maneras particulares de concebir el mundo.

Sin embargo, en algunos países figuran avances en proyectos de educación bilingüe intercultural que van más allá del bilingüismo estructuralista y transitan hacia la comprensión intercultural, mediante la cohabitación en equidad de dos o más lenguas en los mismos espacios comunicativos. (Romero Loaiza, 2002; García, 2004; Ortigoza, 2008).

De otra parte, en esta perspectiva se incluyen los intereses externos que se detienen en interpretaciones eurocentradas, como las que se dedican a la data y que llamamos institucionales, dado que los intereses temáticos giran alrededor de acomodos a la cultura occidental como derechos jurídicos y datos censales, tipo BID (Banco Interamericano de Desarrollo) y la Cepal (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), tales como los que se pueden observar a continuación:

Entre 1978 y 2008, en América Latina se generaron 15 constituciones nuevas y numerosas reformas constitucionales.... muchas de las constituciones nuevas otorgan derechos más amplios. Algunos son derechos colectivos políticos y territoriales para comunidades indígenas; protecciones contra discriminación racial, de género y étnica, y derechos a la privacidad y la información. Muchas de estas transformaciones ayudaron a gobiernos a dejar atrás un pasado autoritario o profundizaron sistemas democráticos. (Ambrus, 2016)

En materia de información demográfica y socioeconómica, se ha observado un trabajo intenso en la región para mejorar la disponibilidad y calidad de los datos sobre los pueblos indígenas ...Las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones en la última década se han constituido, sin dudas, en un medio que facilita la difusión de las actividades desarrolladas por las organizaciones indígenas, permitiendo expresar el sentir de los pueblos sobre sus propias creencias y cosmovisiones, así como acerca de la interacción con preceptos y opiniones que surgen del ámbito no indígena. (Cepal, 2014. P: 348)

Esta perspectiva no incluye de manera evidente reflexiones profundas sobre la cosmovisión originaria, más allá de listarla como una característica y, por lo tanto, no vincula los saberes ancestrales sobre la comunicación de lo sagrado.

3.1.2 Segunda perspectiva. Medios y tic y, estudios de genealogía y crítica

Una segunda perspectiva de los estudios en comunicación intercultural agrupa dos tendencias: la primera, que focaliza en el manejo de medios como la radio o la televisión, y de las tic por parte de los pueblos indígenas; y la segunda, compuesta por aquellos estudios que centran su atención en el reconocimiento de derechos,

desde los llamados estudios culturales, postcoloniales y decoloniales, llamados por Carlos Del Valle (2009), de genealogía y crítica.

3.1.2.1 Estudios sobre medios y tics

Algunos estudios de comunicación originaria versan sobre la producción de medios por parte de pueblos indígenas, como el manejo de radios comunitarias y canales de televisión, que en el caso Kankuamo tiene una trayectoria de alrededor de 15 años, o también se encuentran rastreos sobre el desarrollo de páginas web y otras herramientas transmediales usadas para divulgar sus saberes o acontecimientos.

Respecto a los estudios sobre medios, resulta particularmente importante la Ciespal (Centro Internacional de Estudios Superiores para América Latina), en tanto se ha preguntado por fundamentos y metodologías, además de convocar a presentar trabajos al respecto. Se destacan desde estas convocatorias los trabajos de Eliana Herrera (Colombia) y Francisco Sierra (Ecuador), sobre política pública para medios indígenas.

De la misma manera, amerita mencionar los trabajos de Antoni Castells de México en su juicioso análisis sobre los medios alternativos más accesibles a las poblaciones indígenas y sobre todo sus hallazgos frente al uso de la radio en lengua maya que trasgrede al “indio permitido”, en la trasmisión del folclor y del

indígena “arqueologizado” en el pasado precolombino que eliminó su cultura. También sobresalen los estudios de Juan Fernando Salazar sobre los videos indígenas que se utilizan como documentales turísticos u otros videos cada vez con mayor producción y circulación gracias a la tecnología, sin desconocer su folclorización con fines económicos. (Claudia Magallanes y José Manuel Ramos, 2016)

Por otro lado, aparecen los estudios sobre el derecho a la crítica y los mensajes racistas que circulan en los medios masivos de comunicación. Un ejemplo de ello son los estudios realizados a manera de denuncia de la vulneración de los derechos mencionados arriba, como el realizado la ONIC y el CRIC en 2015 quienes en conjunto con universidades colombianas como Uniminuto, Universidad del Valle y Universidad del Rosario, se pronunciaron ante el Congreso de la República sobre tres programas de televisión del canal Caracol, uno de los dos canales con mayor cobertura del país, lo cual dio lugar a la discusión legal del asunto del tratamiento mediático.

El resultado de dicha postura fue la sentencia T-500/16 producida por la Corte Suprema de justicia en tercera instancia, como consecuencia de los estudios y la demanda. En ella se obliga a los canales de televisión colombianos a dar igualdad de oportunidades de participación a los pueblos originarios para presentar sus argumentos cuando se les acusa de delitos, así como se solicita que se realicen las rectificaciones públicas de acusaciones realizadas con fuentes parcializadas. Esta sentencia, acompañada de aportes académicos, ya forma parte de la

jurisprudencia para casos similares. A partir de ella, los canales de radio y televisión han ido asumiendo mayor responsabilidad en el tratamiento de la información en notas referidas a los pueblos originarios.

Ahora bien, aunque los estudios sobre medios y tics resultan sugerentes para investigaciones presentes y futuras, no se tienen en cuenta particularmente en esta tesis, en tanto la comunicación de lo sagrado de los pueblos originarios tiene otros componentes y modos de interacción, en los que ni las lenguas, ni los medios técnicos o tecnológicos tienen mayor participación.

3.1.2.2 Estudios sobre genealógica y crítica de la comunicación

En este apartado se agrupan los estudios críticos que se desmarcan o cuestionan el pensamiento eurocentrado, para lo cual se acoge la propuesta de genealogía crítica de Del Valle (2009), quien agrupa los estudios críticos que se constituyen en raíces o fuentes de la comunicación intercultural en América Latina, lo que resulta de particular interés para esta tesis, puesto que posibilitan la reflexión sobre los modos de comunicación de estas comunidades desde perspectivas situadas, que evitan la discriminación o el silenciamiento. Así, el autor advierte:

“Los estudios interculturales y la “comunicación intercultural” como campo de estudio, lo étnico como objeto de estudio y el indígena y el inmigrante como sujetos, emergen entonces de experiencias sociopolíticas y económicas traumáticas: migraciones a gran escala, reivindicaciones y demandas políticosociales. La salida política a este “conflicto inventado”,

en tanto discurso público, es evidente: invisibilizar sociopolíticamente o transparentar mediáticamente las diferencias y “castrar” el conflicto. El indigenismo y el indianismo son también en este sentido una forma de invisibilización del sujeto.” (Del Valle, 2009. Pp. 196-197)

Ésta hipótesis deja ver la necesidad de reenfocar la mirada para llevar a cabo estudios de y con los pueblos que habitan la América Latina, lo cual se ha venido trabajando por autores tan insistentes como Arturo Escobar (1998) en “La Invención del Tercer Mundo” y otras obras, O’gorman (2006) con “La invención de América”, Walsh con sus prolíferas publicaciones y particularmente con la Maestría que lidera en Ecuador; Quijano (2000), Castro-Gómez (1998 y 2000), Rita Segato (2013), Carlos del Valle (2009), Alejandra Cebrelli (2015) y Víctor Arancibia (2013) ya citados anteriormente. Estos y muchos otros estudiosos, han ido conformando el pensamiento latinoamericano en vertientes como los estudios culturales, los decoloniales o los referidos a los saberes postcoloniales.

Un ejemplo de este tipo de estudios se encuentra en la tesis postdoctoral de Alejandra Cebrelli (2015), a través de la cual expone un análisis semiótico de tres dolorosos paisajes de muerte por desnutrición de niños Wichí, desarrollando categorías como las representaciones nodales y las temporalidades complejas, en los pliegues y estigmas³⁵, irrigados por la colonialidad. Finalmente cierra con una

³⁵ Las categorías teóricas centrales del trabajo de Cebrelli se pueden entender como: *representaciones nodales*: construcciones con aptitudes para referir, que permiten articular la acción con el decir, se relacionan con una ideología y posibilitan procesos de adscripción identitaria de un grupo. Las representaciones son *nodales* en tanto se constituyen en elementos constitutivos de la hegemonía que explican entre otros el tratamiento mediático de flagelos, como las muertes o que invisibilizan los conflictos. Las *representaciones nodales* articulan la experiencia de los grupos y de los sujetos

esperanzadora muestra de alegría de niños en trabajo fotográfico a partir de un programa gubernamental llevado a cabo en Salta en 2014.

Dado que el propósito de esta tesis sería desbordado por estos estudios, en este apartado solo se revisará la discusión desde dos autores: Por un lado, las propuestas de Carlos Del Valle (2009) en el sentido la interdependencia de la *ley de contrarios* y el *salto cualitativo*; y, por otro, los aportes de Rita Segato (2013) en el planteamiento que hace alrededor de los *binarismos* y *dualismos*. Ambos aportarán en la visualización de posibles nexos entre la comunicación de lo sagrado y la “Propuesta matricial de diálogo de saberes”, presentada en la segunda parte de este documento.

Mientras Segato (2013), denuncia las afrentas eurocentradas convertidas en dualismos descalificadores, Del Valle (2009) propone posibles transformaciones desde dos leyes del materialismo dialéctico aplicadas a categorías propias de lo sagrado como la vida y la muerte, y los cambios en el estado de tales oposiciones.

Esto nos pone en un lugar de reflexión sobre la situación y las percepciones actuales sobre binarismos tales como lo rural y lo urbano, en tanto cambios históricos en relación con sus manifestaciones iniciales al abrir la modernidad

religándolos sincrónica y diacrónicamente. Por su parte, *las temporalidades complejas*, se constituyen en espesores que hacen resonar el eco de otros tiempos de historia. Los pliegues, con formas de laberintos a manera metafórica, son imaginarios que se ocultan y silencian al plegarse y evidencian si se despliegan lo imaginable y decible; así cada instancia sociohistórica le agrega elementos semánticos, valores y estigmas a las representaciones nodales.

europea. En este sentido, no es lo mismo lo rural descrito como diferenciador de la modernidad, que lo rural de los tiempos presentes, y particularmente desde la concepción originaria de esta definición.

Si bien es cierto que según Del Valle “los estudios interculturales y la comunicación intercultural surgen como parte de otros campos específicos: la comunicación interpersonal y la comunicación internacional” (Del Valle, 2009. P: 207), también es cierto que la difusión de las culturas originarias en el campo de la comunicación mestiza y occidental, cargan todo el peso de oposiciones como rural-urbano, premoderno-moderno, sagrado-secular, comunitarismo-individualismo.

Teniendo en cuenta las oposiciones y ante la afirmación “no hay reivindicaciones y conflicto sin un juego dicotómico, sin un espacio binario; pues la utopía reivindicativa se desplaza, necesariamente, a través de referentes *binarios*” (Del Valle, 2009), el autor desarrolla una argumentación a partir de dos de las leyes de la dialéctica: la ley de la unidad y lucha de contrarios, por una parte; y por la otra, la ley de transición de la cantidad a la cualidad en el salto cualitativo.

La ley de unidad y lucha de contrarios es el centro de la teoría del materialismo dialectico, en tanto asume que toda existencia conlleva internamente enfrentamiento entre dos características fundamentales opuestas, como la vida y la muerte, la luz y la oscuridad, etc. Éstas características, aunque eurocentradas, dialogan con la cosmovisión originaria, iluminando los modos en

los que opera la comunicación de lo sagrado en los pueblos participantes en este trabajo. Un ejemplo de ello podría ser dar a luz a una nueva vida, práctica que se hace tradicionalmente de cara al oriente; mientras que sacar un cuerpo sin vida se hace hacia el occidente, con la orientación contraria a la primera práctica. Tales dinámicas mantienen la conexión cósmica, y se podrían comprender desde las categorías mencionadas.

Por otra parte, como todo movimiento, el salto cualitativo es el resultado de la lucha de elementos contrarios y supone la resolución de una contradicción, que da lugar a una nueva realidad, en la cual se representa un avance en el desarrollo de la naturaleza. El salto cualitativo no supone el mero cambio de una cualidad por otra, sino por otra que supera, de alguna manera, a la anterior.” (Bonilla Ruiz, 2014)

En este punto viene bien la reflexión de Segato (2013) cuando opone el binarismo de la modernidad eurocentrada, a la dualidad del mundo aldea, y explica que lo binario plantea valores siempre referidos a la superioridad ultramarina, de suplemento, de subalternidad, de desiguales: primitivo-civilizado, tradicional-moderno, occidente-oriente, mágico/mítico-científico, racional-irracional. En esa perspectiva, la otredad constituye problemas y solo deja de serlo neutralizándola o conmensurándola.

En contraste, la dualidad del pueblo o aldea latinoamericano es de complemento del otro, es variante de lo múltiple, disponibilidad de tránsito, de circulación entre

posiciones. En estas dualidades se está hablando de características que hay que tener en cuenta a la hora de reconocer lo sagrado originario, no solo como mágico, descalificado frente a lo científico o lo racional en oposición con lo irracional. Es quizá en este lugar donde pueden estar ubicadas características no racionales de la comunicación originaria de lo sagrado.

Por otra parte, tal como afirma Del Valle (2009. P 12) "...queda claro en la oposición urbano/rural de Redfield donde lo urbano es heterogéneo, cambiante y secular –bienespreciados de la modernidad- y lo rural es concebido como homogéneo, estable y sacralizado.". Estas tres características de la ruralidad, muestran la disposición a las que se han atendido los cambios estructurales de concepción de la ruralidad, que marca otras epistemologías.

Así, por ejemplo, es posible ver a un representante Kankuamo en Estocolmo, no en calidad de ser exótico de las épocas coloniales, sino con la participación de su palabra en la discusión sobre la situación de los pueblos originarios en el planeta, como su representante. Y aunque esto no implique su reconocimiento como igual, y esté más bien enmarcado en la participación desde las ciudadanías diferenciadas, es una muestra de los posibles cambios que plantea la oposición, que tiene también otros quiebres, como la búsqueda citadina de lo rural en las ecoaldeas³⁶, o incluso innumerables iniciativas de resurgimiento de prácticas comunitarias en medio de las dinámicas cotidianas de las grandes ciudades.

³⁶ Las ecoaldeas consisten en comunidades preferiblemente rurales, compuestas por personas que vivían en ciudades y que optan por girar hacia el campo con principios y

Los contrarios por su parte, identificados en el pensamiento occidental, para invisibilizar a los pueblos originarios y localizados también por Del Valle en rural-urbano, premoderno-moderno, sagrado-secular, comunitarismo-individualismo- se vuelven, según el autor, posturas hacia búsquedas y apariciones posteriores, debidas a los saltos cualitativos entre opuestos. Por lo tanto, se entenderá que la interculturalidad en esta investigación, puede ser una de estas manifestaciones, y se retomará, por su naturaleza, en la tercera perspectiva de esta revisión.

Las dualidades de Segato (2013), se tendrán en cuenta en la Propuesta matricial, en tanto posibilidades de transición y complemento, o circulación de posiciones que den posibilidades de interacción.

En esta segunda tendencia de criticidad y debate por el reconocimiento de los pueblos originarios, también es de la mayor importancia la afirmación de Segato (2013, p, 49): "...fueron los dilemas de un escenario muy complejo que demandó la puesta en práctica de una antropología contenciosa los que me condujeron a sugerir los términos pueblo como sujeto de una historia en lugar de cultura; pluralismo histórico a cambio de relativismo cultural; e inter-historicidad para substituir interculturalidad".

prácticas en torno al respeto a la naturaleza, autosostenibles, con seguridad alimentaria, utilizando energías limpias, cultivos orgánicos y construcciones bioclimáticas.

Apoyada en estas precisiones, que trascienden la semántica en la intencionalidad de la tesis, se tiene en cuenta el término *pueblos* como sujetos de la historia, en lugar de culturas indígenas. Y respecto al concepto de inter-historicidad, usado en lugar de interculturalidad, se tomará como sinónimo, en tanto facilite el desarrollo de la propuesta de diálogo de saberes, ya anunciada. Tal decisión también se toma también al comprender la necesidad de renombrar algunas categorías de análisis desde las fuentes empíricas de la investigación, tal como asegura uno de los participantes: "...nosotros, en lugar de ciudadanía, hacemos construcción de pueblo..." (G, T2: p 3).

3.2.3 Tercera perspectiva: Diálogos con saberes ancestrales

Se pueden ubicar en una tercera tendencia, los estudios que permiten fundamentar o, se vinculan más estrechamente con la comunicación de lo sagrado de pueblos originarios.

Con este propósito, en primer lugar, se retoma la necesidad de reinterpretar lo cultural occidental en el concepto de interculturalidad, para girar la focalización de la comunicación originaria en sintonías no asimétricas hacia los estudios que trabajan diálogos de saberes. En segundo lugar, se hace la distinción entre estudios centrados únicamente en experiencias de aplicación de saberes ancestrales de los pueblos indígenas para los mismos pueblos y, aquellos estudios que siendo más escasos, proponen tomar características como la

comunicación originaria de lo sagrado, para vincularlas a propuestas que se pueden utilizar tanto en ámbitos mestizos, como en occidentales y aborígenes.

3.2.3.1 De la comunicación intercultural al diálogo de saberes

Transitar de la comunicación intercultural al diálogo de saberes, es posible en términos de Millan (2010), quien propone las ecologías de saberes, la práctica de la interculturalidad no colonizante, las experiencias de síntesis colectivas orientadas a la autodeterminación, las experiencias de economías solidarias y la práctica de lógicas de reciprocidad, como algunos referentes para pensar hoy de una nueva manera a la comunidad humana y sus caminos, que se entienden en sí mismas como interacciones comunicativas.

En esta tercera perspectiva se enmarca el interés de este capítulo, puesto que la “Propuesta matricial con lógica de diálogo de saberes” que se propone en la segunda parte del escrito como hallazgo principal de la investigación, se fija más en la construcción de relaciones con características de florecimiento multidireccional, de no-violencia, comprensión, resignificación y actualización.

Luykx (1999), matiza el concepto de interculturalidad, situándolo en tres momentos: el objetivo, el desafío y el encuentro. En primer lugar, el objetivo de la interculturalidad buscaría los orígenes y dinámicas de opresión cultural, ya que asume que todos hemos sido colonizados en lo ideológico y lo práctico; sin

embargo, la identificación de estructuras, actitudes y prácticas de dominación, considera el autor se puede transformar en oportunidad y herramienta de construcción conjunta de nuevas realidades. El desafío tiene que ver entonces con plantear interrogantes sobre las propias concepciones, nociones, prácticas y acciones de y frente al que nombramos como el otro.

En este sentido, se sugiere la necesidad de convertir la relación “yo/otro” o “nosotros/ellos”, en una relación donde prevalezca la importancia de la subjetividad del interlocutor, es decir en una relación “yo/tu”; y afirma que el encuentro intercultural ha de ser un encuentro contextualizado, que se aleja de la “tolerancia”³⁷ y de la diversidad, y se acerca más bien al análisis de los mecanismos de poder que afectan “fronteras nacionales, culturales, sexuales, étnicas” (Luykx, 1999. p. 7)

Teniendo en cuenta estas miradas a la interculturalidad y las ya revisadas en la segunda tendencia, particularmente con Segato y Del Valle, se ubica el interés de este capítulo en una dinámica aún más propositiva³⁸ de creación de opciones comunicativas novedosas desde el diálogo de saberes, que no se suscriben a la polarización entre comunicación occidental y comunicación originaria, ni a las oposiciones entre la identidad o culturas nativa y mestiza, ni a las relaciones de

³⁷ Para Speiser (1999) “en el contexto latinoamericano no conviene emplear el término de *tolerancia*, ya que éste, por su misma raíz latina, evoca el sentido de *aguantar*...” en lugar de respetar.

³⁸ López (2001) considera que la interculturalidad se constituye como una categoría propositiva, en tanto su meta es la vinculación de las diferencias, pero no su desaparición.

dominación sumisión, en últimas al manejo del poder y los importantes análisis críticos sobre la colonización.

Este trabajo sitúa más bien la reflexión en posibles intercambios y acercamientos dignos, donde tales relaciones en lo político y lo comunicativo, puedan ser telón de fondo de la propuesta frente a concepciones y prácticas impuestas en el devenir histórico de nuestras sociedades, más que en la vía de discusión o denuncia en la búsqueda de armonización.

Por ello, el salto cualitativo que da pasos hacia un nuevo horizonte civilizatorio, tendría que iniciar con la idea de un mundo donde quepan muchos mundos³⁹, completada por la idea de que ninguno de estos mundos domine a los otros, propuesto por Del Valle. Ello nos llevaría, con suerte, a una idea de comunidad, no porque nos “pertenezca” algo en común, algo que poseemos al estilo del comunitarismo/individualismo, o que se corresponda a una época o a otra en el sentido de lo premoderno/moderno, ni por que creamos o no en existencias trascendentales en la dualidad de lo sacro y lo secular; sino porque tenemos una obligación común y compartida, un don irrenunciable, que es la responsabilidad

³⁹ La expresión por un mundo en el que quepan muchos mundos es “...una de las reivindicaciones principales del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, es la de la creación de un Estado plural que incluya también a las minorías, otorgue a los indígenas derechos plenos de ciudadanía y les acepte en su diversidad. Se puede decir que la concepción poética del subcomandante Marcos refleja este ideal de un mundo plural. En su universo «literario» coexisten discursos de diferente procedencia, sin tensiones, uno al lado de otro. Sus textos tienen un doble anclaje en el terruño y en el mundo global, y se pueden considerar posmodernos, abiertos a todo tipo de retóricas y lenguajes”, según Anita Horat (2006: 107)

por el otro (Espósito, 2009). Se trata entonces, a la manera de (Arendt, 2005), de entender la comunidad como “el amor por el mundo”.

Posicionamientos resistentes al *hecho del capital*⁴⁰, como los presentados hasta aquí, desde un eclecticismo radical, pretenden construir nociones de equilibrio, que ya se asoman en los llamados “derechos de la naturaleza”, manera propiamente moderna de restituir su encantamiento. Al decir se asoma, se expresa justamente que desde mediados del siglo XX han ido aparecido alertas institucionales y jurídicas a la manera moderna, frente a la actitud depredadora de occidente, desde la política por ejemplo, con partidos verdes o con prácticas ambientalistas formales e informales.

De esta forma, los reconocimientos en algunas legislaciones como derechos a la naturaleza o al agua, siendo expresiones modernas, al pensar en eclecticismo radical se proponen como opciones a tener en cuenta en tanto políticas públicas que abren posibles grietas, que permiten rasgar las dinámicas presentes, para hacer búsquedas más equilibrantes. Se reconoce, sin embargo que estos hechos no son suficientes para lograr cambios más radicales, por lo cual en esta tendencia se prefiere recoger aquellas posturas que se distancian de lo intercultural y se detienen en el diálogo de saberes.

⁴⁰ Entendido el capital como centro y principal movilizador de la filosofía, la economía y la política en occidente, llamado capitalismo por Marx en su libro *El Capital* (2000)

3.2.3.2 *El diálogo de saberes*

Los trabajos agrupados en el diálogo de saberes, explorados en la ocasión del presente capítulo, tienen en cuenta la definición anunciada por Rodolfo Kusch (1977, citado por Mejía, 2016):

“...la posibilidad de enunciar el mundo propio, reconociéndolo, valorándolo en su carácter contradictorio, haciendo realidad una intraculturalidad en donde aclaro y enuncio mi mundo desde el pre-supuesto de una equivalencia entre cosmogonías con su expresión de múltiples saberes y las cosmogonías como expresión de conocimientos y saberes disciplinarios y disciplinados.

Es importante esta definición para la propuesta de esta tesis, en tanto tiene un componente específico destinado a la voz de los pueblos sobre la comunicación de lo sagrado, que en palabras de Kusch sería la enunciación del propio mundo; pero no solo se pretende respetar la diferencia, sino que propone también aprender desde allí combinando posibilidades de otras culturas, lo cual nos pone en el lugar de la multiplicidad de saberes alrededor del tema.

En ese mismo sentido, Gladys Acosta (2016) sugiere cinco aspectos del diálogo de saberes, desde la óptica política y estética, que nos ayudan a caracterizar lo que entenderemos en este sentido. Para la autora el diálogo de saberes cambia la desjerarquización por la solidaridad y la colaboración, se fundamenta en posturas epistémicas, gnoseológicas y antropológicas que utilizan la transdisciplinariedad y

reclaman racionalidades ampliadas, utiliza plataformas metodológicas participativas y dialógicas, incluye decisiones éticas dispuestas al reconocimiento respetuoso del otro y, contiene orientaciones estéticas en íntima conexión con la dimensión política, que se han visto plasmadas en movilizaciones con estéticas de resistencia, disidencia y resiliencia.

Así, los estudios recogidos en esta perspectiva, y que serán retomados con profundidad en la “Propuesta matricial de dialogo de saberes” del siguiente capítulo, tienen como base fundamental aspectos como los saberes ancestrales, las estructuras cosmogónicas, la relación con la tierra, la recreación identitaria y la recuperación de memoria histórica, que alientan la creciente inclusión de estudios que contienen temáticas relativas a rituales, medicina tradicional, artesanía local, expresiones artísticas y construcciones narrativas propias, así como modos específicos de relacionarse socialmente (Rodríguez, s.f.; Podestá, 1993; De La Peña, 2002; León, 2003; Williamson, 2004; Diez, 2004; Pancho, 2004; Baronnet, 2009; López, 2009, Crespo y Vila, 2014; Comboni y Juárez, 2013; Jiménez, 2009).

Además, dentro de esta última perspectiva, y como resultado de la indagación en territorio y de la posterior reflexión teórica de proceso investigativo y práctico (Plaza, Campuzano y Espinel, 2009-2010; Plaza y Campuzano, 2009- 2016; Plaza, Campuzano y Gutiérrez, 2017-2018), se han logrado aproximaciones que exponen una traducción conceptual de comunicación desde el pensamiento de los pueblos originarios Kogui y Kankuamo principalmente, aunque también se han incorporado otros elementos de los pueblos originarios del centro y del norte de Colombia. Es

necesario insistir en que más allá de equipararse en acepción, en concepción o en configuraciones de hábitat, se abrió un lugar al reconocer y reconocerse, en lo que corresponde con las apuestas ético-políticas del diálogo de saberes.

3.2 La comunicación ancestral de lo sagrado

La búsqueda sobre la categoría de lo sagrado, ha tenido un resurgimiento en los últimos diez años, y como muestra de ello se visualiza la realización de diversos estudios, en su mayoría con un fuerte componente disciplinar desde la educación, la filosofía, la política, la antropología y la comunicación. En las tendencias temáticas, se encontraron en el marco de la presente investigación, tres: la primera, referida a lo sagrado como definición; la segunda que muestra profundización conceptual sobre lo sagrado en los pueblos originarios; y la tercera, que gira lo sagrado originario hacia su sentido comunicativo. A continuación, se profundiza en cada una de ellas.

3.2.1 Lo sagrado: entre lo profano y lo irreal

Existen tres referentes fundamentales para delimitar el resurgimiento del interés por lo sagrado: por una parte, el planteado por Durkheim (1917, reedición de 2004), quien explicaba la base de la religión como institución social desde la dicotomía que estructura los valores en los individuos: lo sagrado y lo profano. Esta instancia, cataloga lo sagrado como la instauración de un valor protegido por las prohibiciones impuestas, que requiere cuidado de cualquier elemento que

pueda poner en peligro al colectivo. Esta condición se contrapone con la noción de lo profano, ámbito al que se le aplican las restricciones y las prohibiciones, y que debe estar alejado del mundo de lo sagrado.

En esta misma dualidad, la comprensión sobre la sacralidad de Douglas (1991), indica que en diferentes contextos culturales asocian lo sagrado a la pureza y lo limpio, en tanto que lo profano se entiende como lo impuro y contaminado, aquello que representa un peligro para la estabilidad del mundo y de la vida humana. Una serie de prescripciones y prohibiciones que imponen al cuerpo social un conjunto de normas que les permitan llevar adelante su vida, evitando situaciones de desestabilización al orden establecido y determinado culturalmente.

Por su parte, los estudios de Eliáde (2009) circunscritos a lo sagrado, se detienen en el análisis de la categoría del tiempo, pues tanto el mito - entendido como realidades inmanentes a las culturas- con la existencia de dioses y espíritus, considera que dan cuenta del movimiento y regularidad de las cosas en el marco de ciclos observables donde interactúan los seres humanos con la naturaleza. Esta sincronía entre distintas esferas de interacción determina entonces la concepción de lo sagrado y lo profano como condiciones inmanentes al ser, en función de la existencia de un tiempo de lo sagrado y de un tiempo de lo profano. Por lo general se entiende entonces, que el tiempo del ritual es un tiempo de lo sagrado.

En esta primera tendencia de conceptualización general, interesa resaltar también la definición de Somberg (2006), quien vincula lo sagrado a lo religioso, porque designa lo sobrenatural en el hombre para expresar su condición de inacabado, manifestándolo concretamente mediante cultos. Además, también como Eliade relaciona este ámbito religioso con el tiempo y el espacio, en tanto actualizan la experiencia de lo sagrado en el mundo contemporáneo, caracterizado por la acción social desde fuentes alternativas de significado: “Fiestas religiosas, rituales de nacimiento, pasaje y muerte, templos, cementerios (...), todos ellos entendidos como instrumentos para "proteger" a los fieles de su propio tiempo y satisfacer la aspiración del hombre por lo sagrado” (Somberg, 2006, p. 48).

Bourlegat (2004, pág. 2) retoma la idea de la territorialidad de Eliade (2004a) y plantea que el fenómeno religioso aparece como manifestación de sentimiento en grupos crecientes de individuos, y de maneras diversificadas, como prácticas sociales que configuran procesos de construcción territorial. En sus palabras: “La organización de cada colectividad siempre significó la fundación de su propio mundo, hecha a través de la búsqueda de un punto fijo en el espacio, para la conexión con el cielo (sol) y la tierra”.

Una mirada adicional a lo sagrado puede estar dada desde la dualidad de lo cotidiano y lo extraordinario. Ese es el caso de los estudios de Ríos (2011) que definen lo sagrado insistiendo en que su logro radica en la trascendencia de las cuestiones que son naturales al ser humano, es decir en la separación de lo sacro y lo cotidiano. En este sentido, Le Breton (2009) está de acuerdo en el valor que

se le dé a lo sagrado, como fuera de lo cotidiano, pero lo personifica en objetos, eventos, seres o acciones; lo aleja de la religiosidad, debido a que entiende que lo sagrado no necesariamente se administra dentro de un marco normativo, sino que depende de la autonomía de la individualidad y de la colectividad.

Para finalizar, Lema (2009) retoma la dicotomía de la religión y lo sagrado y afirma que si bien en el siglo XIX se abordó la categoría en el campo de la historia de las religiones, hoy en día lo sagrado tiene otros usos alejados de esta vinculación. De esta manera, tiene un acercamiento con la conformación de la acción colectiva desde una perspectiva emancipatoria.

En la relación de lo sagrado con el tiempo y los espacios rituales, los aportes de Oswaldo Sandagada (2011) contribuyen a esta investigación con sus análisis de rituales católicos y particularmente de las Plegarias eucarísticas. Su estudio presenta la clasificación de las dimensiones con las que caracteriza tales plegarias en: actividades formales, tradicionales, invariables, ordenadas, formativas de valores y portadoras de simbolismos sagrados. Aunque buena parte de estas expresiones de la religión católica obedecen, a mi juicio, a la presencia de costumbres cortesanas propias de la edad media, que no corresponden al contexto originario latinoamericano, tales dimensiones y las otras categorías del estudio como el contexto y sus estilos, la lengua, el lenguaje ritual, pueden servir de referentes investigativos en el tema de lo sagrado, en tanto su dimensión simbólica.

En síntesis de esta primera tendencia, sobresalen en las definiciones la asociación de lo sagrado con componentes culturales sociales o colectivos que se vinculan al empezar la conceptualización con la función de estabilización, distinguiendo lo sagrado de lo profano. Posteriormente figura lo sagrado desligado de las religiones, en términos de cultos, pero vinculado con el tiempo y el espacio en términos de la trascendencia.

El concepto de lo sagrado se contrapone luego a lo cotidiano, y finalmente se encuentra la personificación que se hace en objetos, eventos, seres o acciones (las fiestas, los dioses, los espíritus, los templos, los cementerios), que permiten vislumbrar categorías temáticas como el mito y el rito, para lo cual interesa la interpretación del rito como parte de su dimensión simbólica. Hay entonces distinciones importantes en este apartado sobre lo sagrado, no necesariamente vinculado con lo religioso, lo profano (incluye lo racional, lo impuro), lo cotidiano y lo trivial.

3.2.2 Lo sagrado originario: la simbiosis ecometafísica

El estudio de lo sagrado originario de América debe partir necesariamente de la historia, que entre otros es reseñada por Eudave Eusebio Itzá (2016), quien denuncia como se reordenó y reclasificó lo divino en los pueblos originarios, a partir de los mecanismos de colonización utilizados por los europeos en su llegada del siglo XVI al territorio renombrado como americano.

Así como éste, se encuentran variados estudios con importantes análisis críticos de crónicas evangelizadoras en donde se muestra cómo la imposición y justificación de un nuevo orden colonial, sobrepuso las creencias en el cielo y el infierno. Por lo anterior, el autor sugiere la necesidad urgente de descolonizar el pensamiento para rescatar las memorias-historias de las culturas del continente.

