

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría de Investigación en Estudios de la Cultura
Mención en Políticas Culturales

La memoria del mestizaje ¿un viaje de regreso a casa?
Proceso de reetnización y práctica de mediación e intermediación cultural en la
Comunidad de Paz Carare 2000-2020

Juan Camilo Medina Gutiérrez
Tutor: Gerardo Vásquez Arenas

Quito, 2022

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Juan Camilo Medina Gutiérrez, autor de la tesis intitulada “La memoria del mestizaje ¿un viaje de regreso a casa?: Proceso de reetnización y práctica de mediación e intermediación cultural en la Comunidad de Paz Carare 2000-2020”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura, Mención en Políticas Culturales en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

5 de enero de 2022

Firma: _____

Resumen

En este trabajo de investigación se analizan los discursos y las prácticas que la Comunidad de Paz Carare ha agenciado en torno a la mediación e intermediación cultural, el mestizaje y la reetnización en el periodo 2000-2020. Se abordan las elaboraciones teóricas en torno a dichas categorías y se identifican las prácticas y los discursos en torno a estas. En este sentido, se analiza la mediación e intermediación cultural dando cuenta de sus principales campos de aplicación; se aborda el discurso y las prácticas de reetnización de la CPC en su proceso de conformación comunitaria y se reconstruye la trayectoria histórica y conceptual del discurso sobre el mestizaje.

Palabras clave: Comunidad de Paz Carare, mediación e intermediación cultural, reetnización, mestizaje, discursos, prácticas

Tabla de contenidos

Introducción.....	9
Capítulo primero: Discurso y prácticas de mediación e intermediación cultural en la Comunidad de Paz Carare	19
1. La Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare (ATCC): Pensamiento de Paz, Mediación e Intermediación política en medio del conflicto armado (1987-1993).....	22
2. La Mediación e Intermediación Social y Cultural (1993-2000).....	27
3. Mediación Espiritual (2000-2020).....	32
4. Mediación pedagógica (2000-2020)	42
Capítulo segundo: Discurso y prácticas de reetnización en la Comunidad de Paz Carare	45
1. Conformación Organizativa alrededor de la Fundación Carare	50
2. Proceso de comunalización bajo la figura de “Comunidad de Paz Carare”	58
3. “La palabra de Fundación”: El ritual del mambeadero en la conformación comunitaria	60
4. Comunidad mestiza: la institucionalización de la Asociación Carare.....	67
5. La Comunidad de Paz Carare como una comunidad política-utópica.....	69
Capítulo tercero: Discurso y prácticas de mestizaje en la Comunidad de Paz Carare ...	75
1. Mestizaje: la reconfiguración de un dispositivo colonial	76
2. La revitalización del mestizaje. Del mestizaje a los mestizajes	79
3. El discurso del mestizaje en la CPC	82
4. El mestizo y el mestizaje en el pensamiento ancestral carare	83
5. El mestizaje como “Dari”	87
Conclusiones.....	91
Obras citadas.....	95
Anexos.....	¡Error! Marcador no definido.
Anexo 1: Entrevistas.....	¡Error! Marcador no definido.

Introducción

Desde finales del siglo pasado en América Latina emergieron diferentes movimientos y corrientes que han venido reconfigurando los imaginarios que predominaban sobre lo indígena en el continente. Durante la década de los 90's y como respuesta a la profundización del neoliberalismo, los movimientos indígenas tomaron un protagonismo fuerte, el movimiento zapatista nos enseñó cómo la defensa de la tradición y los conocimientos ancestrales podían generar cambios políticos profundos, en otros casos, como los de Ecuador y Bolivia, los movimientos indígenas tensionaron la esfera política, poniendo de relieve la discusión sobre la interculturalidad. En Colombia, asistimos a un fortalecimiento del movimiento indígena que ya desde los años 70's venía configurándose -principalmente en el sur del país- y que en la constitución de 1991 tuvo un protagonismo histórico en el proceso de repensar la carta magna de los colombianos.

Durante la década de los noventa en Colombia se asistió a una transición política que reconfiguraba el marco de relaciones interétnicas, acompañada de procesos migratorios de población originaria hacia las ciudades, las cuales posibilitaron que los habitantes urbanos empezaran a acceder a rituales y ceremonias de plantas sagradas con diferentes fines. Algunos reconocieron en estos conocimientos ancestrales una alternativa para solucionar problemas de salud a los que la medicina alopática no había podido encontrar salida, otros veían en estas prácticas una posibilidad de autoconocimiento y renovación espiritual que no encontraban en las espiritualidades tradicionales—principalmente católicas- que hacían parte de sus entornos inmediatos, sumado a esto, profesionales de diferentes campos se acercaron a taitas y sabedores con el fin de relacionarse con un conocimiento que había sido negado y explícitamente rechazado por generaciones y que se presentaba como una posibilidad de conectarse con sus raíces indígenas. Estos sabedores comenzaron a establecer vínculos con personas en las ciudades a través de la realización de rituales ceremoniales que tenían como eje central el consumo de diferentes enteógenos¹, conocidos también como plantas sagradas (yagé, mambe, ambil, yopo, etc.).

¹ Según Ramos (2016, 57) se denomina enteógenos a “sustancias que permiten acceder a un cambio de régimen sensorial a través del cual puede suceder una ‘metanoia’ (un cambio de espíritu, de mente, de corazón), es decir, un cambio en el ánimo, un cambio en el modo de ser/estar en el mundo, por lo cual les enmarca en un ámbito sagrado”.

A partir de la vivencia experimentada en los rituales y de testimonios de curaciones efectivas con estas plantas sagradas y medicinales, empezaron a configurarse grupos de asistentes permanentes a los rituales. Contribuyó especialmente a esta expansión la llegada del ritual de la etnomedicina del yagé (EMYA), que más que tratarse de una medicina ancestralmente manejada por los pueblos originarios de la Amazonía colombiana, materializaba en la práctica el desplazamiento de todo un complejo cultural a las ciudades y, potenciaba transformaciones culturales, espirituales e identitarias de profundas connotaciones al posibilitar –dada su realidad como enteógeno- la vivencia de Estados Modificados de Conciencia-Chamánicos² (EMC). Ahora bien, actualmente, el yagé no es un desconocido brebaje exótico ni una medicina lejana como lo era en aquella época, su abordaje desde diferentes campos científicos ha sido bastante amplio, incorporando diversas y muy complejas perspectivas cuyo abordaje no compete al objeto de estudio de esta investigación, no obstante, es importante denotar su particularidad como un potencial elemento detonante de relaciones interétnicas e interculturales. Al respecto es importante destacar los aportes que hace el investigador Jorge Ronderos cuando propone entender esta medicina –en el marco de un estricto consumo ritual- como un *dispositivo de socialización interétnico*, en tal sentido el autor sostiene que:

Se ha propuesto que el ritual del yagé es un dispositivo de socialización interétnico- lo es con las especificidades propias de la dimensión vital de la existencia-, se puede afirmar que cuando emergen en el ritual experiencias asociadas a la muerte, como un tránsito y cambio o como experiencia de un emerger espiritual, hay entonces elementos suficientes para considerar que existen planos y contactos interétnicos en la comprensión de nuevas dimensiones de la muerte. Por consiguiente, se pueden generar aprendizajes con implicaciones y pautas que orientan tal realidad psíquica bajo el EMC-CH. (Ronderos 2014, 83)

Al compartir una experiencia espiritual y sanadora de profunda significatividad, en el marco de un intercambio de imaginarios, simbologías y cosmogonías indígenas, empezaron a evidenciarse procesos de transformación cultural con cambios de conductas y pautas en quienes asistían a estos espacios que comenzaron a tomar rasgos de un neochamanismo, articulado a elementos globales con formas locales de expresión propias de cada contexto. Estas formas locales las caracteriza Ronderos como *neo-chamanismos del yagé*, una expresión particular del fenómeno sociocultural y general de los neochamanismos en Occidente, se trata de un proceso que se origina en territorios de

² Este es un término propuesto por Ronderos (2014, 83) para referirse a estados modificados de percepción como “resultado de una técnica específica que induce, en un contexto cultural concreto, a la obtención de un resultado: la experiencia trascendental”.

tradición chamánica alrededor del yagé (principalmente en los departamentos de Amazonas, Putumayo y Caquetá) pero que se desplaza hacia los centros urbanos, así, al insertarse los rituales ancestrales como una posibilidad médica y espiritual de la mano de taitas³ y sabedores comenzaron a construirse pequeñas comunidades de personas interesadas en su consumo ritual con fines espirituales, curativos e identitarios, configurando lo que Ronderos ha llamado *micro-culturas del yagé*: grupos de personas que en la participación en rituales de la etnomedicina del yagé configuraban vínculos más o menos permanentes, que en algunos casos comenzaban a transformarse en movimientos de emergencias espirituales (Ronderos 2014, 334).

Todo esto se configuraba en un escenario de transformaciones de los rituales chamánicos procedentes de las profundidades rurales del país que, al ingresar en los contextos urbanos, comenzaron a experimentar mutaciones en el marco de un fenómeno de dinámicas interétnicas e interculturales. Atendiendo al *ritual* como eje central de estas prácticas y a la existencia de una vinculación entre el taita-sabedor con un núcleo de población urbana y mayoritariamente mestiza, estos rituales se insertaron para servir de germen a comunidades de expresión chamanística. Al respecto dice Ronderos:

La condición para que exista la expresión chamanística, como un tipo de realidad única y compartida, y consiguientemente neo-chamanística, es que exista un núcleo humano que la legitime y la socialice. En este caso, se trata de un fenómeno sociocultural relativamente consolidado, al mantener vinculados por años a individuos de diversa condición social, sexo, profesión, nivel educativo; resalta una importante presencia de individuos con formación universitaria y profesional en los rituales, quienes encuentran espacios comunicativos de fraternidad y sociabilidad. (Ronderos 2014, 488)

Estos grupos hacían las veces de mediadores entre los pueblos originarios y los habitantes de las ciudades, teniendo como eje articulador el ritual de la etnomedicina del yagé, este es el caso de la Comunidad de Paz Carare (CPC), un grupo de personas que organizaron su trabajo de mediación bajo el liderazgo del taita Edgar Orlando Gaitán Camacho, a quien reconocen como el último heredero de la cultura Carare. Dicha mediación realizada por esta comunidad tiene una profundidad teórica y metodológica que no fue producto del azar, sino que, por el contrario, implicó un proceso muy consciente de acercamiento, vinculación y proyección del trabajo que realizaron –y continúan realizando- entre los conocimientos occidentales y los conocimientos ancestrales.

³ Taita o sabedor es el nombre con que se suele identificar al chamán.

La comunidad fue adoptando conceptos, conocimientos y prácticas médicas con diversos orígenes, implementando y poniendo en diálogo conocimientos occidentales provenientes de diversos campos con los conocimientos indígenas y afrodescendientes asociados a los rituales de plantas sagradas y botánica en general, mitos y conocimientos sobre el manejo ecológico y espiritual de los territorios. Además, iniciaron la compra de territorios, construcción de malocas, implementación de rituales y ceremonias e, incluso, una forma particular de estética que mezclaba símbolos, tejidos y trajes de diferentes procedencias culturales, y declaraban que habían acumulado este conocimiento a través de los abuelos sabedores, pero principalmente de las plantas sagradas de quienes a través de su uso ritual recibían conocimiento, iniciando lo que ellos han denominado como un proceso de reetnización. En el año 2019 Gaitán es judicializado y enviado a prisión acusado de abuso sexual y la comunidad se divide a partir de este hecho; sin embargo, quienes continúan allí mantienen en firme su proceso de reetnización avanzando hacia formas de organización política y comunitaria que emula la forma de las comunidades indígenas (territorio propio, recuperación de la lengua, justicia propia, etc.).

La CPC es entonces una comunidad que reúne a habitantes urbanos, sabedores de diferentes pueblos originarios, afrodescendientes conocedores de rituales y medicinas de los pueblos negros, todos dialogando bajo la inspiración de las plantas sagradas de la coca y el tabaco (entregada por el pueblo Uitoto), el yagé (entregado por los Sionas, Ingas y Cofanes) y las enseñanzas sobre los territorios (entregadas desde la Sierra Nevada de Santa Marta); una coordenada epistemológica que rompe con los paradigmas de conocimiento occidental, pero que aun así los articula a través de una *metodología de diálogo, mediación e intermediación cultural* y unos principios de paz legados de una organización campesina de resistencia pacífica (ATCC) y que, además, se reconocen bajo un pasado común heredado de un pueblo que se considera extinto oficialmente (los Carare). A partir de allí practican la medicina, construyen malocas, compran territorios, siembran, practican las ceremonias de todos estos pueblos y constituyen una Comunidad de Paz que se rige bajo los principios del pensamiento ancestral y que se articula bajo un discurso del mestizaje como coordenada unificadora a través de sus mitos y relatos fundantes, expresando bajo este adjetivo la identidad comunitaria.

Esta experiencia presenta una lectura interesante sobre el modo en que se comprende la identidad y la pertenencia étnica, ya que, a través de la metodología que denominan mediación e intermediación cultural han desarrollado un diálogo intercultural que ha tenido como resultado la conformación de una comunidad que agrupa

afrodescendientes, pueblos originarios, mestizos y ciudadanos extranjeros. Por todo lo anterior, el objetivo principal de esta investigación es analizar los discursos y las prácticas que la CPC ha agenciado en torno a la mediación e intermediación cultural, el mestizaje y la reetnización en su proceso, y tiene como pregunta central ¿Cómo se han configurado los discursos y las prácticas que la Comunidad de Paz Carare ha agenciado en torno a la mediación e intermediación cultural, el mestizaje y la reetnización? En este sentido los objetivos que guían la investigación buscan comprender las elaboraciones teóricas en torno a las categorías de mediación e intermediación cultural, reetnización y mestizaje y, asimismo, identificar las prácticas y los discursos en torno a dichas categorías en el periodo comprendido entre el año 2000 y el 2020.

Ahora bien, si partimos de entender los rituales de la EMYA como un complejo cultural en Colombia, que adopta diferentes formas de acuerdo con los contextos locales y la particularidad de cada grupo humano que participa en ellos, es necesario entonces introducirse en las características de conformación de esta comunidad, centrándonos en su realidad distintiva y articuladora: *su discurso y sus prácticas de mediación e intermediación cultural, reetnización y mestizaje.*

La primera categoría entonces a la que se hará referencia es a la de mediación e intermediación cultural entendiendo, como ha sido señalado, que es una categoría central en la configuración de la CPC y que tiene antecedentes en la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare (ATCC), experiencia de paz reconocida nacional e internacionalmente, y que evolucionó hacia una metodología de mediación e intermediación cultural al dedicarse la CPC al acercamiento entre pueblos originarios y la población ubicada mayoritariamente en los principales centros poblados del país, dentro de este contexto, se puede afirmar que el discurso y la práctica de mediación e intermediación cultural en específico en esta comunidad se ha movido en el ámbito de las relaciones interétnicas.

Un referente para el abordaje de esta categoría lo encontramos en la conceptualización que realiza el investigador español Carlos Giménez el cual define la mediación intercultural como una forma específica de mediación social que tiene como particularidad el involucramiento de actores etnoculturalmente diferenciados en el ámbito de las relaciones interétnicas, así, esta mediación tiene su particularidad de acción cuando:

Dos o más sujetos o actores sociales están vinculados por una relación interétnica, esto es una relación social manifiestamente condicionada por la identidad etnocultural diferenciada de los sujetos involucrados, el contenido y las características de la relación establecida y el tipo de contexto inmediato y global en el que ocurre (Giménez 1997, 134).

Este tipo de mediación tiene como fin la resolución de conflictos, el acercamiento entre las partes, el reconocimiento del otro, la comunicación y el aprendizaje mutuo, entre otros; adicionalmente, este autor plantea cuatro rasgos que determinan la especificidad de la mediación intercultural, estos son: 1) la naturaleza etnoculturalmente diferenciada de las partes; 2) la incidencia de dicha diferenciación en la relación existente entre las partes; 3) la relevancia del propio bagaje cultural del mediador y; 4) el objetivo de la interculturalidad (125-159).

Ahora bien, atendiendo estos presupuestos teóricos, el punto central a establecer es la particularidad en la que en el marco de la presente tesis se ejerce la práctica de mediación e intermediación cultural de la CPC, es decir, en el marco del ejercicio de la medicina ancestral indígena, y muy específicamente en el marco de la realización de rituales del yagé en contextos rurales y urbanos tanto nacional como internacionalmente. En este sentido, esta práctica de mediación e intermediación nos sitúa en un campo poco explorado y es precisamente el potencial que tienen los rituales de medicinas de pueblos originarios en contextos contemporáneos y, particularmente, los rituales de la medicina del yagé en el marco de dinámicas interétnicas en un país como Colombia, más aún, en la configuración de identidades agenciadas dentro del marco de estas prácticas, y llevadas a cabo tanto por sujetos pertenecientes a pueblos originarios como por sujetos pertenecientes a poblaciones clásicamente clasificadas como mestizas.

Debido a la particularidad del contexto en el que se desarrolla la presente investigación, se retoma epistemológica y teóricamente la propuesta de la *episteme cultura y droga* desarrollada por el investigador Jorge Ronderos (2014, 68) y el grupo de investigación Cultura y Droga de la Universidad de Caldas ya que, consideramos, integra las diferentes dimensiones en las que se manifiesta socio-históricamente la experiencia de la CPC, es decir, las relaciones interétnicas, la resignificación de identidades y la particularidad del intercambio de conocimientos y conceptos entre medicinas ancestrales y la ciencia occidental desde la realización del ritual del yagé.

La *episteme cultura y droga* es una construcción epistémica, metodológica y teórica que ha sido desarrollada por el grupo de investigación Cultura y Droga, adscrito al departamento de Antropología de la Universidad de Caldas. Este grupo viene

realizando investigaciones sobre las drogas desde principios de los años 1990, y en su qué hacer investigativo ha articulado diferentes planteamientos teóricos y epistemológicos para el abordaje del fenómeno de la producción, distribución y consumo de drogas⁴ privilegiando una perspectiva cultural y una mirada interdisciplinaria entre las ciencias sociales, las artes, las humanidades, las ciencias naturales, neurociencias, etnociencias y ha favorecido en su construcción epistémica la articulación con los conocimientos y saberes ancestrales de diversos pueblos originarios, afrodescendientes y sectores populares; así mismo, interesa especialmente retomar como referentes teóricos, epistemológicos y metodológicos diferentes planteamientos desarrollados por Jorge Ronderos -actual director del grupo de investigación- en la elaboración de su tesis de doctorado en la cual propone entender a la etnomedicina del yagé como un dispositivo de socialización interétnico que posibilita la transformación de pautas culturales, identidades y etnicidades.

De hecho, uno de los puntos centrales por los cuales retomar la episteme cultura y droga es porque en su desarrollo posibilita analizar el fenómeno de la identidad y la cultura en el marco de la diversidad propia del escenario de intercambio entre diferentes grupos étnicos -como es el caso de la presente tesis- en donde a partir del intercambio de rituales se han potenciado procesos de transformación de etnicidades e identidades, así, sostiene Ronderos:

En los procesos de identidades, hay casos en que un individuo sin ser indígena ni pertenecer a un pueblo específico-dentro de su origen cultural y herencia biogenética-, asuma este tipo de identidades, a partir de situaciones concretas y sin propósito alguno de identificarse por imitación, sino por afinidad o eventos fortuitos, aunque también a través de emergencias espirituales catalizadas por los rituales con esta medicina [...] Esto se puede caracterizar como un sentir de identidad que emerge, en parte, como acto creativo y espiritual en el contexto del mestizaje, pero con la amplitud y profundidad de un alter que se refuerza en el ritual. (Ronderos 2014, 269)

Este tipo de elaboraciones sobre el mestizaje introduce la necesidad de abordar la especificidad con que se configura el discurso sobre el mismo al interior de la CPC,

⁴ Según Ronderos (2014, 134) “El análisis del complejo fenómeno de la droga se da a partir de la elección de abordaje de este desde una perspectiva cultural que intentaba superar la satanización que se había hecho sobre el mismo término, en este sentido, “droga” se entiende como un término genérico para referirse a todo tipo de sustancias naturales o sintéticas para diversos fines y aplicaciones, esto incluye un amplio campo de conceptualizaciones en los cuales según su uso social, sus fines y aplicaciones los términos de clasificación se amplían (psicotrópicos, estupefacientes, medicamentos/drogas farmacéuticas etc.) según una interpretación que se basa en la comprensión de que la cultura puede ser determinante en el uso de cualquier sustancia, y de que según las características y funciones de ellas en determinados casos pueden convertirse en factores influyentes en diversos cambios culturales”.

discurso que se inscribe dentro de los procesos que han sido denominados de “retnización”. Ahora bien, Para hablar de retnización es necesario explicitar en primer lugar lo que se comprende por etnia /etnicidad, categoría en la cual existe una continuidad del término de raza ya que, ante el agotamiento de los discursos sobre la raza y la negatividad que dicho término adquirió después de la segunda guerra mundial, la categoría de etnia fue utilizada para designar a pueblos considerados minorías dentro del conjunto de una nación, en este sentido esta categoría apuntó a preguntarse por los procesos de construcción de la mismidad y la diferencia de estos grupos frente al grupo mayoritario, la etnicidad se inscribe dentro de las relaciones de poder propia del sistema colonial, en palabras de Doris Lamus (2012, 45) “la etnicidad es una modalidad entre otras (como género, generación, clase, nación) históricamente articulada (y, por tanto, necesariamente plural) de inscripción/problematización de la diferencia/mismidad”.