Entre esas imposiciones se encuentra la asimilación del concepto occidental "Dioses", con referencia católica sino griega, como una distorsión en tanto los aborígenes americanos no contaban entre sus personajes sagrados con dioses de origen exclusivamente humano. Por otra parte, la construcción de templos católicos sobre los lugares sagrados indígenas fue una práctica colonial, documentada en varios trabajos de países latinoamericanos, incluido Colombia con el trabajo de Victoria Reifler (1989)

Esta situación no solo corresponde al momento colonial, los procesos de aculturación espiritual muestran actualmente situaciones como el "Cristo de los migrantes", donde comunidades ubicadas en Estados Unidos sufragan gastos para construir un nuevo templo católico en su nombre. Esta situación con sus interacciones a través de video, teléfonos e internet les permite mantener un vínculo religioso con su país, según investigó Daniel Rodríguez (2013).

Por lo anterior, desmarcarse del pensamiento colonizado, es una necesidad que puede atenderse con posturas como la que se puede apreciar en el siguiente relato:

Estábamos en trabajo de campo con un equipo de antropólogos en la Sierra Nevada de Santa Marta, entre los que se encontraba el muy reconocido antropólogo alemán Reichel Dolmatoff. Al entrar en una maloca, él dio una ojeada y rápidamente salió diciendo que estaba abandonada, los demás lo siguieron. Yo me quedé porque percibí algo inusual, sentí que allí había algo más que abandono. Luego de una observación cuidadosa comprendí un observatorio astronómico circular, que tenía dos puertas: una coincidía con el oriente, la otra con el occidente. Palos distribuidos como espirales tanto en acomodación vertical como horizontal y un orificio en el techo cónico permitían, además de contar con un reloj, predecir las ocurrencias de solsticios, equinoccios y eclipses, según pude complementar en entrevista con los creadores de tal artefacto (Manuel Zabala, 1983)

En esta línea de trabajo, ya más reciente, y también para los pueblos que nos ocupan, Duque (2009) hace una extensa y completa búsqueda de lo sagrado en las comunidades originarias de la Sierra Nevada de Santa Marta y concluye en la necesidad del reconocimiento del territorio como un lugar donde “habitan las entidades naturales y espirituales, espacio que les fue encargado a los indígenas para asegurar el orden sagrado y la integralidad de sus componentes como principio de unidad cultural” (p. 24).

La mirada de Duque ubica el interés por la categoría de lo sagrado, en el centro de cualquier estudio sobre los pueblos de la Sierra, pues existe allí una inter-

pertenencia a manera de simbiosis, de la individualidad y la colectividad, con el espíritu del territorio. Esta idea del espacio como pre categoría de lo sagrado, está presente también en el trabajo de Kusch (1976: 26) donde explora los ámbitos físicos, metafísicos, ecológicos y sociales de los pueblos.

El mismo Duque (2009) también asevera que en los últimos años se han realizado diversos proyectos que proponen la recuperación del conocimiento ancestral en términos de lo sagrado, como por ejemplo los bautizos tradicionales en lugares espirituales, el uso de la lengua materna, que buscan que los pueblos vuelvan a sus estructuras originarias.

Ahora bien, en relación con los mitos existe la hipótesis del “eterno retorno”, desarrollada por Eliade (2009), y referida a los rituales llamados por él “tribales” que tienden a re-crear el mito de fundación de un grupo cíclicamente; se trata entonces de mantener vivos, en el pensamiento colectivo, personajes y situaciones que marcan la cultura. A pesar de que ésta hipótesis se basa en evidencias de Asia, Australia y América del norte, puede presentarse en nuestras latitudes, analizado desde otras fuentes, entre ellas del ya mencionado antropólogo Duque (2009) quien la encuentra en la arquitectura como elemento de construcción de sentido colectivo sagrado, que permanece gracias a la construcción-reconstrucción de la memoria:

(...) el rito de construcción de una edificación con carácter sagrado implica la elaboración de un ritual digno de aquel evento primigenio que inició el cosmos, ya que se trata de la repetición simbólica del acto divino y

ejemplar que es la creación del mundo y del hombre. Así, cada vez que se erigen, se re-crea el comienzo absoluto del cosmos y se restaura su construcción misma por medio de su re-construcción arquitectónica.”
(Duque Cañas, 2009. Pág. 49)

Sin embargo, la reflexión de Marco Aurelio citada por Deleuze (2005) hace reconsiderar hasta qué punto la hipótesis de Eliade (2009) se pueda presentar en estas latitudes, cuando asocia los movimientos a la virtud, la cual puede ser tan abstracta como lo sagrado: “Arriba, abajo, circularmente, es así como los elementos se mueven. La virtud no sigue en su movimiento ninguna de estas direcciones; es algo más divino, su ruta es difícil de comprender, pero al fin ella avanza y llega a su fin (encontramos aquí la doble negación, la del ciclo y la del conocimiento superior)” (pag. 119).

Hablando de un movimiento no lineal, de un ciclo que se dobla y entonces se puede asociar a que lo nuevo en el mito del eterno retorno, estaría en el acontecimiento de su vuelta, con lo cual se estaría regresando posiblemente a un segundo momento de recreación cultural.

Surge, a partir de las consideraciones anteriores, un interrogante al aplicarla a estas latitudes ¿Sirve interpretar el mito del eterno retorno para los acontecimientos sagrados que tienen componentes de imbricación religiosa? La pregunta es posiblemente válida en casos de renovación de acontecimientos sagrados que involucran la colonización y permanecen en el presente. En los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, o en Bogotá durante el

desplazamiento, se presenta un evento que se profundizó en el transcurso de la investigación como posible mito de eterno retorno: la fiesta del sol, descrita en detalle en el apartado de caracterización, que es celebrada cada año.

Asociado a los mitos, están los ritos, que en tanto prácticas de lo sagrado, y dada su repetición de carácter trascendente, mantienen el diálogo entre la colectividad, el individuo y el espacio, y vinculan al pueblo con el cosmos, lo que le da una singular visión sagrada a la interacción. Así entonces, se encuentran estudios que investigan esos rasgos ceremoniales depositados en la memoria oral que pueden ser recuperados desde una lectura semiótica lotmaniana, como lo hace Ana Lía Miranda (2005) al analizar el Pin-Pin⁴¹.

Tal perspectiva permite entender la frontera de las mutaciones ocurridas a partir de la colonia española, como movimientos que buscan el equilibrio con intercambio de sistemas de signos. La transculturación ocurrida entonces, plantea un antes de la fiesta originaria, modificada por el carnaval europeo, pero las tradiciones orales son asumidas por la autora como expresiones espontáneas de identidad, independientes de otros lenguajes, que mantienen la tradición. Lo anterior plantea que el desplazamiento del contexto de producción del mensaje debe provocar la diferenciación de su decodificación en los pueblos originarios.

⁴¹ El Pin-Pin originariamente era una danza ritual que celebraba la fertilidad, en Jujuy, Argentina. Actualmente se realiza mezclada con las características de un carnaval al estilo europeo.

En la misma vía de estudios sobre rituales, figuran otras investigaciones también sobre el noroeste argentino en Jujuy, como el de Georgina Torino (2009) sobre un ritual de la familia Ramos en la Quebrada de Humahuaca. Particularmente resulta importante para esta investigación, la ubicación conceptual que hace la autora sobre la conceptualización del ritual desde Durkheim (clasificación en negativos: tabú y positivos de curación, conmemorativos o expiatorios), Gennep (con identificación de rituales de paso) ambos con fundamento entre lo sagrado y lo profano lo cual fue reconsiderado por Tournier (s/d), para luego en el legado histórico occidental, situar en el rito la característica de milagro de Malinovsky y la necesidad esperanzadora de tal existencia. La asociación con la comunicación que aparece con Tylor, según la autora y de manera opuesta a lo no científico de Pitt Rivers (1985).

En la relación que se ha ido tejiendo en este apartado sobre el rito y el mito, es importante mencionar el aporte de tres pensadores de la cultura: Geertz (1986) al aclarar que el rito no siempre se da para sostener las estructuras sociales conservando normas, sino que también es posible que provoque transformaciones o destrucciones. Edmund Leach (1993) en la necesidad de contar con la interpretación de los ejecutantes, para incluir sus voces en las comprensiones. Y Roy Rappaport (1992) en su explicación de la invariancia y la estructura de los mitos y ritos, como expresiones codificadas, es decir con valor simbólico determinado y relaciones fijas.

A partir de este recorrido conceptual sobre lo sagrado originario, presentado como segunda tendencia de los estudios, es evidente la complejidad de los elementos que se entrecruzan en la comprensión de lo sagrado originario en América del Sur: desde las cosmovisiones, surge lo sagrado como categoría articuladora principal de la vida individual y colectiva, de tal manera que se asocia a manifestaciones sentipensantes (Fals Borda, 2009) y a haceres de carácter espiritual, no necesariamente religiosos en tanto no corresponden a marcos normativos institucionales al estilo occidental.

Es indudable por otra parte, la influencia de la llegada española al continente, por lo cual la historia viene a ser parte fundamental para entender la aculturación y las imbricaciones con la religión católica, en las que aparecieron cielos, infiernos y dioses, que se encuentran en lo sagrado originario conjuntamente con las necesidades de descolonización o por lo menos de su comprensión.

En relación con los mitos, tomar hipótesis como la del eterno retorno de Eliade (2009), pone a considerar interpretaciones desde la arquitectónica de Duque (2009) sobre el revivir en cada ciclo la creación, pero también cuestiona otros fenómenos como los rituales que repiten de manera imbricada acontecimientos también históricos de la región.

Al respecto, algunas investigaciones sobre los ritos originarios de América del Sur, dejan ver la importancia de la perspectiva lotmaniana para su análisis, en tanto el concepto de frontera, puede permitir comprender las mutaciones ocurridas

por la aculturación en la búsqueda del equilibrio con el intercambio de sistemas de signos y la importancia de la oralidad como organizadora y conservadora de la identidad. También resulta sugerente el recorrido conceptual por las interpretaciones que sobre el rito han realizado autores occidentales de importancia y sintetizados a propósito de investigaciones sobre rituales como el Jujuy argentino.

En términos generales afirmaremos entonces, que lo sagrado originario puede estimarse como un qué, delimitado por su oposición a lo profano, cotidiano o trivial y por su carácter de determinante cultural, que se da en un territorio (dónde), entendido como espacio-temporalidad de interacción (dónde-cuándo), no exclusivamente humana, y que permite (para qué) el tránsito entre las macro y micro estructuras de las sociedades.

3.2.3 La comunicación de lo sagrado originario: la semantización de la existencia

En la tercera tendencia, más focalizada en la relación entre lo sagrado aborígen y la comunicación, aparecen entre otros, los documentos de la Comisión Nacional de trabajo y concertación de la Educación para los pueblos indígenas - CONTCEPI-, en el “Perfil del Sistema Educativo Indígena Propio” (2012), donde se hace un énfasis importante en la concepción de territorio, entendiéndolo como el espacio sagrado “donde se desarrolla la integralidad de la vida, y la tierra es

nuestra madre y maestra. Ella está integrada por seres, espíritus y energías que permiten un orden y hacen posible la vida” (p. 22).

Este territorio es donde se dan las dinámicas de relación del pueblo con el misterio del origen, es decir donde tiene lugar la “cosmización de la existencia: donde cosmos, vida y espacio físico, se hacen uno sólo” (p. 32)

En los estudios del norte del continente americano, Simonelli (1996) hace una mención a lo sagrado en la educación indígena en los Estados Unidos y afirma que el aprendizaje está conectado al proceso vital de cada individuo, pero está relacionado también con la vida común y el medio ambiente; lo que plantea una comunicación y un intercambio con los ancestros, ya que se manifiesta como un “viaje de vida sagrado”. Aquí, lo espiritual y lo sacro son importantes valores, juegan un rol central en los procesos comunicativos que permiten la permanencia de la tradición.

Se encuentran también los estudios de Mendoza (2010), quien afirma que la interacción, y por lo tanto las prácticas de comunicación en las comunidades Ika, Kankuama, Nasa, Wayúu Y Mokaná, ubicadas en territorio colombiano, está vinculada con la cosmogonía y la cosmovisión, y particularmente con el respeto por la tierra, por las leyes antiguas y por su historia sagrada.

Así también, al concretar que en los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, la sacralidad es objetivada en el territorio, marcando su semantización (Kusch,

1976) y sus características sociales y culturales, se denuncian las situaciones de poder en las que los actuales megaproyectos se construyen sobre los lugares sagrados afectando gravemente a la comunidad.

En esta línea de pensamiento, los acercamientos a la teoría comunicativa desde América Latina, evidencian una postura política muy relacionada a la comunicación popular, en la cual se busca la autonomía y la libertad, haciendo procesos de resistencia ante los parámetros hegemónicos. Entonces lo sagrado, juega un papel central para la transformación colectiva. (Oliveira, 2009)

En esta relación comunicación-espiritualidad, Duque (2009, p. 165) advierte que es necesario que los maestros de las nuevas generaciones conozcan “(...) cómo se llega a los sitios sagrados, cómo se habla con los mayores y los Mamos, lo que se puede preguntar y lo que se puede escribir” para enseñarlo a los estudiantes. En sus trabajos este autor vincula la categoría de lo sagrado al tiempo y al espacio en tanto actualizan la experiencia del mundo contemporáneo, caracterizado por la acción social desde fuentes alternativas de significado.

De igual manera, en los estudios de Giraldo (2011) se muestra un acercamiento a los territorios Iku, definidos por la autora como sitios-en-red donde se dan relaciones de pertenencia, en las que tienen lugar órdenes ecológicos y sociales fundamentales para la subsistencia cultural del grupo, y por ello se ven como lugares del intercambio comunicativo y se nombran sagrados.

Colle (2018), en el ámbito de la religión católica, clasifica la comunicación en dos dimensiones: la trascendental, entre Dios y los hombres, y la inmanente, interhumana. Utilizando los conceptos clásicos de la comunicación entre receptores y emisores plantea desde una mirada sistémica que en el primer caso se da por la creación y la revelación, de Dios para los hombres y, en la fe, la oración y el culto colectivo o liturgia de los hombres hacia Dios. Para la dimensión interhumana localiza a los testimonios y las enseñanzas como mecanismos para transmitir los mensajes religiosos. Es importante la conclusión del autor cuando precisa que “la comunicación religiosa tiene características propias que la hacen muy diferente de las formas normales de la comunicación humana” (pag. 1).

Karina Verdín (2012) por su parte, enfatiza en su investigación el uso de la lengua Wixárika, además de medio para comunicarse entre los hablantes de la etnia mexicana, como vehículo por excelencia para sanar, bien sea con la palabra del cantador, del paciente o de los dioses. Así, la comunicación mediante el canto y el sueño del maráakame con los ancestros, con el cuerpo del enfermo y del enfermo que escucha su propio cuerpo o con el brujo, persigue restablecer el equilibrio. También se incluye en la comunicación sanadora la aparición de entes malignos. Se comunica entonces para pedir ayuda a las deidades, según la investigadora, a las que se complace con lo que piden. Y afirma que en función de los resultados este ha sido un mecanismo de conservación de la cultura.

Por su parte, estudiar las fiestas originarias, según Gómez (2011) implica reflexionar y comprender la relación existente entre etnicidad y patrimonio como

campo conflictivo e ideológico, así el autor mediante trabajo de campo etnográfico sobre la celebración de la Fiesta del Huan o Zocán en el Templo del sol, del Museo Arqueológico de Sogamoso en Boyacá, Colombia, muestra cómo se reproducen varias luchas por la administración de la memoria y la legitimidad del pasado, entre grupos de descendientes muisca que persiguen la recuperación cultural, rememorando esta fiesta de sus ancestros.

Estas apuestas de acercamiento a las categorías en estudio de la tercera tendencia temática muestran, por una parte, que las mediaciones comunicativas se presentan como maneras de configuración de las realidades que viven los actores originarios en lo cotidiano; y por otra, que lo sagrado se expresa a través de una comunicación situada, pertinente y necesaria.

Los lugares de la comunicación sagrada, manifiestan las formas de dar sentido a la existencia vinculada a la cosmovisión y la cosmogonía, donde cosmos, vida y espacio físico inmediato, comparten dimensiones espirituales y sacras que son claves en la permanencia de la tradición, para la búsqueda de la autonomía y la libertad en el intercambio de sentidos. Desde la esquina católica la clasificación de la comunicación como trascendente con Dios y como inmanente entre humanos, pero siempre con contenidos sagrados, da una opción también para el abordaje de categorial. Así, mirar además la comunicación en sus vínculos con la religión, con la sanación y con las fiestas, resultan sugerentes para la investigación, particularmente cuando se localiza “escuchar al cuerpo”, para sanarlo.

Nótese entonces, que la categoría de lo sagrado originario ha sido trabajada como centro en investigaciones de variada índole, en algunos casos con fundamento en lo religioso, pero en la mayoría de los casos vinculada a un territorio, un tiempo y un espacio de carácter trascendente, que se constituye como elemento de orden social, y yendo más allá en los pueblos originarios, donde parece ir de lo social a lo eco-social; como es evidente, la comunicación de lo sagrado tiene raíces a través de la manifestación y el intercambio entre diferentes generaciones.

La exploración teórica de la comunicación de lo sagrado entonces, indica que se deben incluir por lo menos tres elementos originarios de los pueblos sobre los que se da la presente tesis: la ley propia, en la búsqueda permanente del equilibrio; la identidad, que subyace a la trilogía de la construcción del yo a partir de la memoria ancestral, el territorio y el vínculo con el cosmos.

SEGUNDA PARTE

PROPUESTA MATRICIAL DE DIÁLOGO DE SABERES DESDE LA COMUNICACIÓN DE LO SAGRADO

En esta segunda parte se presenta la *Propuesta matricial de diálogo de saberes*, hallazgo central de esta tesis, planteada como una posibilidad de comunicación intercultural, donde se analizan posturas frente a las discusiones presentadas en los apartados anteriores y se da lugar a las evidencias de campo, en un resultado que da respuesta a la hipótesis central del estudio:

Los pueblos originarios, son poseedores de unos saberes comunicacionales ancestrales, a partir de los que se pueden formular prácticas de comunicación intercultural, y que dichos saberes aportan necesariamente vínculos en el ámbito de lo sagrado, que es necesario recoger, recuperar y resignificar.

Esta propuesta entabla un diálogo entre seis nodos de interacción⁴², agrupados en dos grandes componentes: El primer componente, presentado en el capítulo cuarto y titulado **saberes de lo sagrado**, corresponde a las sistematizaciones y aprendizajes producto del trabajo con los pueblos Kogui y Kankuamo, a partir de la indagación por la comunicación de lo sagrado, donde se agrupan los nodos *camino ancestral, camino del regreso y comunicación cósmica*.

El segundo componente, descrito en el capítulo quinto, está referido a los **saberes estratégicos**, que buscan la praxis de la propuesta en contextos interculturales, y ponen en evidencia su interés transformador. Allí se agrupan nodos en torno a

⁴² Se denomina nodo a un componente que, dadas sus características, hace posible la interacción en un ámbito determinado. Cada ciencia o disciplina aplica el concepto de nodo según sus requerimientos bien sea como punto que marca un comportamiento o como medios de conexión, en este trabajo apunta a conexión.

elementos políticos de los saberes ancestrales interpretados en la investigación, la *investigación acción comunicativa* como metodología de puesta en marcha, y la concreción final en el *diálogo multidimensional*⁴³.

El carácter matricial de la propuesta

La matricialidad alude a delimitaciones conceptuales que según Francisco Cruces (2008), propuso Martín Barbero en los años ochenta. Desde Barbero, la matriz cultural se entiende como metáfora que recoge un conjunto de elementos heterogéneos y cualitativos en coexistencia indeterminada, que amplía la versión estadística o matemática de la matriz y no se limita al código. La marca semántica del término matriz estaría alrededor de algo a partir de lo que se da forma a otras cosas, y también se asocia con un patrón, modelo o registro. En esta propuesta la matriz sirve de compilador estructurante de dispositivos que aglutinan por componentes los elementos esenciales que delimitan la combinación interhistórica de la comunicación originaria-mestiza.

El carácter matricial, se establece aquí con base en Iuri M. Lotman (1982) sobre la primera modelización de la cultura, en la que destaca las diferencias entre los lenguajes, haciendo la distinción entre los lenguajes artificiales, los científicos y naturales, y los lenguajes artísticos, para enfatizar su creatividad y su dinámica en

⁴³ "... pensar en clave del diálogo de saberes en comunicación constituye un desafío a las rutas trazadas y recorridas, tanto en el campo de la investigación, como en los procesos de formación en comunicación (Acosta, G. L.; Tapias, C. A. & Pinto, M. C., 2016)

términos culturales. Asocia también a los lenguajes empleados en la religión y los mitos.

Entonces, la comunicación de lo sagrado, en la presente tesis, se asocia a este último tipo de lenguaje, dado que tanto el lenguaje artístico como el sagrado, comparten características altamente polisémicas. Lotman plantea en su concepto de semiosfera el funcionamiento matricial de la cultura, desde la cual se desmarca lo grupal de las visiones cristalizadas. De esta manera, esta propuesta debe ser entendida como flexible y compleja en el sentido multidireccional, en la cual los nodos tienen la posibilidad de entrecruzarse de diversas maneras, y sobre todo la participación se entreteje entre diversos saberes en diálogos conjuntos.

Desde Braudel (2008), importante miembro de la Escuela Historia de los Anales, se entiende que los cambios en los grupos sociales tienen, según su tiempo de permanencia, ritmos cortos, medios y largos. De acuerdo con los referentes esbozados en cada nodo, cuando se considera el componente sagrado, se está hablando de ritmos de tiempo largos, en tanto forman parte de la Ley de Origen correspondiente a saberes fundantes en los pueblos participantes. Esto quiere decir que en la propuesta, el tiempo en el que transcurran los acontecimientos puede ser de largo alcance, dado que tales diálogos están en el centro de los saberes ancestrales.

Sin embargo, aquí también tienen lugar haceres de ritmos cortos, por ejemplo en el nodo que corresponde a la investigación acción comunicativa o IAC, en tanto

estrategia, pues cumple con la caracterización de (Braudel, 2008. pag 1) cuando afirma que "...afecta a los acontecimientos, a la medida de los individuos, a la vida cotidiana..."; además, se desarrolla en tiempos medios como duraciones de las coyunturas, plagadas de acontecimientos y caracterizadas por el movimiento. Son acciones que se llevan a cabo durante el transcurso de las vidas de algunas personas, y que se pueden transmitir a las nuevas generaciones.

Los componentes y los nodos

Esta propuesta matricial se relaciona con el recorrido presentado en la tercera perspectiva del capítulo anterior, en el sentido en que procura la interacción de saberes con posibilidades simétricas, no sólo en términos de respeto entre los participantes, sino también de escucha, de capacidad de comprensión de las cosmogonías como expresión de conocimientos y saberes disciplinarios y disciplinados, posibilidades de asombro y de esperanzas en otro mundo posible. (Acosta (2016); Freire, (1992); Kusch (1977, en Mejía 2016) Luxky (1999); Del Valle (2009, en 2016); Comandante Marcos (en Horat 2006), Segato (2013) Rodríguez (2016); Podestá (1993); De La Peña (2002); León (2003); Williamson (2004); Pancho (2004); Baronnet (2009); López (2009)).

La propuesta también recoge las enseñanzas, que ha conseguido la investigadora durante los trabajos realizados sobre la cosmogonía y vivencias de situaciones sagradas con miembros de los pueblos y con grupos mestizos, en la vía de construir opciones, bien sea investigativas, de proyectos de desarrollo o de

dinámicas cotidianas, en las que se pueda promover un mundo donde se supere la mirada antropocéntrica y hegemónica, y se asuma conscientemente la responsabilidad de la vida (Plaza y Campuzano (2008-2017), Espinel (2009), Benavides, (2013), Cáceres, (2015), Arias, Arias, Arias, Arlandt. (2007-2017).

En la matriz que sintetiza la propuesta y que se presenta a continuación, figuran en primer lugar de arriba abajo, temas cuya semántica y pragmática concentran acepciones básicamente individuales relacionadas con la identidad, la memoria, el territorio y la vida en solitario, guardando las denominaciones que hicieron los pueblos participantes. Los temas relacionados más abajo, tienden a ser principios de la Ley de Sé, como la búsqueda del equilibrio y la solidaridad, o prácticas como el pensamiento y la construcción de herramientas propias, que corresponden más a categorías emergentes del análisis y las interpretaciones logradas de carácter colectivo.

Como se puede apreciar a continuación, en la estructura de la matriz se cruzan componentes y nodos que permiten la interacción multidireccional (vertical, horizontal y diagonal), y multitemporal (tiempos largos, medios y cortos) de elementos sagrados, teóricos, metodológicos y prácticos, tal como fue propuesto por Barbero (2008), Braudel (2008) y Lotman (1982); es en este entretejido que se pretenden cimentar intercambios dignos y construcciones en y desde contextos de ocurrencia diversos, cualesquiera sean sus interhistorias, aplicables a diferentes ámbitos de intervención.

Tabla 3. PROPUESTA MATRICIAL DE DIÁLOGO DE SABERES

	Saberes de lo sagrado			Saberes estratégicos		Diálogo multidimensional
	Camino ancestral	Camino del regreso	Comunicación cósmica	Elementos políticos de los saberes ancestrales	Investigación acción comunicativa –IAC	
Identidad	Voltear los ojos hacia adentro. Metáfora que invita a la introspección.	No sé quién soy, a donde pertenezco, ni para qué estoy aquí	Búsqueda del microcosmos esencial y cotidiano	Análisis de historias de sumisión y opresión.	Diagnóstico participativo Atractivos y disgustos de la vida actual	Prepararse para la comunicación Autoreconocimiento colectivo, incluyéndolo todo.
Memoria	Enseñanzas ancestrales ¿Quién soy?	Recupera, recuerda, actualiza, compara	Es ayer, hoy y mañana, en el tiempo del aión	Recorrido por pasado cercano y lejano	Análisis de los problemas, encontrados, a partir de enunciados	Análisis crítico propositivo de los sucesos a través del tiempo- acontecimientos
Territorio	Mantiene vínculo con las raíces, con el cosmos ¿De dónde vengo?	Añora el territorio “como voy a acariciar a la madre a seis pisos”	Es sintonía con el universo	Sentir y actuar en respeto por el entorno, incluidos los otros; vivos e inorgánicos	Contextualización del problema y de sus soluciones, en sus enunciaciones	Ser parte del todo Reconocimiento geográfico de los caminos andados
Vida en solitario	Estar en lugares sagrados, se hacen rituales sagrados encuentro con el cosmos	Siente la soledad en medio de las multitudes	Contemplación, estado de santidad,	Reflexión individual para aportes colectivos.	Plan de acción con propósitos, metas, tareas, fechas y responsables.	Respuesta a interrogantes: Por qué prefiero, por qué no prefiero. Interrogantes fundamentales
Solidaridad	Sentir al otro como hermano, de corazón fuerte para resistir	Humillación “indio, comedor de iguana”	Humildad Voluntad de verdad, de santidad, de discurso	Elección argumentada por interés colectivo, no por votación	Distanciamiento de los problemas para objetivarlos. Teoría – praxis, como bucle.	Construcción conjunta Reconocimiento profundo, amoroso, respetuoso y valiente del otro
Pensamiento	Mover el pensamiento colectivamente	El ruido no le permite escucharse, conectarse	Ser uno solo, entregarse al otro, provocar colectivos	Visualización situaciones deseadas de	Construir seres sentipensantes	Reconfigurar los órdenes establecidos Sincronización de intereses y esfuerzos

		e	armónicos	presente y de futuro, consultadas		
Equilibrio	Ninguno es más que el otro. Siempre que se toma algo, se devuelve	Entiende su situación, responde las preguntas	Búsqueda permanente de equilibrio Amor Igualdad	Lograr pasar del nosotros/ellos al yo/tu	Analizar lo positivo y usarlo para superar lo que está por mejorar	Armonizar las dinámicas colectivas.
Construir herramientas propias	Uso de objetos sagrados: Algodón, piedras baúles	Descubre la belleza de su cultura, se enamora de ella	Resistencia. Recuperación de lugares y de objetos sagrados	Creación conjunta de soluciones y estrategias de acción	Aprender a resolver por cuenta propia los problemas	Entender al mundo para transformarlo

CAPÍTULO 4. Componente originario de la Propuesta matricial de diálogo de saberes

En tiempos de la invasión de América, y en sus posteriores y aún presentes rasgos coloniales, las diferencias culturales fueron punto de partida para nombrar y clasificar a los pueblos originarios en el extremo inferior de una escalera evolutiva, como especies de la edad de piedra. Un ejemplo muy ilustrativo de ello se da en el campo de la lingüística del siglo XVIII, cuando pretendiendo llegar al origen del

lenguaje, las lenguas nativas de América fueron entendidas como lenguas primigenias, tal como consta en una carta enviada por Ekaterina II de Rusia al rey de España, donde le pide manuscritos sobre las lenguas que se hablaran en las colonias, para analizar esos “muestrarios vivos de estados lingüísticos prehistóricos” (Triana, 2007)

En la cúspide de dicha escalera, figura el hombre europeo, como modelo de perfección que es posible alcanzar por medio del progreso, trazando tres niveles de sujeto: salvaje, bárbaro y civilizado. Es ese mismo ideal de perfección que se transmite a los pueblos originarios del continente por medio de las incursiones generalizadas de la iglesia en territorios aborígenes, como bien lo explica Daniel Boorstin (1986, 205):

“...a mediados del siglo XVI la iglesia de Roma estaba perdiendo en Europa millones de almas que se entregaban a las cada vez más numerosas herejías protestantes. Simultáneamente, y gracias a la

providencia divina, el Nuevo Mundo ofreció de repente sus incontables paganos para una enorme cosecha de creyentes”.

Tanto el estado inicial en el que estaba el conocimiento de la época acerca de la evolución, como el considerar a los originarios como paganos, hicieron consonancia para la naturalización de la inferioridad de los nativos, y por ende de sus concepciones, prácticas y saberes. Esto nos hace reflexionar sobre la levedad de las verdades occidentales, ya denunciadas por Nietzsche (2004), en el cuestionador escrito sobre verdad y mentira en sentido extramoral, así como en el desconocimiento de las culturas originarias, y desde ahí el desprecio social al que han sido sometidas.

Aún hoy, el desconocimiento y el desprecio social hacia las culturas aborígenes se evidencia en los libros de texto o en los programas escolares, en los que aparecen como pasado, como culturas extintas; pero lo cierto es que a pesar de las acciones de etnocidio, sucedidas y presentes, en Colombia aún sobreviven más de noventa pueblos, que han resistido al deprecio sobreponiendo los discursos y las prácticas de la vida, por encima de los del progreso y la competencia, como lo indica un colega Kankuamo: “nos importa cuidar la tierra, nos dicen atrasados por no querer hacer empresas o venderle a las multinacionales” (I: T2.p23)⁴⁴.

⁴⁴ Como fue presentado anteriormente, las evidencias del trabajo de campo aparecen entre paréntesis con las localizaciones en el archivo de la investigadora, donde la primera letra corresponde a la inicial del nombre del participante, la T y su número equivale al trabajo de campo en que se reunió la evidencia, y luego de los dos puntos la página correspondiente a la transcripción.

En este sentido, y en aras de comprender lo que hace posible la articulación de los componentes y nodos de esta propuesta, se hace imprescindible visualizar lo que acá denominamos como saberes de lo sagrado. Ello implica deconstruir nociones eurocentradas que se refieren a estos conocimientos como provenientes de lo 'extraño' o 'del hombre marginal' (Del Valle et al, 2009), o parte del pensamiento mítico-ritual, menospreciado tal y como se ha evidenciado a lo largo del documento.

Estas maneras de nombrar con desprecio el conocimiento y la cosmovisión de los pueblos originarios, ha variado a partir de trabajos de interculturalidad menos instrumentalizados, centrados en el respeto mutuo y en la multidireccionalidad, como la manera planteada por Speiser (1999), en tanto que en la teoría y en la práctica se establecen diálogos que aporten a la construcción de nuevas sociedades en términos de participación, reconocimiento y enriquecimiento, lo que implica un cambio de paradigma ante las múltiples posturas frente a la vida, y un necesario desplazamiento del modelo occidental único y homogéneo.

Para Fraser y Honnet (2006), el reconocimiento digno si bien tiene que ver con la equidad en lo económico, también tiene su lugar de disputa en lo simbólico; así que no basta con ofrecer igualdad de oportunidades en las agencias de las comunidades, sino que se requiere también renombrar a los grupos que tradicionalmente han sido subalternizados, así como sus saberes y prácticas, tal como es el interés de este trabajo.

Desde este lugar epistemológico sobre la interculturalidad y el reconocimiento, en este primer componente se describen y comprenden elementos de la sabiduría ancestral de los pueblos en torno a la comunicación y su vínculo con lo sagrado, como una alternativa ante el desquiciamiento del planeta provocado por la cultura occidental, que como afirma un poblador de la Sierra *“se ha preocupado más por el dinero, por producir tecnologías contaminantes, por procesar los alimentos y todo lo que usamos llenándolo de químicos; será mejor centrarse en hacer las cosas naturales, o cosas que no le hagan daño ni a la tierra, ni al que las consume y las utiliza...”* (I: T2.p7)

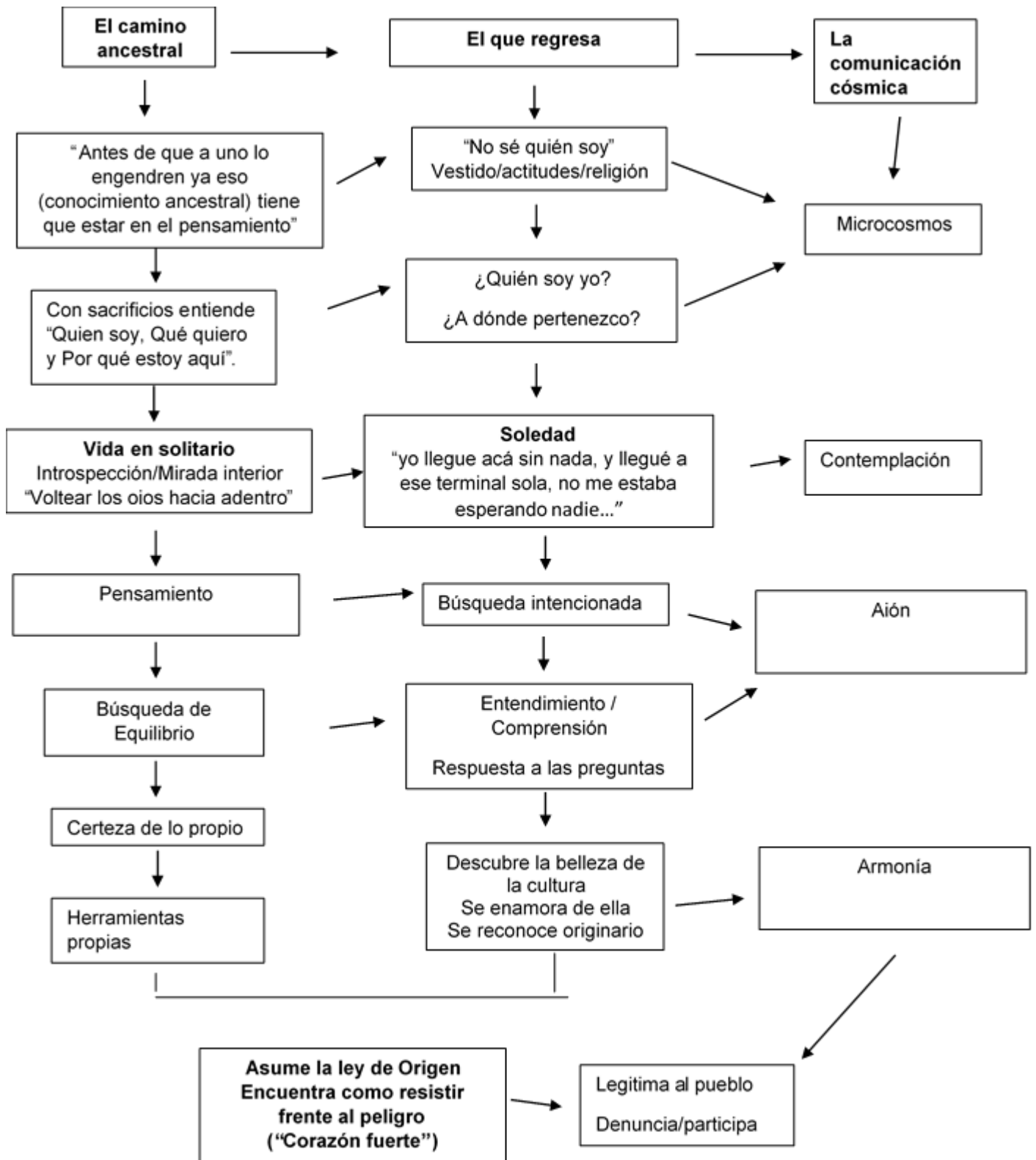
De este modo, los *saberes originarios de lo sagrado* son sistematizaciones de orden teórico-metodológicas de la comprensión de la relación mencionada entre la comunicación y lo sagrado, y como conocimientos vivos están en proceso de cualificación permanente, y son concebidos como importantes aportes para la vida del planeta en general, y de los seres humanos en particular, porque tal como lo afirmó el Mamo Luca del pueblo Kogui: *“Hay que descubrir la dulzura, la alegría de compartir como actitud fundamental de vida, ser conscientemente parte del cosmos, ser capaces de vivir la vida asombrándose de cada manifestación, soñar y tener esperanzas, eso nos dejaría ser decentes con los otros y con el planeta”* (ML: T8).

Este componente -*Saberes de lo sagrado*-, se centra en tres vías de vivencia de lo sagrado: el *camino ancestral*, el *camino del regreso* y la *comunicación cósmica*. En el diagrama que se esboza a continuación, construido por la investigadora con

base en las evidencias investigativas testimoniales que aparecen entre comillas, y que se ampliarán en cada uno de los apartados dedicados a cada nodo, se muestra la resonancia o interacción de lo sagrado con el universo desde la mirada de quienes han mantenido las tradiciones ancestrales. La vía del centro representa el lugar del alejamiento y el reencuentro con la cultura; y la vía de la derecha, muestra los enclaves hallados en la búsqueda de elementos comunicacionales que vinculan al pueblo con el cosmos.

Es importante para la lectura del diagrama de este primer componente, tener en cuenta que la estructuración de esta conceptualización se explicita en los habitus, reinterpretando a Pierre Bourdieu (1991), por cuanto los pueblos Kankuamo y Kogui utilizan sistemas de disposiciones duraderas, entendidos como estructuras funcionales y estructurantes, es decir, en tanto principios de generación y de orientación de dinámicas sociales, de este modo: “ponen en juego principios de diferenciación particulares o utilizan de modo diferente los principios de diferenciación comunes.” (Bourdieu, 1991, p.256).

Gráfica 2. Dialogo de saberes originario



4.1 El camino ancestral

Para los pueblos Kogui y Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta, la comunicación y su vínculo con lo sagrado está determinada por características que se relevan en este apartado a partir de la definición de la Ley de Origen, y la correspondencia que tiene en la construcción de la identidad propia, el resguardo de la memoria, la construcción de lo colectivo y el lugar del pensamiento como práctica.

4.1.1 *Ley de origen y cosmos*

Encontrar la Ley de Origen es una búsqueda sin concluir, pues asumen que todo debe ganarse con trabajo propio, bien sea porque todo lo que se obtiene genera un desequilibrio o porque se perdió, al igual que la lengua, desde la llegada de los españoles. En cualquiera de los casos, el trabajo sobre la recuperación de los saberes ancestrales no es técnico, no tiene que ver con el uso de herramientas arqueológicas que permitan obtener materiales para clasificar, pues según explican los mamos, así no se entienden los hallazgos en su complejidad, con sus significados e imbricadas relaciones con el universo (VII:T15).

Las comunidades de la Sierra tienen por mandato de la Ley de Origen el cuidado de su territorio, concebido como corazón del mundo, por lo cual el perjuicio a su cultura “*construye el hueco en el corazón de la tierra...*” (G:T2.p3). La Ley de Sé,

la propia, es parte del ritmo vital y *“por eso el primer paso es recuperarla”* (Arlant, B. y otros, p. 16. 2006).

“La Ley de Origen o Ley de Sé es el orden establecido en la naturaleza por los padres espirituales. Es invariable en el tiempo. Es Ley de equilibrio y de permanencia” (Arlant, B. y otros, p. 86. 2006), es el mundo espiritual, es trabajar la identidad, el equilibrio y la solidaridad desde el pensamiento. A cada uno de los cuatro pueblos de la Sierra le fue entregada una parte de la Ley, no *“a uno solo porque se volvería malo y maltrataría a los otros”* (Arlant, B. y otros, p. 91. 2006) y se les encargó a los mamos su cuidado. Sus principios son espiritualidad, equilibrio, orden, pagamento, territorialidad, respeto y valoración de lo propio (PEK 2008).

Algo sagrado que sea el secreto de nuestro presente, debe encontrarse en los orígenes, al ingresar a la kankurúa, casa ceremonial de las comunidades de la Sierra y representación del universo, se percibe lo sagrado, el silencio respetuoso hacia el cosmos o la participación de la música sacra, la palabra mensaje de la madre tierra; se siente el deseo del encuentro consigo mismo, con el ser interno. El lugar, con sus dos puertas, una hacia el oriente y la otra hacia el occidente, representa los ciclos vitales y la conexión con el sol. Allí la comunidad comparte la palabra, decide posturas, hace trabajos de sanación y comprende la realidad como un todo *“Las teoraricas (Kankuruas) son la representación del universo, del mundo, de toda la creación... a la primera se le llama Gonawindúa.”* (PEK, 2008)

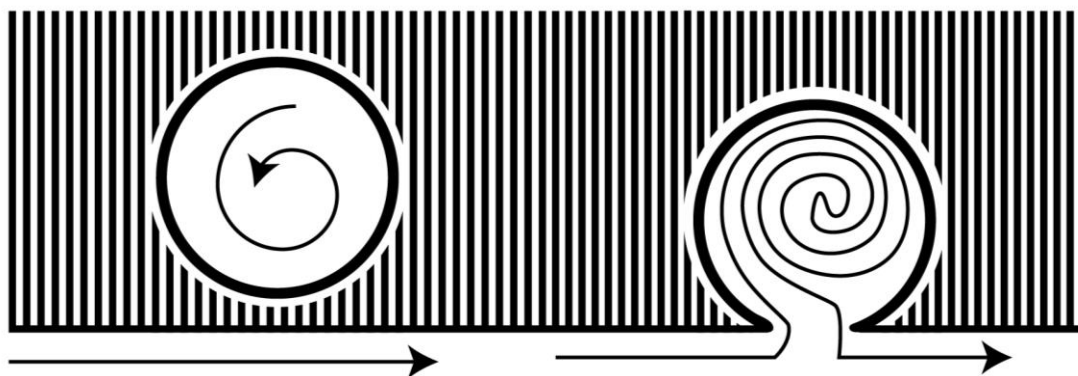
La kankurua tiene también una función educativa, tal como se ve en este testimonio: *“en esa casa ceremonial, se enseña toda la realidad, en ese cosmos es donde uno aprende la realidad de la vida, toda la verdad”* (G:T2.p5). Quiere decir que lo educativo tiene origen, nicho, ritual sagrado; a la vez que vínculo comprometido con el sí mismo, con la comunidad y con el cosmos.

Como ejemplo del vínculo entre comunicación, ley de origen y territorio como elemento sagrado, se analiza este relato:

“Encontrarse con los pueblos originarios en clave de aprendizaje y respeto, permite descubrir la belleza de su cultura, dada por la sincronía de su disposición y maneras de comunicarse. Aquel día, llegamos a la sala de juntas de la Facultad, con la guía de los momentos previstos, descritos en unas hojas que pusimos sobre la mesa; era el ámbito académico el que nos reunía. Gilberto miró una hoja de soslayo, ya había sacado el poporo⁴⁵, esto es que se había conectado con la madre tierra para compartir la palabra desde sus mensajes; el tiempo, el espacio, la conversa y nosotros mismos terminamos imbuidos en un ámbito sagrado. El tiempo fue fluyendo y aunque tratamos todos los puntos no se siguió la programación, vale decir que nunca más programamos nuestros encuentros al estilo occidental. En algún momento Isai (joven Kankuamo, educado por mamos Koguis) dijo: “Aquí en la ciudad, ¿cómo voy a acariciarla? ¿cómo voy a sentir a la madre tierra, si ella está tan lejos? El ruido no me deja oír a mi corazón, no me deja pensar” (DC. J1. 8° piso).

⁴⁵ La mochila y el poporo son artefactos ancestrales de trascendencia que han sido documentados en varios trabajos antropológicos. La primera, tejida más que todo por las mujeres como expresión del pensamiento, contiene líneas que definen cada diseño con aspectos simbólicos. El segundo, es un elemento usado por los hombres para conectarse con la Madre Tierra, mientras mastican el ayo o coca (planta sagrada) durante el proceso plasman símbolos con una aguja de madera en una semilla de calabazo.

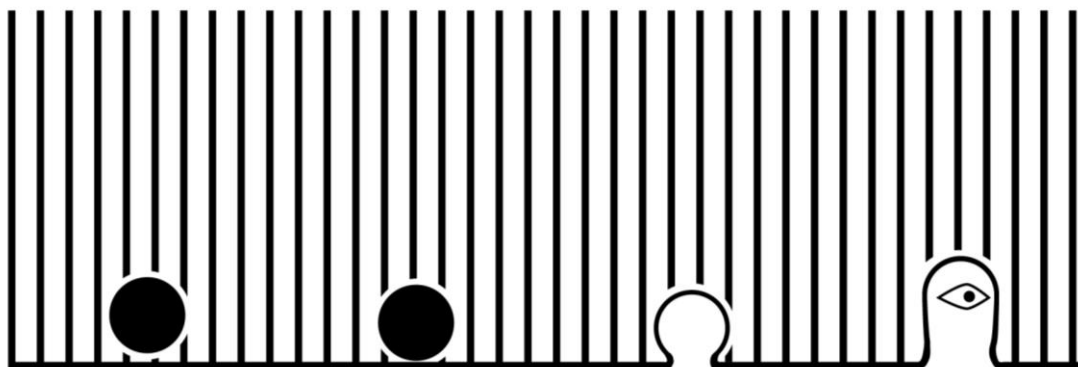
¿Cuál es la distancia entre los pies de Isai y el suelo? ¿Ocho pisos? ¿Veinte centímetros de asfalto? ¿Dos centímetros de suela? ¿Un milímetro de epidermis? La misma que hay entre la planta de los pies del joven Kankuamo con la madre tierra. La distancia existente es la diferencia entre el tocar y el acariciar, diferencia sutil donde el encuentro con lo otro borra los límites entre lo interior y lo exterior. El tocar se transforma en acariciar cuando deja pasar información, no sólo la transmite, sino que también la recibe. Como una válvula perceptual que se abre o se cierra a todo lo demás. Acariciar es contemplar con el cuerpo.



Gráfica 3. Izquierda: representación del sujeto moderno. Derecha: representación del sujeto ancestral

Acariciar no es unidireccional, es multidireccional. En la caricia, los sujetos de la comunicación se transforman en uno gracias a la sensación que abruma los cuerpos. Tocamos con el sentido del tacto, pero acariciamos con todo el cuerpo. La experiencia emerge como renovadora de existencia frente a lo que sentimos lejano desde los ojos de la modernidad. El acariciar es comunicar, no desde los

signos, sino desde otro nivel de cualidades efímeras: el mundo de las sensaciones. ¿Cuál es el mensaje de la madre tierra? es un signo que nos inunda desde la planta de los pies hasta la cabeza. Su mensaje no son palabras, son vivencias, sus signos son mesetas que se alzan en las planicies de la cotidianidad.



Gráfica 4. Proceso de comunicación con la tierra

Entonces, el acto sagrado se concibe en este relato como un acto comunicativo de acontecimientos que se presentan ante el sujeto. Gamboa (2008: 315-316) menciona sobre la relación paradójica entre la comunicación, el arte (lo poético), y lo religioso (lo sagrado), “la comunicación como arte sólo se logra si se disminuye o incluso se cancela su inmediata comunicabilidad”, ya que el arte (lo poético) en un primer momento nos llevaría a comunicar lo incomprensible, de igual manera se aplicaría a lo sagrado, en tanto que el mensaje a comunicar “en principio ocurre por una experiencia (una visión, una voz) y secundariamente por una tradición oral y escrita”.

Por lo tanto, la cualidad comunicativa de lo sagrado entra en jaque con las definiciones clásicas y modernas sobre el acto comunicativo, ya que la comunicación desde lo sagrado emerge desde el plano de la experiencia. Para Deleuze “la experiencia no es la representación de un objeto trascendental por medio de intuiciones y conceptos, sino la expresión o la actualización de ideas por medio de un complejo proceso de ‘diferenciación’” (citado en Gamboa, 2008: 321). Es decir, la comunicación de lo sagrado no se da solo en los símbolos representados en los petroglifos, pictogramas o constelaciones olvidadas. Lo sagrado se comunica a través de la experiencia de crear el dibujo sobre la piedra, en los gestos de un cuerpo, en el recitar un poema a una serie de objetos para que la memoria de los ancestros se haga presente ante sus hijos.

Aquí, el cuerpo en la caricia se comunica, deviene en la geografía, la flora y fauna circundante. El ser-meseta⁴⁶ que se erige sobre la construcción de lo moderno, se desborda hacia los lados. Árbol, iguana, persona, piedra, gusano, garrapata, musgo, serpiente, humedad, montaña, gota de sereno y todo lo no que no se ha nombrado se encuentra en el mismo punto. Donde la materia y el espíritu colapsan entre sí, el tiempo y el espacio se recogen ante la marea de la sensación, develando las cosas antes de ser cosas. Sabemos más del lenguaje de lo humano, pero menos del lenguaje de las cosas. Al final la modernidad es la

⁴⁶ El concepto de ser-meseta es una reapropiación del concepto *meseta* usado por Deleuze y Guattari en su libro *Mil mesetas* (2002: 26), en el cual lo proponen como una “región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma, y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior”. En este sentido el ser meseta en este contexto, es el sujeto que emerge de la linealidad espacio-temporal de nuestra época.

distancia con todo lo demás, y en especial es la separación entre las plantas de Isaí y la tierra.

4.1.2 Identidad, memoria y territorio

A partir de la Ley de Origen, se entiende que los conocimientos tradicionales de estos pueblos están en el pensamiento desde antes de que el hombre o la mujer sean engendrados, y son comprendidos con ayuda de los padres y con la orientación de los mamos (I, T2: 9).

El aprendizaje de lo ancestral es un mandato que se cumple individualmente para lograr ubicarse en el mundo y responder a las preguntas: quién soy, qué quiero y por qué estoy aquí. Esta práctica de hacerse preguntas trascendentales, tiene que ver con el sacrificio individual que determina la fortaleza vinculada con la decisión de continuar en el aprendizaje tradicional, tal como lo sugiere este testimonio: *“...siempre nos toca pasar 1, 2, 3 y hasta más noches sin dormir, día y noche sin dormir porque así es la tradición... y así es que uno empieza después de tantos sacrificios a entender quién soy, que quiero, porque estoy aquí” (I:T2.p33)*

Entrar en el lugar de la comunicación como un espacio de cuestionamiento de lo que se cree como una certeza propia, es una práctica sagrada que se visualiza en la metáfora *“voltar los ojos hacia adentro”* (I, T2:14). Se utiliza durante la búsqueda de metas planteadas por los mamos al aprendiz, quien se ve en la

necesidad de hacerse preguntas relativas a las causas fundamentales de lo que acontece en su vida cotidiana, es decir a buscar un sentido.

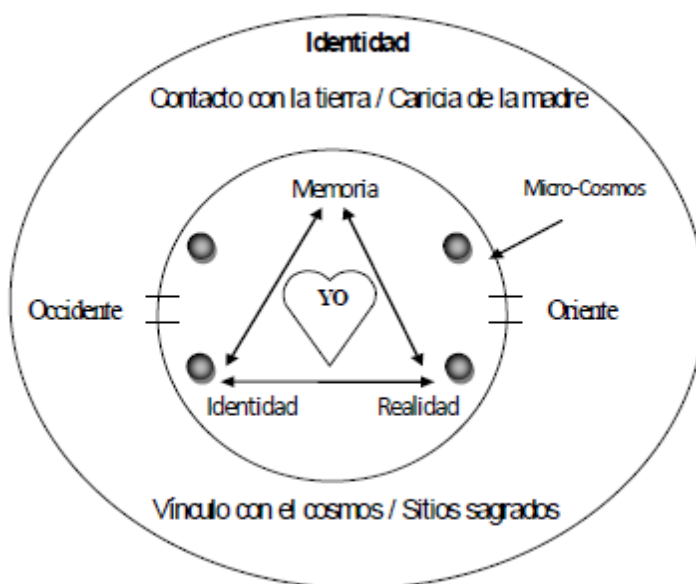
Casi siempre se anuncia en positivo, preguntando *¿Por qué será que me pasa? A la vez, se suelen formular hipótesis del estilo ¿Será que pasa algo?*. La estrategia permite al aprendiz experimentar la naturaleza abrumadora de la duda, como en el caso de la interpelación *¿por qué ni yo mismo me entiendo?* (I, T2:16). La forma negativa suele aparecer también como hipótesis del estilo *¿Será que me están cobrando? ¿Será que me están avisando?* (I, T2:12). Por ejemplo en este testimonio, se muestra que la reflexión es un ejercicio permanente de autodeterminación: *“...las cosas no pasan porque sí, hay que prestarle mucha atención a las enfermedades del cuerpo porque eso tiene que ver mucho con el espíritu, con muchas cosas que le pasan a uno a diario”* (S:T3.p20).

La identidad entonces tiene lugar en el cuestionamiento, y se construye centrándose en sí mismo, sin someterse al juicio de otros sobre el accionar propio; más bien optan por una mirada profunda, en la que se comprende, se evalúa y se aprende la complejidad que cada uno lleva adentro. Lo que se busca con esto se expresa en otra metáfora: la *fortaleza de corazón*. (Ver gráfica siguiente)

Advierten que la permanencia del pueblo debe ocurrir desde el amor individual: *“Como aquel árbol que crece grandote bien grueso, pero no echa fruto que sirva o llega un viento y lo derriba porque no lo aguantó... aquel árbol que es pequeño, que su corazón es fuerte no lo derriba nada, así mismo somos nosotros... de*

corazón fuerte... no para las peleas... fuerte en el sentido de que no puede ser débil cuando haya peligro". (I:T2.p10)

Gráfica 5. La identidad Kankuama. El círculo representa el área de la Kankurua con sus puertas hacia oriente y occidente, dentro de la cual el aprendiz, en conexión con la tierra, el sol, y a través de ellos, con el cosmos, lleva a cabo procesos comunicativos. En el centro, los procesos de afirmación individual, desde el corazón fuerte.



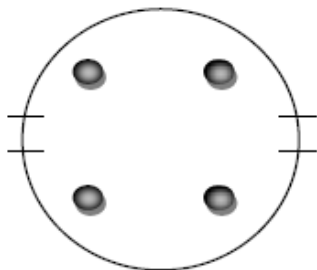
4.1.3 Construcción de pueblo, solidaridad y equilibrio

El saber ancestral, en su naturaleza colectiva, tiene lugar en la defensa y cumplimiento de los principios de la Ley de Origen. La espiritualidad, el orden y el respeto al todo y a las partes que lo componen, llevan a los originarios a no hacerse daño entre sí, a *sentirse hermanos desde la humildad, a ser amigos con todos los habitantes de la Sierra y a construir pueblo* (G, T. 2, p. 24; VII, T 15, p. 8). En esta concepción, el otro hace parte del conjunto del cual cada uno también

forma parte, por lo cual cuando alguien hace daño, daña a todos, y el que quiere sobresalir desequilibra y afecta a toda la comunidad, como sostiene este relato: *“...y nadie piensa hacerle daño a nadie, porque que tal que alguno diga: no, yo quiero llegar allá arriba y si no me dejan, me voy, se aparta ¿qué pasa? la casa se desequilibra y se cae...”* (G:T2.p6)

En todos los ámbitos de la experiencia sagrada, se presenta esta concepción. Por ejemplo en asuntos de ubicación espacial, en los lugares sagrados se encuentran cuatro fogones, representando los cuatro pueblos de la Sierra, tal como se indica en la siguiente gráfica.

Gráfica 6. Disposición de la Kankurua. La disposición física de la Kankurua muestra los cuatro fogones que representan las comunidades de la Sierra. Koguis, Arhuacos, Wiwas, Kankuamos, que están juntos y se saben los cuidados de la tierra (JG: T6).



La colectividad se aprende, y es sentir al otro como hermano, es camino para ser uno solo: *“Y... humilde, porque tenemos que estar todos juntos ... y sentir que si a un hermano le pasa algo tengo que sentirlo como si fuera mío, por eso nosotros decimos que somos hermanos, que somos uno solo, pero tenemos que ser coherentes con lo que decimos y entrar a ese aprendizaje le da a uno muchas*

herramientas, porque ya uno empieza a mirar las cosas de otra forma y empieza entender el mundo como se debe entender” (I:T2 p.11)

Parte de esta comprensión de colectividad tiene que ver con que no les interesa ser más que los demás, pues entienden que con ello crearían desequilibrio. La bondad de espíritu parte de entenderse como centro del cosmos para cuidarlo, no es de leyes que cambian, la búsqueda del equilibrio es perenne. Cuidar la tierra es sin dudar parte de cuidar al otro, es garantizar la armonía para no dañarse mutuamente. Así se entiende la búsqueda del equilibrio como parte de la simbiosis ecometafísica propia de los pueblos originarios.

Las acciones de solidaridad y su contexto cultural consisten en inmiscuirse con vínculos comunicativos holísticos, se es solidario en un encuentro total con el otro, no solo con los intereses conscientes, el encuentro no está determinado por lo económico, lo físico, lo afectivo o la razón en particular. El preferir la comunicación personal del mamo, se puede interpretar como esa comunicación total que se da en los encuentros, con lo que se tiene mayor percepción del estado de la persona que requiere ayuda, tal como lo relata una joven kankuama: *“Él mayor dice -a mí no me gusta el celular, ni esas vainas que cargan ustedes, a mí me gusta es que me digan con la palabra-” (L, t5, p 11).*

Al asociar comunicación con solidaridad, se está visualizando las maneras en que establecen, estrechan lazos e interactúan en general con los miembros de sus comunidades y con los otros, como se evidencia en los temas de encargos,

disposición de ayudar al otro y hablar de su cultura. Se acostumbran las encomiendas para quienes viajan entre el resguardo y las ciudades, aprovechan estas oportunidades para comunicarse otros temas, es muy acostumbrada la oralidad, inclusive cuando se encuentran distantes en el espacio: *“...me mandaron una encomienda a la casa de ella y fue cuando conversamos, fue cuando me comento y le dije -pues llámame entre semana- yo siempre saco un tiempo y les colaboro”* (p113 li). Así mismo, los mamos están dispuestos a atender los pedidos de quien los necesita *“...que me digan a mí por qué me quieren, que se comuniquen conmigo diciéndome venga mamo yo lo necesito pa esto y esto”*. (p1, 1li). Por último, es notoria también la disposición de hablar sobre su cultura: *“...estamos aquí para colaborarles en las inquietudes que tengan sobre lo que somos y responderles a todos los que quieran saber”*.(p13li).

4.1.4 El pensamiento

El pensamiento para los pueblos es parte fundante de los procesos comunicacionales de lo sagrado, tanto en lo colectivo como en lo individual, lo cual se evidencia en varios relatos en los que se encontraron afirmaciones que trascienden la racionalidad occidental, y remiten a situaciones trascendentes y a tiempos heterogéneos, que cruzan el presente con el pasado, al igual que con una suerte de movilidad espacial, como los presentados a continuación.

Este concepto requiere una ampliación específica en este trabajo, en tanto aparece con tres matices: se usa para construir nuevas formas de vida para la comunidad, crear formas de vida individuales y proteger o modificar protecciones. Si se hiciera una interpretación desde algunas aproximaciones teóricas desde América Latina, se podría asumir con Maldonado et al. (2010), que "...en el transcurso de las generaciones humanas, cada uno contribuye al conocimiento del otro no por transmisión de un corpus de información incorpóreo y sin contexto, sino por armar a través de sus actividades el contexto ambiental, dentro del cual los sucesores desarrollan sus propias habilidades de percepción y acción" (Rengifo Vásquez, en Mejía, M. 2010: 8.).

En primer lugar, el matiz de la *construcción con el pensamiento* se describe en una narración sobre un Mamo que comenzó a trabajar por la recuperación de la cultura de los desplazados a Bogotá. El relato cuenta que hace más de 500 años, haciendo un trabajo espiritual, el mamo pide ayuda espiritual para saber qué hacer ante la visualización de una serie de sueños donde aparecían masacres perpetradas al pueblo y que tendrían como consecuencia migraciones masivas. Se adelantó así al genocidio y consecuente desplazamiento ocurrido especialmente entre 1996 y 2004. El mamo con la consulta, entiende que lo que tiene que hacer es construir con el pensamiento un futuro en el cual los desplazados van a buscar la recuperación de su cultura y van a aportar sanación a la Sabana de Bogotá, ya que es un centro de poder (MV, 2007).

Así se *construye mundo con el pensamiento*, ya que, al desplazarse, así sea forzadamente, como les ocurrió a estos pueblos, algunos convienen en que trabajaran en la recuperación de su cultura, como parte de la práctica denominada *volver los ojos hacia adentro*, “...para ir creando otras formas de vida para uno mismo a partir de la investigación de lo propio” (I: T2. p13). En términos de Kusch (1976, p. 34), este relato corrobora su afirmación de que los pueblos originarios cuentan con pensamiento seminal, que piensan haciendo crecer.

En segundo lugar, *el pensamiento se mueve* para proteger sitios sagrados, como recordaba el Comisario mayor de la comunidad Kogui, el Mamo José Gabriel, comentando un hecho que ocurrió en 2008 en el lugar sagrado correspondiente a la Línea negra en la Laguna de Besotes. Esta laguna estaba en la mira de las multinacionales, pues planeaban construir una represa, parte de un complejo que involucra a otras dos reservas acuíferas de la Sierra y un teleférico, como parte del macroproyecto de ecoturismo para la región de Santa Marta. Después del movimiento del pensamiento, que se llevó a cabo con un trabajo de toda la comunidad de la Sierra reunida durante un largo periodo, los interesados económicos cambiaron el sitio previsto para la represa (JG:T5).

Otro relato sobre el *movimiento del pensamiento* para proteger determinados sitios, es el de que luego de que la Orden Capuchina intentara levantar inútilmente durante varias veces la iglesia de Atánquez⁴⁷, ya que se derrumbaba una y otra

⁴⁷ Atánquez es el municipio en el que se detuvo el ascenso español, hoy es la capital del resguardo.

vez. Los sacerdotes de aquel entonces pidieron apoyo a los mamos, quienes con el movimiento del pensamiento pidieron permiso al mamo Tutaka, del que yacían los restos en tal lugar, a partir de lo cual la iglesia se pudo levantar. (S: T3, G:T1, VS:T6). Sin embargo, la asistencia de los originarios a la iglesia, se llevaba a cabo no para obedecer los mandatos capuchinos, sino para mantener la memoria, como describe la frase: *“...mientras que los españoles creían que nosotros visitábamos la iglesia para rendirle culto a San Isidro, lo que hacíamos era visitar la tumba del Mamo Tutaka, pues con esto intentábamos no olvidar quienes éramos”*. (Ochoa Arias, s.f.).

En la dimensión de lo colectivo, el pensamiento es el que construye pueblo defendiendo sus raíces, defendiendo espiritualmente su pueblo, lo que quieren ser y lo que van logrando en materia de recuperación cultural, como lo permiten avizorar estos testimonios: *“...los sitios sagrados, sitios especiales... desde allí es que empezamos a tratar de pensar juntos a tratar de pensar igual, ... desde fortalecer la alimentación, la forma de vestir, el contacto con la tierra; desde allí se empieza como que a hacer la base para construir...”* (I:T2p24) y *“...porque también se construye pueblo con el pensamiento de todos, incluye pueblo con la armonía de todos ...”* (I:T2.p11).

El pensamiento es nombrado también como un lugar para la resistencia, como lo afirman los jóvenes en estos dos testimonios: *“si se ha tenido esa resistencia a los ataques, ha sido gracias al pensamiento de todos y gracias a la consulta que se*

hace con los Mamos; porque par a eso hay una ley, o sea la ley nuestra, lo que hacemos lo debemos consultar y siempre que se ha hecho esa consulta los resultados son buenos” (T2, Li, p15). “Ese pensamiento resistente se encuentra también ahí, en la kankurua, y ahí entre todos sucede una cosa muy bonita y es que lo que yo estoy pensando, como está alrededor de todos, ese pensamiento se vuelve fuerte y se llega a uno solo” (T2, Li, p18)

Esta manera de resistir con el pensamiento se pueden asociar a la definición de tipo social⁴⁸, a pesar de lo que implica hacer una interpretación de prácticas de subsistencia en condiciones de subalternidad y etnocidio sostenido por más de 500 años, sobre todo por estar vinculada conceptualmente a los marcos jurídicos y políticos de occidente o legislaciones cambiantes. Las prácticas originarias de pensamiento, desbordan las manifestaciones de la resistencia, al ser planteadas desde la memoria ancestral mantenida y en recuperación, con una intencionalidad de crear formas de vida en equilibrio. En este sentido, cada encuentro con el territorio, siendo íntimo, se extiende a lo público cuando el maravillarse transforma las proporciones de nuestras urgencias, para ordenar posiblemente nuestros sistemas mentales a partir de los intercambios vitales.

⁴⁸ Se considera que los alcances de la teoría de la resistencia social, a pesar de no incluir reflexiones sobre prácticas de lo sagrado, pueden aportar en esta reflexión. Por ejemplo en la definición propuesta por el profesor Useche (2003a, 2003b y 2008 p.259) “las resistencias sociales en Colombia han demostrado que pueden derrotar el miedo como dispositivo predilecto de dominación y constituirse en fuente de poder de los frágiles”, lo que alude a la inclusión de ciertas prácticas como desacato no violento a las normas, tal como se planteó en el caso de la construcción de la iglesia de Atanquez.

Como último hito de la vía ancestral, aparece la construcción de herramientas propias, lo cual se puede visualizar en narraciones como la siguiente: “...*el Mamo le dice al chico -Vaya mijo hasta el árbol de guayaba que está en aquella montaña, en el camino no puede ni comer iguana y me trae 5 guayabas-*”. El recorrido puede exigirle al chico una travesía de varios días o semanas, al cabo de las cuales la exigencia de la tarea habla del sacrificio, de lo auténtico de las herramientas creadas por él mismo para sobrevivir.