En este escenario de poder colonial, la retnización ha sido definida como “la decisión política de un grupo étnico despojado de su patrimonio cultural o memoria ancestral- por otro grupo dominante, generalmente colonizador- que busca, a través de este, recuperar su patrimonio y sus valores” (Morales 2015, 705). El resurgimiento étnico o retnización se revitaliza en Colombia a partir de la Constitución de 1991, con el reconocimiento y la ampliación de derechos de las comunidades étnicas e implica “complejos entrecruces entre reconocimiento, pertenencias étnico-raciales y jerarquías y clases sociales” (Chaves y Zambrano 2009, 216). Este proceso ha implicado la indagación no solo por la pertenencia étnica de pueblos originarios y afrodescendientes, sino que también ha movilizó una interesante discusión sobre el mestizaje como elemento indispensable en dicho debate.

Chaves y Zambrano sitúan al mestizaje como un escenario de poder en el que persiste la lógica de inclusión/exclusión étnica de los regímenes coloniales, siguiendo la línea de estas autoras, en la presente investigación se entiende al mestizaje como “una pluralidad de procesos localizados y como un terreno de interacciones entre discursos y prácticas de élite y subalternas en conflicto –entrelazadas por relaciones de género y relaciones de poder” (2009, 216).

Las autoras sostienen que la investigación académica no ha profundizado en la pregunta por la persistencia y transformación contemporánea del mestizaje, y que los nuevos proyectos pluralistas “lejos de poner a la sombra el mestizaje, lo revitalizan” (216), esto se debe a que la retnización se mueve siempre dentro del contexto del mestizaje y la reindianización, este proceso puede verse desde dos ángulos: 1) la

reindianización le da sentido inverso al proceso por medio del cual las comunidades indígenas se autodespojan de su identidad en respuesta a presiones externas (desindianización) y 2) como la reconfiguración de la parte indígena de las identidades mestizas (218).

Si bien se entienden las limitaciones de las categorías de etnicidad -y en consecuencia la de reetnización (y particularmente dentro de esta categoría la referencia al mestizaje), para el caso de la reetnización de la comunidad de Paz Carare son ellos mismos quienes nombran su proceso como tal, y por ello el interés radica en comprender qué entienden por ello y como ha sido llevado a cabo este proceso, partiendo de esta categoría como objeto de indagación y buscando el significado que tiene al interior de esta comunidad.

En este sentido y recogiendo las categorías de mediación e intermediación cultural, mestizaje y reetnización, en el primer capítulo se analiza el discurso y las prácticas de la mediación e intermediación cultural a partir de cuatro campos de interés: 1) la mediación e intermediación política de la ATCC, 2) la mediación social y cultural y 3) la mediación espiritual y 4) la mediación pedagógica.

En el capítulo segundo se aborda el discurso y las prácticas alrededor de la reetnización en la CPC y principalmente su proceso de conformación comunitaria, dando cuenta de las diferentes transformaciones que ha experimentado la comunidad y las reflexiones que han surgido en la dinámica interna de autorreconocimiento, así como en la conformación de lazos y organización comunitaria.

Por último, en el capítulo tercero se abordan los discursos y las prácticas sobre el mestizaje, allí, se reconstruye su trayectoria histórica y conceptual, se delimita el contexto en el que este discurso emerge para finales del siglo pasado y principios del actual siglo, dando cuenta de la conformación y el contenido del mestizaje como discurso en la CPC.

Capítulo primero

Discurso y prácticas de mediación e intermediación cultural en la Comunidad de Paz Carare

Para introducirnos en la particularidad de la Comunidad de Paz Carare, es necesario referenciar algunos acontecimientos históricos que sirven para comprender su desarrollo particular en medio de los diferentes grupos que estaban realizando este proceso de mediación entre los pueblos originarios y los habitantes urbanos. Como su nombre lo indica la conformación de esta comunidad tiene unos referentes en el territorio del Carare-Opón ubicado en el Departamento de Santander, en donde se desarrolló un proceso de mediación llevado a cabo por la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare (ATCC) y en la cual la figura de Orlando Gaitán Camacho fue central en la conformación del pensamiento de mediación e intermediación cultural de la Comunidad de Paz Carare.

El territorio del Carare-Opón corresponde a una zona selvática ubicada en el departamento de Santander, este territorio debe su nombre a los Ríos Carare (al oeste) y Opón (al este) que, a su vez, recibían este nombre debido a los indígenas Carare y Opón pertenecientes a la familia de los yariguíes. Estos ríos desembocan en el Rio Magdalena y fueron una ruta de exploración que permitió a Gonzalo Jiménez de Quesada remontar la cordillera hasta llegar al territorio de los muiscas en el altiplano cundiboyacense, desde sus inicios los indígenas del territorio fueron referenciados como indios salvajes, aguerridos y de difícil conquista y la actitud colonial, posteriormente republicana, siempre propendió por su *pacificación*, es decir, su exterminio. Debido a la gran cantidad de recursos naturales siempre fue una región apetecida para la explotación comercial, bien fuera de esmeraldas, oro, maderables o petróleo y posteriormente como zona de producción cocalera, la región ha sufrido históricamente la presencia de colonos que paulatinamente fueron reduciendo a la población originaria a través de diferentes periodos históricos hasta que finalmente fueron declarados extintos oficialmente hacia la primera mitad del siglo XX (Velásquez y Castillo 2006, 312).



Figura 1. Mapa del Carare Opón, 2015

Fuente: Imagen tomada de Núcleos de Desarrollo Provincial

Posteriormente, el territorio fue habitado por migrantes de diversas regiones del país, en su mayoría por colonos que huían de la violencia bipartidista de los años 50 que se ubicaron en la zona para su explotación agropecuaria. Estos primeros colonos habitaron el territorio de manera pacífica hasta que diferentes grupos armados empezaron a colonizar el territorio con el fin de establecer plantaciones de coca y cobrando impuestos a la explotación petrolera, ganadera, minera, entre otras; es así como las generaciones de campesinos descendientes de los primeros migrantes se convirtieron en blanco de las torturas, desapariciones y asesinatos de los diferentes grupos armados que hacían presencia en la región e intensificaron la violencia en el territorio desde los años 60, alcanzando su punto máximo a finales de los 70 y principios de los 80; estos campesinos serían quienes darían vida a la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare (ATCC) como un ejercicio de resistencia pacífica ante la violencia que se padecía en la región.

La ATCC tiene un vínculo directo con la CPC a través de Orlando Gaitán pero, a su vez, ambas recogen un legado de continuidad de pensamiento de paz que viene como parte de un acumulado histórico de los indígenas Carare, en este sentido, puede ubicarse al pensamiento de paz que se encuentra en ambas organizaciones como un legado ancestral prehispánico, pudiéndose caracterizar a este pensamiento de paz como un *pensamiento otro*, el cual hace referencia a otras formas de concepción del mundo que perviven como resultado de resistencias de las comunidades indígenas, negras, campesinas y los movimientos populares frente a las lógicas eurocéntricas que abogan por otros mundos posibles, en este sentido, Gerardo Vásquez señala que:

El pensamiento otro se edifica en una racionalidad no eurocéntrica y genera nuevas narrativas y relatos que se constituyen desde una doble crítica, producto de estar entre un legado prehispánico vivo en su lengua y tradiciones, y una herencia hispana occidentalizada compartida con los miembros de la denominada sociedad nacional [...]. El pensamiento otro posibilita la transmisión escrita y oral de un conocimiento diferente, una racionalidad no occidental vigente dentro de estas comunidades para divulgar y compartir la visión negada de sus mayores y mayoras, abuelos y abuelas, ancianos y ancianas según sea la tradición cultural a la que éstas correspondan (Vásquez 2015, 119-120).

Dentro de este pensamiento de paz, que heredan los campesinos del carare de sus ancestros indígenas, se encuentran también las concepciones que se tienen sobre la mediación y la intermediación las cuales serán abordadas en extenso en el presente capítulo, sin embargo, cuando hablamos de mediación en un contexto occidental según Giménez (2020, 130), esta puede entenderse “no solo como sistema participativo de *resolución* de conflictos sino como metodología amplia de gestión positiva de la conflictividad- incluyendo también la prevención, regulación y transformación de los conflictos- y, más allá del conflicto explícito”. Es decir, la mediación es un ejercicio de intervención sobre un conflicto para facilitar la resolución de este, por otro lado, la mediación intercultural es definida por este autor como una forma de mediación que se realiza en un contexto específico en donde su particularidad reside en la presencia de actores etnoculturalmente diferenciados, es decir, en donde las relaciones interétnicas tienen un peso fundamental en el vínculo entre actores señalando, además, la necesidad de indagar por el bagaje cultural del mediador -en este caso la figura de Orlando Gaitán- quien concentra en una misma persona un tránsito de líder social y comunitario en su labor de taita y guía espiritual de la CPC.

En este capítulo se dará cuenta de la génesis y el desarrollo del discurso y las prácticas de mediación e intermediación de la CPC, en donde son reconocibles diferentes etapas que dan cuenta de un proceso de mediación política realizada en el marco del conflicto armado hacia una mediación social/cultural de intercambio de conocimientos culturales (botánicos, médicos, espirituales, mitológicos entre otros), el desarrollo de lo que han denominado una mediación espiritual y, finalmente, una mediación pedagógica.

En esta evolución pueden identificarse continuidades y rupturas que configuran actualmente el discurso y las prácticas de mediación e intermediación de la CPC, teniendo como antecedente fundante el territorio del carare opón a través de la referencia a los indígenas carare y a la experiencia de paz de la ATCC. En este sentido podrían señalarse cuatro campos de consolidación del discurso y las prácticas de mediación, esta

delimitación más que marcar una ruta cronológica (ya que en la práctica pueden darse de manera sincrónica), nos permite una categorización analítica para abordar las diferentes formas de mediación e intermediación identificadas como resultado del trabajo de campo, estas son: 1) la mediación e intermediación política de la ATCC, 2) la mediación social y cultural y 3) la mediación espiritual y 4) la mediación pedagógica.