Así pues, siguiendo el camino ancestral, se encuentran los muchos sacrificios (I, T2:33), que tienen que pasar los jóvenes en su formación tradicional para comprender el mundo (I, T2:9) (I, T2:33) y llegar a la certeza de lo propio (I, T2:30) con herramientas elaboradas por sí mismos (I, T2:11). El originario está alerta al camino que debe hacer, o puede morir de frío, de hambre o del ataque de un animal; el aprendizaje es un desafío. Es entonces con lo propio, con lo que pueden guiar a otros (I, T2:30). Hay entonces encuentros-desafíos del originario desde tempranas edades, con un entorno exigente ante el cuidado de la vida, que con orientación espiritual, le permite estructurar su formación, de manera individual, pero en el marco de un colectivo ampliado a lo no humano.

4.2 El camino del que regresa

El segundo tránsito vertical del componente de *saberes de lo sagrado*, centra su comprensión en aquellos originarios que se alejaron de la cultura, bien por razones económicas, por el desplazamiento forzado o el etnocidio. Se

desarrollarán a continuación hitos de esta condición del desarraigado que vuelve a la cultura, en contraste con la vida en solitario del tránsito tradicional, abordando la diferenciación en las preguntas que los guían, la soledad y la belleza del retorno.

Especialmente en la historia reciente de los pueblos de la Sierra, la violencia mordaz desencadenada por las incursiones cada vez más frecuentes y agresivas de los actores armados en la región desde la década del ochenta, e incrementada entre el 2002 y el 2006, ha sido la causa más reciente de la desvinculación social del pueblo Kankuamo y del gran desplazamiento hacia las ciudades, tal como lo relata esta pobladora: *“como en el 2002 o 2003 eso el conflicto estaba vivo, estaba muy fuerte, los paramilitares entraban muy frecuente y pues mataron muchísima gente y fue una época muy difícil, muy dura”* (S:T10).

Algunos de los habitantes salieron del territorio a buscar mejores oportunidades; otros, en su mayoría líderes políticos y sociales que estaban desarrollando procesos de recuperación de memoria histórica y de organización, tuvieron que esconderse en las urbes más pobladas del país por amenazas contra su vida; y así en Kankuamía todo fue desconcierto⁴⁹: *“...de digamos de los años 80 viene hasta el 2006 vino la etapa de la violencia... vino la etapa del infierno”* (N:T6).

⁴⁹ El desplazamiento forzado es una enfermedad de América Latina, ya denunciada por García Márquez (1982: 1) cuando afirmara: “El país que se pudiera hacer con todos los exiliados y emigrados forzosos de América latina, tendría una población más numerosa que Noruega”

Especialmente estando fuera del territorio, los jóvenes, quienes no pudieron compartir la palabra con los abuelos y participar en las costumbres ancestrales, las desconocen, y al llegar a las ciudades pierden su conexión con la cultura, como lo afirma Harold en esta entrevista: *“Entonces es difícil, es difícil, muchas cosas se han perdido desplazados, porque el impacto de llevarse con otra sociedad, otro mundo, no la vives sino dos veces... entonces con tantas cosas que lo van entorpeciendo a uno, siempre es complicado...”* (H:T1.p15).

La tierra es la madre y el territorio Kankuamo, dado por los padres espirituales para conservar la armonía del mundo, es mucho más que un lugar para construir poblaciones y suplir necesidades básicas. *“El territorio es fundamento del origen de los pueblos indígenas. El territorio es un espacio físico, cultural y espiritual en el que se sustenta la vida del pueblo”* (Arlant, B. y otros. p. 12, 2006).

De esta manera, el desarraigado construye sentidos sobre el miedo, el dolor y la exclusión, cuyos efectos son inimaginables para los pueblos, desde la salida del territorio, tal como se puede visualizar en los siguientes testimonios, que dan incluso pistas para pensar cómo la situación de despojo ha sido contrarrestada: *“...es que imagínate, yo llegue acá sin nada, y llegué a ese terminal sola (tenía 17 años), no me estaba esperando nadie...”* (E:T10); *“(el trabajo) donde muchas veces he sentido la discriminación entre mis compañeros”* (E:T4.Ab); *“se asumió o sea todo ese dolor que invade y lo que hace uno es ser fuerte para poder tratar de suplir así entre comillas el dolor que uno siente”* (S:T4.p3).

El abandono de la propia tierra, bajo las condiciones en las que fueron obligados a hacerlo los originarios de La Sierra, trae consigo el pensarse sin un rumbo determinado, la inseguridad de conseguir el alimento y el enfrentar la llegada no deseada a un lugar desconocido, diferente y abrumador, como se ve en este testimonio: *“Allá uno por hambre no se podía preocupar..., entonces acá sí, aquí me tocó vivir a mí en carne propia qué era el hambre, vivir el desprecio... porque uno allá va a la finca, corto guineos, yuca... en cambio acá no, aquí te toca ir a la panadería a que le regalen un pan, esperar si tiene, o si no aguante...”* (H:T2.p17).

En esta situación de desterritorialización, los originarios ven la imposibilidad de vivir según la Ley de Sé, que define la identidad y es la única opción para recuperar la memoria del pueblo. Un claro ejemplo de dicha imposibilidad es la dificultad de acercarse a la tierra y por ende su espiritualidad se ve afectada, como sugieren estas pobladoras: *“pero aquí, yo sí me he alejado de esa parte espiritual, porque no la aplico... (Los Mamos) me pegaron una vaciada, porque yo estaba muy alejada de la madre, y si yo no me acerco a ella, pues se pone molesta”* (E:T10) Así como el conocimiento de la medicina tradicional, en cuanto a las plantas nativas *“pues aquí se pierde, porque uno no las ve”* (E:T10).

De igual modo, la dificultad para realizar prácticas culturales, que son fundamento cultural, como el tejido de la mochila, descrito en apartados anteriores: *“...si quieres tejer los materiales acá son mucho más costosos...”* (E:T10) o para hacer prácticas ancestrales como la danza del Chicote *“En Bogotá es muy difícil tener un grupo de danza, porque cada quien quiere sus cosas, y cada quien está ocupado”*

(S:T10) o como el sostenimiento del principio de solidaridad *“tú sabes que eso aquí no se puede vivir, porque no hay... como esa reciprocidad, acá es cada uno por su lado...”* (E:T10), pero a pesar de ello evocan los momentos en los que pudieron nuevamente anclar la identidad en el arraigo cultural, como se menciona a continuación: *“como en 2002 nosotros conformamos un grupo de danzas acá... fue una época muy bonita... de ahí fue que yo reafirme mi cultura, y me reafirmo como indígena, y me reconozco también, ya no me da pena ni miedo decir de que yo soy indígena”* (S:T10).

La situación de desarraigo violento planteada hasta acá, permite documentar la incertidumbre identitaria, que se evidencia una necesaria búsqueda para responder, al igual que en el camino ancestral, a las preguntas *¿Quién soy yo? ¿A dónde pertenezco? ¿Para qué estoy aquí?* (S: T10). Nótese que la segunda pregunta cambia en relación con la del tránsito tradicional; el *¿qué quiero?*, pasa a ser un *¿A dónde pertenezco?* que permite inferir una situación de desterritorialización, al igual que la tercera pregunta *¿para qué estoy aquí?*, en vez de *¿por qué estoy aquí?* Entonces, el desplazado es llevado a definirse o no como originario, y es en la posibilidad de la acción que elige volver o no a la cultura, pero además en ese momento, se repiensa en futuro y en otro territorio, mediante la pregunta *¿Para qué estoy aquí?*, mientras que en la senda tradicional

se pregunta ¿Por qué estoy aquí?, lo cual se puede referir más a justificación que a devenir⁵⁰.

Algunos originarios que transitan este proceso de definición previo al retorno, son llevados a sentimientos de profunda soledad. Este elemento podría corresponderse con los procesos de *voltear los ojos hacia dentro* tratados en el apartado del camino ancestral, y para esta reflexión, es pertinente la delimitación que hace Arendt (1981) al respecto: La vida en solitario, puede asociarse con la forma de hacer filosofía, es decir, un dialogo interno que resuelve dudas y equívocos; mientras que la situación de soledad, que según Arendt prepara a los pueblos para la dominación, está asociada con quien se encuentra fuera de la cultura en un contexto violento, con aquel sujeto que lidia con la reflexión sobre el propio desarraigo, es decir que soporta el hecho de no tener en el mundo un lugar reconocido, y también responde al ser tratado como sobrante o nimio, y por ende de no pertenecer en absoluto al mundo, como les ha ocurrido a los originarios de los pueblos de la investigación.

De esta manera, Se ve alguna coincidencia entre el estado de soledad del hombre moderno, experiencia cotidiana de crecientes masas en nuestro siglo (Arendt, 1981), acrecentado en el caso de América Latina, y los testimonios de los desplazados recogidos en esta investigación. Se considera que tal situación inspira la convicción de descubrir signos de una verdad no desdeñable y criterio

⁵⁰ No se trata acá de mirar la historia como sucesión de lugares comunes, para deducir precedentes inexistentes, es comprenderla examinándola para manejar lo afrentoso, para soportar conscientemente la carga, ni negarla, ni someterse mansamente. (Arendt, 2004)

suficiente para asumir prácticas originarias actuales en nuestro propio devenir cultural, como posibilidad para crear formas de interpretación como respuesta a las urgencias de cambio presentes (De Certau, 2006)

Este camino del regreso, tiene también un componente de dignidad colectiva, que es evidente en el actuar frente a las múltiples ofertas de ayuda parcial e insuficiente, dadas por diversas organizaciones nacionales e internacionales, como figura en las siguientes palabras: *“La plata de las ayudas, la sacan de todas las masacres que se han cometido y de todo el dolor del pueblo, entonces yo no acepto, puede venir el rey y todo el que quiera, pero yo no acepto ni un peso”* (S:T4.p53) y *“...mis muertos no valen esa plata, si a mí me toca sacar (denunciar) a mis muertos con el sudor de mi frente, para que salgan en algún momento, allá nombrados medio medio, pues lo hago”* (S:T4.p49).

Ante la parcializada visión de la reparación de las víctimas en el país, los originarios plantean hacer memoria desde lo propio, desde lo que simbólicamente los define, como se menciona en este relato: *“en todos los trabajos que he estado, yo voy zampando (ofreciendo) de una vez las artesanías, o sea, la mochila, todo lo artesanal, que es nuestro”* (S:T4).

Igualmente, esta postura se evidencia en el actuar político formal, ya sea por medio de la participación en movimientos sociales o haciendo una continua denuncia en cuanto a la vulneración de derechos desde otros espacios: *“Yo trabajo con el Movimiento de víctimas de crímenes de Estado - MOVICE, porque*

es mi forma de estar ahí, estar haciendo memoria para los míos” (S:T10). De igual manera, ante las agresiones, y en una suerte de volver a encontrarse con el territorio, las acciones de dignidad colectiva, tienen un lugar de inflexión en la Ley de Origen, por lo que los pobladores llegan a las ciudades a sanar la tierra, y en su actitud se ve la apropiación de la tarea encomendada por los Mamos de mostrarle a occidente cómo podría ser mejor “Ese día me había dicho que quería sanar las montañas de Bogotá” (P, DC3, p. 07).

Ahora bien, la emergencia de la soledad como detonante del proceso de comprensión de las preguntas de este segundo camino, admite que el originario vuelva a mirar las tradiciones culturales, encuentre en ellas la belleza ancestral y se renombre originario (S, T10) (H, T2)⁵¹. Esto sucede cuando comprende que la construcción de pueblo, sigue haciendo parte de su vida a pesar de la condición de desarraigo y de las agresiones recibidas, como lo sugiere este relato: *“...podemos estar todos regados, pero ahí estamos, todos, todos somos uno solo, es decir el pueblo; no los que estamos acá en Bogotá desplazados, los que están*

⁵¹ La percepción de la belleza en los testimonios encontrados y en las vivencias con la comunidad, es difícil de describir, en tanto corresponde a una categoría de la estética, que no fue contemplada en el trabajo inicialmente. Sin embargo, es lo que permite nombrar los momentos de comprensión de algunas prácticas de los pueblos Kogui y Kankuamo e ilustra la sensación producida cuando se entra a los territorios, la sensación de luz como claridad en las Kankuruas, la necesidad de aportar algo en cada encuentro, de reelaborarse internamente para poder resonar en conjunto sobre cada tema. Las perspectivas y dinámicas originarias no se podrían nombrar como bonitas, se quiere seguir percibiéndolas, sintiéndolas, siempre están haciéndose, descubriéndose, en construcción; no están completas, quien se acerca, inclusive sus integrantes, sienten que aún falta algo que no se alcanza a comprender en su totalidad. En este sentido, la belleza en la comunicación de lo sagrado se entiende entonces como el adjetivo que permite describir la incompletud, tal como lo sugiere (Fernández, 2000: 94): “La belleza, es lo que en perspectiva se llama el punto de fuga, por donde sigue el dibujo, pero que no se puede rebasar con la mirada, aunque se sabe que por ahí se va a alguna parte; una ventana al infinito, que es infinitud, no se acaba de ver, de entender, contiene un enigma”

en Valledupar, sino todos, los del territorio, los de Bogotá, los de Valledupar, incluso de esa forma empieza a construir” (I:T2p24)

Para los pueblos participantes en los intercambios de la investigación, se entiende que, desde la situación de desarraigo extremada por la vivencia de la soledad, se redescubre el pensamiento originario, y cada encuentro con el territorio y con los otros se vincula a lo colectivo y lo sagrado. Por ende, el camino del regreso proporciona herramientas que permiten posicionarse desde la Ley de origen en una suerte de reterritorialización situada en el lugar del desplazamiento, con la intención de usar el saber ancestral como eje de un actuar como ser ontológico que orienta a otros en la búsqueda propia. Por demás, al buscar el equilibrio le otorga a lo político un aire de integralidad y armonía entre el vivir consigo mismo y el convivir.

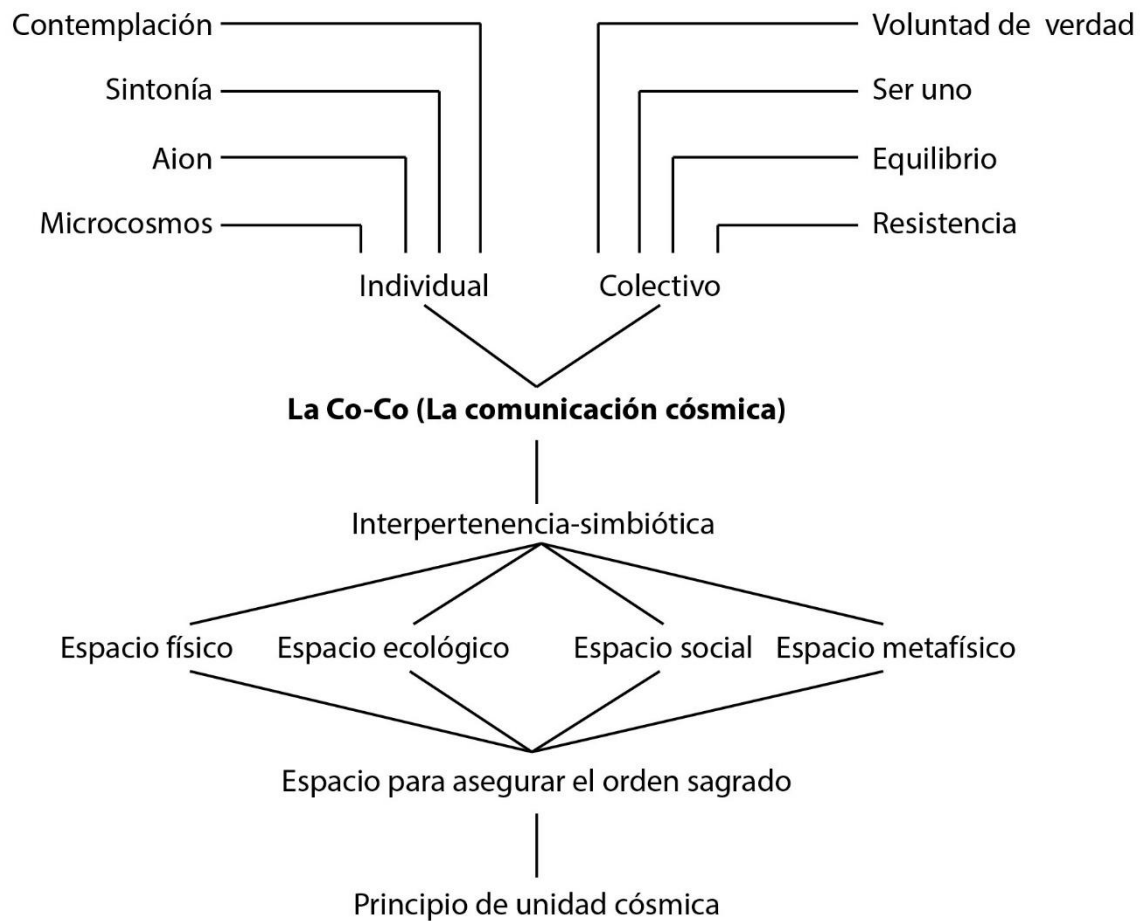
4.3 La comunicación cósmica

La comunicación cósmica como nodo de la propuesta matricial de diálogo de saberes, condensa componentes propios de la comunicación de los pueblos originarios, que como los dos nodos anteriores han sido extraídos de los testimonios y de las experiencias de campo compartidas durante situaciones sagradas. Las situaciones elegidas tienen las características conceptuales citadas en el capítulo tres, a partir del cual se concluyó que la comunicación de lo sagrado en los pueblos originarios de América es situada, pertinente y necesaria, en tanto

escucha al cuerpo para sanarlo (Verdin, 2012) y como encontrara Giraldo⁵² (2011), cuenta con una semantización de la existencia, dado que sus territorios son sitios en red donde cosmos, vida y territorio comparten dimensiones espirituales, con órdenes metaecológicos y sociales imprescindibles para la subsistencia cultural.

Se muestra a continuación la síntesis gráfica de la comunicación cósmica, donde la base está compuesta por categorías extraídas de la fundamentación teórica presentada en el capítulo tres, relacionadas con la comunicación de lo sagrado originario. Se nombra en el centro la *comunicación cósmica* como vocablo compuesto que articula la parte superior, donde figura el resultado del análisis de las evidencias de los saberes ancestrales de los pueblos Kankuamo y Kogui, expresados en las ramificaciones como individuales y colectivos, que han ido desarrollándose a lo largo de la Propuesta.

⁵² Las exploraciones de campo de Giraldo (2011), fueron llevadas a cabo en el pueblo Iku o Arahuaco uno de los cuatro que hacen parte del resguardo de la Sierra Nevada de Santa Marta, junto con los Wiwa, los Kogui y los Kankuamo, los dos últimos como lo he precisado, son el centro principal de esta investigación.



Gráfica 7. La comunicación cósmica.

De la multidimensionalidad anunciada en el párrafo anterior y expresada en la gráfica que la precede, se presentarán cuatro elementos que sustentan la comunicación cósmica, como un hallazgo a modo de categoría emergente: micro y macrocosmos, tiempo, sintonía y contemplación. Aunque los cuatro elementos están estrechamente ligados, se tomara una evidencia de campo que permite cobijar su concreción⁵³:

⁵³ Este relato forma parte de una entrevista realizada a la autora de esta investigación, en el marco del trabajo de Plaza, Cáceres, et. al. (2015), acerca de una visita al Parque

.....después entendí que Gilberto, el Chiche, **andaba percibiendo lo que estaba ocurriendo allí**, pero no era lo que ocurría con la gente que estaba al lado mío, sino lo que ocurría con el cosmos en ese momento, lo que había ocurrido y no cambiaba, lo que ocurría con el parque donde estábamos. El Chiche iba buscando los ojos de agua, ¡eran brotes de agua! los buscaba para limpiarlos, porque caían ramitas y hojas, porque en realidad el parque estaba muy limpio, no iba mucha gente, así que uno no veía basura, pero a medida que caminábamos él y el otro Kankuamo **iban limpiando los ojos de agua**. Nos explicó que había sido un gran error haber construido jardineras y haberles sembrado plantas con conceptos paisajistas occidentales, porque se estaban rompiendo los ecosistemas del lugar, los equilibrios naturales. En algún momento él subió a una montaña, nos llamó, nos sentó alrededor, nos puso a mirar el camino que hacía el borde de la montaña y nos explicó que **ese filo correspondía exactamente con el equinoccio de verano**, o sea con el camino que hace el sol en el momento del año en el que alcanza el extremo sur para reiniciar sus tránsitos diarios con tendencia hacia el norte, o sea **el recorrido extremo antes de reiniciar el movimiento al contrario**. ¿Cómo lo descubre? Porque está haciendo ese enlace esa relación con el cosmos?. Luego dice: “es que nosotros sabíamos antes que Cristóbal Colón”, denunciando que conocen la geografía occidental, pero también que se posicionan geográficamente de otras maneras en el mundo, en el territorio, como si leyera la tierra. Son maneras armónicas más que ecológicas.

En el caminar, el encuentro se da. Los originarios de La Sierra, a través de sus prácticas, logran la sanación del territorio. En estos actos conforman tratamientos espirituales que se encarnan en gestos de observar y de intervenir las

Entrenubes de la Localidad de Usme (única zona rural de la ciudad de Bogotá), con el coordinador de la Organización Indígena Kankuama en Bogotá Gilberto Arlant. La organización había sido contratada por la Secretaría del Medio Ambiente para llevar a cabo un diagnóstico de tres parques de la ciudad.

manifestaciones naturales de la Sabana de Bogotá. Los gestos sagrados son una manera de develar la condición ancestral de un territorio olvidado.

La limpieza de hojas secas que impiden el brote de ojos de agua se puede entender también como la limpieza de los ojos de los acompañantes. La sanación del territorio también se da desde la sanación del sujeto que, con sus ojos despejados, logra alzar su mirada sobre todas las cosas nombradas para contemplar el entorno. ¿Pero de qué se despejan los ojos del sujeto? De las hojas secas de la época en la que vivimos, que nublan la mirada y que se acostumbra a ver a través de ellas. Las hojas secas son los condicionamientos históricos, políticos, sociales y económicos que nos conforman como sujetos de la modernidad.



Gráfica 8. Alegoría gráfica de la limpieza de un ojo de agua

El sujeto se ve sumergido en los rituales que en el paso del tiempo devienen en la vida cotidiana, es decir, el paso del ritual a lo rutinario. “En todas las sociedades

existen dos calendarios: uno rige la vida diaria y las actividades profanas; otro, los periodos sagrados, ritos y las fiestas” (Paz, 2003: 61). En esta sentencia el autor nos afirma la distancia que existe entre dos formas de habitar, donde se ejemplifica la pérdida de lo sagrado del tiempo en las sociedades actuales. Lo comunicativo, en este relato, como representación de un tiempo, pierde su fundamentación en el ritual y por tanto debe encontrar su fundamento en otra dimensión, en lo político (Benjamin, 2003: 51); lo singular del tiempo, su aura, se ve disuelto en las prácticas cotidianas de la cultura.

Mientras que Paz (2003) realiza la diferencia entre sagrado-profano sobre el tiempo, en cierto sentido Benjamin (2003) propone la relación diferencial entre lo sagrado-profano sobre las comunicación que habita en la cultura; la pérdida del “aura” nos menciona la distancia marcada por la modernidad. Como menciona Heidegger (2010: 64) “El quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o la pérdida de dioses”, cuando se institucionaliza una visión religiosa en la fundación de los horizontes de sentido. La cualidad singular del “aura” se ve disipada en la generalidad de las institucionalizaciones simbólicas y enunciaciones de la homogeneización. Se podría especular que la comunicación en este relato es una herramienta epistémica que resulta de la pérdida epocal de la espiritualidad de los procesos sociales, en pro de develar las estructuras políticas, sociales y tecnológicas que están presentes y muchas veces ocultas, tanto para su protección y resguardo, como silenciadas por las operaciones de dominación sobre las culturas propias de los pueblos originarios.

Pero existe algo que la comunicación anuncia desde la construcción de territorios, nombres propios y expresiones culturales, que trasciende la creación de las representaciones, ya que éstas, se entienden como entes que acontecen y en su instantaneidad construyen mundos; entes que impulsan al sujeto a nombrarse, expresarse y delimitar sus territorios. Desde este planteamiento nos encontramos con la necesidad de imaginar que en algún punto la comunicación cósmica puede separarse de su lugar representacional, como un acto mágico de separar el sentido de la cultura que lo engendra.

En este relato, el habitar no sólo es el conocimiento espacial del territorio, más bien, es la conexión sensible que se da en el acto de contemplar el paisaje y en ese acto se entrevé el encuentro cósmico existente entre el filo de la montaña y el movimiento del astro. Allí, los movimientos cósmicos y la geografía de un lugar entablan un diálogo a través de la sensibilidad del sujeto. El ritmo de los astros, el cambio de la temporalidad, la duración del día y la noche, son movimientos que trascienden a la humanidad se hacen presente. El macrocosmos se impregna entonces en la pupila de los originarios y sus acompañantes.

Dicha comunicación surge de lo que Heidegger (2010: 267), citando de nuevo a Pascal, llamaría la lógica del corazón, la cual hace referencia a la “interioridad invisible del corazón, donde el hombre se siente inclinado a amar a los antepasados, los muertos, la infancia y los que están por venir”. Es decir, la lógica de la razón propuesta por Descartes se contrapone con la lógica del corazón en donde el signo, la representación, el número, la cantidad, se ve excedida por la

experiencia vital del sujeto. Entonces el solsticio de verano se concibe como la expresión de una temporalidad que envuelve al sujeto; la fecha, el día, la hora, se vuelven dígitos incapaces de medir dicha experiencia. En este sentido, contemplar es acariciar con la emoción lo que se extiende ante los sentidos del sujeto.

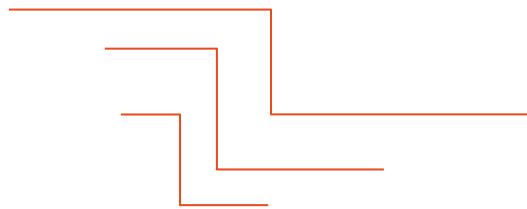
4.3.1 Micro y macrocosmos esencial y cotidiano

El interés de los pueblos originarios por vivir en lo cercano lo lejano, donde micro y macro tienen correspondencias estructurales, se deduce entre otros en el descubrimiento de Arlant: *“ese filo correspondía exactamente con el equinoccio de verano”*. Si se pudiera interpretar tal descubrimiento a partir de teorías contemporáneas, posiblemente sería la de los fractales un apoyo, entendiendo como fractales aquellas estructuras irregulares y quebradas que se repiten a diferentes escalas por autosimilaridad. Esta teoría corresponde al desarrollo de la geometría como necesidad de extender la descripción clásica a la comprensión de hechos fundamentales del espacio-tiempo geográfico. (Naumis, 2002). Una breve explicación sobre los fractales apoya la interpretación a continuación.

Así como la geometría en apoyo a la geografía se empleó en Egipto para delimitar propiedades y cobrar impuestos, en Grecia se utilizó como representaciones a partir de los teoremas para hacer suposiciones y actualmente se apoya en la topología. Se utiliza para medir las cadenas montañosas, costas, nubes, crecidas

de ríos, fluctuaciones de la bolsa o en redes de distribución como el sistema sanguíneo de los animales, el vascular, el de los árboles, la internet, la distribución de agua electricidad o gas, o la circulación en las ciudades según el número de habitantes (Naumis, 2002).

Los conjuntos de Julia desarrollados por Pierre Fatou y Gaston Julia (1920), el conjunto de Cantor (1883) y las modelaciones de tipo Mandelbrot (1982)⁵⁴, son desarrollos de la geometría fractal que han servido para aplicaciones de diferentes órdenes desde el siglo XIX. Estas tres modelaciones, quizás las más destacadas, identifican patrones gráficos como simetrías o espirales que se pueden extender para visualizar la progresión de hechos que se deslizan por el tiempo y el espacio de maneras no lineales y para temas diversos como se listó anteriormente (Ver ejemplo en la Gráfica).

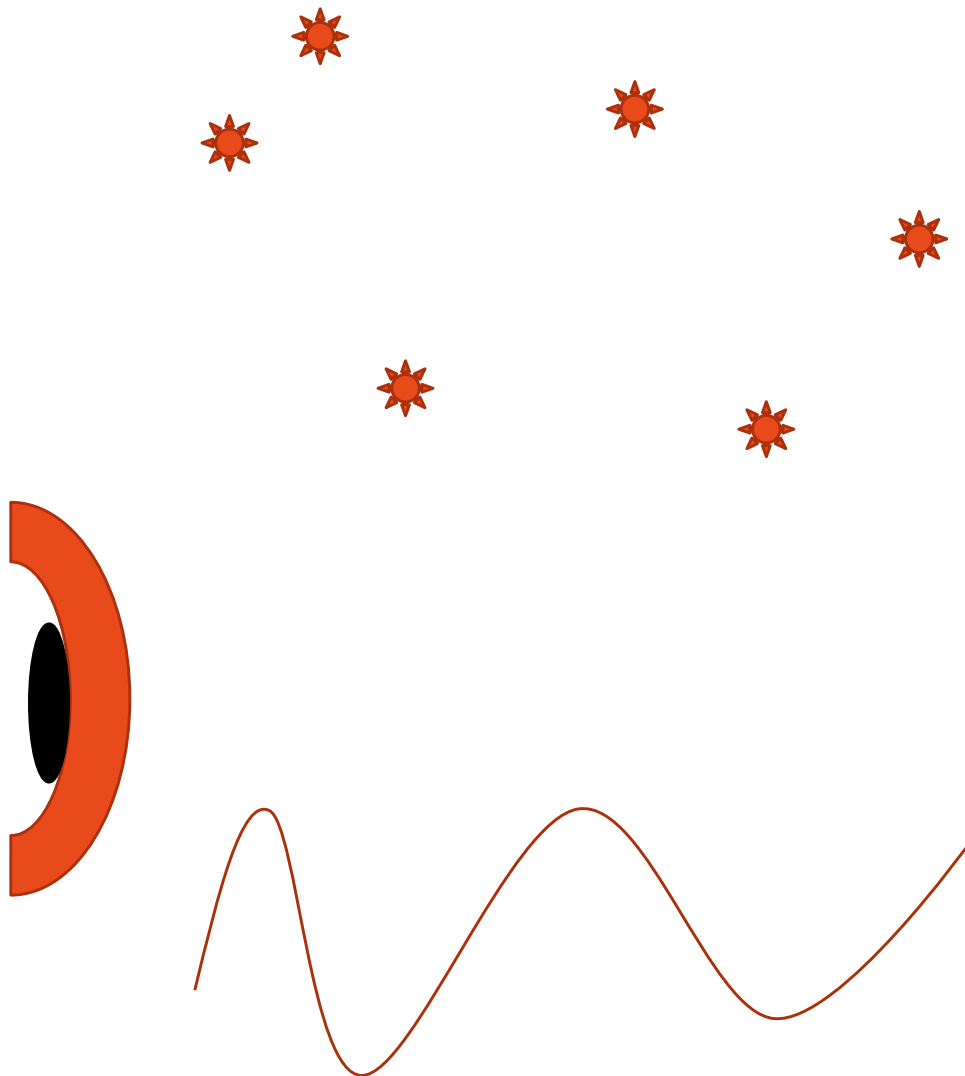


Gráfica 9. Autosimilitud simple

Refleja autosimilitud simple de un elemento, como una flor, en la que se asemejan todos sus pétalos, pero en tamaños diferentes.

⁵⁴ Manderbrot, considerado el padre de la geometría fractal, afirmó en la introducción a su principal obra: “las nubes no son esferas, las montañas no son conos, las costas no son círculos, y las cortezas de los árboles no son lisas, ni los relámpagos viajan en una línea recta”

Así, las modelizaciones a manera de fractales son representaciones en las que las partes se asemejan al todo, sus simetrías solo requieren una parte para definir la faltante. Como la característica principal del fractal es la autosimilitud, la cual se refiere a un solo tipo de elemento, en el tema que nos ocupa montaña y recorrido del sol son elementos aunque naturales ambos, de naturaleza diferente, lo que lleva a la siguiente consideración.



Gráfica 10. El recorrido del sol y el filo de la montaña

Resulta sugerente la correspondencia entre montaña y equinoccio en el sentido de vínculo cósmico (Ver Gráfica 12.) y, posibles aplicaciones no solo espirituales sino también tecnológicas a partir de estas capacidades propias de los pueblos originarios, que les permite mantenerse conectados con el entorno extendido, de maneras claramente significativas. Sería necesario que la geometría fractal diera un salto cualitativo para que se encontraran aplicaciones que incluyeran comparaciones de estructuras de diferentes naturalezas, como en este caso es filo de montaña (físico), equivalente quizá a costa de mar y recorrido del sol (camino abstracto), pero que en ambos casos es posible concretar mediante modelajes geométricos. Esta posibilidad corresponde con la propuesta matricial presente, como un paso siguiente y haciendo cierto el diálogo de saberes, ese que aprende de los pueblos originarios y complementa el saber mestizo.

4.3.2 La contemplación como estado sacro

La comunicación planteada en el vínculo originario entre micro y macrocosmos se puede apreciar también en la expresión: “...andaba percibiendo lo que estaba ocurriendo allí...”. En esta expresión, no se trata de usar una postura causal del orden empírico-analítico para comprobar por qué el filo de una montaña en el Parque Entrenubes sigue el mismo curso del sol en su último recorrido antes de reiniciar su nuevo ciclo. Es más bien el reconocimiento de una situación cósmica, si se quiere llamar de forma limitada naturalista, que no por ello es atrasada o sin importancia. La situación remite al originario, que en estado de profunda

contemplación, percibe y le comunica a quienes le acompañan una relación existente entre el sol, la tierra y el sujeto, lo que hace que se asuma como un ser capaz de sentir el vínculo y usarlo, como se puede apreciar en la siguiente afirmación:

...los seres humanos somos una conexión entre el cosmos, el arriba y el abajo, entre el sol y la tierra, y nosotros, que somos los que estamos vivos, somos los que hacemos esa conexión ... (VS, E, 11)

Este hallazgo muestra un ser ampliado, menos fragmentado, que pone en juego la capacidad de observación, el ensimismamiento, la contemplación, para entenderse con los elementos naturales y el cosmos en general, mientras que la propuesta originaria va por otros caminos si se quiere más trascendentales en el largo plazo, como advierte Víctor Segundo⁵⁵ .

... uno tiene que estar diariamente, bueno leyendo los libros, pero también leyendo e interpretando los mensajes que nos manda la “maestra” como ustedes le dicen ahí en el documento, la madre naturaleza... ¿Si vio el concierto del pajarito allá en el sitio? Ayer llegó un pajarito, yo creo que estaba contento, vea... primero el que cantó fue el carpintero... el azulejo... estaba un sangre toro... estaba el chupaflor verde, ese es el color del gobierno de nosotros, que nos dieron en el origen, ese es chiquito así como el verde del mar, por eso estamos allá en el mar, andamos el mar

⁵⁵ Víctor Segundo, como ya se ha informado en otros apartados es un colega profesor Kankuamo, que ha acompañado la investigación, como coautor, como verificador o validador de información, como fuente de información y principalmente como amigo que nos ha compartido el acercamiento a la cultura originaria.

*en el poporo, porque ahí echamos la harina⁵⁶. Por eso **estos trabajos también tienen que servir para denunciar al mundo que esto aquí no es que esté chévere cheverongo, el gobierno no hace nada y está haciendo la guerra de otra forma, el gobierno está en el sitio de la conchita allá en kulba donde puso el puerto ese, se está llevando la sierra, el puerto de Tubulla o kulba, el nombre tradicional, eso lo desmigajaron ahí. Esas son las denuncias que hay que comunicar al mundo.***

La contemplación se puede apreciar en la descripción que hace Víctor Segundo en el mensaje precedente. Primero, considera un deber permanente leer e interpretar al mundo que rodea al ser humano “...*uno tiene que estar diariamente...*”. El tono es mandatorio y empezando por el mismo, es una manera de orientar con el mensaje, que empieza por el mismo maestro. Tal lectura no niega el mundo occidental y sus aportes mediante las publicaciones, luego enfatiza la atención hacia el entorno “...*la maestra... la madre naturaleza*”, nombre que él le da y el que atribuye a las investigadoras.

En las dos ideas está hablando de los dos mundos, de las ideologías de occidente y las originarias, así sin negar unas afirma las otras las conecta con “...*pero también hay que*”, acepta el otro nombre y le da lugar al suyo. Se podría afirmar que hace un juego interhistórico en el que deviene comunicación profunda del orden magistral que indica asumiendo lo propio hacia ese pensamiento seminal que construye, ya tomado y referenciado de Kusch (1975).

⁵⁶ Con “la harina” y “la conchita” Víctor Segundo significa concha de mar pulverizada, un componente del ritual con el poporo que los originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta llevan a cabo mientras comparten la palabra.

Por su parte la descripción sobre el concierto de los pájaros, ubica primero el lugar “...en el sitio...”, en el cual se había tenido una experiencia sagrada de sanación, con silencios después ubica el tiempo “..ayer..”,. Luego habla de los interpretes a quienes identifica físicamente y con su estado de ánimo “...yo creo que estaba contento...”, para terminar la descripción de la interpretación sonora con la clasificación de los intérpretes: “*primero el que cantó fue el carpintero... el azulejo... estaba un sangre toro... estaba el chupaflor verde...*”. Esta manera de contemplar, habla de la simbiosis e interperthenencia, que solo se logra centrando todos los sentidos en percibirlos, es vínculo y traslado a su comunicación, el originario es receptor de la belleza armoniosa del cántico.

En este texto, Víctor también teje con la palabra el color verde del chupaflor o colibrí con su gobierno, con lugares sagrados y con la tradición del poporo “...andamos el mar en el poporo...” o sea con su comunidad y luego la vincula con la denuncia de los abusos del mundo moderno con el mar. Lo que se rompe es el conjunto: “...**el gobierno no hace nada y está haciendo la guerra de otra forma, el gobierno está en el sitio de la conchita allá en kulba donde puso el puerto ese, se está llevando la sierra, el puerto de Tubulla o kulba, el nombre tradicional, eso lo desmigajaron ahí...**”. Y entonces el deber de hablar de la denuncia es hablar de abusos, de dolor, de invasiones con discursos de democracia, protección ambiental y supervivencia cultural y étnica, de acciones de desarraigo reiteradas por siglos, que sitúan a los pueblos originarios en situación de miseria.

La contemplación tiene que incluir la mirada al desastre, el análisis de la situación sociopolítica, tienen que también movilizar el pensamiento hacia informar e informarse y comunicar el deshonor de ir contra el planeta. En la Sierra Nevada de Santa Marta no han valido las leyes que definen los resguardos de los cuatro pueblos ni la legalización de los dos parques y el santuario, tampoco la línea negra, para que fueran válidos mandatos como la consulta previa, que termina disfrazada y se siguen imponiendo megaproyectos turísticos, para ganancias económicas privadas. (Gerson Perez-Valbuena y otros, 2017)

En otras palabras, a diferencia de las culturas occidentales, la comunicación tradicional de los pueblos de la Sierra Nevada está sacralizada, como parte de una conexión con todo lo existente; piedras, personas, agua, animales, la tierra, el sol, el viento, las personas, etc. Tal comunicación ocurre en las diversas direcciones del tiempo y del espacio, logrando moverse entre dimensiones enriquecedoras para el espíritu; lo que la torna en comunicación cósmica - coco.

Es que todo es sagrado, lo que genere o complemente o equilibre o armonice la vida es sagrado, porque uno tiene la concepción de lo sagrado es algo muy inalcanzable. Hablar lo común, lo sencillo. (VS, E: 5)

Los conciertos de los pájaros se replican como música para descanso y muchos de los colores se multiplican en diversos objetos. Pero la denuncia por la depredación acompañada de reverencia y respeto, apuntala una sacralidad

manifiesta en los prolongados silencios, el olfateo, las miradas atentas y abarcantes hacia el entorno extendido al cosmos.

Hay que tener en cuenta que, como se ha analizado en este apartado hasta el momento, la visión clásica sobre los indígenas desde la antropología o la sociología, nombraba su estado como de orden Aylíco, quiere decir que se tipificaban como grupos sociales que tenían características que los situaba como primitivos en la cadena evolutiva lineal, como su sacralidad tolerante, el animismo, el familismo, el naturalismo y el futurismo (Fals Borda, 2007).

Pareciera en el análisis de este apartado, que nos alejamos entonces del animismo, en tanto práctica comunicacional; puesto que si bien lo consideraban asociado a creencias religiosas, en las que atribuían a todos los seres, objetos y fenómenos de la naturaleza un alma o principio vital, ya se cuenta con por lo menos dos posturas que amplían tales visiones.

Por una parte, los hallazgos agrupados en las corrientes decoloniales, postcoloniales o en general los estudios latinoamericanos, con la crítica a la subalternidad; y, por la otra, investigaciones ya documentadas que proponen y sustentan categorías comunicativas emergentes como semantización de la existencia, simbiosis ecometafísica o interpertenencia universal y conexión en red, ampliadas en esta investigación en el capítulo tres. De esta manera, lo propuesto en esta tesis, y que desarrolla categorías identificadas como comunicación cósmica, correspondencias estructurales, mirada ampliada, percibir con el

corazón, con lo holístico, superan ampliamente la asignación anímica o de un alma a alguna existencia natural en particular, o a algún comportamiento como el naturalismo, el futurismo o la sacralidad tolerante.

4.3.3 La sintonía con el universo

No basta con descubrir la existencia de comunicaciones en fenómenos de similitud, ni es suficiente comprender las ocurrencias, en momentos de éxtasis. La expresión del primer relato de este apartado “... iban limpiando los ojos de agua..”, muestra cómo en su andar algunos originarios van comprometidos con el entorno amplio, en aquel contexto del relato que es un parque público de Bogotá y en medio del desplazamiento.

Así, la comunicación en los pueblos de la Sierra, expresada en los modos de narrar, los modos de percepción y los modos de transformación de las realidades pasadas, presentes y futuras, incluyen unas concepciones de espacio y tiempo que oscilan entre la creación y la nada. En consonancia con Duque Cañas (2009. Pág. 32):

“(...) resulta necesario establecer las singularidades de esta inter-pertenencia para entender el porqué y el cómo se establece esta simbiosis, que encadena la existencia singular de cada hombre con el espíritu de su entorno.”

Sin duda, una de las respuestas está en los dos principios de la cosmovisión Kogui, tratados en el primer capítulo de este documento, que dan cuenta de la sintonía con el universo: Yuluca y Aluna⁵⁷. *Yuluca* se refiere a que las acciones, las palabras, los pensamientos y los sentimientos deben estar de acuerdo con la madre tierra y *Aluna* se comprende como que esas expresiones vitales de pensamiento, palabra, acción y sentimiento hacen una unidad ontológica en expresión de lo mismo: si se aporta desde cada uno a los otros, se contribuye al equilibrio y se aporta para que la vida siga de manera armónica. (Dolmatoff, 1985:94)

Lo anterior muestra entonces que la sintonía de los pueblos de la Sierra está dada por principios que contrastan y podrían cualificar dinámicas eficientistas como la búsqueda de “mayores resultados con el menor esfuerzo”, derivada del neoliberalismo en tanto búsqueda de “mayor rentabilidad con los menores costos” lo cual en lugar de sintonizar han llevado a fenómenos como el consumismo y la depredación existentes. Aluna y Yaluca entonces son importantes como principios rectores en unidad ontológica vinculan palabra-pensamiento-acción-sentimiento para que la vida siga armónicamente.

⁵⁷ Estos principios aparecen en el primer capítulo de este escrito, pero se retoma para asociarlo a las evidencias y la consolidación de la “comunicación cósmica”, como categoría emergente.

4.3.4 *La comunicación en el tiempo de Aión*

Quizá sea el análisis del tiempo en la cultura originaria el que permita sintetizar, con mayor énfasis, la comunicación cósmica como vínculo de todas las entidades existentes, orgánicas e inorgánicas, físicas y metafísicas. Los pueblos indígenas reúnen los tiempos con la presencia de los ancestros en los encuentros sagrados, como apoyo y fundamento del acontecer presente y como articulador. También semantizan la existencia ubicando al el tiempo de lo sagrado es un trascender para recomponer la dimensión de lo acontecimental.

Es así como, en el trabajo de campo de la investigación sobre la comunicación en los tiempos sagrados se encuentra la frase: *“...y aquí también están nuestros antepasados...”* (MNakagüí,t12017). Se puede observar en la frase el carácter informativo y formativo sobre las existencias presentes en el lugar-tiempo del que habla, como tonalidad auténtica del pasado en el presente. *“... el mamo nos estaba preparando para que nos comunicáramos en situación sagrada; cuando llegamos al lugar sagrado llamado teorarica ya habíamos vivido un ritual preparativo en otro lugar y adentro, él miró arriba y a los lados y dijo: ‘...y aquí también están nuestros antepasados’”*.

Entonces, se puede afirmar que el tiempo de lo sagrado para los pueblos participantes es vivenciado de maneras trascendentes, con representaciones de otros espesores semánticos, que adquieren larga vida, como afirmaran Cebrelli y

Arancibia (2017)⁵⁸ y que requiere precisiones en usos como el *instante* y el acontecimiento.

El instante que cuando se hace consiente, se vuelve pasado catapultado al futuro. Es posiblemente en función del sujeto, que se comprende la comunicación entre pasado, presente y porvenir, a partir del instante como unidad de medida de la vida misma. En el caso del mambo Kogui, citado en el párrafo anterior, y sus invitados en la teorización, ellos se constituyen en esos sujetos que son presente pero al reconocer la presencia de los antepasados traen el pasado al tiempo presente.

Al respecto afirma Deleuze (2005) informando sobre Platón, que ve el instante como atópico, que divide el futuro, y el presente sobre la línea de aión, que extrae de los sujetos y del tiempo presente las singularidades proyectadas en el futuro y en el pasado, formando la ecuación del acontecimiento puro “como una bolsa que suelta sus esporas” (Deleuze 2005, pág. 121).

Veamos a que se refiere el tiempo Aión y la importancia para este análisis del tiempo, también en función del futuro. En filosofía, en principio las definiciones que en Deleuze (2002) son imposibles, no aparecen como distinciones sencillas, tal

⁵⁸ En una ponencia magistral, los autores advierten acerca de la incidencia de las temporalidades complejas a partir de las cuales las representaciones pierden los efectos monosémicos provocados por las percepciones unitaristas, ya que las representaciones realmente conviven en sus diferentes temporalidades provocando consecuentemente variaciones, que las hace de espesores semánticos más robustos. Por lo cual, aparecen las cadenas equivalentes que dependen de la funcionalidad de las representaciones en las diferentes épocas, según como se verbalizan o iconizan en la transmisión, durante las prácticas.

como cronos corresponde al tiempo lineal y Aion a los tiempos no lineales. Por lo cual, la discusión parece tener sentido en la medida en que el presente se vuelve instante, caso en el cual es Aión, así como la extensión o recorte del pasado y el futuro en tanto aparece el acontecimiento.

Esas extensiones o recortes del futuro y del pasado existen en función del acontecimiento, como ocurrencia en el instante y, afirma Martínez (2006), en su análisis sobre la obra de Deleuze, que “los acontecimientos puros fundan el lenguaje y no tienen existencia pura impersonal y preindividual sino en el lenguaje que los expresa, esto es **“la propiedad metafísica del sonido de tener sentido y secundariamente de significar, manifestar y designar**, en lugar de pertenecer a los cuerpos como cualidades físicas.” Así ocurrió, en el instante esbozado en el siguiente relato:

*“... y después del atentado, cuando volví a estar consciente (le sacaron 7 balas), **vi las piedras todas rotas regadas por el suelo**”⁵⁹ (G:T6)*

Ese fue un acontecimiento sagrado, un milagro, al entendido que “...hay por definición algo milagroso en un acontecimiento... desde los de lo cotidiano hasta lo más sublime...” (Zizek, 2016 pag.16). Posiblemente las piedras fueron el objeto

⁵⁹ Se refería a aquellas piedras pequeñas que llevan los hombres en una pequeña mochilita (ya mencionado como búsqueda de equilibrio en el camino tradicional, desarrollado en el numeral tercero del presente capítulo) y que intercambian por las que recogen cuando van a otro lugar, pero dejan a cambio para no desequilibrar... para ellos las piedras son sagradas (Arlant, T. 3)

que con su significante sagrado, espiritual, trascendental, permitió que la vida siguiera fluyendo desde el equilibrio que cargaba al objeto.

Por otra parte en relación con el acontecimiento, se acoge la advertencia de que una clasificación no es suficiente ya que caería en enumeraciones como "...materiales o inmateriales, científicos, políticos, artísticos, etc...", sino más bien, se toma para esta interpretación, que el acontecimiento consiste en la aparición inesperada de algo nuevo que debilita cualquier diseño estable" (Zizek, p.18).

Lo inesperado entonces, sería una característica fundamental del acontecimiento, asociada únicamente desde occidente, porque al parecer el hombre Kankuamo del relato, se lee certero de que esto podía suceder, ejemplificando lo sagrado de las piedras. Sin embargo, en cuanto al *diseño estable* aplicado a la Sierra, estaba desestabilizado por la guerra como un primer acontecimiento. En el relato, el *diseño estable* sería la continuidad de la vida de un hombre, el acontecimiento se presenta solo con las condiciones concretas que provocarían la muerte, por lo cual en contexto de guerra viene a ser parte del *diseño estable* que es roto por el acontecimiento.

En todo caso, el acontecimiento como cambio, está asociado aquí, con movimiento en física, que rompe la inercia⁶⁰; así, el acontecimiento en el enunciado muestra el cambio de otra forma de relacionarse con el mundo: de balas-*causa* a muerte-*consecuencia*, cambia por piedras sagradas rotas-*persona*

⁶⁰ La idea de inercia modificó la de ímpetu utilizada en la edad media.

viva, lo cual indica un “cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo” (Zizek, pág.23)

Zizek (2016) plantea la relación de la “... división entre realidad -el universo social de las costumbres y opiniones establecidas que habitamos y la brutalidad traumática y sin sentido de lo real” (Zizek, 2016, p.30). En el caso del relato de las piedras se puede tomar literalmente. Lo real es el territorio para los pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta, que desde los tiempos de la invasión de América han sido arrinconados cada vez más hacia las cumbres de las montañas, en tanto su espacio de planicie se tornó en corredor hacia el mar y por ende en tránsito de ilegalidades, que devienen delito y finalmente guerra.

Es esa realidad, que según Heidegger (en *Ibídem* P.39) designa una nueva revelación de gran trascendencia del ser, el surgimiento de un nuevo mundo, un horizonte de significado en el que aparecen todas las entidades. Habría que explorar ¿de qué todas las entidades habla Heidegger? En el caso de los pueblos, vincula directamente con la comunicación cósmica en tanto ella es principalmente vínculo múltiple entre entes vivos, inorgánicos, cercanos y sin límites, y en el contexto que lo trata Zizek, aparece la expresión de *todas* las entidades vinculado con la ecología y la autodestrucción, como consecuencia de la pérdida de las raíces en la manera de relacionarnos con la naturaleza como colección de objetos para la explotación tecnológica.

Ahora bien, se ha visto que el tiempo del Aión viene a ser un componente de la comunicación cósmica atribuida en esta investigación a los pueblos originarios y que ello implica unas características importantes como su complejidad expresada en la diversidad de las representaciones, el acontecimiento como milagro y marca significativa entre el futuro y el pasado, y el horizonte de significado en el que aparecen todas las entidades, para vislumbrar los ataques abrumadores a los pueblos originarios. Enseguida entonces, resulta enriquecedor explorar el concepto de los *contenedores vacíos* de Zizek, para incorporar a la interpretación de las evidencias investigativas, este enfoque que posiblemente nombra de otra manera el pensamiento hegemónico, por tanto, puede apoyar la aceptación de las categorías o componentes sistematizados y reconceptualizados en la comunicación cósmica.

La conceptualización del acontecimiento con el protagonismo de “contenedores vacíos” Zizek (pág. 41-58), parte de mirar clasificaciones, como la de griegos y barbaros, luego la del materialismo histórico de Marx calificada como excluyente y lineal en tanto se centraba en los modos de producción preclásicos y eurocéntricos desde la sociedad tribal previa a las clases, antigua esclavitud, feudalismo, capitalismo; comunismo, para incluir después al asiático porque no cabía en las sociedades antiguas como la china y la egipcia, así como al territorio inca como imperio, por fuera de tal esquema.

Es así como, Zizek (ibidem), entiende que barbaros y asiáticos corresponden a “*contenedores vacíos*, negativos o paradójicos y de allí deduce que el

acontecimiento surge como caída, culpa, que es lo que escapa, un punto de inscripción de la contingencia atemporal en sí misma, mientras que el nivel de realidad contingente es acontecimental.” Y entonces, tal como hemos venido proponiendo, se puede afirmar desde estas interpretaciones, que los pueblos originarios hacen irrupción con sus aportes en las perspectivas occidentales hegemónicas desde su atemporalidad, su ser *contenedor vacío* o paradójico para occidente y su acontecer sería caída, vista como realidad contingente y por tanto como evento acontecimental.

Entonces, las características aportadas por Deleuze (2002) y Žižek (2016) sobre el tiempo, sus instantes-acontecimientos, con el propósito de interpretar los relatos originarios a través del texto desde el mismo cuerpo (ojos, cuerpo herida), desde objetos sagrados (piedras, montañas, estuarios) con los que ha sido posible hacer asociaciones en este escrito; son matices definitorios en la naturaleza particular del tiempo de la comunicación, en los que se plantea la frontera entre la vida y la muerte, y la definen por el objeto sagrado que vincula el principio ancestral del equilibrio cósmico y del ser humano, deviniendo en rasgo acontecimental para recordar y construir la historia o su porvenir.

La comunicación cósmica es entonces acontecimiento, renacimiento anfibio de muchos grises donde se vincula objeto con sujeto, en transformaciones no solo inesperadas, sino mágicas, entre lo individual y el universo. El tiempo del Aión abre una perspectiva multidimensional en el que sujetos, situaciones y objetos sagrados subvierten los diseños estables de las sociedades con rasgos

acontecimientos, que han permitido el devenir de los pueblos originarios a través de los siglos.

CAPÍTULO 5. Los componentes estratégicos de la Propuesta matricial de diálogo de saberes

Los tres nodos ubicados a la derecha de la gráfica que ilustra la Propuesta Matricial de Diálogo de Saberes, persiguen tener en cuenta, a la hora de su implementación algunos saberes estratégicos, que guíen su implementación en diversos contextos. Por ello, los saberes estratégicos se entienden como una combinación de dispositivos, para hacer ver y hacer hablar, sin pretensiones ni universalizadoras, ni originales, ni de verdades (Deleuze, 1990).

Lo estratégico asegura la disposición, en tanto la Propuesta matricial, se constituye en una guía para caminar que se enriquece con las decisiones y elecciones hacia los rumbos que el mismo participante y grupo determinan. Esto es, que se puede entrar y salir del camino cuando cada uno lo desea, según la enseñanza originaria, no se trata de obligaciones y tareas, se trata de decisiones individuales y colectivas. Estos nodos estratégicos buscan orientar transformaciones posibles y deseables, atienden características de los contextos y permiten pensar la comunicación desde nuevos paradigmas (Sandra Massoni, 2002 y 2012)

5.1 Política en el diálogo de lo sagrado

La política en el diálogo de lo sagrado, es entendida aquí, como la necesidad de asumir posturas cósmicas, en las actuaciones en lo público de lo individual y colectivo hacia el otro, los otros y el nosotros, de quienes participen en la

implementación de la *Propuesta matricial de diálogo de saberes* expuesta en este numeral. La política que se define como punto de partida no es la de los pueblos originarios exclusivamente, ni tiene que ver con la definición de la democracia representativa en la política occidental moderna.

Más bien, se ratifica en este apartado la intensión de esta propuesta de aprender de los saberes ancestrales de los pueblos Kogui y Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta, maneras de plantear diálogo de saberes desde la comprensión de la comunicación de lo sagrado para aplicarlos en ámbitos occidentalizados o mestizos, para lo cual se requieren apuestas de cambios estructurales en las maneras de comprender el relacionarse con los otros y consigo mismo, en ese sentido, es política.

Pretender poner en relieve la naturaleza política de la comunicación en clave occidental, parte del hecho de que las actuales circunstancias sociales han generado una significación de lo político que no apunta a una sola dirección y significado, sino que asume múltiples sentidos de acuerdo con diferentes actores sociales y relaciones interhistóricas. En tal contexto, se ha de recalcar que el diálogo de saberes, no puede concebirse como evento neutro, aséptico, centrado en la dimensión técnico-instrumental.

Sirven a este desmarcamiento sobre la definición de la política, los aportes de Hanna Arendt (1997), quién recomienda que la política se debe estudiar desde su sentido inicial, así: “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los

diversos” (p. 45) y no desde la visión de una perspectiva de subordinación, idea que afecta directamente la defensa de la libertad como condición para la toma de posición en lo público. Y también afirma Arendt (2008: 133) que “la política surge en el entre, y se establece como relación”, y también que “la esfera política surge de actuar juntos, de compartir con palabras y actos” Arendt (1993:221).

Entonces, en esta propuesta de diálogo de saberes se asume lo político desde la conceptualización de acción política, enclavada a lo largo de toda la obra de Arendt (2005), quien considera, además de lo anterior, la vida activa como el espacio donde se desarrollan las actividades que constituyen la condición humana: labor, trabajo y acción. Las dos primeras tienen que ver con la subsistencia, la acción por su parte trasciende las limitantes orgánicas y productivas del ser, y se posiciona como una creación esencial, originada en el ámbito de lo público, y que está vinculada con la condición humana de la pluralidad.

Así, Arendt (1995) sostiene que “La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo” (p. 21-22). Alude también a la inevitable aparición del ser que actúa en la esfera pública, a manera de nacimiento o creación. “Debido a su inherente tendencia a descubrir al agente junto con el acto, la acción necesita entonces para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo es posible en la esfera pública” (Arendt, 2005:209). Este postulado no sólo supedita la acción al

hecho de estar con otros, sino que sustenta el carácter político en lo público, pues para la autora la situación de soledad y el ámbito privado harían que el actuar se ubique en un nivel irrealizable y, por ende, prepolítico.

Este apartado sobre política en el vínculo con lo sagrado por lo tanto, pretende explorar opciones desde el diálogo de saberes, que no se suscriben a la polarización entre comunicación occidental y comunicación originaria, ni a la dualidad entre la identidad nativa y la mestiza, ni tampoco a la diferencia entre un lado y otro, sino que sitúa la reflexión en posibles intercambios y acercamientos dignos, donde las relaciones de dominación-subordinación en lo político, lo comunicativo y lo interhistórico, puedan ser telón de fondo de reflexiones críticas a las concepciones y prácticas impuestas a nuestras sociedades. Es el eslabón entre el camino tradicional originario presentado en el numeral anterior y la apuesta por el intercambio de saberes. A continuación se hace precisión de algunos momentos políticos que se corresponden con nodos ya presentados y las posibilidades de manejarlos en otros ámbitos.

5.1.1 Historias de sumisión y opresión. Recorrido por pasado cercano y lejano

Este dispositivo habla de la identificación de las raíces, propone la necesidad de identificar, hasta donde sea posible, quienes son los ancestros, cuales las herencias individuales y colectivas que están marcando las predilecciones, los sueños, las interpretaciones del mundo, los habitus y las prácticas. Corresponde a

un punto autoreflexivo de búsqueda de identidad, de localización de dependencias ideológicas. Es responder a la pregunta ¿Quién soy yo? posiblemente utilizando la identificación de una línea del tiempo.

Al respecto viene bien recordar a Luykx (1999), cuando establece que el intercambio entre pueblos es en sí mismo político, pues indaga los orígenes y dinámicas de opresión cultural, afirmando que todos hemos sido colonizados en lo ideológico y en lo práctico; pero que se requiere trascender los simples hallazgos del colonialismo, volviéndolos oportunidades y herramientas de construcción de nuevas estructuras, actitudes y prácticas frente a la dominación estructural. Corresponde a hacer catarsis histórica social para pintar derroteros desde lo propio. Tanto las líneas del tiempo como los relatos autobiográficos son muy útiles como concreción de este dispositivo.

5.1.2 Sentir y actuar en respeto por el entorno, incluidos los vivos e inorgánicos

Este dispositivo busca que cada uno se haga parte consciente del todo existente, y tiene que ver con romper las fronteras que arbitrariamente las posturas antropocéntricas han montado. Quizá no han sido suficientes, en este sentido, ni las aproximaciones a las ciudadanías diferenciadas, ni los hallazgos en el campo de la comunicación ambiental, para romper concepciones que priorizan causas particulares, frente a necesidades estructurales que son claramente priorizables

en la acción colectiva. Qué se ve más o menos importante en las relaciones con los otros, es un asunto político en la medida que impulsa a un actuar en lo público dominado por hilos de poder no siempre elaborados de manera consciente. Es volver a la pregunta ¿para qué estoy aquí?

Sentir y actuar con respeto al otro como todo, es trascender la palabra mandatoria judeo-cristiana, de La Biblia: Y los bendijo, diciéndoles: "Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y *sométanla*; *dominen* a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los *vivientes* que se mueven sobre la tierra". (Cap 1. V. 28). Y dijo al hombre: "Porque hiciste caso a tu mujer y comiste del árbol que yo te prohibí, *maldito sea el suelo por tu culpa*. Con fatiga sacarás de él tu alimento todos los días de tu vida. (Cap. 2. V. 17)

Someter a la tierra, considerarla maldita, dominar a todos los seres vivientes, son mandatos del libro que guio la cultura europea por más de un milenio y que se impuso en la Abya-yala por otros más de quinientos años. Se puede afirmar entonces que es una marca histórica que se contrapone a los saberes originarios, que se quieren rescatar para los mestizos en esta propuesta. En cambio de someterla, se propone respetarla, amarla. En lugar de dominar a los seres diferentes, se propone comprenderlos y armonizar con ellos.

5.1.3 Reflexión individual para aportes colectivos

Este dispositivo político implica compartir la palabra, previas profundas reflexiones espirituales individuales que implican silencios y conexión personal con el cosmos, dado que como se ha afirmado previamente en este capítulo, la concepción de la acción política, se proyecta en ambientes micro-políticos, pues no buscan acabar con la pobreza, ni conseguir la paz mundial o la justicia igualitaria, sino que apuntan a constituir vínculos sociales que se alimenten de la pluralidad, es de aplicación en el vivir cotidiano, logrando que los encuentros sean espacios en los que se constituyan maneras significativas de re-crear lo político.

Un importante ejemplo de reflexión profunda individual, como una postura política la hizo Hanna Arendt (2016) en “La vida del espíritu”, a partir del juicio de Eichmann, desde el cual ella concluye la banalidad del mal. Deduce que las atrocidades cometidas durante la segunda guerra, no se podían atribuir a un pensamiento genial de este protagonista del holocausto. Ella, en su condición de judía, identificó en Eichmann a un hombre rutinario, cuyas operaciones mentales parecían obedecer a pocas premisas a las que como en el juicio respondió, en un marco de ir y venir del que no salía, sin mayores pretensiones que el propósito de cumplir unas rutinas, pronunciar unas frases y transitar por sendas determinadas por otros, tal como lo hizo durante el juicio y afirma: “...no era estupidez, sino incapacidad para pensar...” (p.30). Afirma la autora cómo “la necesidad de la razón no es guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado y verdad y significado no son una misma cosa” (p. 42). Vale la pena preguntarnos en este elemento político, sobre nuestra propia capacidad de pensar.

Teniendo en cuenta este último cuestionamiento, en la propuesta que nos ocupa, la mirada al componente político permite identificar los aportes al grupo de los ejecutores, ya que se ve necesaria la visualización del actual entrecruce de etnias y otras diversidades que interactúan como sociedad red en un contexto de globalización, y se presenta más que nunca como flujos de información y circulación de conocimiento, de material simbólico, de capital y de industrias científico-tecnológicas a gran escala. Los participantes, conscientes de lo particular, lo diverso y lo dinámico, ayudarán a las prácticas del diálogo de saberes con lo sagrado, como ejercicio de lo propio, que otorgue sentidos de pertenencia y corresponsabilidad cósmica a quienes la compartan.

5.1.4 Elección argumentada por interés colectivo, no por votación

Para los originarios, tomar decisiones en colectivo tiene en cuenta que *“nadie debe ser más que el otro”*, porque cada quien es más que otro en algo, pero ello posibilita una forma de equilibrio, pues más que jerarquizar, armoniza. Mirar en qué somos diferentes e iguales, permite acercarnos.

Por el contrario, en lugares occidentalizados como en buena parte de Latinoamérica, las mayorías deciden y por lo tanto se ubica en las democracias realmente pervertidas, como figuraciones que se desmontan y montan a beneficio de los gobernantes de turno, se manipulan votos o se generan preacuerdos, que

amañan las elecciones mayoritarias. Así, Jaques Derridá (2005), la llama democracia-porvenir, en tanto según afirma no existió ni en la Grecia que la concibió, ni existe en los países llamados democráticos, ni existirá en las condiciones actuales en las que no se trabaja para su construcción; sino más bien se utiliza para hacer creer que vendrá. El liberalismo político, hace énfasis en la libertad, la justicia y la participación para *todos*, en tanto defensor de la democracia, que se queda en ser representativa, más no deliberativa como la proponen otras corrientes de pensamiento.

Los hechos, muestran innumerables casos en los que se detienen o se manipulan elecciones “democráticas” por la alta posibilidad de que sean elegidos contendores contrarios⁶¹; en este sentido, Derridá califica la democracia además de promesa, como autoinmunitaria. En América, este fenómeno ocurrió con el referendo de Chile con el gobierno totalitario de Pinochet, con el precedente golpe de estado al presidente Allende, elegido por mayorías, o como el caso del presidente Noriega de Panamá, y en muchos casos más en cada una de las contiendas electorales de las repúblicas.

Por lo tanto, decidir “sintiendo al otro como hermano, de corazón fuerte para resistir”, como enseña la gente de la Sierra, sitúa el encuentro entre iguales, quizá como afirmara Arendt:

⁶¹ Derridá cita particularmente el caso de como el de Argelia en 1992 (Derridá, 2005, págs. 48-58 y 101-118) en el que se detuvieron los comicios electorales, por la posibilidad de que los electos fueran representantes musulmanes, y esto acrecentaba un “riesgo inminente de volver el estado teocrático”. Si bien en América Latina los intereses religiosos son trascendidos por los intereses del capital, el comportamiento de la política representativa no dista de este caso.

La pluralidad humana (...) tiene el doble carácter de igualdad y distinción” Igualdad en tanto “si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegaran después”. Distinción, en tanto “cada ser diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá (1993:200).

Vinculando los textos anteriores, se puede leer que viene bien a quienes participen en el desarrollo de esta propuesta y en el propósito de construirse en colectivo, sentirse como hermanos que trascienden los tiempos presentes, para situarse diacrónicamente contemplando a los que estaban antes y los que llegarán después, para que las decisiones y en general lo conversado trascienda en el tiempo. Por otro lado, la expresión “de corazón fuerte para resistir” habla de la fortaleza que provoca la unión ante las adversidades. Sentir la fuerza que da el coexistir, el sintonizarse en conjunto facilita hacerse colectivo, perder o limar las preferencias individualistas en los temas acordados.