1. La Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare (ATCC): Pensamiento de Paz, Mediación e Intermediación política en medio del conflicto armado (1987-1993)

En el año de 1990 la ATCC pasó de ser una organización casi desconocida que situaba su accionar en medio del conflicto armado colombiano en una región rural y abandonada por el Estado, a ser reconocida mundialmente como una experiencia pionera de paz en el país y como ejemplo internacional de superación del conflicto armado, esta visibilización se dio gracias al otorgamiento del premio nobel alternativo de paz Right Livelihood Award.⁵

Hacia 1985 el parlamento sueco decidió apoyar esta iniciativa alojando la ceremonia en el principal recinto político de este país, es así que cinco años después un grupo de campesinos del carare-opón, una región selvática de Colombia, asistieron al país nórdico y dieron a conocer al mundo una experiencia de paz que había conseguido dialogar con ejército, paramilitares y guerrilla, logrando acuerdos entre los mismos para frenar la espiral de violencia de la cual habían sido víctimas por más de dos décadas. Lo relevante de esta experiencia era que un grupo de campesinos sin más armas que su voz y su valentía habían sentado en una mesa de diálogo a diferentes actores armados en calidad de mediadores en un conflicto tremendamente violento como el colombiano y ahora se perfilaba como una apuesta pionera para ser estudiada y replicada no solo a nivel nacional sino también internacional.

⁵ Este premio fue impulsado por el periodista sueco Jakob Von Uexküll como alternativa al premio Nobel ya que consideraba que las categorías de éste eran muy limitadas y que respondían principalmente a los intereses de países industrializados, dejando por fuera las experiencias destacables de comunidades sin recursos suficientes para ser visibilizados, de allí que, financió con sus propios fondos y con ayudas de otros donantes la realización de los primeros premios que posteriormente fueron ganando reconocimiento y fueron siendo reconocidos como “el nobel alternativo”.

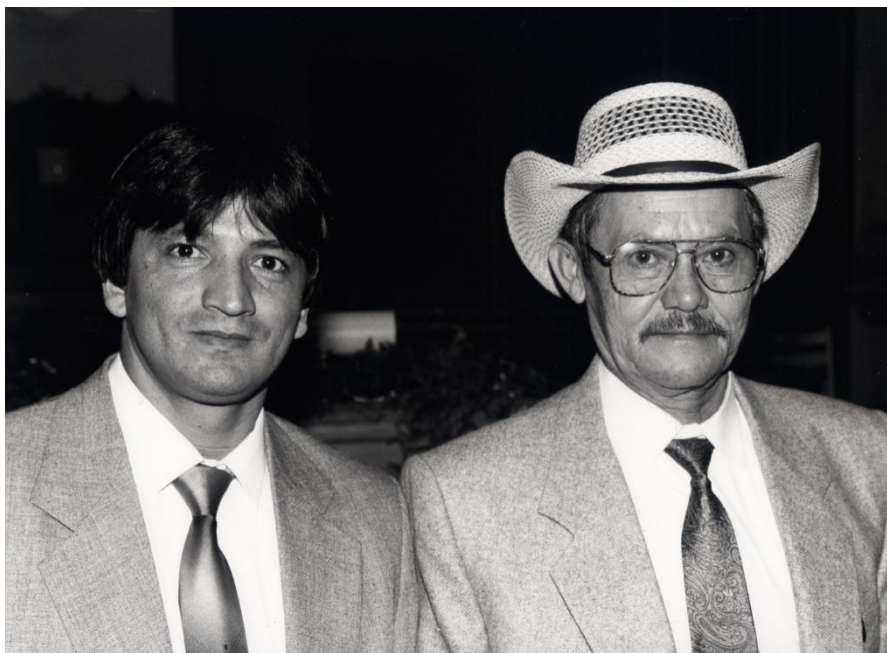


Figura 2. ATCC Orlando Gaitán y Excelino Ariza, 1987

Fuente: Tomado de Right Livelihood Foundation

Entre los enviados a recibir este premio en el parlamento sueco se encontraban Excelino Ariza, Salomón Blandón y Orlando Gaitán, este último recién había asumido la presidencia debido al asesinato a manos de los paramilitares el 26 de febrero de 1990 de los líderes fundantes de la ATCC, el presidente Josué Vargas, el secretario de la junta directiva Saúl Castañeda y del asesor de la organización Miguel Ángel Barajas. Este asesinato resonaría especialmente en los medios debido a que junto a ellos fue asesinada también la reconocida periodista Silvia Duzán quien para entonces cubría un reportaje para el canal 4 de Inglaterra, asesinato que por demás fue declarado de lesa humanidad en el 2020 y continúa en la impunidad⁶.

La ATCC definió como bandera de la organización el derecho a la vida, a la paz y al trabajo, teniendo como base la convicción de que la paz es algo realizable en la vida cotidiana y es junto a la vida el bien máximo del ser humano, a través de este principio postularon el diálogo como el elemento fundamental para la resolución de los conflictos, la palabra como la principal arma para hacer frente a la violencia de la cual eran víctimas; esta decisión fue la respuesta inesperada ante la situación extrema que se presentó cuando en mayo de 1987 un capitán del ejército le dio un ultimátum a la población que consistía en unirse a la guerrilla, a los paramilitares, al ejército, irse de la región o morir, ante lo

⁶ Para ampliar esta información remitirse a: <https://www.flip.org.co/index.php/es/informacion/noticias/item/2683-31-anos-de-impunidad-la-historia-de-silvia-duzan>

cual los campesinos decidieron romper lo que denominaban *la criminal ley del silencio*, esto es, la imposibilidad de alzar su voz, reclamar o tan siquiera opinar acerca de los asesinatos, torturas, desapariciones y los excesos de poder de cualquiera de los actores armados que decían representar al “pueblo”, con Josué Vargas como líder, los campesinos decidieron recurrir entonces al diálogo con todos los actores armados, dándole a este un carácter de pacificador, de esto dice Orlando Gaitán:

Yo creo que a veces el diálogo es obligado, es una necesidad, para nosotros lo fue, y cuando miramos el concepto de diálogo...nosotros en Santander con Josué Vargas, eso fue una dificultad, cuando empezamos queríamos llegar a acuerdos con la guerrilla, queríamos salvar la vida [...] pero, miramos que ese concepto de hablar y el concepto de acuerdo se había hecho ya, se hablaba y se mataba, se seguía hablando y se seguía matando, como que hablar es una comunicación, es comunicarse, es informarse, es poder expresarse, simplemente, independientemente que se haga o no se haga acuerdo, entonces cuando pensamos en esta palabra, decíamos “el diálogo puede ser el pacificador” (Gaitán 2020, entrevista personal).

Fue así entonces como iniciaron diálogos con cada uno de los actores armados, eran diálogos abiertos y públicos en donde asistía toda la comunidad y en donde el principal objetivo era la consecución de acuerdos para encontrar una salida pacífica al conflicto. Dialogaron en primer lugar con la guerrilla, y en un segundo momento con el ejército, en medio de estos avances intentaron acercarse a los paramilitares, pero durante este acercamiento fueron asesinados los principales líderes por este último grupo, finalmente, lograron un acuerdo con este actor armado. Esta trayectoria es bien referida y analizada en diferentes estudios, sin embargo, interesa para este trabajo resaltar algunos puntos en específico como el carácter público de los diálogos, las características específicas de la mediación y el relacionamiento que en análisis posteriores realizados por algunos académicos y desde la misma ATCC se hicieron en cuanto a la supervivencia de valores de los ancestros indígenas carare en algunos de los rasgos específicos del movimiento campesino.

El carácter público de los diálogos fue algo que se dejó por sentado desde un principio, a ellos asistía la comunidad en pleno, desde los niños/as hasta los más ancianos, a pesar de las tensiones generadas no había temas vetados, la comunidad exigía a los actores armados la verdad sobre los actos cometidos y en ocasiones se logró dar con el paradero y la identificación de personas desaparecidas, la reconciliación fue el objetivo, en medio de esto se logró además el retorno de familias que habían sido desplazadas de la región, por otro lado, este carácter público de los diálogos y el derecho a la palabra de cualquier actor sin importar su procedencia o su pensamiento, buscó sobre todo la

reconstrucción de la confianza entre las personas, estos diálogos fueron el escenario de mediación de la ATCC, respecto a esta mediación Esperanza Hernández Delgado una estudiosa del conflicto colombiano y de los procesos de paz sostiene que:

Quienes integran la ATCC otorgan significados propios y amplios a su propuesta y práctica de mediación en el conflicto armado. Ellos están estrechamente ligados a las intencionalidades específicas que asignan a esta mediación: la defensa de la vida, la humanización de quienes ejercen la violencia, la defensa de los Derechos Humanos, la autonomía comunitaria y la protección del territorio entre otros. También al principal mecanismo de su mediación: el diálogo, que a su vez cualifican al atribuirle características especiales, como que sea abierto y logre consensos; a su espiritualidad siempre presente en cada una de sus prácticas de mediación; y a su acumulado de experiencia (Hernández 2012, 216).

La característica de la espiritualidad como elemento fundamental en la mediación fue algo visible en todo el proceso de negociación, en la región hacían presencia diferentes iglesias protestantes y por supuesto la misma iglesia católica, los sacerdotes y pastores de estas iglesias fueron actores centrales en la mediación y fueron promotores de la paz y la defensa de la vida en cualquier circunstancia. Al iniciar cada uno de los diálogos se ofrecía una eucaristía y se encomendaba la negociación a “Dios”, la invocación del perdón y la reconciliación fueron constantes en quienes lideraron el proceso, esta práctica fue sostenida desde el primer acercamiento con la guerrilla hasta la finalización de negociaciones con las AUC, sobre este punto volvería Orlando Gaitán en un conversatorio realizado en el marco de la presente investigación:

En la ATCC encontramos muchas cosas pero hay una cosa que sí quiero resaltar que viene de la ATCC y de mi abuela, porque en el territorio tenemos como decir la vena de medicina pero... todos sabemos que esas venas están soterradas, escondidas, pero hay un concepto que quiero que resaltemos mucho y es el concepto de la mediación, basado en qué, para qué, y es la mediación para la vida, y es en lo político para este caso, pero que para mí nunca pudo distar lo político de lo espiritual y es el concepto del diálogo, de la mediación a partir del diálogo, para qué es el diálogo, el de desarmar para armarse, rearmarse pero por la vida y eso que sale de allí pero, eso mismo es lo que me voy a encontrar cuando vamos a Putumayo. (Gaitán 2020. Entrevista personal)

La mediación se comprendió, además, como una práctica que iba más allá de los espacios colectivos, ya que involucraba el manejo de las emociones y una preparación espiritual para quien la ejercía (sin condicionar esto a una religión específica). Logrados los diálogos entre actores armados y comunidad, la ATCC se dedicó a servir de puente entre estos, así, consiguió llegar a acuerdos en donde se pudo salvar la vida de algunas personas, intercambiar prisioneros, participar en el rescate de un niño que había sido secuestrado por la delincuencia común, permitir la recuperación de cadáveres, acordar

zonas de delimitación para enfrentamientos y en algunos casos acompañar la desmovilización de combatientes y velar por la garantía de sus vidas, en otros casos, acompañaron a otros procesos de paz en el país y fueron socializadores de su experiencia en diferentes eventos, esta parte del trabajo dirigido hacia afuera la nombraron como *intermediación*.