5.1.5 Visualización de situaciones deseadas de presente y de futuro

La visualización de situaciones deseadas de presente y de futuro, a diferencia de lo aceptado por la racionalidad moderna, se propone soñar el futuro deseado, acercarse a mover el pensamiento colectivamente traducida en ámbitos mestizos significa creerse, como dijera el Comandante Marcos: otro mundo es posible. Lograr esta actitud de posibilidad de cambio es imprescindible para que se dé. Al respecto, es importante recordar a Freire (1992), quien asociaba la esperanza con la utopía, y pensaba que cada sujeto hace política donde se encuentre, por lo cual

sus enseñanzas tuvieron y tienen no solo acogida sino resultados entre las poblaciones más vulneradas. La pedagogía de la esperanza, es presentada por su autor no como una postura ingenua, sino como una exigencia crítica y una necesidad ontológica fundamentada en la historia local y la ética, lo cual se incorpora para esta propuesta.

5.2 La investigación acción participativa – IAP y la IAC como estrategias

*“Yo hubiera preferido citar
a nuestros propios pensadores americanos,
contemporáneos de Aristóteles...
ésta es precisamente una de las tareas que tenemos:
recuperar nuestra historia y volver a reconocer
toda la sabiduría que nos viene de aquellos tiempos y culturas,
que pueden ser tanto o más respetable que la aristotélica...”
Fals (1986)*

Esta propuesta matricial de diálogo de saberes enlaza la Investigación Acción Participativa - IAP, convertida en IAC –investigación acción comunicativa–, como oportunidad estratégica de acción conjunta, que promueve el intercambio de saberes, el replanteamiento de concepciones y prácticas, el protagonismo de los actores locales, la creación y sostenimiento de espacios colaborativos, y la solución de problemáticas contextualizadas. La IAC estructura la metodología desde el pliegue⁶² (Deleuze, 2002 y 2005; Cebrelli, 2015) que desafía la inclusión de la comunicación de lo sagrado en los ámbitos mestizos en que se aplique la propuesta.

⁶² El concepto metafórico de pliegue usado por Deleuze, es muy pertinente para la conceptualización de la propuesta matricial, en tanto su aplicación tendría que ver con la inclusión en un mismo lugar de enunciación, de la materia y del alma, lo cual indica la necesidad de fusión de lo material en lo espiritual, y del lugar del pensamiento como una curva del alma, concepción muy cercana a la originaria descrita en los apartados anteriores.

Esta metodología de trabajo popular fue formulada por el colombiano Orlando Fals Borda (1986: 12-15), por los años 80s, y se basó en cuatro situaciones ocurridas entre los 60s y 70s: la teoría de la dependencia de los brasileros Cardoso y Falleto, el marxismo crítico desarrollado en América Latina por Cuevas en Ecuador, Torres Rivas en Centro América, otros trabajos en Chile y Argentina; la contrateoría⁶³ de la subversión en las prácticas de Camilo Torres⁶⁴ y la educación popular de Paulo Freire.

La IAP no tiene formulas ni agendas monolíticas, corresponde a una mezcla entre activismo o militancia política, con la recolección y análisis de información local. Combina contexto político y relaciones de poder con conocimiento local. Por tanto, más que productos o recetas o acoplamiento a propósitos u objetivos, se desarrolla en un paradigma holístico, quiere decir más que método, intensiona la proyección de ortodoxia investigativa con prospectiva de utopía o de acuerdo colectivo. (Rappaport⁶⁵, 2018)

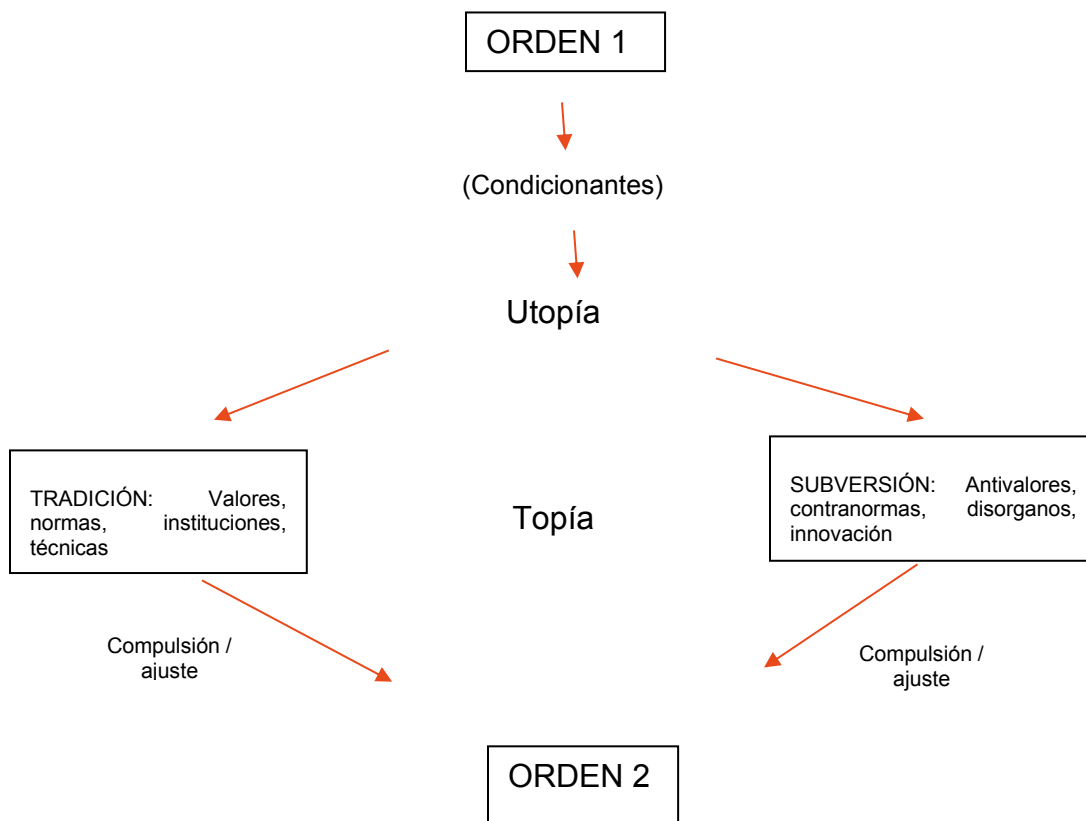
⁶³ Fals aclara que la expresión inicial “subvertere (poner abajo lo que está arriba)” utilizada por Cicerón para calificar como inmorales a los esclavos y trabajadores en rebelión, encabezados por Catilina; en cambio hoy se entiende como inmoral a Cicerón.

⁶⁴ Junto con Fals, crearon la carrera académica de sociología en la Universidad Nacional de Colombia, y además de profesor y capellán de esta Universidad, llevó a cabo un importante trabajo teórico y práctico desde la teología de la liberación con estudiantes y comunidades. Se unió a la guerrilla ELN “Ejército de liberación nacional”, siendo joven aún, donde en un corto periodo fue abatido en combate. Este grupo se encuentra en negociaciones actuales de paz con el gobierno (2018).

⁶⁵ Johanne Rappaport es una investigadora que ha estado trabajando a partir de las evidencias investigativas del trabajo del maestro Fals Borda con campesinos de la Costa Caribe de Colombia y que reposan en el Centro de documentación del Banco de la República de Montería. Estas investigaciones cuentan con el apoyo de la Universidad de Georgetown, USA.

La investigación acción participativa consiste en observar la realidad en conjunto con sus protagonistas, para generar reflexión sobre la práctica, la planificación, cualificación y sistematización de experiencias, para la producción de conocimientos y el ejercicio de transformaciones estructurales desde lo local.

Buena parte de la IAP surge de la profunda investigación realizada por Fals (2007) sobre la violencia en Colombia. Tales hallazgos lo llevan a identificar la necesidad de llevar a cabo transformaciones que conviertan las utopías en topías, que reinicien nuevos ciclos entre lo tradicional y la subversión. Esto es, pasar de un orden a otro, basado en la teoría de la refracción de la utopía de Gustav Landauer, como se puede apreciar en la siguiente gráfica.



Gráfica 11. Ciclos históricos de transformaciones. Tomada de Fals (2007, p. 442)

La Gráfica muestra entonces, según el mismo Fals (2007), a la IAP como trabajo de cambio en el ethos, compuesto tanto por los valores fundantes como por las normas dominantes, con lo cual se entiende que cada orden y cada subversión tienen sus condicionantes (p.443). Durante el periodo de ajuste con la compulsión, surge la nueva topia, a partir de los residuos que deja la confrontación, la cual a su vez convertida en otra tradición lleva el germen de la siguiente subversión y se reinicia el conflicto.

Respecto, en particular, a la característica relacional entre la IAP y la *acción* para conseguir el diálogo de saberes, se acoge el principio freiriano de la *concientización dialógica*; quiere decir que para esta tesis se asume lo comunicativo, en tanto diálogo que combina la tensión entre la teoría y la práctica, así como relación de la ética con la política emancipadora. En este sentido, la acción en la IAP, se aparta de la clásica concepción de investigación aplicada, y más bien centra sus recursos y esfuerzos en un quehacer transformador, que atiende a las problemáticas de los involucrados.

La acción integra los saberes de maneras diversas. Al tener la IAC un carácter implicativo, impone el pensar “desde abajo”, con historias, costumbres, arte y preferencias propias, como en el caso del maestro Fals quien, con el vallenato (ritmo musical propio del norte del país), los santos o los pintores locales convocaba obras colectivas de importante cohesión y proyección.

Con respecto a la participación, Fals parte de la conocida observación *participante* derivada de la antropología clásica, dándole el giro del *participante* que está presente, hacia el *participativo* que se involucra, en tanto el investigador en lugar de distanciarse de las comunidades con pretensiones de objetividad, deja la supuesta neutralidad científica, para comprometerse con la realidad en estudio, de tal manera que incluye el componente práctico, permanente y estructural con la metodología de trabajo investigativo articulado con el compromiso político (Fals, 1986: 16).

Quiere decir entonces que lo participativo habla de construir en colectivo, de una redefinición del “intelectual orgánico”⁶⁶ en la que el investigador social establece su relación con los grupos sociales no como sujeto (investigador) a objeto (investigado), sino como intelectual comprometido en búsqueda conjunta con los sujetos de los grupos de trabajo, en el cambio de rol a sujeto – sujeto, mediado por el amor por la gente (Rappaport, 2018). Entonces, la construcción de relatos colectivos, explicitan el ethos anfibio que resignifica el hacer propio de cada participante, desde sus capacidades y saberes.

El giro comunicativo tiene que ver también con la necesidad planteada en esta tesis de la búsqueda de sentido, más que la búsqueda de verdades, con interés por el significado como se planteara atrás desde lo revisado en los estudios de Arendt (2016). El significado como categoría del campo de la comunicación,

⁶⁶ La introducción del “intelectual orgánico” como parte fundamental en el trabajo político propuesto por Gramsci (1926), retrotrae al intelectual comprometido con las comunidades menos favorecidas (Gigiolli, s.f.)

otorga un sentido que le da la consistencia necesaria al diálogo de saberes propuesto.

Con base en lo anterior se puede pensar en una IAC, que combina la praxis con la frónesis para frenar el activismo puro, entretejer lo diacrónico con lo sincrónico, y manejar una concientización que asume pasar de una visión ingenua a una visión crítica y constructiva de la realidad cotidiana.

Para que lo anterior sea posible, en este nodo, se toman cinco etapas fundamentales de la IAP, aplicadas a la IAC, con componentes sagrados: el diagnóstico participativo, la selección de problemas, los planes de acción, el trabajo de contextualización, conceptualización y ejecución y, el seguimiento, evaluación y devolución sistemática. Así, utilizando la investigación acción comunicativa, se indagan elementos de identidad de los protagonistas, para trabajar desde ellos acciones de solución para sus problemas, transitando por sus historias, territorios, creencias, pensamientos, memorias y deseos, y promoviendo el equilibrio en las relaciones entre las personas y de ellas con su entorno cósmico, lo que se vincula con principios propios de la comunicación originaria tratados en los apartados anteriores, como la justicia, la solidaridad, el equilibrio y el reconocimiento.

La IAC con componentes sagrados, incluye entonces, la realización de un diagnóstico participativo, que se resalta en esta propuesta como un primer paso que lleva al colectivo a “voltear los ojos hacia adentro”, con un vínculo íntimo que

convoca lo sagrado en tanto búsquedas trascendentes con su actuar y pensar. Aplicar el dispositivo de IAC, trata en particular el devenir de los integrantes, para que cada uno pueda desarrollar sus propias herramientas y crear la posibilidad de guiar a los otros, una vez se ha hecho el camino propio.

Técnicamente, el diagnóstico participativo, consiste en el análisis de los mecanismos compulsivos tradicionales (valores, normas, instituciones y técnicas) y en la identificación de los factores estabilizantes, que a su vez comprenden por lo menos tres situaciones: las *incompatibilidades* para buscarles luego en la ejecución de los planes sustituciones o acomodaciones, las *compatibilidades* para amalgamarlas, adicionarles o acumularlas y, la *capacidad de difusión, saturación y control* en los niveles básicos de integración. De esta manera, trabajar con compulsivos tradicionales y factores estabilizantes trata de mantener la dirección del cambio que permita implantar raíces para que crezca la futura tradición y asegure la supervivencia de los elementos transformados. (Fals, 2007)

La reflexión individual inicial, lleva posteriormente a la búsqueda de consensos en colectivo, para la definición de las problemáticas de la siguiente etapa que el grupo abordará como trabajo concreto. Por su parte, el trabajo en colectivo requiere una calibración de equipo, esto quiere decir que es necesario acordar mecanismos de participación como el respeto y la escucha, al mismo tiempo que el uso de la palabra, tanto en los tiempos empleados, como en la selección de las temáticas tratadas, buscando que sean importantes para el grupo. También es clave lograr el equilibrio en la participación, en tanto los menos participativos también aporten

sus puntos de vista. En síntesis, se trata por un lado de aprender a escuchar, excluyendo los ecos y las distracciones; aprender a callar, al controlar las reiteraciones; y también, lanzarse a participar, para los menos conversadores.

La segunda etapa o de selección de las problemáticas sociales a ser intervenidas, por parte de la misma comunidad que las vive, permite a los participantes situarse en el *“como se fue haciendo, se puede ir deshaciendo”* (proveniente de los saberes muiscas), en un espiral envolvente que se arma y se desarma al entrar a la casa ceremonial, tomados de la mano uno a uno. Es ubicarse diacrónicamente, con lo cual se logra la contextualización del problema, esto es recuperar los recorridos histórico-geográficos que como devenires, marcaron las condiciones que facilitan la persistencia de los problemas. En esta etapa es fundamental el trabajo con la esperanza a la manera de Freire (1992), con la visualización de futuro, con el empoderamiento de quienes tradicionalmente han sido sometidos.

La siguiente etapa consiste en decidirse a diseñar un plan de acción⁶⁷ para resolver los problemas seleccionados, lo cual no siempre es una actividad que se dé fácilmente, puesto que se tiene que superar la costumbre típicamente instrumental de las tareas impuestas desde fuera. Por lo tanto, es necesario que los participantes decidan involucrarse en las posibles soluciones. Para ello, y debido a la complejidad de los temas que con frecuencia surgen en los diagnósticos, sobre todo en contextos de violencia, el acompañamiento implica la

⁶⁷ Algunas experiencias muestran la apatía por emprender búsquedas de soluciones, el reto en esta fase es importante ya que impulsa no solo el hacer, sino el girar políticamente hacia la posibilidad de construcción en colectivo.

reflexión sobre la necesidad de participar en la construcción de la historia como seres ontológicos que pueden delinear un futuro distinto.

Es recomendable autoconformar tantos equipos, como problemas se seleccionen. Tales planes no deben exceder la precisión y desarrollo técnico, pero si abundar en sencillez y concreción de pocos objetivos con sus correspondientes actividades, así como las tareas anudadas a fechas y responsables directos de la comunidad. Los responsables de cada tarea, preferiblemente son autoasignados por afinidades temáticas, capacidades humanas, sociales o técnicas, características todas necesarias para la conformación de los equipos de trabajo.

La cuarta etapa se dedica a la ejecución de los planes de acción, acompañada de su objetivación a manera de bucle que se mueve entre la teoría y la praxis. Es también el tiempo que requiere conexiones espirituales y afectivas permanentes, para que la razón sea dirigida por ellas recogiendo la idea de los seres sentipensantes⁶⁸ propuestos por Fals: "...en muchas ocasiones como la hicotea⁶⁹ hubo de internarse en la reflexión para renacer y reaparecer sentipensante en la acción decidida y enérgica". Esta metáfora, se puede asociar con la solidaridad en la metáfora originaria "de corazón fuerte para resistir"

⁶⁸ el hombre sentipensante que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad, tal y como lo recoge Eduardo Galeano en el Libro de los abrazos, rindiendo homenaje a los pescadores de la costa colombiana.

⁶⁹ la hicotea es el nombre asignado, en la región de la costa caribe, a la tortuga y que en una metáfora el maestro asocia con su coraza de protección.

Analizar lo positivo y usarlo para superar lo que está por superar, se asocia en lo originario con la búsqueda de equilibrio, con el complemento que en Segato (2013) corresponde al papel de los opuestos o binarios. Se trata entonces, de traspasar la autocrítica que se reconoce también en lo positivo, para tener elementos con los cuales reconstruirse y restituirse en la solución de los problemas que orientan la acción. Este asumir la capacidad de resolver los problemas propios desde adentro, propone rupturas con las posturas colonizadas, que han paralizado en muchas ocasiones a los pueblos considerados de tercer o último nivel.

La última etapa o de evaluación, seguimiento y devolución sistemática, no es última en el tiempo, puesto que se espera llevar a cabo durante todo el proceso. Ésta etapa en lugar de separar para enaltecer o excluir, persigue enterarse y descifrar los recorridos para integrar, afianzar, redireccionar, reintentar, reinventar y cualificar el acompañamiento a lo que requiere mejoramiento. Más que balances finales, se convierte en una actividad permanente de autocrítica recreadora. El seguimiento y evaluación incluye la socialización en términos de enriquecimiento mutuo de los colectivos participantes.

La investigación acción comunicativa, se reconoce en esta tesis como un proceso transformador de intencionalidades emancipadoras tanto de nivel individual, como colectivo y por lo tanto con dimensiones políticas. La IAC, se constituye entonces, en una estrategia de retroalimentación constructiva de presente seminal y de

sentido de futuro con utopías que hacen de las dinámicas personales y comunitarias ciclos históricos de renovación consiente.

5.3 El diálogo de saberes multidimensional

Para lograr el diálogo de saberes multidimensional, esta propuesta sintetiza dos posturas: la primera, tiene que ver con la relación comunicación-política, inspirada en los saberes sagrados nativos y en la crítica, en donde la política se ve como una posibilidad de *ser con los otros*, sin limitarse al acato de leyes y a la participación en la representatividad, sino más bien buscando la re-construcción identitaria desde el territorio de cada participante, el equilibrio con el cosmos y el pensar-se en comunidad para construir un mundo mejor. Y la segunda, tiende a concebir la relación interacción-política-diálogo de saberes como una posibilidad de re-crear lo comunicativo, aprendiendo de las formas ancestrales, ya que tienen características necesarias en los tiempos presentes, en tanto revisan los cambios históricos, contextualizan para lo permanente desde el entorno propio, hacen apropiaciones para la vida diaria y buscan cambiar las condiciones de homogenización que hacen imposible el ejercicio de la autonomía.

A nivel estratégico, con el fin de concretar la puesta en marcha de un diálogo multidimensional, se pueden retomar los cuatro niveles comunicativos propuestos desde la IAP y reconceptualizados en la IAC, de Fals (1986: 27-30): El nivel cero, de naturaleza ágrafa, en el cual se usan mapas que muestran los recorridos y personajes que históricamente han habitado el territorio, asociado a lo que hoy se

llama cartografías⁷⁰; el primer nivel, que se remite a la escritura participativa; el segundo nivel donde se busca la analítica compartida; el tercero concerniente con la comunicación entre amigos, que comparten el ámbito de los saberes necesarios para las búsquedas acordadas en colectivo; y, el cuarto nivel, que corresponde al telos del deber ser, el de lo emergente donde tiene lugar la ciencia popular, lo que en etnografía crítica se llamaría teoría que surge de la sistematización de la práctica.

La puesta en escena del diálogo de saberes multidimensional, entonces, plantea la interacción entre los participantes de diferentes etnias, o la integración de diferentes edades, o de diferentes niveles de formación académica en un mismo espacio; dando lugar también a la pluridisciplinariedad. Por lo cual de acuerdo con Millán (2010):

Los horizontes posibles de transformación civilizacional desde luego se articulan de una manera central e imprescindible con el modo indio, negro, oriental, es decir, no occidental, de pensar y estar en el mundo. Pero lejos de pensar a los occidentales como entidades claramente definidas, de lo que se trata es de reconocernos todos como territorios cruzados, mezclados, ambivalentes, donde no ha enraizado del todo el desencantamiento del mundo y donde la relación intersubjetiva con el entorno emerge incluso en el marco de los procesos de autodeterminación y de gestión de la vida cotidiana”

⁷⁰ Las cartografías, cuyo origen se remite a la representación territorial en mapas, reconfiguran actualmente el concepto en cartografía social para aplicarlo a ámbitos no solo físicos, sino también políticos o históricos, permitiendo que se constituyan en estrategias de recolección de información situada por parte de los actores que habitan el espacio, su uso y percepción en el tiempo. Contempla la validez de los saberes locales y la utilidad práctica y comprometida del conocimiento. Las cartografías sociales se constituyen en versiones inéditas de la realidad sobre un territorio nombrado, verbalizado y comunicado a nivel figurativo, semántico y simbólico de quienes viven en él.

Los componentes del diálogo de saberes multidimensional en la propuesta, tienen que ver entonces, con el reconocer-se en un momento y espacio vitales, para poder luego intercambiar las inquietudes y certezas, con un otro, que también se ha reconocido, o no, para tomar posturas propositivas de construcción colectiva. De la misma manera el encuentro, está propuesto fundamentalmente en el desarrollo de la capacidad para participar en la conversación conjunta, por un lado, porque los integrantes están informados del tema de trabajo (el tema que convoca es su asunto de interés, pues corresponde a necesidades elegidas por el mismo colectivo), y por otro, porque sitúa la dinámica en posibilidad esperanzadora de resolución común de los problemas (sus problemas).

En el intersticio del diálogo de saberes multidimensional, política y comunicación originaria, “voltear los ojos hacia adentro” no sólo como ejercicio de pensamiento, sino como construcción de identidad, afronta la realidad con toda conciencia, quizá al estilo arendtiano, pues no se trata de mirar la historia como sucesión de lugares comunes, para deducir precedentes inexistentes, sino comprenderla examinándola para manejar lo afrentoso, para soportar conscientemente la carga, no para negar su existencia, ni para someterse mansamente. (Arendt, 1997 y 2008).

Puede verse así, cómo el vínculo comunicación-originaria-comunicación cósmica-política-investigación/acción/comunicativa, se da esta vez en términos de rescate, actualización, traducción e intercambio de saberes, pues llama a la posibilidad de

interacción, construcción conjunta y complementariedad, ubicando el interés en una dinámica propositiva⁷¹.

La relación política-comunicación originaria se constituye como posible ejercicio colectivo de creación de nuevas realidades cosmocéntricas, pues los contextos actuales de intercambios y transformaciones culturales permanentes, exigen espacios donde los diferentes actores sociales puedan, por una parte, expresar, compartir y complementar sus experiencias de subjetivación y sus concepciones del mundo; y por otra, plantear interrogantes sobre las propias concepciones, nociones y acciones de y frente al otro o los otros, alejándose de la binariedad unidireccional nosotros → ellos.

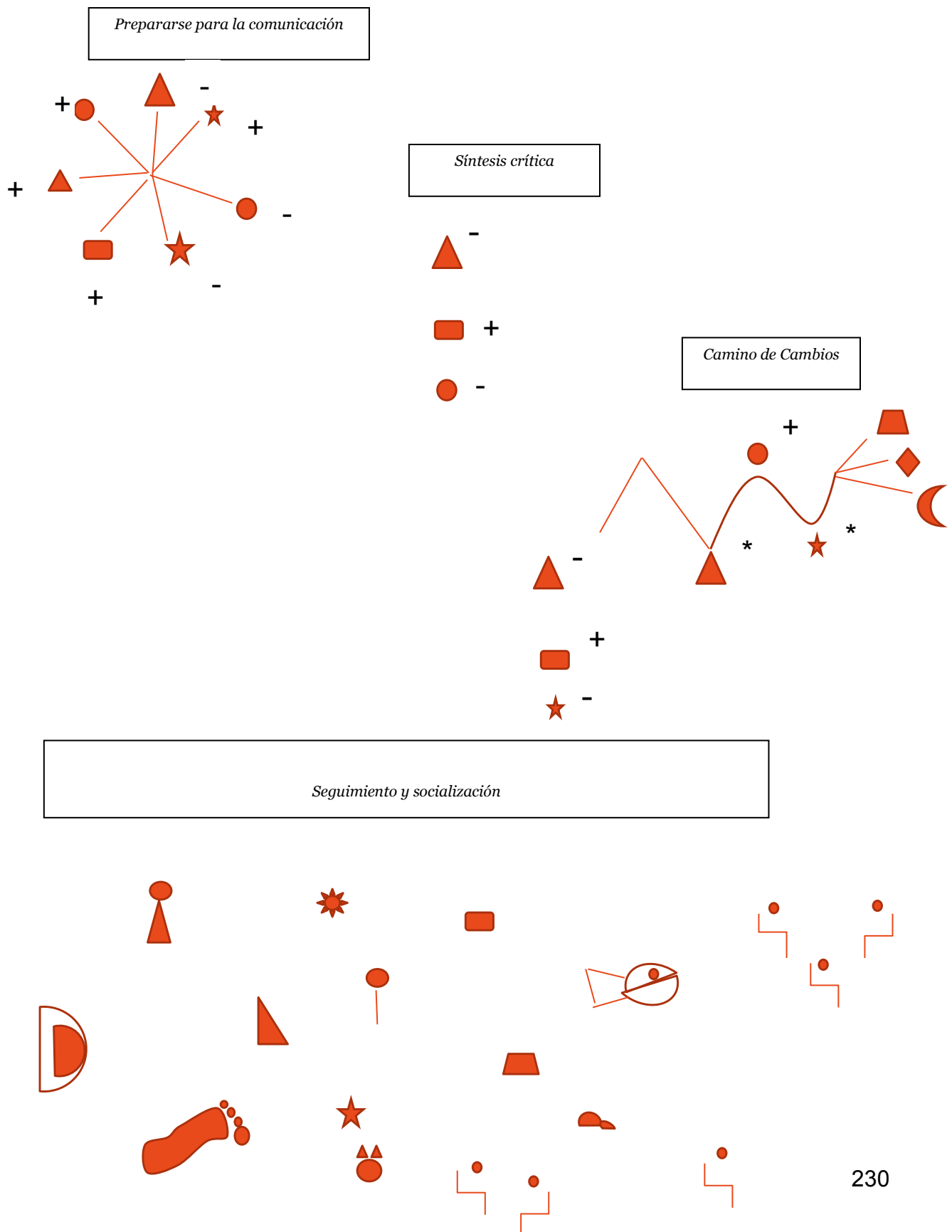
Finalmente, el abordaje de los nodos que componen la propuesta, se manifiesta de las siguientes maneras: en lo que tiene que ver con **política** se destaca la actitud favorable frente a posibilidades de dinamizar cambios en el entorno cercano. Por lo tanto el plus de orden político que contiene la propuesta, busca desarrollar habilidades para pasar de lo que no les gusta a los participantes de su vida cotidiana, a profundizar en los problemas que eligen como prioritarios y buscar soluciones posibles, en esta parte metodológica se da una integración importante con la IAC, por cuanto es ella la vía que lo facilita.

⁷¹ En este sentido, López (2001) considera que la interculturalidad se constituye como una categoría propositiva, en tanto su meta es la vinculación de las diferencias, pero no su desaparición.

Se puede decir que la relación política-comunicación y comunicación originaria de lo sagrado en la propuesta, además fomenta la lectura compleja de la realidad, en tanto cada perspectiva individual y de grupo es bienvenida y reconocida como válida y digna; pero se sabe que el proceso de su construcción es dinámico, lo que convierte a los encuentros, más que en lugares donde se producen y reproducen condiciones de opresión y desigualdad, en posibles escenarios dialogales de recreación y re-construcción de los órdenes cotidianos, a partir de la producción colectiva de sentido.

En adelante, el desarrollo temático del diálogo multidimensional se concreta en conceptualizar los dispositivos que contiene, referir cómo funcionan en conjunto los nodos y aventurar o presentar posibles resultados de cada momento representado en la matriz de diálogo de saberes, de manera horizontal. El desarrollo estratégico, basado en la IAC, se puede visualizar en la siguiente gráfica:

Gráfica: 12. Cómo hacer el “diálogo multidimensional”



¿En qué consiste prepararse para la comunicación de lo sagrado?

El momento previo a lo sagrado (como se había anotado en el primer capítulo de esta tesis), convoca a crear unidad ontológica del orden Kogui (Dolmatoff, 1985), en el que Aluna, es disponerse física, afectiva y espiritualmente, dando su lugar preciso a la función intelectual. Convocar palabra, acción, sentimiento y pensamiento para fundirlos en coherencia existencial se convierte en Yaluca, la disposición de integración individual al encuentro con sentido que tiene la comunicación, cuando los interlocutores se empiezan a encontrar, se puede considerar el punto 0 de la comunicación.

Teniendo en cuenta que cada quien es su propio microcosmos, se encuentra apropiado mirarse en una introspección que es práctica repetida o ritual en de la Sierra. Por ejemplo, se vivencian en ámbitos sagrados de Koguis y Kankuamos unos preparativos de la comunicación en los que cada participante es dotado de dos algodones en los cuales guarda lo negativo y lo positivo, previa reflexión profunda e individual, y guiado por quien preside la ceremonia.

Algo así se puede traducir en el diagnóstico participativo de la IAC, a partir de enunciados aportados por los participantes, que explicitan aquello que se tiene y lo que falta en la búsqueda esencial. Pensar, actuar, sentir e inspirarse en Aluna-Yuluka, es rescatar la complementariedad (Segato, 2013) de la identidad criolla que define el equilibrio entre negativos y positivos a partir de su rescate en un

diagnóstico, sin que esté atravesado por la culpa y con conciencia de autoreconocimiento.

Políticamente mirar las historias de sumisión y opresión, invita a identificar las marcas interhistóricas que limitan o estimulan el hacer, el pensar, el sentir o el inspirarse para provocarse vitalmente en destinar la autorreflexión a un salto cualitativo entre contrarios (Del Valle, 2009). Es también recoger la idea del maestro Fals Borda, de aquel pescador que le habló del ser sentipensante (Fals, 2009), que traducido puede entenderse en un ir y venir entre teoría y práctica, entre corazón y razón; mientras que el ámbito de lo sagrado posiciona el trabajo en la dimensión espiritual. Los resultados tendrán que ver con la construcción de seres integrales e integrados, conscientes de sus dimensiones.

¿A qué se refiere la síntesis crítica en el diálogo multidimensional?

Tiene que ver con memoria que compara en lo analítico, que vuelve el presente un acontecimiento (Zizek, 2016), capaz de detectar y acordar en conjunto desde lo individual, las prioridades a abordar en la vía del juego entre sincronía y diacronía que se prepara a construir desde la deconstrucción⁷² (Derridá, 2005). Este dispositivo consiste para la IAC en la elección de los problemas que se abordarán a corto y mediano plazo.

⁷² La deconstrucción para esta propuesta toma elementos del postestructuralismo, aportados por Derridá, particularmente durante el acuerdo de los problemas prioritarios o elegidos por el grupo para pasar a la etapa de plantear soluciones. Se trata de analizar críticamente las posturas hegemónicas, desde la identificación de las huellas históricas de las ideas elegidas, hasta donde sea posible. Así, paradojas, jerarquías y dependencias teóricas y práctica pueden ser objeto de discusión para permitir el encuentro de los

Se puede empezar a trabajar los problemas a partir de las frecuencias de aparición individual, pero siempre superando las decisiones por mayorías, con argumentación o convicción, así sea por aparición espontánea durante el análisis. Siempre es preferible mantener el anonimato de los autores de los problemas y conseguir la voluntad para lograr la distribución equitativa del poder entre los participantes, esto es, en la combinación de la autocomunicación (introspección), la cocomunicación (comunicación entre pares) y la heterocomunicación (comunicación con el cosmos) (Plaza, 2018). Este dispositivo exige cuidado con los hábitos de participación bien sea por defecto (quien calla y no se compromete), o por exceso (quien quiere imponer).

Los principales beneficios de elegir colectivamente los problemas o temas que se trabajaran, tienen que ver con compromiso auténtico con el cambio, con certeza de los contenidos, en la medida que han sido triangulados o contrastados entre los participantes y sus diferentes ángulos de miradas. Se trata de que a través de la argumentación histórica, se posicionen los resultados diagnósticos en modo espiritual.

¿Qué es ser parte del todo?

Es volverse territorio desde el reconocimiento geo-histórico. Es percibir más allá de la propia piel hasta donde sea posible. Es volver conscientemente sobre los

lugares de la cotidianidad, para ver el nicho que se habita, trascender al autómeta que cumple tareas repetitivas.

Ver el nicho que se habita invita a recorrer los lugares por los que transcurre la vida para recordar las vivencias que han marcado el presente, se trata de identificar las condiciones vitales en las que se han dado las posiciones relacionales con el entorno, con las memorias que le ha aportado bien a nivel de confort, protección o en general existencia. Es ver la ocupación jugada en el ambiente del que hace parte. A diferencia de la interpretación biológica que se hace en función de la adaptación y la eficiencia del consumo por espacio, si a su interpretación del área delimitada de convivencia entre varias especies sin ser competencia una de otra.