El pensamiento de paz de la ATCC fue el resultado de la experiencia cotidiana que realizaron en la recuperación de su autonomía y el establecimiento de la paz en sus territorios, igualmente, elaboraron unos principios organizativos que se fundamentaron en la premisa básica *morir antes que matar*, estos son: (i) la vida es un bien innegociable, (ii) comprender a quienes no nos comprenden, (iii) no usaremos armas ni violencia, (iv) a todo lugar vamos siempre juntos, (v) la paz es una permanente actividad de estar viviendo, (vi) nadie es concebido como enemigo y (vii) el diálogo es el pacificador. (Amaya 2012, 41).

Dicho pensamiento de paz ha sido reconocido por la ATCC como una herencia de sus ancestros indígenas Carare que se mantuvo oculto entre las comunidades campesinas. De hecho, la politóloga Johana Amaya sostiene que existe una circularidad entre el pensamiento ancestral carare y la ATCC en donde, debido al progresivo exterminio de los indígenas carare, este pueblo fue mestizándose y convirtiéndose en población campesina dentro de la región. Sostiene, además, que dentro de la ATCC varias familias descendían directamente de los indígenas carares y algunos de ellos conservaban parte de la tradición ancestral, entre ellos, la familia Quiroga, Pineda, Camacho y descendiendo directamente de Salomé Pineda, su bisnieto Orlando Gaitán Camacho. Amaya sostiene que la espiritualidad presente en la ATCC, y principalmente su pensamiento de paz, es una herencia de la cultura del pueblo carare y por esto:

Algunos de estos principios, establecidos desde los orígenes de la organización, tienen su raíz en el pensamiento de paz de los ancestros Carare, pues morir antes que matar fue lo que hizo gran parte de esta comunidad cuando se vio doblegada por los vasallos colonizadores y prefirió “suicidarse colectivamente que someterse” lo mismo hicieron años más tarde, en 1987 los pobladores de la India ante el ultimátum de las autodefensas y el ejército: arriesgaron sus vidas para defender su territorio así como sus derechos a la vida, la paz y el trabajo (Amaya 2012, 41).

Hacia el año de 1993, Orlando Gaitán recibe amenazas contra su vida y sale desplazado de su territorio, debido a su trabajo como líder social recibe ayuda de diferentes contactos en ministerios y organismos del Estado y desarrolla numerosos proyectos con comunidades indígenas en Colombia y en otros países, este acercamiento

con las comunidades indígenas definen su transición hacia el redescubrir del legado indígena de su pueblo y el aprendizaje de otras tradiciones indígenas, entre ellas principalmente con la medicina del yagé, este periodo podría caracterizarse como la consolidación de la mediación e intermediación social y cultural.

2. La Mediación e Intermediación Social y Cultural (1993-2000)

Después de abandonar la región del carare en 1993, Gaitán se convierte en funcionario del Plan Nacional de Rehabilitación en el departamento del Chocó y se ubica en Quibdó, allí, mientras realiza un trabajo político y continúa liderando procesos de tipo social, ocurre un redescubrimiento de sus raíces indígenas y comienza a formarse como mediador entre culturas. A la par que se realizaban los trabajos propiamente laborales se iba avanzando en procesos organizativos comunitarios que al igual que en el Carare tenían como principal actor al diálogo, así, al terminar las jornadas de trabajo, Gaitán junto con un grupo de antropólogos, psicólogos y otros profesionales de las ciencias sociales le apostaron a un espacio de tertulia que se realizaba en la plaza principal de Quibdó; este periodo está especialmente documentado por Deisy Ríos y Laura Blandón en una entrevista realizada en el marco de esa investigación se encuentra un testimonio de Gaitán al respecto:

Empezamos a invitar gente que quisiera contarnos un cuento, un mito, una historia, una interpretación, o nos quisiera contar una investigación o los resultados, y hablamos de todo, de cultura, de los peinados, con muchos afros, y yo les decía háblenme de por qué en la cultura afrodescendiente hay tantos hijos, que por qué tantas mujeres o tantos hombres y eso de dónde viene, bueno, ¡un poco de cosas! (...) Entonces en ese tipo de encuentros se dinamizaban muchas cosas, invitábamos un Emberá, un afro a contar un cuento, un mito y eso era como una forma de sanación y de pedagogía, de estar en la cultura para hablar el mismo lenguaje, para que el lenguaje fuera fluido. Y no había polémicas por los conceptos, cada quién daba su punto de vista, entonces eso se volvió un grupo (Blandón y Ríos 2020, 71).

Si bien estas investigadoras tenían como eje principal de investigación el concepto de salud-enfermedad, pudieron igualmente identificar la centralidad de la mediación para el campo que abordaban, así, realizan una clasificación de la mediación social/cultural para la época en donde sostienen que la transformación de la mediación acaecida inicialmente en la ATCC adquiere algunas características particulares en las cuales la posición del mediador que en el Carare adoptaba la forma de intermediario entre grupos armados y comunidad, se convierte bajo esta forma de mediación social y cultural en una figura que sirve de contacto entre diferentes cosmovisiones, durante esta etapa, el respeto

por la vida que era esencial en la mediación realizada en la ATCC se amplía para albergar el respeto por el pensamiento del otro, la cultura y las tradiciones, existe además una continuidad en el valor del diálogo, reivindicado como el gran pacificador que durante estos años de mediación e intermediación social y cultural se potencia, convirtiéndose en la posibilidad de expresión del ser, independientemente de las posturas políticas, ideológicas o culturales y haciendo énfasis en el reconocimiento de todos los conocimientos como válidos lo cual posibilitó la emergencia de otras epistemologías, conceptualizaciones y conocimientos (73).

Se mantienen los principios de escucha, diálogo, concertación y respeto por las diferentes formas de pensamiento y una constante promoción de diálogos al interior de la comunidad, tal y como se dio en la experiencia campesina de la ATCC, pero, además, comienzan a tomar forma en dichos diálogos el rescate de conocimientos ancestrales como una tendencia que continuaría y se intensificaría, ya que Gaitán promovió el intercambio de conocimientos con diversos pueblos originarios del territorio nacional mediante la realización de diferentes proyectos, en algunos directamente como funcionario estatal y en otros participando como líder comunitario o como mediador entre las instituciones estatales y las comunidades en el acercamiento, resolución y formulación de diversos proyectos, marcando la consolidación de la mediación e intermediación social/cultural. A la par que realizaba estas funciones Gaitán inició su proceso de formación con los taitas y sabedores (principalmente de la región amazónica) y es en estos años en donde estas comunidades lo reconocen a él mismo como Taita.

En este periodo, está bien documentada la estadía en el Chocó en la tesis anteriormente mencionada, sin embargo, es necesario resaltar algunos componentes adicionales que dan forma al discurso y prácticas de mediación de la CPC, los cuales también tienen su génesis en esta época, principalmente su misión de rescate y salvaguarda de la medicina ancestral y la formación de la red de alianzas con taitas/sabedores, parteras, médicos occidentales, políticos, líderes comunitarios y profesionales en diferentes áreas. Sin la formación de estas redes de apoyo y alianzas no es posible comprender el auge de crecimiento que tuvo la CPC y la particularidad en que ha desarrollado su trabajo de mediación. En la siguiente tabla pueden observarse algunos de los trabajos realizados por Gaitán y otros profesionales durante la época señalada:

Tabla 1
Trayectoria profesional de Gaitán

Trabajos realizados	Año
Botánica y rescate cultural de la medicina emberá, granja san Lorenzo caldas, comunidad emberá-katíos	1988-1990
Proyecto arqueológico: La India, Cimitarra, Santander, alcaldía de Cimitarra, Universidad Nacional-ATCC	1989-1990
Siete conferencias en Londres ante la comunidad de empresarios de minería en carbón y petróleo, palacio de Buckingham	1990
Diagnóstico de flora y fauna y definición del plan de manejo de la conformación y declaración del Parque Nacional La Cuchilla del Minero, Santander	1990
Doce conferencias ante el parlamento sueco, la fundación exiliados latinoamericanos, el Ministerio de Agricultura, comunidades académicas, Organizaciones de Derechos Humanos	1990-1991
47 conferencias en Estados Unidos (incluyendo OEA, ONU, BID, Departamento de Estado, Amnistía Internacional)	1991
Delegado de la ATCC y el Ministerio de agricultura al evento “producción agrícola alternativa, temas de paz” del gobierno canadiense,	1992
Consejería para los Derechos Humanos	1993
Plan nacional de rehabilitación	1993-1995
Asesor del Ministerio del interior en la dirección general de asuntos indígenas	1995-1996
Asesor de asuntos indígenas en la creación del programa de atención en salud para comunidades indígenas del Ministerio de salud	1995-1998
Asesor en salud en el resguardo indígena Zenú	1998
Asesor de la subdirección de medio ambiente en INVIAS	1999
Unidad de gestión social-núcleos de estudios estratégicos	1999
La fundación atención integral-ministerio de salud en el proyecto conceptos de salud-enfermedad de las ETS, el VIH y el SIDA de las comunidades indígenas Inga, kamentsa, Siona, Kofán del departamento de Putumayo y zenú de los departamentos de Córdoba y Sucre.	2000
Formulación del plan de promoción de la salud, prevención y atención de las ETS, el VIH y el SIDA en la comunidad Siona y Zenú	2000

Fuente y elaboración propias

Entre los proyectos ejecutados había algunos dirigidos específicamente a proteger, visibilizar y difundir la medicina ancestral, así, Alirio Sarmiento, uno de los integrantes más antiguos de la comunidad y quien participó en proyectos del Ministerio de Salud y del Ministerio del Interior, relata en una entrevista la labor de mediación que se cumplía en aquel entonces:

Yo vinculo a Gaitán a un proyecto que yo había estado trabajando, un proyecto de hacer que el gobierno o el estado colombiano, reconociera a estos sabedores, taitas, como médicos, entonces, en ese proyecto nosotros hicimos que se asignaran unos recursos del ministerio de salud para el apoyo a estos sabedores en el ejercicio de su medicina, el proyecto consistía en entregarles unos recursos para construcción de sus casas de yagé, motores fuera de borda, recursos para lo que llamamos jardín botánico, alojamientos de pacientes, energía, acueducto, y recursos para que ellos pudieran mantener como decir unos aprendices ¿cierto? Cuando ese proyecto lo comenzamos con el taita Hilario Peña eso se regó entre muchos taitas, taitas mestizos, taita Saul, abuelo pacho -Siona, Querubín Queta, Fernando Mendúa, y también un makuna de la pedrera, frontera con el Brasil (Sarmiento 2021, entrevista personal).

Este tipo de proyectos impulsaban acercamientos entre el Estado colombiano y los pueblos originarios, para aquella época la constitución de 1991 era algo reciente y había mucho desconocimiento de las partes sobre como tender puentes entre culturas que habían estado en contraposición durante tanto tiempo, la desconfianza, la prevención y lo conflictos seguían latentes a pesar de existir una voluntad de acercamiento, sin embargo, existía también una necesidad de vincular principalmente para salvaguardar los conocimientos médicos y ancestrales, proyectos como el mencionado buscaban financiar a los taitas para que tuvieran la forma de poder heredar aquellos conocimientos no solo entre los suyos sino al mundo, esto tampoco fue un punto sencillo, ya que entre las mismas comunidades existían diferencias acerca de compartir sus conocimientos con el *mestizo*, hubo entre los taitas algunos de ellos que asumieron el riesgo y el liderazgo, uno de ellos fue el abuelo Francisco Piaguaje, en la misma entrevista Alirio sarmiento quien entonces trabajaba para el Ministerio de Salud relata un episodio que ilustra el carácter del abuelo “Pacho”, como llamaban normalmente a Piaguaje:

Entonces cuando llegan todos estos chamanes a la junta directiva del Ministerio de Salud, con coronas, collares, hay un diálogo en el cual creo que la vocería era del abuelo Pacho, le dice al ministro: “nosotros somos médicos, usted es médico, nosotros también, sino que trabajamos en forma diferente, entonces para hacer una cirugía de los riñones ustedes hacen una cirugía en el cuerpo de la persona y nosotros solamente le damos una planta”; pero ellos reconocen que la medicina alopática también funciona, tienen conocimiento, y el Ministerio reconoce que la medicina de ellos también funciona, que tienen conocimiento, entonces ahí hay una interculturalidad muy grande (Sarmiento 2021, entrevista personal).

Este objetivo de fortalecer a las comunidades, de aprender junto a ellas y acercar a profesionales occidentales con los abuelos para la investigación, financiación y, en general, la conservación y visibilización de la cultura es algo que se ha mantenido desde entonces en la CPC. Dicho objetivo tiene su origen en este momento histórico, pero se mantiene transversalmente en todas sus prácticas para salvaguardar el conocimiento ancestral y hacer público el acceso a la medicina ancestral como una guía fundante en la CPC, así, Gaitán relataba la centralidad de este objetivo:

Hay un concepto que es político supuestamente, pero yo lo baso en la ATCC y lo sigo sosteniendo hasta hoy, y ese concepto es el de lo público. Que los abuelos también buscan enseñar al mestizo, que se recree como salvaguarda de medicina. Es buscar la concepción de lo público, o sea la medicina pública desde lo ancestral, es decir, la medicina ancestral pública, yo siento que lo que hay que resaltar es el carácter público de la medicina ancestral, porque es una medicina que ha sido negada, perseguida, acotada, desde lo ancestral, ha sido criticada, perseguida, pero donde se amarra lo público en este caso y eso lo he visto porque en ese momento cuando arrancamos con el trabajo de Alirio

Sarmiento de las malokas en Colombia, las casas de pensamiento de medicinas sagradas, lo que hicimos fue visibilizar y salvaguardar la medicina ancestral, abrir una concepción pública que se reconozca, se respete, se valore (Gaitán 2020, entrevista personal).

Finalmente, Gaitán decide abandonar su trabajo como funcionario y comienza un proceso de formación en medicina ancestral con diferentes abuelos, teniendo su iniciación con Isaac Makuna y continuando principalmente con el abuelo “Pacho” y el taita Juan Yaiguaje con quienes comparte temporadas conviviendo con ellos y aprendiendo el manejo de plantas medicinales, principalmente en la tradición de conocimiento sobre el yagé. En su labor de aprendiz acompaña al Taita Antonio Jacanamijoy y finalmente consigue autorización para manejar su propio remedio y dirigir ceremonias, es decir, se convierte él mismo en un taita, es así como comienza a ofrecer ceremonias de yagé en Bogotá y establece una red de taitas, cocineros y aprendices en medicina que supervisan y acompañan su labor.

Como bien se mencionó, las diferentes formas de mediación más que responder a una cronología, son prácticas que se van entrecruzando y van adquiriendo mayor protagonismo en algunos momentos históricos, sin embargo, las dos formas de mediación anteriormente mencionadas (política y social/cultural) permanecerán como una práctica continua constituyendo el momento de génesis histórica del discurso de mediación en la CPC; de la comprensión del desarrollo de estos dos periodos y de algunos de los principales conceptos emergentes (diálogo, conflicto, mediación, intermediación, paz, carácter público de la palabra y la medicina ancestral) surgirán los elementos que constituyen la mediación espiritual y la mediación pedagógica, todo lo anterior es un antecedente que permite comprender estas dos formas de mediación: la mediación espiritual y pedagógica que responden a un contexto muy específico en el cual la CPC se configura como una comunidad de paz propiamente dicha y más allá de ello como lo que hemos denominado una microcultura del yagé.

3. Mediación Espiritual (2000-2020)



Figura 3. Danza Embera en la inauguración de la maloca Maya Kamurú Pirú, La Vega-Cundinamarca, 2009

Fuente Martín Duarte.

Si bien el objetivo de este capítulo se encuentra alrededor de la mediación e intermediación cultural, el desarrollo de trabajo de campo evidenció tempranamente que tal mediación es inseparable de las demás formas de mediación, especialmente de la mediación espiritual puesto que, como ya se ha indicado, desde los inicios en la ATCC la espiritualidad fue un elemento central. En el caso de la mediación e intermediación cultural, la espiritualidad es fundamental ya que la comunidad reconoce que del periodo del año 2000 a la actualidad, las protagonistas de la mediación y de donde se desprenden todas sus prácticas son las plantas sagradas (principalmente el yagé, el mambe y el ambil), y del aprendizaje constante de diferentes rituales de los pueblos originarios con las cuales han mantenido un contacto, y entre ellos especialmente el ritual de la etnomedicina del yagé, a partir de este espacio ritual inicia la conformación de la CPC, en él se gesta el pensamiento comunitario y se pone en práctica este pensamiento a través del aprendizaje y la enseñanza de la medicina ancestral que como se sostuvo en un conversatorio sobre el origen de la comunidad se dice:

Estas experiencias las hemos vivido a partir de ceremonias con plantas sagradas como la coca, el tabaco y el yagé y los conocimientos del territorio que los abuelos y abuelas indígenas, sabedores y sabedoras, sustentan a través de la tradición oral de sus comunidades. Esta transmisión de conocimiento se ha realizado a partir de la oralidad de las prácticas rituales, de la enseñanza de los mitos, de la medicina tradicional y el compartir la vida cotidiana con estos abuelos y abuelas. Al ser experiencias propias y autónomas, han sido integradas a la vida personal y comunitaria que hemos construido a lo largo de los años (Montagut 2021, entrevista personal).

Así mismo, el espacio ritual del yagé se configura como el escenario por excelencia del intercambio entre culturas, es decir, el espacio de la mediación por excelencia, en este sentido, en una revista publicada por la CPC, se afirma:

Pero la mediación por excelencia que se da en el yagé es el encuentro con lo humano, con la dimensión sagrada de la vida. El encuentro con lo étnicamente diferente determina una experiencia religiosa. El otro es diferente a través de sus formas de sentir el espíritu de la vida, los ritos, los mitos, símbolos, cosmogonías, animales, plantas, lugares, que son la representación de lo inefable, lo sublime y lo sagrado. El taita se constituye en un mediador cultural a través del yagé, entre el conocimiento occidental y la sabiduría indígena y con ello está generando una resignificación del manejo y usos del conocimiento en el yagé (Montagut 2012, 15).

Teniendo en cuenta la centralidad de la etnomedicina del yagé y su uso ritual en el desarrollo de la comunidad y en su práctica de mediación e intermediación, es necesario abordar en profundidad las particularidades del ritual del yagé y su potencial en el intercambio de conocimientos entre culturas, es decir, en su calidad de mediador cultural en sí mismo.

El ritual de la EMYA como dispositivo de dinámicas interétnicas

La investigadora Catherine Walsh se pregunta por la posibilidad de pensar unas ciencias sociales/culturales “otras”, es decir, unas ciencias sociales que se alejen del eurocentrismo para considerar otras posiciones ontológicas/epistemológicas que abran posibilidades de pensar por fuera de la lógica racionalista/moderna de occidente. La autora propone la apertura hacia visiones que no se restrinjan al método científico occidental, con el fin de alcanzar una interculturalidad real que produzca transformaciones concretas en la vida cotidiana de las personas y supere la lógica de inclusión del multiculturalismo, es decir, plantea la interculturalidad como un proyecto político-epistémico; así, la autora sostiene que “pensar en un giro o, mejor dicho, un vuelco decolonial en torno al conocimiento y a la educación requiere tomar con seriedad

tanto las contribuciones como las implicaciones de historias locales y de epistemologías negadas, marginalizadas y subalternas” (Walsh 2007, 31).

En este sentido, es necesaria una apertura epistémica y teórica hacia formas de producción de conocimiento desde la experiencia de las comunidades locales y los diversos caminos de construcción del conocimiento por fuera del canon occidental, es fundamental conceder la misma validez a los conocimientos negados por la epistemología occidental dominante ya que, solo así, podría comprenderse el trasfondo ontológico y epistemológico del conocimiento de los pueblos históricamente negados por la modernidad/colonialidad, en el caso colombiano particularmente los pueblos originarios y afrodescendientes. Para ello, propone Walsh que:

Primero se debe considerar [...] los conocimientos que han sido considerados no-conocimientos. Es decir, poner en cuestión y tensión los significados mantenidos y reproducidos por las universidades en general y las ciencias sociales en particular, sobre qué es conocimiento, conocimiento de quienes, y conocimiento para qué, es decir, con qué propósitos. También significa poner en cuestión y tensión la utilidad de teorías eurocéntricas para comprender la condición colonial, pasada y presente (Walsh 2007, 110).