Ubicarse en sintonía con el universo, permite contextualizar el o los problemas elegidos para trabajar, en ámbitos más abarcales, y exigiendo que los esfuerzos y recursos se encaminen hacia trabajos de relevancia holística.

¿De qué se trata responder a los interrogantes fundamentales en el día a día?

Aunque este es un momento operativo de la propuesta, se trata de un hacer inspirado en una postura universal, surgida de la contemplación y que trasciende el repetitivo y a veces sin sentido o por lo menos poco creativo plan de acción. Como se profundizó en el componente de saberes ancestrales, se trata de darse la posibilidad de reflexiones profundas, si se quiere también consultadas

bibliográficamente, de cómo otros han solucionado el mismo tipo de problemas, pero siempre sin perder de vista el conjunto cósmico.

En este dispositivo se proponen los propósitos u objetivos, que consiguiéndolos, contribuyen a la solución de los problemas previamente elegidos y contextualizados. A tales objetivos deben corresponder dos o tres metas que cuantifiquen los resultados esperados, así como dos o tres actividades que especifiquen el cómo se consiguen las metas y, en cada actividad debe autoelegirse los miembros del colectivo que los llevarán a cabo. A continuación una tabla de apoyo:

OBJETIVOS	METAS	ACTIVIDADES	RESPONSABLES	FECHAS LÍMITE
Es preferible que sean pocos	Dos o tres por cada objetivo	Dos o tres por cada meta	Del colectivo	Límite de consecución

El principal resultado de este momento, consiste en contar con una ruta concreta acordada en colectivo. Como todo trabajo del corte crítico social, como lo es la IAC no se trata de ejercicios empírico analíticos rígidos para comprobar verdades, sino que se emprenden acciones con intereses emancipadores, que incluyen vislumbrar a priori a partir de la razón con voluntad y conciencia en el que coincide

conocimiento y autonomía, para reconstruir lo suprimido. Durante el trabajo se va ajustando el plan, como herramienta social que cuenta con las variaciones normales.

¿En qué consiste la construcción conjunta?

Una vez trazado el plan de acción, se trata de adelantar las actividades en solidaridad, de entender al conjunto como el colectivo de hermanos. Este camino se acompaña de ilustración y consensos permanentes. Es posible en la ejecución del plan, buscar asesoría preferiblemente de mayores o por lo menos de personas con experiencia, no solo con conocimientos técnicos. A diferencia de recorridos instrumentales, el cuidado con las prácticas instrumentalistas o civilizatorias, se centra al construir con solidaridad sin hacer daño a nada ni a nadie.

Se trata de trabajar de manera heurística entre nuevas creaciones y recuperación de maneras de interacción conservadas en las familias para extenderlas a los otros grupos como el trueque y el intercambio de objetos. El cumplimiento de los compromisos colectivos, la sintonía con los acuerdos o inclusive la reasignación de tareas para ajustar el hacer, puede formar parte del cambio.

Es también necesario distanciarse de los problemas para objetivarlos, retirarse en contemplación para volver enriquecido desde búsquedas personales. Volver a la posibilidad de pedir y dar ayuda, a hablar de quiénes son interhistóricamente. El tiempo extra instrumental de vínculo comunicativo trasciende la labor en la acción

política. Este énfasis en la solidaridad permite dar pasos ilustrados y fortalecidos que construyen nuevas historias y vínculos comunicativos holísticos.

¿Qué significa el aprendizaje sobre el pensamiento originario en el diálogo multidimensional?

Es reconfigurar los órdenes establecidos, a partir de situarse en la sincronización de intereses, construirse en Aluna y Yaluca hasta donde sea posible es internarse en la reflexión, aventurarse a girar hacia el pensamiento seminal deducido por Kusch (1976): “pensar haciendo crecer”, en cambio de marchitar la alegría.

Mover el pensamiento para protegerse mutuamente, implica aliarse inteligente y profundamente contra las injusticias, hacer ejercicios afectivos, amorosos de visualización, que no se refiere a ensoñaciones, sino a prospectivas a partir de la información recolectada sobre el problema, para deducir lo que puede ser una conexión integral.

Entre los resultados a alcanzar con este momento del trabajo se puede contar con sincronización de intereses, construcción de nuevas formas de vida, percepción y acción en inclusión de la refracción de las utopías en topías, o sea construirla ver el detalle en la investigación acción comunicativa el vuelco de la desesperanza en esperanza. También se puede contar con obras de cohesión de relato colectivo.

¿En qué consiste el equilibrio en esta propuesta?

Es buscar armonizar las dinámicas colectivas e individuales, se entiende que ninguno es más que el otro. No se trata de reunirse para competir, ni para sobresalir. Es la búsqueda de la simbiosis ecometafísica. Busca y crea interpertenencia para establecer o renovar la simbiosis con el espíritu del entorno. La búsqueda del equilibrio en esta propuesta rompe el diseño estable no deseado con el acontecimiento (Zizek, 2016). Usa lo positivo para complementar lo que falta por mejorar.

Entre los resultados de la búsqueda del equilibrio se puede contar con que acerca las distancias entre el nosotros-ellos para convertirlas en el yo-tu. Permite entender y crear al ser como uno solo, que semantiza la existencia (Giraldo, 2011), combinando cosmos, vida y territorio con órdenes metaecológicos, buscando el principio de la unidad cósmica planteada en la *comunicación cósmica*.

¿De qué se trata entender al mundo para transformarlo?

Es contar con herramientas propias que expresan la originalidad de cada uno, ganada con la experiencia, con el trabajo, con su propia manera de resolver las preguntas fundamentales. El ser criollo o mestizo es también una característica presente de las interhistorias de quienes han sido nombrados tercermundistas, habituado a lo urbano, a lo neoliberal, desterritorializado en su propio lugar, en tanto termine persiguiendo “el sueño americano”, el individualismo, ser más que los demás.

Contar con herramientas propias se trata de abrir espacios y tiempos propicios para la reflexión, incluir en las prácticas cotidianas hacer sacrificios en pro del aprendizaje, desafiarse frente a los cambios que requiere el entorno, para participar en ellos. Como resultado se puede contar con capacidades dignas y originales, coherentes con las características propias del entorno. Así como salir de la soledad del desarraigo que prepara para la dominación.

CONCLUSIONES

El entorno geopolítico de los pueblos Kankuamo y Kogui está marcado por gran biodiversidad climática que incluye nevados, 30 cuencas hídricas, el mar caribe y sus ancestros Tayrona, que replegados, pasaron desapercibidos el periodo colonial. Tales circunstancias parecen determinar tanto la práctica de lo sagrado como forma de coexistir con sus padres y madres ancestrales para alcanzar el equilibrio que alimenta palabra, mente, cuerpo y alma; como que al asumir su territorio como centro del universo y conexión o puente de comunicación con otras dimensiones se hacen herederos de una cosmovisión de complementariedad que busca la paridad, e inclusive les sigue permitiendo sobrevivir hasta el gran etnocidio provocado por la violencia 1993-2004 contra los Kankuamos, principales defensores de la Sierra y de los cuatro pueblos que allí habitan: Koguis, Aruhacos, Wiwas y Kankuamos.

En relación con la metodología utilizada en esta investigación, se pueden concluir por lo menos tres aprendizajes: El primero, frente a las construcciones teórico-conceptuales, en tanto artefactos o constructos que se deconstruyen ante las descripciones de vivencias con miembros de los pueblos originarios participantes y de acontecimientos con dimensiones sagradas; fue posible rearmarlas como ejercicios del pensamiento – de ese pensamiento que construye (Kusch, 1975), para lo cual trabajar a Kusch (1975) entre otros autores, fue fundamental.

El segundo aprendizaje se dio por sendas ni inductivas ni deductivas que fueron inesperadas unas, inconclusas otras, en la vía de la autocomprensión, para lo cual fue importante Arendt, (Arendt en Sánchez, 2003) quien, en su condición de judía, concluyó la necesidad de comprender la historia: "... para seguir viviendo como ciudadanos del mundo" (Arendt, 1981).

Lo anterior quiere decir, que la *Propuesta matricial de diálogo de saberes* que aparece en la segunda parte de esta tesis, se constituye en el resultado de un juego práctico-teórico-práctico, vivido en situaciones de reiterado encuentro ante situaciones interhistóricas, o de pueblos con encuentros diferenciados (Segato, 2013).

Otro aprendizaje que aporta el camino investigativo en esta tesis, se refiere a la combinación de los tipos de estudio entre estudio de caso y etnografía crítica. El importante resultado de la combinación apareció mientras que el primero lograba exploraciones profundas para percibir las señales que emergieron, el segundo permitió traducciones desde la memoria ancestral a conceptos occidentales, así como aclaraciones, complementos y prohibiciones (como no grabar, ni tomar fotos, no revelar fuentes o no divulgar alguna información). La etnografía crítica apuntó a construir nuevas tierras transculturales y valorar universos liberados de la seducción del poder territorializado (Guattari, 2000). Por lo cual, se puede hablar de reconceptualizaciones desde lo propio originario, en lo posible sin traición a su cosmovisión en tanto constatadas con miembros de los pueblos.

Un aprendizaje muy enriquecedor tiene que ver con los participantes, puedo afirmar al concluir la investigación que sigue siendo la gente de la Sierra Nevada de Santa Marta con la que trabajamos, gente pacífica, solo que desconfiados, con el humor sarcástico a veces afectuoso y burlesco, muestran sus análisis del que llega, miran profundamente, se sienten uno solo con los de su etnia. Su lugar persigue ser de resistencia al no aceptar producir más de lo que consumen y preferir mirar hacia adentro, más que a lo que hacen los otros. Denuncian el abandono del gobierno al no darles protección de los grupos armados o al no proteger los lugares sagrados. Las diferencias de formación académica occidental por la lejanía de los centros universitarios, no los deja ignorantes de su cultura. Mamos, profesores, mujeres, desplazados, jóvenes, mayores; cerca de noventa originarios con los que conversé en diversas circunstancias me dejaron comprender, sentir, aprender y en general vivenciar otras miradas distintas, a la occidental en la que fui formada, sobre la comunicación de lo sagrado.

Por su parte, teniendo en cuenta que el taller pedagógico fue la estrategia investigativa elegida para llevar a cabo el trabajo, puedo concluir al respecto que da la posibilidad de agrupar interacciones diversas para la producción de sentido en el surgimiento de narrativas, descripción de ejemplos y vivencias. Las narrativas y dinámicas en situaciones sagradas, salvo contadas excepciones, siempre fueron orientadas por los originarios, inspirados en la madre tierra, según aclararon reiteradamente.

El análisis de información, por su parte, apoyado en teoría de la complejidad (Pask, 1995), permitió a partir de la geometrización y la creación de objetos conceptuales, articular las ideas que provocaron el surgimiento de nuevos constructos teóricos, como se puede visualizar en algunas de las gráficas incluidas en el informe.

Por otra parte, revisar y analizar las perspectivas con las que se ha estudiado lo originario y la comunicación de lo sagrado de los pueblos indígenas, aportaron pistas fundamentales para desmarcar el pensamiento y sentar las bases teórico-conceptuales para la formulación de la segunda parte de la investigación. Por lo cual, la primera aclaración consistió en pasar de entender la necesidad de transitar de la comunicación intercultural al diálogo de saberes. En tal sentido fue necesario acogerse a Rodrigo (2012) y a Segato (2013) en el marco interaccionista del concepto de cultura.

Para detectar el acervo investigativo disponible sobre la comunicación originaria en general y asociada con lo sagrado en particular, fue útil agruparlo en tres perspectivas: una que incluye la etnolingüística y tendencias supranacionales, una segunda de tics y estudios culturales, postcoloniales y decoloniales llamados de genealogía crítica por Del Valle (2009) y como tercera perspectiva las investigaciones sobre comunicación originaria interna y con otros grupos sociales.

En este orden de ideas, pareciera que, en el campo de la comunicación de lo sagrado, hay profundización en temas relacionados con las lenguas en tanto

instrumentos, así como en los medios técnicos o tecnológicos asociados a las tic, por lo menos desde los hallazgos de la presente investigación.

Los estudios de genealogía crítica fueron fundamentales en la investigación, en la intención de evitar la discriminación, el silenciamiento o la invisibilización de los pueblos indígenas. Entonces, el campo de la comunicación tuvo que incluir en esta mirada investigativa, lo ético como objeto de estudio y a los indígenas e inmigrantes como sujetos surgidos de experiencias sociopolíticas y económicas traumáticas (Del Valle, 2009), tal como se evidencia en el primer capítulo de este informe, con la revisión contextual de los pueblos Kogui y Kankuamo. También fue necesario tomar de estas fuentes el concepto de temporalidades complejas, como espesores que hacen resonar el eco de otros tiempos de historia (Cebrelli, 2015).

En particular, se tuvieron en cuenta tres aspectos de la genealogía crítica para centrar la *Propuesta matricial de diálogo de saberes*: primero, el análisis de los dualismos descalificadores (mágico-racional, rural-urbano, etc.), planteados desde la modernidad y los binarismos como crisoles de complementariedad, variantes múltiples o disponibilidades de tránsito detectados por Segato (2013). En segundo lugar, la torcida de tuerca propuesta por Del Valle (2009) al retomar la lucha de contrarios y el salto cualitativo para analizar las bondades de los dualismos de la cosmovisión originaria como vida-muerte, positivo-negativo, y donde la interculturalidad se puede entender como un salto cualitativo. Un tercer concepto de interhistorias, que sustituye el de *interculturalidad* por *interhistoricidad*, en donde Segato (2013) propone recoger el pluralismo histórico a cambio del

relativismo cultural, y pone al pueblo como sujeto de una historia en lugar del concepto de *cultura*. Esta idea coincide de alguna manera con la traducción kankuama de *construcción de pueblo* en lugar de *ciudadanía* (Arlant, 2008).

Ahora bien, el giro propuesto por Millan (2010) de la interculturalidad no colonizante, hacia la ecología de saberes permitió hacer la distinción entre los énfasis analíticos y los propositivos. Así, surgió la tercera perspectiva de estudios en comunicación indígena, más apuntando a síntesis colectivas orientadas a la autodeterminación, economías solidarias y prácticas de lógicas de reciprocidad como referentes de interacciones comunicativas.

Por lo cual, se asumió la necesidad de recoger para la propuesta con saberes originarios, ideas de estas tendencias como la construcción de relaciones con características de florecimiento multidireccional, de no violencia, comprensión, resignificación y actualización. Todo ello, con el propósito de dar pasos hacia un nuevo horizonte civilizatorio, con el don irrenunciable que es la responsabilidad por el otro (Esposito, 2006), en la idea del amor por el mundo (Arendt, 1993/2005), resistentes al capitalismo; reconociendo los derechos de la tierra y del agua, con apuestas como las de los partidos verdes y otras prácticas ambientalistas en un eclecticismo radical, que rasgue las dinámicas presentes con el diálogo de saberes. También con Acosta (2016), para aportar posibilidades de cambiar la desjerarquización por solidaridad, colaboración, transdisciplinariedad y racionalidades ampliadas, plataformas metodológicas participativas y dialógicas, con decisiones éticas dispuestas al reconocimiento respetuoso del otro, estéticas

de resistencia y resiliencia y, con Kusch (1976) haciendo también posible la intraculturalidad.

Por otra parte, fue posible a partir de análisis clásicos de lo sagrado como protección y opuesto a lo profano, irracional e impuro; detectar el centro de interés y utilidad que implicaron tales acepciones para la aculturación de la América, en tanto lo sagrado era y es característica fundante de los pueblos en general, que como en otras esferas permitió enraizar la existencia.

Entonces, la simbiosis ecometafísica y la semantización de la existencia surgieron en la fundamentación de la investigación como expresiones de pensamientos descolonizados sin dioses de origen humano, que no existían en América antes de la llegada europea. Estas expresiones muestran, que la descolonización del pensamiento debe incluir desmarcarse de los referentes occidentales tanto teórico-conceptuales como metodológicos, de las concepciones lineales de las ciencias o del pensamiento moderno eurocentrado. Esta semantización sintetiza lo sagrado aborígen con la interacción simbiótica ecometafísica, quiere decir que el significado de la vida está en esa simbiosis.

La desmarcación del pensamiento colonizado para interpretar la comunicación originaria se puede ver también en Duque (2009) al reconocer la búsqueda del equilibrio como esa simbiosis para asegurar el orden sagrado y la interperpetencia del pueblo con los ámbitos físico, metafísico y ecosocial como unidad cultural.

Un ejemplo de desmarcarse o no del pensamiento colonizado se puede observar en la pregunta de Zapata y Arciniegas (en Ardila et. Al 2018) acerca de porqué los kankuamo se mestizaron a diferencia de los otros tres pueblos hermanos; con la hipótesis construida como circunstancias objetivas, por la ubicación geográfica. Esta pregunta da cuenta de esa etnografía clásica que no se desmarca aún hoy, que se mantiene en la versión moderna que excluye lo espiritual. Este tipo de preguntas si no resultan erradas, por lo menos parecen curiosas, ya que durante esta investigación de manera recurrente se encontraron narrativas de una manera de existir conectada con su cosmovisión en tanto desde la Ley de Sé, el padre Serankua les encomendó a los kankuamos la función de proteger a la Sierra y a sus pueblos hermanos con ella. A partir de tal mandato, además anunciado antes de la llegada europea, los kankuamos entregan su lengua y costumbres a los Kogui quienes se las guardan y la devuelven 500 años después, en encuentro de tres días con sus noches, entre los mamos de los tres pueblos con las autoridades kankuamas⁷³.

De todas maneras, en lo metodológico lo mestizo kankuamo en la investigación fue una oportunidad importante dado la posibilidad de compartir la lengua, que no siempre es posible con pueblos originarios.

Por otra parte, según las investigaciones sobre nativos analizadas, la comunicación con los ancestros se constituye en trascendental y en dimensión

⁷³ El relato de la devolución fue hecho por Ardila (2018), como una experiencia durante trabajo de campo, en la que él participó.

sagrada o ritual, mientras con los seres vivos es immanente (traducción de lo católico Colle, 2018).

Cantos y sueños que sanan, son vehículos comunicativos en transcendencia. Lo sagrado originario es expresión de vínculo al territorio-tiempo ancestral, que combina la memoria, el territorio semantizado y la relación con el cosmos, y esto se constituye en red, con relaciones de pertenencia que garantizan los órdenes ecológicos y sociales fundamentales para la subsistencia cultural (Giraldo, 2011).

También, es importante la hipótesis de Carlos Páramo (2018), sobre la preservación de los pueblos de la Sierra y su relación con lo sagrado, acerca de que los pueblos originarios son semilla que a veces se “esconde” pero lleva la vida y en cualquier momento germina, dados los dinámicos ciclos históricos que han vivido por miles de años. Quizá sea esta una corroboración de aquella frase: “... los Tayronas se ocultaron (desaparecieron) durante la colonia...” acaso los Tayronas renacen con los cuatro pueblos de la SNSM. Tal práctica de ocultarse se vivió en la investigación, como se lee en el diario de campo:

“...Maruamake parecía un pueblo abandonado, no se veía a nadie.... Al llegar solo ví al mamo José Gabriel... y, como tres horas después de que pasáramos su revisión –a manera de escaneo y que nos invitara a conversar en la Teorarica...-, al salir, vimos el recinto lleno de Koguis de todas las edades...” Lo que también se hizo evidente en lo que nos dijeron en Chemezquemena: “eso ellos no se van a dejar ver... ustedes no van a poder hablar con ellos...”.

Entonces, lo sagrado, lo trascendental y sus saberes, forman parte de la cosmovisión originaria, confundiéndose con la conservación de la vida de las maneras que les son posibles, y que en muchas ocasiones se constituyen en comunicación con carácter sagrado como también ocurrió con la conservación de la laguna sagrada de Besotes, como resultado de mover el pensamiento (esta práctica sagrada colectiva se puede ver en la segunda parte del texto, capítulo 4).

Acerca de la hipótesis de Eliade (2009) sobre los ritos como un *eterno retorno*, se considera que tiene unas connotaciones particulares que habría que explorar para los casos de pueblos con imbricaciones espirituales interhistóricas, así como también mirar con cuidado los movimientos del tiempo, en relación con otros espesores temporales (Cebrelli, 2015) que se presentan en estas latitudes americanas, no trabajadas por este autor. En cambio, la lectura semiótica lotmaniana que hace Ana Lía Miranda (2005) del rito del Pin-pin en la Argentina, se encuentra útil para entender la frontera de las mutaciones ocurridas desde la colonia, como movimientos que buscan el equilibrio con intercambios de sistemas de signos.

Por su parte, la estructuración de la *Propuesta de diálogo de saberes*, permitió consolidar buena parte del trabajo realizado con los pueblos Kankuamo y Kogui, durante más de diez años. Tal elaboración respondió al propósito de ellos de enseñar a vivir de otras maneras, cuando se asumen como hermanos mayores y asignan al de afuera el nivel de hermano menor.

La construcción matricial, ya como herramienta correspondiente a los aportes de Barbero (2008), de heredar el ordenamiento estadístico en traducción hacia lo cualitativo, permitió alinear las multidireccionalidad y polisemias de la comunicación de lo sagrado indígena, de manera flexible. De todas maneras, la posibilidad aportada por Lotman (1982), de asumir la matriz con los cambios que la pragmática a guiso de mutaciones pueda aportar en su uso, no descarta la mirada a los tiempos combinados entre las concepciones mestizas y las originarias de tiempos con otros espesores (Cebrelli, 2015).

Ahora bien, se puede concluir que la comunicación ancestral de lo sagrado se entreteje, danza entre cosmos, pensamiento y hermandad, desde la memoria ancestral, mantenida y en recuperación, como resistencia política a las agresiones. Los pueblos construyen y mueven el pensamiento colectivo para la reparación de los daños; de manera concertada, diseñan y crean otras formas de vida individuales y de grupo, para ellos y para el que se les acerca. Hay que advertir que estas prácticas son ideales, no siempre compartidas por todos los integrantes de los pueblos, lo cual no obstaculiza que se tengan en cuenta algunas de sus características como ideal de vida, con las necesarias adecuaciones a los contextos en que se mueve la presente propuesta.

Como centro y pegamento primordial de la comunicación originaria se encuentra la relación sagrada con el cosmos. La necesidad de trascendencia o del rescate de lo espiritual en la vida cotidiana, se transforma en parte indispensable de la *Propuesta matricial de diálogo de saberes*. Así, la comunicación de lo sagrado

funciona como una forma de reconocer identidades tal vez ocultas, pero presentes en los sujetos.

En este contexto de aprendizaje, la *comunicación cósmica* surge en la investigación, como una característica indígena que muestra su existencia en el orden acontecimental. Dados los tiempos de naturalización de la destrucción global, sus llamados reiterados, denuncian efectos de largo desaliento, con comprobaciones inmediatas.

Así entonces, en la investigación se leyó la vida humana en el marco de la guerra vivida recientemente en Colombia, como un acontecimiento (Zizek, 2016), en tanto aparición inesperada de algo nuevo que debilita cualquier diseño estable. Esta interpretación habla de la protección que ejercieron unas piedritas (que los indígenas de la Sierra llevan para intercambiar y con las que encuentran en los caminos, para no desequilibrar), que sirvieron de escudo físico en un atentado, salvando de las balas a quien fue el protagonista de estos hechos. Se nombra acontecimiento porque el diseño estable corresponde a lo que por inercia ocurre y se repite, sin grandes cambios; en la guerra la muerte está presente, en estos hechos fue distinto. (ver detalle en el capítulo cuarto)

Por otro lado, el encuentro con los avances de la geometría fractal (Mandelbrot, 1982), permite prever un posible salto cualitativo de esta disciplina, que explicita las constantes de la similaridad entre estructuras de diferentes naturalezas, como las del filo de la montaña y el recorrido del sol identificado por el kankuamo

Gilberto Arlant y, presentado en esta investigación en el capítulo 4. Esto requiere superar “el miedo a ser nosotros mismos” y retomar a Guaman Poma, cronista de indias citado por Kusch (1976. Pags. 8-24) en el sentido del indígena filósofo astrónomo, para mirar los saberes no como ópticas cristalizadas, sino como afirmaciones éticas.

Con base en lo anterior, se puede concluir que el tiempo originario, se detiene en el instante, para volverse acontecimiento en la comunicación cósmica. El acontecimiento y su sentido del contenedor vacío, como ruptura de un vivir, sentir y pensar antropocéntrico (Zizek, 2016), figura en la Sierra Nevada de Santa Marta, como parte de la comunicación de los saberes que la habitan y que invitan, a girar las posturas hegemónicas hacia resignificaciones de las relaciones y por ende de las interacciones entre las diversas entidades existentes.

Finalmente, la *Propuesta matricial de diálogo de saberes*, al plantear sus nodos política e Investigación Acción Comunicativa, agrega la necesidad de asumir posturas críticas que superen el pensamiento colonizado por herencias como las judeo-cristianas de: someter a la tierra y dominar todo lo que se mueve sobre ella. Por lo cual se traduce en la propuesta, que “voltear los ojos hacia adentro” implica profundas revisiones internas que posibiliten liberar el pensamiento en función del respeto por el entorno, incluidos vivos e inorgánicos como recomiendan los pueblos indígenas.

También el tema de la democracia puede ser objeto de análisis profundo, que genere reflexión, en tanto con Derridá (2005), viene a ser apropiado mirar cómo la democracia se constituye en ideal “por venir” que nunca se alcanza, pero que además es autoinmune y se trasgrede cuando el poder no está en las manos de los países neoliberales que la promueven.

La investigación acción comunicativa (IAC) por su parte, pone en el escenario lo que también se conoce como educación popular en estrategia política, y que encarna el interés emancipatorio de los pueblos sometidos por las tradiciones occidentales. Al destacar el protagonismo de los actores locales en función de las soluciones a sus problemáticas contextualizadas (Fals Borda, 1986), la IAC modifica lo participante por participativo, llevando a los participantes a involucrarse, de tal suerte que juega con la perspectiva crítica y dibuja el camino conjuntamente en un juego implicativo. Entonces, los recorridos por lo histórico-geográfico local, adquieren la relevancia del encuentro con las raíces, y hace posible ser constructor de su propia historia, combinando lo óntico con lo ético, para retomar a Kusch (1976).

La IAC entonces, se incluye en la propuesta por su capacidad colectiva puesta al servicio de los participantes, que de maneras sistemáticas logra el encuentro del sentipensante con el de corazón fuerte para resistir y permite ubicarse en las diferencias y usar los positivos como complemento (Segato, 2013), para construir colectivamente las búsquedas de equilibrio, más allá de superaciones del corte individualista occidental.

El diálogo de saberes multidimensional por su parte, al proponer la creación de nuevas realidades cosmocéntricas, enfatiza las principales apuestas de la *Propuesta*. Esto es, que concentra de manera articulada los cinco nodos desarrollados en toda la segunda parte de la tesis, combinando la apropiación de los saberes ancestrales de la comunicación en situaciones sagradas con dispositivos estratégicos político-sociales. Tal articulación tiene como propósitos preparar ámbitos de cambio y, sembrar y cultivar órdenes renovados de respeto, a partir de la construcción sincronizada y armónica de dinámicas personales y colectivas, cual desarrollo de herramientas heurísticas con el fin de posibilitar un mundo mejor.

Referencias

- Acosta, G. L. y Garcés, M. (2016). El diálogo de saberes en comunicación: reconfiguraciones de la formación y de la investigación. En revista anagramas rumbos sentidos común. vol.15 no.29 Medellín July/Dec. Recuperado en nov/17: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-25222016000200001
- Adorno, T. (2008). *Crítica de la cultura y sociedad I*. Madrid: Akal
- Ambrus, S. (2016). *Constituciones en América Latina: en busca de pluralismo y estabilidad*. Recuperado en 2018 en <https://blogs.iadb.org/Ideasquecuentan/2016/12/07/constituciones-en-america-latina-en-busca-de-pluralismo-y-estabilidad/>
- Arancibia, Víctor (2013) *Memorias múltiples, iconografías diversas Entramando la historia en las ficciones televisivas argentinas*. En *Trampas de la Comunicación y la cultura*. La Plata: Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP, en prensa.
- Arendt, H. (1981) *Los orígenes del totalitarismo*. México: Taurus.
- Arendt, H. (1995) *De la historia a la Acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt H. (1997) *¿Qué es política?* Traducido por Rosa Sala Carbó. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Arendt, H. (1993/2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós
- Arendt, H. (2016). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós
- Ardila, G; Páramo, C; Zapata y Arciniegas. (2018). *De Aritama a Atánquez, Comparación etnográfica tras seis décadas de "The People Of Aritama" de Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussan de Reichel*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Arlantt, B. y otros. (2006). *Makú Joguki – Módulo Educativo para el ordenamiento de las instituciones educativas del resguardo indígena kankuamo*. Bogotá: Kampanäkê ediciones.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México D.F: Itaca.
- Braudel, F. (2008). *La dinámica del capitalismo*. Bolonia: Il Mulino
- DGEI, (s.f.). *Planteamientos generales de la educación indígena*. [En línea] Recuperado marzo 12 de 2010. Disponible en: <http://bibliotecadigital.conevyt.org.mx/servicios/hemeroteca/075/075003.pdf>
- Bonilla Ruiz, L. (2014). *El paradigma paradójico: O la historia del ser*. Palibrio.
- Boorstin, D. (1986). *Los descubridores*. Barcelona: Crítica
- Bosa, A. (2015). *Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX* en *Revista de la Universidad Nacional de Colombia: Historelo.rev.hist.reg.local*, Volumen 7, Número 14, p. 141-179. Recuperado en enero de 2018 en: <https://doi.org/10.15446/historelo.v7n14.46767>
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus
- Bourlegat, C., & Castilh, M. (2004). *Lo sagrado en el contexto de territorialidad*. POLIS, Revista Latinoamericana, 3 (8), 0.

Castro, Santiago. (2000) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas Recuperado en enero de 2018 en: bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf.

Castro, Santiago (1998) Crítica de la razón latinoamericana. Recuperado en enero de 2018 en www.javeriana.edu.co/editorial/libros/critica-razon-latinoamericana-202724

Cebrelli, Alejandra (2015) Derechos humanos y colonialidad (es) en situación de frontera cultural. Entre la exclusión y la ciudadanía. Muerte por desnutrición entre los wichis de Salta (2007-2014).

Cebrelli, Alejandra y Arancibia, Víctor (2017). Las representaciones sociales y la temporalidad compleja. (Ponencia presentada en estancia, como profesores invitados) Bogotá: Universidad CUN.

Cepal (2014). Página institucional. Revisada en 2017 en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/37050-pueblos-indigenas-america-latina-avances-ultimo-decenio-retos-pendientes-la>

Comunidad Kankuama (2008) Proyecto Educativo Kankuamo PEK. Sierra Nevada (mimeo)

Crespo, Juan Manuel y Vila, David (2014) 2 saberes y conocimientos ancestrales, tradicionales y populares: el buen conocer y el diálogo de saberes dentro del proyecto buen conocer – flok society1 v. 2.0 20/12/2014. 5: Comunidades Policy Doc ID: 5.

Colle, Raymond. (2018). Sistémica de la comunicación religiosa. En Revista Razón y palabra N° 67. Recuperado en: <http://www.razonypalabra.org.mx/N/N67/varia/rcolle.html>

Comboni Salinas, Sonia; Juárez Núñez, José Manuel. (2013) Las interculturalidades, identidad-es y el diálogo de saberes Reencuentro, núm. 66, abril, 2013, pp. 10-23 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco Distrito Federal, México.

Constituciones, recuperado en agosto de 2018, en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal/constituciones.htm>

Contcepi, (2012). Perfil del sistema educativo indígena propio. Comisión nacional de trabajo y concertación de la educación para los pueblos indígenas. Disponible en: <http://cms.onic.org.co/wp-content/uploads/2012/06/CONTCEPI-perfil-SEIP-versionII-2012.pdf>

Constitución política colombiana (1991). Asamblea Nacional Constituyente, Bogotá, Colombia, 6 de Julio de 1991.

Cruces, Francisco. (2008). Matrices culturales. pluralidad, emoción y reconocimiento. En: Revista anthros: Huellas del conocimiento, N° 219, págs. 173-179

Chetty, B (2006). A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas. En Linda Tuhiwai Smith. Santiago: LOM Ediciones.

De Andrade, Oswald (1928) Manifiesto Antropófago. Recuperado en enero de 2018 en: www.buenosaires.gob.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto_antropofago.pdf

De Certeau, Michel (2006). La debilidad de creer. Buenos Aires: Katz Editores.

De La Peña, G. (2002). La educación indígena. Consideraciones Críticas. Revista del Departamento de Educación y Valores No. 20, 46-53. [En línea] Recuperado marzo 12 de 2010. Disponible en: http://portal.iteso.mx/portal/page/portal/Sinectica/Historico/Numeros_antteriores04/020/20%20Guillermo%20de%20la%20Pe%F1a.pdf

Del Popolo, Fabiana - Editora (2017) Los pueblos indígenas en América (Abya Yala) Desafíos para la igualdad en la diversidad. Santiago: Cepal- Naciones Unidas

Del Valle, C y Poblete, T. (2009). Genealogía crítica de los estudios interculturales y la “comunicación intercultural” en América. En revista científica de información y comunicación. Pp. 193-214. Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

Deleuze, Guilles (2005) Lógica del sentido. Traducción de Miguel Morey. Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Deleuze, Gilles. (1990) “¿Qué es un dispositivo?”, en: Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (2002). Mil mesetas (Capitalismo y esquizofrenia). Valencia: Pretextos.

Deleuze, Gilles. (2002). Diferencia y repetición. Buenos Aires: Amorrortu

Derrida Jacques (2005) Canallas – Dos Ensayos sobre la Razón. Madrid: Editorial Trotta.