Poner en cuestión la utilidad de las teorías eurocéntricas para comprender la realidad de sociedades como la nuestra que han sufrido la imposición colonial implica ante todo visibilizar las formas de producción de conocimiento de nuestros pueblos ancestrales. De este modo, se debe partir por reconocer la no división entre naturaleza y sociedad que ha sido característica de la sociedad occidental, si bien, no puede hablarse de una epistemología unificada de los pueblos originarios y afrodescendientes, sí puede encontrarse como punto común la predominancia que tiene la experiencia en la producción del conocimiento, en donde la lógica “pienso, luego existo” se subvierte para dar un lugar predominante al sentir y a la experiencia ya que de ellas se desprende la producción del conocimiento ya que éste es ante todo experiencial y unificado, se busca -más que una disección y especialización del conocimiento- una visión holística de la naturaleza, en la cual el ser humano, las plantas, los animales, los minerales y los elementos no físicos (seres intangibles, ancestros, espíritus) cohabitan en un mismo espacio y están interconectados y en constante comunicación, esto es, se debe romper con la lógica de colonización de la naturaleza (Walsh, 2007) y superar la dicotomía naturaleza/sociedad.

La relación de los pueblos originarios con la naturaleza parte de reconocer a esta como un ser vivo y con capacidades de comunicarse a través de sus propias formas, y, es

algo bastante documentado en todo el planeta la relación milenaria existente entre los seres humanos y cierto tipo de enteógenos que han sido centrales en la configuración de sus cosmogonías, sus formas de organización social y su capacidad de generar estados modificados de conciencia que determinan una experiencia particular en su acercamiento a la realidad y, en consecuencia, para la producción del conocimiento sobre la misma, es decir, su utilización como herramientas epistemológicas. De este modo, se puede referenciar como ejemplo la práctica del consumo del “kikeon”, una bebida utilizada en los ritos místicos dedicados a la diosa Deméter (diosa de la agricultura y las estaciones) en donde se consumía de manera ritual el hongo del cornezuelo del centeno del cual se extrae el ácido lisérgico, también conocido como LSD:

En el transcurso de los misterios eleusinos, los iniciados ingerían abundantes cantidades de un brebaje a base de agua, harina y menta llamado “kikeon”. Esta bebida, conocida actualmente como la “droga eleusina”, llevaba incorporado cornezuelo del centeno, un hongo parásito de los cereales del que se extrae la dietilamida del ácido lisérgico (LSD). Era, por tanto, una sustancia que abría las puertas de la percepción y provocaba visiones y éxtasis místicos: tras pasar por Eleusis y probar el milagroso kikeon, nadie volvía a ser el mismo (Pascual y Gómez 2008, 141).

De estos rituales participaron personajes tan famosos como Sócrates, Pericles y Pitágoras. Quienes asistían a los rituales de los misterios eleusinos lo hacían bajo estricta confidencialidad ya que en ellos se decía que se revelaban las grandes verdades sobre la vida y el más allá; así, podría asegurarse que “existen sustancias que permiten acceder a un cambio de régimen sensorial a través del cual puede suceder una ‘metanoia’ (un cambio de espíritu, de mente, de corazón), es decir, un cambio en el ánimo, un cambio en el modo de ser/estar en el mundo, por lo cual les enmarca en un ámbito sagrado” (Ramos 2016, 57).

La presencia de este tipo de sustancias puede rastrearse en todos los continentes, para el caso del continente americano encontramos enteógenos tales como la coca, el tabaco, el peyote, el San Pedro o “wachuma” y en el caso de la Amazonía colombiana el enteógeno más importante es el yagé, también conocido como “ayahuasca” en la Amazonía peruana y como caapi en el Brasil. Cuando el reconocido etnobotánico Richard Evan Schultes incursionó en la Amazonía colombiana se quedó sorprendido de los conocimientos botánicos que tenían los pueblos yageceros del putumayo, y quedó aún más sorprendido cuando estos aseguraron que este conocimiento les era revelado por el yagé, es decir, estos atribuían a la planta no solamente unas propiedades curativas, sino

que la concebían como una fuente de revelación de conocimiento, como su principal herramienta epistemológica.

Se puede afirmar entonces que con la realización de ceremonias de yagé por parte de sabedores indígenas en las ciudades, lo que acontecía sobrepasaba los términos de una relación terapéutica que buscaba la sanación de enfermedades físicas, lo que comenzó a suceder fue, de hecho, un intercambio de conocimientos a través de la experimentación de la más potente de las formas de conocimiento de los pueblos originarios amazónicos, la planta que por excelencia había sido la fuente epistemológica de estos y de donde se desprendía toda su cosmovisión, junto al yagé no solo llegaba la posibilidad de consumir una bebida exótica y con fama de ser medicinalmente efectiva sino que el consumo de esta iba acompañada de sus mitos de origen y de todo el conocimiento elaborado alrededor de ella a través de milenios de consumo ritual por parte de los pueblos originarios, ya que el yagé ha sido parte estructurante de la cultura de dichos pueblos y ha cumplido durante siglos el papel de dispositivo de socialización a través de la realización de los rituales, elementos fundamentales de la transmisión de la cultura de todas las sociedades humanas.

Al compartir la etnomedicina del yagé y al transmitir estos conocimientos a la población citadina en realidad lo que se potenciaba era el acceso a las formas epistemológicas tradicionales de los pueblos originarios, el consumo de la etnomedicina del yagé abría la puerta para que los mestizos y entre ellos profesionales de todos los campos tuviesen acceso a las vías de producción de conocimiento ancestrales a través del consumo de enteógenos, y por ende, a la producción de epistemologías otras mediadas por estados modificados de conciencia, ya que, bajo el efecto de los enteógenos la percepción del mundo y de la realidad es modificada a tal punto que las coordenadas de racionalidad que aplican en el ámbito occidental son totalmente obsoletas ante la percepción activada por este estado modificado de conciencia, el cual puede también vivenciarse como una experiencia de carácter trascendental y con profundas connotaciones espirituales para quien la vivencia:

Pero independientemente del estado de interacción biológica entre el ser orgánico humano y las sustancias vegetales, en los pueblos yageceros, culturalmente, todas estas manifestaciones y formas de sentir tienen significaciones, algunas son creaciones mitopoyéticas que se pueden describir y hasta explicar en su lengua y que, en ocasiones, pueden llegar a ser incomprensibles para el pensamiento occidental. Constituyen un principio de realidad, a tal punto que todo aquello que se percibe bajo este estado modificado de conciencia, definido como trance estático o entre los indígenas con el término de borrachera o chuma, es la *verdadera realidad* (Ronderos, 2016, 193)

Es así como la etnomedicina del yagé puede comprenderse como un dispositivo de socialización a través del cual se transmite la cultura, dispositivo en tanto medio de comunicación en sí mismo. De este modo, se entiende como una herramienta de conocimiento y comunicación espiritual que pone al ser humano en contacto y comunicación consigo mismo, con los demás seres humanos, con la naturaleza (animales, plantas, minerales) y con el mundo espiritual (ancestros, espíritus de la naturaleza), es decir, es la llave de acceso a formas de percepción de “otras realidades” negadas explícitamente por la ciencia occidental pero fundamentales para las cosmovisiones de los pueblos originarios, así, Ronderos propone entender la etnomedicina del yagé como un dispositivo que potencia las relaciones interétnicas e interculturales:

El ritual del yagé es concebido aquí como un dispositivo que [...] tiene la capacidad de transmitir interétnica y cognitivamente valores, creencias, pautas de acción, valores éticos, costumbres y enseñanzas prácticas, todo lo cual es re-significado de diversas formas y adaptado a distintos contextos culturales y grupos urbano-rurales. Este ritual si bien evidencia una estructura sociocultural originariamente amazónica y legada por cada tradición, tiene sus particularidades pluriétnicas y adaptativas de acuerdo a cada cultura indígena y su nicho ecológico, al estilo y espíritu de cada taita, chamán o neo-chamán y adquiere particularidades, también adaptativas, cuando sus dinámicas interétnicas han salido de la selva y han llegado transitoria o de forma permanente a centros regionales urbano-rurales, tanto nacionales como internacionales (Ronderos 2016, 304).

Dejando claro este punto, podemos entonces pasar a analizar el espacio por excelencia de la mediación espiritual: el ritual de la etnomedicina del yagé en la Comunidad de Paz Carare y sus formas particulares de adaptación y resignificación de dicho ritual a través de su trayectoria de mediación.

Escenarios fundantes de la mediación espiritual: la ceremonia de yagé y las tertulias como espacio de dinámicas interétnicas e interculturales

Como ha sido señalado los rituales del yagé son todo un complejo cultural en términos de que adoptan diferentes formas y sentidos, incluso al interior de los mismos pueblos originarios amazónicos, puesto que no hay un formato único para su realización y se complejiza aún más al ingresar en los espacios urbanos. De este modo, la particularidad de cada ceremonia ritual depende de cada taita y de las personas que comparten el ritual, para este caso desde sus inicios la característica de la etnomedicina del yagé en la CPC ha sido la presencia de sabedores de diferentes culturas y una apertura en la enseñanza como un rasgo poco común ya que lo acostumbrado es que el taita enseñe a un único discípulo.

Dicha apertura se debe a los antecedentes ya mencionados, en tanto que el trabajo realizado por Gaitán durante los años 90's y los contactos establecidos con taitas, sabedores, parteras, aprendices de medicina tradicional y profesionales occidentales de todos los campos, tenían la particularidad de hacer confluir la presencia de muchos conocimientos con coordenadas epistemológicas diferentes. Sumado a ello es importante destacar la actitud de hacer de la medicina ancestral un asunto público, de brindar su enseñanza a todo aquel que quisiera acercarse, de mantener un diálogo abierto, constante y de respeto ante cualquier postura (herencia de la ATCC), y una apuesta de mediación que busca escuchar a todas las partes para lograr acuerdos, aplicado también al campo del conocimiento. Dichos antecedentes marcaron la pauta para que estos espacios fueran un laboratorio de intercambio de conocimientos y construcción conjunta de los mismos y con la particularidad principal, en la que todos coincidían, de que quien realmente enseñaba era la medicina del yagé.

En la CPC los taitas acompañantes tenían la labor de comunicar y enseñar ese conocimiento a las personas que asistían, esto es, el papel de servir como mediadores, debido a esta particularidad las ceremonias se convirtieron en un espacio de formación en medicina ancestral para los mestizos y, así mismo, de formación en conocimientos occidentales para los indígenas que llegaban al espacio para luego compartir conocimientos entre las mismas comunidades. Claudia Montagut, una historiadora perteneciente a la CPC relata este acontecimiento:

Con frecuencia hay indígenas aprendices que vienen del putumayo a compartir conocimientos, aprender a curar con el taita Orlando enfermedades que ellos no manejan y también son remitidos pacientes e incluso taitas enfermos para ser recibidos y tratados en la casa del taita. De igual manera se comparten remedios elaborados aquí con plantas medicinales traídas de diferentes partes del país que se llevan y traen al putumayo. La mesa se podría definir como heterodoxa e interétnica, en el sentido de que allí suceden múltiples intercambios entre saberes espirituales y científicos para sólo citar unos paradigmas con los que nos podemos comunicar" (Montagut, 2004, 43).