Diez, M. (2004). Reflexiones en torno a la interculturalidad. Cuadernos de Antropología Social, Sin mes, 191-213.

DOUGLAS, M. (1991). Pureza y peligro. Madrid: Siglo XXI.

Duque Cañas (2009). Lo sagrado como argumento jurisdiccional en Colombia. La reclamación de tierras indígenas como argumento de autonomía cultural en Colombia / Sacred as jurisdictional argument in Colombia. Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Colombia. Disponible en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/2440>

Dussán, Alicia y Reichel-Dolmatoff, Gerardo. (2012). La gente de Aritama. La personalidad cultural de una aldea mestiza de Colombia. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Durkheim, Émile. (2004). El suicidio. Buenos Aires: Losada Editorial.

Echavarría, C. y E. Vasco, 2006, “Justificaciones morales de lo bueno y lo malo en un grupo de niñas y niños provenientes de contextos violentos y no violentos de una ciudad de la Zona Andina de Colombia”, Revista Acta Colombiana de Psicología, Universidad Católica de Colombia, vol. 9, núm. 1, pp. 51-62.

Eco, Humberto. (2004). Historia de la belleza. Barcelona: Lumen

Eco, Humberto. (2007). Historia de la fealdad. Barcelona: Lumen

Eisenhardt, K. M. (1989). Building Theories from Case Study Research, Academy of Management Review, 14 (4): 532-550.

Echavarría, C. V, Plaza, Campuzano y Otros. (2008) concepciones de ciudadanía y ejercicio ciudadano de jóvenes escolarizados y no escolarizados del distrito capital. Bogotá, Colombia: Universidad de La Salle.

Eisenhardt, K.M. (1991). “Better stories and better constructs: the case for rigor and comparative logic”, Academy of Management Review, 16 (3), 620-7.

El Espectador (2016). Periódico del 4 de febrero. Recuperado en enero de 2018 de: <https://www.elespectador.com/noticias/.../plan-colombia-o-paz-colombia-articulo-614>

Eliade, Mircea (2009). El mito del eterno retorno. Madrid: Alianza Editorial.

Eliade, Mircea (2004a). Fragmentarium. Madrid: Trotta.

Eliade, Mircea (2004b). El creador y su sombra. En: los dioses ocultos (Círculo Eranos II. Cuadernos. pps. 67-93. Barcelona: Anthropos.

Eliade, M. (1998). Lo sagrado y lo profano. Barcelona: Paidós.

Escobar, Arturo (1998) La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo. Cali: Norma.

Esposito, R. (2006) Categorías de lo impolítico. Buenos Aires: Katz.

Itzá, Eudave Eusebio. (2016). Invención, colonización y memoria indígena en la narrativa de fray bernardino de sahuagún. *Diálogo andino*, (49), 57-72. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812016000100008>

Fals Borda, O (1980). La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones. En Salazar, María Cristina (Editora) (1992) *La Investigación-acción-participativa. Inicios y desarrollo*. Consejo de Educación de Adultos de América Latina. Universidad Nacional de Colombia. Madrid: Editorial Popular. OEI, Quinto centenario.

Fals Borda, Orlando y Rodríguez Brandao, Carlos (1986)- *Investigación participativa*. Montevideo: Instituto del Hombre.

Fals Borda, O (1999). Orígenes universales y retos actuales de la IAP en *Análisis político No.38*, IEPRI Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales. UN, Universidad Nacional de Colombia.

Fals Borda, O. (2007). *Lo que va de ayer a hoy y el ritmo social de la historia*. Buenos Aires: Clacso/Bogotá: Siglo del Hombre.

Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: Clacso/Bogotá: Siglo del Hombre.

Fals Borda (2013). *Antología de Orlando Fals Borda Una sociología sentipensante para América Latina* BIBLIOTECA UNIVERSITARIA Ciencias Sociales y Humanidades Colección Pensamiento Crítico Latinoamericano. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Fernández, Roberto (1971) *Calibán*. Recuperado en enero de 2018. americo.usal.es/iberoame/sites/default/files/Caliban2.pdf

Fernández, P. (1994) *Teorías de las emociones y teoría de la afectividad colectiva*. Iztapalapa 35. (Extraordinario), PP. 89-112.

Fernández, P. (2000) *La afectividad colectiva*. Barcelona: Taurus.

Fraser, N y Honneth, A. (2006) *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Ediciones Morata.

Freire Paulo (1985) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI

Freire, Paulo (1992) *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*. Río de Janeiro: Paz e Terra.

Galeano, E. (2003). *El libro de los abrazos*. Montevideo: Siglo XXI

Gamboa, Eduardo. (2008). "Experiencias de significación. Arte y emoción sagrada". *Anuario de investigación*. Universidad Autónoma de México: 311-329

García, S. (2004). De la educación indígena a la educación bilingüe intercultural. *Revista mexicana de investigación educativa*, enero-marzo, 61-81. [En línea]

Recuperado enero 24 de 2010. Disponible en:
<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/140/14002005.pdf>

García Matilla, A. (2001). Educación y comunicación. En: Escuela y Sociedad. Ponencia inaugural de las Jornadas de Formación del Profesorado convocadas bajo el enunciado Lenguajes, comunicación y técnicas. Gobierno de Cantabria, Consejería de Educación y Juventud. Dirección General de Juventud. Disponible en: http://www.uned.es/ntedu/asignatu/7_Agutin_G_Matilla1.html#_ftn1

García Márquez, G. (1982) La soledad de América Latina-Discurso de aceptación del premio Nobel.

Geertz, Clifford. (1989). La interpretación de las culturas. Barcelona, Gedisa.

Gigiolli, Giovanna. (s.f.). Los intelectuales orgánicos en la teoría de Gramsci. Recuperado en 2018 en: Dialnet-LosIntelectualesOrganicosEnLaTeoriaDelGramsci-4796039.pdf

Giraldo, Natalia (2011). Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena iku de la sierra nevada de Santa Marta, Colombia. En Pueblos y Fronteras digital, Vol. 6, Nº. 9, 2010-2011. Recuperado en marzo de 2018 en dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3344225

Giroux, H. (2004) Teoría y resistencia en educación. México: Siglo XXI Editores.

Gómez, Pablo (2011). Patrimonio y etnopolíticas de la memoria: el pasado como aparato ideológico en la fiesta del zocán en el templo del sol de Sogamoso. Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología.12 Bogotá Jan./June.

Recuperado en abril de 2018 en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072011000100009

Guattari Félix. (1996). Las tres ecologías. Valencia: Ed. Pretexto.

Guattari Félix. (2000). La ecosofía, en: Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel. El giro decolonial. Siglo del Hombre Editores

Habermas, J. (1988). La lógica de las ciencias sociales. Madrid: Tecnos.

Heidegger, Martin. (2010). Pensamientos poéticos. Barcelona: Herder.

Horat, Anita (2006) «Un mundo donde quepan muchos mundos»: concepción política y poética del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Boletín Hispánico Helvético, volumen 4 (otoño 2004). Universität Zürich. Recuperado en noviembre de 2017.

Horkheimer, M. (2000). Teoría tradicional y teoría crítica. Barcelona: Paidós

Jauretche, Arturo (1967) La colonización pedagógica y otros ensayos. Recuperado en enero de 2018 en: www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL003912.pdf

Jiménez, J. (2009). Lost in translation. Apuntes sobre los beneficios culturales de la formación multilingüe. En: lenguas extranjeras como vehículo de comunicación intercultural. Madrid: Ministerio de Educación

Kaplun, Gabriel. (2011). "Políticas de comunicación en Uruguay: agenda pendiente y agenda pública". En:Kaplún, G. (org.) Políticas, discursos y narrativas en comunicación. Ciencias de la Comunicación-Udelar.

Kusch, Rodolfo (1975) América Profunda Recuperado en enero de 2018. repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/.../1063/uba_ffyl_t_2003_811163.pdf

Kusch, Rodolfo. (1976). Geocultura del hombre americano. Buenos Aires: Ed. Fernando García Cambeiro

- Lajo, J. (2006). Qhapaq Ñan. La ruta Inca de Sabiduría. Editorial Abya Yala. Escuela de Gobierno y Políticas Públicas para Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. Quito.
- León, M. (2003). Etnicidad y exclusión en Ecuador: una mirada a partir del censo de población de 2001. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, septiembre, 116-132. [En línea] Recuperado Enero 24 de 2010. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=50901713#>
- Leach, Edmund. (1993). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Le Breton, D. (2009). El rostro y lo sagrado: algunos puntos de análisis. En: *Revista Universitas Humanística*, no.68, julio-diciembre, pp: 139-153. Traducción de Beatriz Eugenia Montoya Tamayo. Disponible en: <http://www.javeriana.edu.co/revistas/Facultad/sociales/universitas/www/68/lebreton.pdf>
- Lema, C. (2009). Para un concepto secular de lo sagrado. La institución de lo sagrado como tarea democrática. En: *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Año nº 13, Nº 20, págs. 79-116.
- López, L. & Küper, W. (1999). La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas. *Revista iberoamericana de educación* No. 20, mayo-agosto. Disponible en línea: <http://www.rieoei.org/rie20a02.htm>
- López, L. (2001). La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana. En: UNESCO-OREALC. *Análisis de prospectivas de la educación en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile.
- López, L. (2009). Educación indígena: lecciones desde Bolivia y Guatemala. *Altablero*, julio-agosto. [En línea] Recuperado febrero 23 de 2010. Disponible en: <http://www.mineducacion.gov.co/1621/article-208588.html>
- Lotman, Yuri (1982). *Estructura del texto artístico*. Madrid: Ismo. Pp.17-46
- Magallanes, Claudia y Ramos, José Manuel (2016). *Miradas propias, pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Quito: Ciespal
- Lotman, I. (1998). *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. España.
- Luykx, A. (1999). Interculturalidad y equidad de género: ¿Dos ejes incompatibles? En: Moya, R. (editora). *Interculturalidad y educación. Dialogo para la democracia en América latina*. Ediciones Abya-Yala-EBI-GTZ, pp. 1-10
- Malinowski, B. (2001). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Península, Barcelona
- Mandelbrot, B. (1982). *The geometry of nature*. EE. UU: Freeman and co.
- Martin-Barbero, J. (1997). Heredando el futuro. *Pensar la educación desde la comunicación*, en *Nómadas*, No. 5, Universidad Central, DIUC.
- Martín-Barbero, J. (2002). *Educación desde la comunicación*. Buenos Aires: Norma.
- Marx, K. (2000). *El capital*. Madrid: Akal
- Massoni, S. (2002) "Estrategias de comunicación: una mirada comunicacional para la investigación sociocultural". En: Orozco Gómez, G. (2002) *Recepción y mediaciones*. Enciclopedia Latinoamericana de sociocultura y comunicación. Norma. Buenos Aires.

Massoni, Sandra (2012). Comunicación estratégica: Matrices de datos EN LA Investigación enactiva. Revista ALAIC. Recuperado en 2018: <http://www.alaic.org/revista/index.php/alaic/article/viewFile/391/220>

Mariategui, Jose Carlos (1928) 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Recuperado en enero de 2018 en: www.lahaine.org/amauta/b2-img/Mariategui%20Siete%20Ensayos.pdf

Martí, Jose (1891) Nuestra América. Recuperado en enero de 2018. En: biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf

Martínez, Miguel. (2006). La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático. Tesis doctoral. Departamento de filosofía. Universidad Santiago de Compostela.

McLaren, P. (1995) La escuela como un performance ritual. México. Siglo XXI.

Mejía, Marco Raúl. (2016) Diálogo-confrontación de saberes y negociación cultural: ejes de las pedagogías de la educación popular: una construcción desde el sur. En *Educación Revista*, Curitiba, n. 61, p. 37-53, jul./set. Brasil

Mendoza Castro, C. (2010). La educación indígena Ika, Kankuama, Nasa, Wayúu y Mokaná fortalecen la interculturalidad en Colombia. En: *Colombia Educación y Humanismo*. ed: Ediciones Universidad Simón Bolívar v.12 fasc.19 p.148 – 176. Disponible en: <http://portal.unisimonbolivar.edu.co:82/rdigital/educacion/index.php/educacion/articulo/viewFile/142/140>

Mignolo, Walter. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO

Millán, M. (2010). ¿Hacia una nueva reconfiguración de lo global/ nacional? Historia, repetición y salto cualitativo. Tercer número de la revista *Crítica y Emancipación* (Buenos Aires: CLACSO, 2010) disponible en www.biblioteca.clacso.edu.ar

Ministerio de Gobierno. Asuntos Indígenas. (1992). Ley 21 de 4 de marzo de 1991. Convenio 169 OIT. Bogotá: Colombia.

Miranda, Ana Lía (2005) El Pin-Pin: entre lo ajeno y lo propio Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy, núm. 27, pp. 89-97 Universidad Nacional de Jujuy Jujuy, Argentina. Recuperado en marzo de 2018 en: <http://www.redalyc.org/pdf/185/18502705.pdf>

Mockus, A y Corzo, J. (2002). *Análisis Político - Habermas, Jürgen Verdad y justificación*. Madrid: Editorial Trotta.

Moncayo, V. M. (1991). "El Régimen Territorial en la Constitución de 1991" en *Política*, Universidad Nacional de Colombia, No 8, diciembre 1991.

Moya, R. (1999). *Interculturalidad y educación. Dialogo para la democracia en América latina*. Ediciones Abya-Yala-EBI-GTZ

Naumis, Gerardo. (2002). Los fractales: una nueva geometría para describir el espacio geográfico. Conferencia presentada en el simposio: "La reurbanización de la Ciudad de México", celebrada en la Unidad de Seminarios Ignacio Chávez, Instituto de Física Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en <http://www.fisica.unam.mx/personales/naumis/fractales.php>, consultado en agosto 2018

Nietzsche, F. (2004) Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Bogotá: Señal que cabalgamos. No. 42. Año 3

Oppdh-DIH, (2008). Dinámica espacial de las muertes violentas en Colombia 1990-2005. Disponible en línea: OBSERVATORIO DE DERECHOS HUMANOS Y DIH PROGRAMAPRESIDENCIAL DE DERECHOS HUMANOS Y DIH _OPPDHDI_(2008)

Ochoa Arias, Ana Manuela. (s.f.) Tejiendo la historia: Notas sobre el proceso de reconstrucción del Pueblo Kankuamo. Disponible en Internet en: <http://clajadep.lahaine.org/articulo.php?p=4066> (con acceso el 17-09-07)

O' Gorman, E (2006) La invención de América. México. Fondo de Cultura Económica.

Oliveira Soares, I. (2009) Caminos de la educomunicación: utopías, confrontaciones, reconocimientos. *Nómadas* [online]. n.30 [cited 2013-04-20], pp. 194-207. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-75502009000100015&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0121-7550.

Ortigoza, R. (2008) La voz olvidada de la educación indígena. Universidad de Las Américas Puebla. [En línea] Recuperado marzo 07 de 2010. Disponible en: <http://www.slideshare.net/rolavargas/la-voz-olvidada-de-la-educacin-indigena>

Ortíz, Baronnet, B. (2009). Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las cañadas de la selva lacandona de Chiapas, México. Colegio de México y Paris III. [En línea] Recuperado marzo 12 de 2010. Disponible en: http://www.cedoz.org/site/pdf/cedoz_886.pdf

Ortiz, Fernando. (1940) Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar de Recuperado en enero de 2018 de: www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1848/ev.1848.pdf

Ospina, H., Echavarría, C., Alvarado, S. & Arenas, J. (2002). Formar para la Paz en escenarios Educativos. Cartilla de Niños y Niñas. Manizales: Editorial Blanecolor.

Osorio, Carlos Alberto (2016). Autonomía Indígena y democracia en Colombia. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/agor/v17n1/v17n1a06.pdf>

Pancho, A. Et. Al. (2004). Educación superior indígena en Colombia, una apuesta de futuro y esperanza. IESALC-ONIC-CRIC. Editorial Universidad de San Buenaventura. [En línea] Recuperado enero 24 de 2010. Disponible en: <http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/EducSupIndigena.pdf>

Pask, G. (1993). Metodología participante con rigor. En Delgado, J y Gutierrez, J (1995). Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales. Madrid: Editorial Síntesis.

Paz, Octavio. 2003. El arco y la lira. El poema, la revelación poética, poesía e historia. Mexico: Siglo XXI.

Pérez-Valbuena, Gerson, Higuera-Mendieta Iván, Leonardo Bonilla-Mejía. (2017). La Línea Negra y otras áreas de protección de la Sierra Nevada de Santa Marta: ¿han funcionado? En Serie Documentos de trabajo sobre economía regional. Num. 253. Abril. Cartagena: Centro de estudios económicos regionales CEER, Banco de la República. Recuperado en 2018 en: http://www.banrep.gov.co/docum/Lectura_finanzas/pdf/dtser_253.pdf

Plaza. J., Mancipe, E., Campuzano, C. (2010). Proyecto Participación democrática: sus vínculos con la democratización del conocimiento, la participación ciudadana y una mejor calidad de vida - Caso Pueblos Originarios. Universidad de La Salle.

Plaza. J. y Campuzano, C. Proyecto (2016). Complejidades históricas de la comunicación y el diseño en Colombia. Caso comunicación ancestral. Bogotá: CUN.

Plaza. J., Ortíz, S., y Jiménez, M. (2001). Prácticas interculturales de educación política y para ciudadanía en la apropiación del francés. Proyecto realizado en el marco del Semillero de investigación ECO. Facultad de Educación. Universidad de La Salle.

Plaza, J., Benavides, M. (2011). Prácticas educativas que involucren formación política y para la ciudadanía, identidad, trabajo colectivo, investigación, interculturalidad y permitan relaciones horizontales entre profesor y estudiante, en el aula de clase hoy. Proyecto realizado en el marco del Semillero de investigación ECO. Facultad de Educación. Universidad de La Salle.

Plaza, J., Cáceres, F., Arrieta, A. y Gómez, L. (2015). Prácticas educomunicativas del Pueblo Kankuamo. Proyecto realizado en el marco de la Beca Colciencias a Semilleros de investigación. Facultad de Educación. Universidad de La Salle.

Plaza. J, Campuzano, C. (2017). Transiciones de los sujetos interculturales. Ponencia presentada en Foro comunicación y diseño: tránsitos histórico-culturales en América Latina. Bogotá: CUN

Plaza. J. y Campuzano, C. (2009). La resignificación de la educación desde las culturas propias. Memorias del Seminario Internacional de la Cátedra de Subjetividades. Universidad de Rosario, Argentina.

Plaza. J. y Campuzano, C. (2009) El camino de la formación en el pueblo Kankuamo. Ponencia presentada en XI Congreso Internacional de Pedagogía. Universidad de La Habana.

Plaza. J. y Campuzano, C. (2008). El pueblo Kankuamo, hacia un rescate de sabiduría. Ponencia presentada en Congreso nacional de grupos de investigación en educación registrados en Colciencias. Colciencias-Universidad Surcolombiana.

Plaza. J., Campuzano, C. y Espinel. C, (2009). Proyecto (Concepciones de ciudadanía y ejercicio ciudadano en jóvenes escolarizados y no escolarizados del Distrito Capital-Casos jóvenes kankuamos). En: Echavarría, C. V. (2009) Concepciones de ciudadanía y ejercicio ciudadano de jóvenes escolarizados y no escolarizados del distrito capital. Investigación financiada por la Universidad de la Salle y realizada entre enero de 2008 y enero de 2010. Bogotá: Universidad de la Salle, Facultad de Educación.

Plaza. J. y Campuzano, C. (2009). Educación desde la sierra y con la tierra. Ponencia presentada en II Encuentro de investigación en ciencias sociales. Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes, Argentina.

Plaza. J. y Campuzano, C. (2009). Reflexiones por Kankuamía: ¿ciudadanía o construcción de pueblo? En: Revista De Investigación. Universidad De La Salle, v.9 p.35 – 42.

Plaza. J. y Campuzano, (2010). Sueños desde el territorio, experiencias de aula en investigación. En: Londoño, G. Prácticas docentes en el ámbito universitario. Pp.121-138. Ediciones Unisalle: Bogotá.

Plaza, J. y Campuzano, C. (2010). Concepciones de ciudadanía y ejercicio ciudadano: caminos para abordar la pedagogía de lo propio. En: Revista Actualidades Pedagógicas, ed. Publicaciones Universidad De La Salle v.11 fasc.N/A p.121 – 130.

Plaza, J. y Campuzano, C. (2011). Caminos interculturales en las aulas. En: XVII Congreso internacional (IAICS) - Nosotros y los otros en la comunicación intercultural. Retos y posibilidades de un espacio común. México: IAICS

Plaza, J., Bohórquez, L. y Campuzano, C. (2012). Una posible ruta intercultural: sentidos estéticos y políticos de la educomunicación. En: VI semana internacional de la comunicación, Colombia: Uniminuto

Plaza, J., Bohórquez, L. y Campuzano, C., De la Ossa, L. (2013). De laberintos, colchas de retazos y otras extrañezas. En: Campuzano, C. (Ed.) Diálogos docentes en Comunicación Gráfica. Bogotá: Uniminuto.

Plaza, J., Campuzano, C. (2017). La lagartija fue la primera que tocó el tambor. Un análisis complejo de historias sagradas de los pueblos Kankuamo y Kogui de Colombia. En: Campuzano, C, Et al. (2017). Estuarios entre la Comunicación y el Diseño. Bogotá: CUN

Plaza, J., Campuzano, C. (2013). En la diversidad está el sabor. Abordajes propositivos sobre la resistencia y la acción política. En: Echavarría, C. (2013). Formación ético-política. Itinerarios sobre ciudadanía y violencia. Bogotá: Universidad de La Salle.

Plaza, J., Campuzano, C. (2017). La comunicación como abordaje de lo sagrado en los pueblos Kogui y Kankuamo enunciados y enunciación en tiempos y saberes ancestrales. Ponencia presentada en Congreso IAMCR 2017. Transformaciones de la cultura, la política y la comunicación: Nuevos medios, territorios y discursos.

Plaza, J., Campuzano, C. Et. Al. (2017). Bitácora de un caos. Lodgebook of a chaos. Obra-Creación visual presentada en Congreso IAMCR 2017. Transformaciones de la cultura, la política y la comunicación: Nuevos medios, territorios y discursos.

Plaza, J., Campuzano, C., Gutierrez, M. (2018). Between the sacred and the poetic: a research on the configuration of visualities of and from the dimension of the sacred in the Kankuama and Kogui. Ponencia presentada en Congreso internacional Cultura Visual, Pontificia Universitat della Santa Croce, Roma.

Plaza, J., Campuzano, C., Gutierrez, M. (2018). Disección visual. Ponencia presentada en Congreso internacional Cultura Visual, Pontificia Universitat della Santa Croce, Roma.

Plaza, J., Campuzano, C., Gutierrez, M. (2018). FOTOGRAFÍA ANCESTRAL. SENTIDOS HISTÓRICOS Y POLÍTICOS DE LAS NARRATIVAS VISUALES SOBRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN COLOMBIA. Ponencia presentada en IAMCR 2018: Reimaginando la sustentabilidad: Investigación en Comunicación y Medios, para el cambio mundial. Universidad de Oregon.

Plaza, J., Campuzano, C., Arias, V. (2018). COMUNICACIÓN INTERCULTURAL Y SABERES ANCESTRALES. Ponencia presentada en IAMCR 2018: Reimaginando la sustentabilidad: Investigación en Comunicación y Medios, para el cambio mundial. Universidad de Oregon.

Plaza, J., Campuzano, C., Arias, V. (2018). La mirada comunicativa de las historias sagradas: un análisis en tres tiempos y tres segundos. Ponencia

presentada en XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación: Comunicación en sociedades diversas. Horizontes de inclusión, equidad y democracia. Universidad Nacional de Costa Rica.

Plaza, J., Campuzano, C. (2018). Los ritos y mitos en los pensamientos de los pueblos Kogüi y Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ponencia presentada en 56° Congreso de Americanistas. Universidad de Salamanca.

Plaza, J. y Campuzano, C. et. Al (2018) Deslices (inter) epistémicos de la comunicación y el diseño. Bogotá: CUN – UNIMINUTO

Plaza, J. y Campuzano, C. (2016). Comunicación, educación propia y cultura: un análisis complejo de historias sagradas de los pueblos Kankuamo y Kogui de Colombia. Ponencia presentada en Encuentro ACICOM - Balance y perspectivas de la investigación en comunicación en Colombia. Universidad del Norte.

Podestá, J. (1993). Tradición oral Aymara y educación: buscando nuevos caminos. Revista de Ciencias Sociales (CI), 12-27. Disponible en internet:

<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=70800202>

Pumarejo, A. y Morales, P. (2003). La Recuperación de la Memoria Histórica de los Kankuamo: Un llamado de los antiguos. Siglos XX-XVIII. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Rappaport, Johane. (2018). Visualidad y escritura como acción: investigación acción participativa en la costa Caribe Colombiana. Basado en información del Centro de Documentación Orlando Fals Borda del Banco de la República de Montería. Investigación financiada por la Universidad de Georgetown Washington USA. Recuperado en 2018 en:

<https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/66272/pdf>

Rawls, John (2010). Justicia como equidad. México D.F: Fondo de Cultura Económica

Rawls, John (2001). El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública". Paidós. Estado y sociedad.

Quijano, Aníbal. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y ciencias sociales. Recuperado en enero de 2018 en: bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf

Rama, Angel (1998) La ciudad letrada. Montevideo: Arca

Reichel Dolmatoff, G. (1985). Los Kogui. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia. Tomo II. Procultura-Presidencia de la República. Inderena. Fondo de Cultura Económica. Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá.

Reichel Dolmatoff, G. & Dussán de Reichel, A. (1961). The People of Aritama: the personality of a mestizo Colombian Village. Ed. Routledge and Kegan Paul. University of Chicago Press: London.

Reifler, Victoria (1989). El cristo indígena, el rey nativo: El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas. Fondo de Cultura Económica; trad. de Cecilia Paschero— (Colec. Antropología). 1. Mayas - Ritos y Ceremonias 2. Mayas - Religión y Mitología. Tomado en abril de 2018 en: <https://www.elfondoonlinea.com/Detalle.aspx?ctit=006112R>

Ríos, T. (2011). La sagrada Educación (parte II). Lo sacro en la educación y la influencia del mercado. En: Revista Ballotage. Disponible en: <http://ballotage.cl/2011/05/la-sagrada-educacion-parte-ii/>

Rodrigo, Miguel. (2012). La comunicación intercultural. Buenos Aires: Aula Abierta. Disponible en línea: <http://www.portalcomunicacion.com/download/1.pdf>

Rodríguez, Daniel (2013). Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana Iberofórum. Año VIII, No. 16. Julio-Diciembre. pp. 67-84. Ciudad de México. En www.uia/iberoforum

Rodó, José Enrique. (1900) Ariel. Recuperado en enero de 2018 en: www.ellibrototal.com/ltotal/ficha.jsp?idLibro=6555

Rodríguez, R. (s.f.). La desvalorización de la educación indígena. [En línea] Recuperado enero 24 de 2010. Disponible en: http://www.aulaintercultural.org/article.php3?id_article=3344

Romero Loaiza, F. (2002). La educación indígena en Colombia: referentes conceptuales y socio-históricos. Ciudad Arqueológica. Recursos de Investigación. [En línea] Recuperado abril 16 de 2010. Disponible en: http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/fernando_romero_loaiza.ht

Romero, José Luis (1976) Latinoamérica: Las ciudades y las ideas. Buenos Aires: Siglo XXI.

Rostworowski, M. (2007). Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política. Instituto de Estudios Peruanos IEP: Lima.

Sánchez, C. (2003) Hannah Arendt. El espacio de la política. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.

Santagada, Oswaldo - (2011). Simbolismo y comunicación en las plegarias eucarísticas - Revista Teología • Tomo XLVII • N° 105 • Agosto 2011: 211-225. Recuperado en marzo de 2018 en Dialnet <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3772047.pdf>

Segato, Rita. (2013). La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Buenos Aires: Prometeo

Simonelli, R. (1996). Partnering with Indigenous Education. On Common Ground : Number 7, Fall. Yale. Disponible en: <http://www.yale.edu/ynhti/pubs/A20/simonelli.html>

Somberg, R. (2006). Lo sagrado en la sociedad de la información y de la tecnología: la contribución de las religiones brasileñas al diálogo interreligioso. Facultad de filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <http://pendientedemigracion.ucm.es/BUCM/tesis/fsl/ucm-t29564.pdf>

Speiser, S. (1999). El para qué de la interculturalidad en la educación. En: Moya, R. (editora). Interculturalidad y educación. Dialogo para la democracia en América latina. Ediciones Abya-Yala-EBI-GTZ, pp. 85-99

Torino, Georgina (2009) El ritual del día de las almas como una forma de comunicación social: «ya vienen las almitas, esperemos la señal, preparemos comidita con hambre han de llegar» Cuad. Fac. Humanid. Cienc. Soc., Univ. Nac. Jujuy n.36 San Salvador de Jujuy ene./jul. Recuperado en marzo de 2018 en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-81042009000100006

Triana, H. (2007) Políticas sobre las lenguas indígenas en Colombia Siglos XVI – XIV. En: Osorio Garcés, B. (Compiladora). Construcción de la memoria indígena. Siglo del hombre, Universidad de los andes.

Tylor, Edward B. (1995) [1871]. “La ciencia de la cultura”. En: Kahn, J. S. (comp.): El concepto de cultura. Anagrama. Barcelona.

Uribe Tobón, C. (1993). Etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras adyacentes. En: Geografía Humana de Colombia. El nordeste indígena. Tomo II. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá. de: serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/ochoa55.pdf

Useche, O. (2003a) La potencia creativa, de la resistencia a la guerra. Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, Núm.2, 1-24. [En línea] Recuperado 10 octubre 2010. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/305/30500609.pdf>

Useche, O. (2003b) La no violencia: Cartografías de un mundo por venir. En Martínez. C et Al. El poder de la fragilidad. Experiencias de la no violencia. Bogotá: Kim Pres.

Useche, O. (2008) La resistencia social como despliegue de la potencia creativa de la vida. En López. M et Al. Ciudadanos en son de paz. Propuestas de acción no violenta para Colombia. Bogotá: Universidad Minuto de Dios

Walsh Catherine (2009) Interculturalidad, estado, sociedad. luchas (de)coloniales de nuestra época. Recuperado en enero de 2018 en: www.clar.org/assets/interculturalidadestadosociedad.pdf

Williamson, G. (2004). ¿Educación multicultural, educación intercultural bilingüe, educación indígena o educación intercultural? Cuadernos interculturales, Julio-diciembre, 26-34. [En línea] Recuperado abril 16 de 2010. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/552/55200303.pdf>

Van Dijk, T. A. (1980). Estructuras y funciones del discurso. Madrid: Siglo XXI.

Van Dijk, T. (1999). Ideología. Una aproximación multidisciplinaria. Gedisa, Barcelona.

Van Dijk, T. (2003). Ideología y discurso. Madrid: Ariel.

Van Dijk, T. (2007). Racismo y discurso en América Latina. Barcelona: Gedisa

Verdín, Karina (2012). Diálogo con las deidades: etnografía de la comunicación. Cuadernos Interculturales. Año 10, N° 18. Primer Semestre, pp. 127-143 Recuperado en abril de 2018 en www.redalyc.org/service/redalyc/downloadPdf/552/55223841007/1

Zabala, Manuel. (1983). Conferencia Investigación etnográfica en Colombia. Bogotá: Universidad para la Ciencia Humana.

ZiZek, Slavoj (2016). Acontecimiento. México D.F: Editorial Sexto Piso

Bibliografía adicional (no citada en el documento)

Maestre Villazón, D. (2008) De cómo un mamo creo a Kankuamia - Desde Kankuamia: abuelita, ¿Por qué es tan buena el agua aserenada? Disponible en línea: www.prensarural.org

Maestre, Souldes. (septiembre 15, 2008) Colombia, Lo que fuimos Vs lo que somos; (en línea); www.kankuamos.com

Maestre, Souldes. (Septiembre 19, 2008) Colombia, En busca de la identidad; (en línea); www.kankuamos.com

Martínez, M. (2005) Kankuamos, volver a ser indígenas. Publicación virtual disponible en: <http://www.latinoamerica-online.info/soc05/indigeni05.26.martinez.kankuamo.html>

Sánchez, E. y Arango, R. (2004). Los Pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Departamento Nacional de Planeación. Bogotá.

Berstein, B. (1998). *Pedagogía, control simbólico e identidad*. Madrid: Ediciones Morata.

Gandler, Stefan (2000). *Mestizaje cultural y ethos barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría*. Universidad Autónoma de Querétaro. México. Recuperado en 2018 en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300303>

Ovelar, N. (2005) Educación, política y ciudadanía democrática a través de la especial mirada de Paulo Freire. *Rev. Ped*, mayo, vol.26, no.76. Pp.187-206.

Índice de anexos

1. Documentos de análisis

- 1.1 Categoría 1. Comunicación
- 1.2 Categoría 2. Mito
- 1.3 Categoría 3. Pensamiento
- 1.4 Categoría 4. Rito
- 1.5 Categoría 5. Sagrado
- 1.6 Redes iniciales para Propuesta matricial

2. Material Primario

2.1 *Material audiovisual*

El material audiovisual consta de 653 archivos, clasificados en audios (AU), videos (VI) y fotografías (FT), registrados en los diferentes espacios de trabajo con los pueblos participantes.

2.2 *Transcripciones, diarios de campo y documentos de reflexión*

Las transcripciones, diarios de campo y documentos de reflexión, están ordenados de forma temática así: enunciaciones de lo sagrado, comunicación-educación, justicia propia, ley de origen y construcción de pueblo.