Se partía de la comprensión de que los formatos culturales podrían ser diferentes pero que, a través de la etnomedicina del yagé, las diferencias se diluían en la comprensión de que en esencia el ser humano constituye una realidad trascendente, la esencia es la espiritualidad, la cultura es entonces la forma particular en que la experiencia espiritual toma forma en cada territorio y sociedad en particular, la comunión con lo "Otro" se realiza a través de la vivencia de lo trascendente que posibilita el enteógeno, sumado a ello, se estableció como punto de encuentro una temática que por su particularidad es transhistórica y transcultural: la enfermedad y la muerte. De acuerdo con

ello, independientemente del origen y la explicación que se atribuya a la enfermedad y al cuerpo humano, lo que se trataba de buscar era una solución conjunta para encontrar rutas de sanación y conservar la vida del paciente. El punto de encuentro principal lo constituyó entonces el *remedio*, adjetivo que permite ver el trasfondo médico con el que independientemente de la cultura se relaciona al yagé.

Es importante realizar en este punto una diferenciación entre lo que se comprende por medicina dentro de un ámbito occidental y lo que se comprende por la misma en las tradiciones indígenas con prácticas chamánicas pues, la concepción de salud y enfermedad y de lo que implica un proceso curativo son bastante diferentes. Si se parte de la comprensión de la unicidad de la vida y de la interconexión entre todo lo existente -la realidad espiritual de todo lo que existe- el proceso de sanación constituye ante todo una comunicación con las realidades trascendentes para identificar las causas y las soluciones de las enfermedades humanas, esta comunicación se realiza a través de diferentes métodos, pero particularmente -y como rasgo esencial del chamanismo- a través del acceso a estados modificados de conciencia, en este caso, a través de los enteógenos; el punto de unificación de los conocimientos era la sanación, pero (como herencia del discurso de la ATCC) se planteó que los conocimientos pueden dialogar entre ellos (de nuevo: el diálogo) siempre y cuando tengan como fin la salvaguarda de la vida (principio fundamental de la ATCC) todo ello bajo la guía del Remedio: el yagé y su capacidad de comunicación entre mundos, seres, dimensiones, conocimientos, lenguajes, es decir, su capacidad de mediación. Así, se señalaba en un conversatorio:

Si lo miramos desde la práctica que tenemos en la comunidad hoy día la historia nos dice la verdad y es el trascender las barreras, el yagé como ese gran mediador, cuando empezamos las prácticas en San Luis y en la maloka cuando todavía era en carpas, plásticos, el gran fenómeno que apareció con la entrega de yagé en nosotros fue, y es muy importante recordar, esa gran capacidad que tiene el remedio, sabio, ese dios que es el remedio, la mediación que hace es la unificación, la mediación de la unificación, por la vida, y es que en aquel entonces empezaron a llegar personas de varios países, en la misma ceremonia podíamos encontrar gente de 5 o 6 países y más allá de eso encontrábamos una mediación desde la salud, desde la enfermedad, desde la practica ancestral, aun acompañada por los abuelos y abuelas, y era que podíamos tener en el mismo escenario autodefensas, paramilitares, guerrilla, delincuencia de toda clase, prostitutas, sacerdotes, pastores de iglesias, gente de la calle, drogadictos, donde el yagé a cada quien le hablaba en su lenguaje, que en medio del yagé él les hablaba en los idiomas de ellos, en francés, en inglés, en portugués a ellos, cómo el yagé hace toda esa mediación cultural, espiritual, pero que nadie peleaba allí, esa gran mediación va más allá, es también espiritual, de humanidad, y por la vida y por la paz (Gaitán 2020, grupo focal).

A estos espacios ceremoniales se sumaron los espacios de tertulia y así, después de los rituales, los participantes se reunían a compartir sobre sus experiencias y sus

aprendizajes pero, debido a lo corto del tiempo, este grupo de personas decidió reunirse durante la semana para profundizar y -tal y como sucedió en el Chocó en los años 90's- se establecieron espacios frecuentes de intercambio de la palabra, dichos espacios tomaron rápidamente la particularidad de ser espacios de diálogo de saberes y de construcción colectiva del conocimiento, sobre esta época relata un comunero:

Debo decir que en el momento en que la tertulia tomó el viso de que íbamos a entender cómo se enfermaba el ser humano sentí mucho encantamiento por ese momento, y hoy día debo decir que eso se ha hecho realidad, entender como los seres humanos nos enfermamos fue la primera etapa, y luego vino una cosa aun mayor, y ha sido cimentar los principios de vida que nos permiten entender todo nuestro entorno y entender y comprender cómo desarrollarnos como verdaderos seres humanos, en este caminar de la enseñanza he podido ver como se ha ido construyendo eso que al principio parecía muy difícil y era como unificar el pensamiento y que ha sido tan importante para este caminar, porque nosotros somos una comunidad que sigue un pensamiento ancestral y se fundamenta en eso, y la manera correcta es unificar ese pensamiento como un acuerdo, no como nada impositivo, soy testigo y beneficiario de que la ceremonia, y la tertulia se han convertido en espacios de sanación que nos ha permitido a todos traer desde lo más profundo de nuestro ser esos conflictos, esas cosas que nos habitaban y que por razones diversas no habíamos logrado comprender, eso es lo que yo he visto en este crecer (Niño, 2021, grupo focal).

Con el paso de los años la CPC fue elaborando una teorización propia acerca del cuerpo, la enfermedad, la sanación y la medicina, construida en conjunto en las tertulias y guiada por todos los abuelos/as que con los años fueron sumándose a estos espacios, así, finalmente, se dio paso a la comprensión de la enfermedad como un desequilibrio que surge a partir de un conflicto. En la ya mencionada investigación de Blandón y Ríos se sintetiza tal concepción:

Para la comunidad Carare la concepción de enfermedad está asociada al desequilibrio de las acciones, pensamientos, sentimientos y emociones, este desequilibrio puede provocar un déficit estructural o funcional y verse reflejado en el cuerpo, desde donde es posible observar la experiencia de vida del ser humano e identificar los conflictos que han incidido en la enfermedad, esto en tanto, el cuerpo es la herramienta del espíritu, es el lugar en donde habita y posee una relación directa con él, con el pensamiento, con las acciones y el conjunto de elementos implicados en la construcción de la vida en el entorno personal, familiar y social del individuo (Blandón y Ríos, 2020, 97).

Ahora bien, si partimos de que la enfermedad es el resultado de un conflicto, y se comprende al ser humano como parte de un entramado en el que todo está interconectado (pareja, familia, comunidad, humanidad, naturaleza, ancestros, espíritus), el proceso de sanación de una persona pasa por el restablecimiento de una relación armónica con todo lo existente, así, la medicina no se restringe a una forma específica de curación de malestares físicos sino que pasa por la comprensión y resolución de los conflictos internos

(mentales, emocionales, biográficos), de los conflictos familiares (crianza, relacionamiento con los padres etc.), de los conflictos generados con los demás (relacionamientos sociales de todo tipo, pareja, amistades, laborales) y a un nivel mayor, atraviesa el relacionamiento con la naturaleza (consumismo, destrucción de los territorios), así, dentro del ámbito de la medicina ancestral lo que se enseña realmente es una forma de vida que pasa por la ética, la ecología, la vida en comunidad, el conocimiento propio etc.; esta concepción amplia de la medicina ancestral y del yagé como el Remedio por excelencia la expresa también Ronderos de la siguiente manera:

En lengua kamsá, al yagé le denominan Biají, que significa *camino*. Esto es clave para entender la lógica del remedio. No es una medicina que cura a los síntomas, sino una medicina de enseñanza: el camino. Metáfora que el relator menciona con énfasis y muy significativa en el cristianismo y en cualquiera de las grandes religiones. Si se considera el nombre del yagé en este sentido, como metáfora sobre una medicina, representaría entonces una barrera cultural para el occidental, a causa de la significación que tiene una droga o un fármaco en la medicina alopática y científica; en esta se ha educado culturalmente con base en el protocolo que se rige por cantidades, formas de administración y efectos, razón por la cual para un occidental o incluso el indio occidentalizado, le es imposible entender el remedio como un camino de enseñanzas para encontrar las causas de los males de la enfermedad (Ronderos 2016, 159).

Si partimos entonces de comprender a la enfermedad como un conflicto y el camino de la sanación como una ruta para solucionar dicho conflicto, *la medicina es equivalente a la mediación*, ya que el fin principal de la mediación es la resolución del conflicto, y, si sumamos a esta concepción la comprensión de que el conflicto debe solucionarse a través del diálogo, el practicante de la medicina ancestral, es visto como un mediador que debe entrar en diálogo con todo lo existente (ancestros, espíritus, plantas, la enfermedad misma, órganos, animales) para encontrar las causas y las soluciones de la enfermedad, abarcando a esta desde la dimensión física, mental, emocional y espiritual como un todo unificado que debe comprender para poder llegar a su resolución, es este precisamente el objetivo de la mediación espiritual, entrar en comunicación con el yagé (espíritu maestro) y con los demás espíritus y realizar una mediación para encontrar la curación, esta fue de hecho, la conclusión a la que se llegó en un conversatorio con la CPC acerca de este término:

Cuando miramos dentro de la medicina ancestral tradicional, hay una comprensión de que un practicante de la medicina ancestral tradicional lo primero que hace es ser mediador, va a mediar ante lo humano, el territorio, la naturaleza, ante todo lo que implique la vida misma, pero allí, en ese sentido, hay una misión de vida, lo que busca la medicina y la espiritualidad en la medicina tradicional, en el curandero, es mantener el orden, independientemente de cómo se piense o viva, eso no se dice, sino que se ejerce, se hace, cómo hace, con quién dialoga, ante qué dialoga, es que el médico tradicional, invoca,

cuando es médico de verdad y si está en el centro como se dice, ordenadamente, esa es la medicina, en sí es la medicina misma, se integra a ser medicina, sería mediador y sería medicina a la vez. (Ciodaro 2021, grupo focal)

En este sentido, la mediación es comprendida como la medicina misma, sanarse es un acto de resolución de conflictos en el cual prima el objetivo de alcanzar un estado de paz, la salud es en este sentido equivalente a la paz, y en ello radica la naturaleza de nombrarse una Comunidad de Paz. Así mismo, las prácticas que hacen parte de la mediación espiritual engloban todo el conjunto de prácticas médicas aprendidas con los diferentes pueblos que comparten su conocimiento con la comunidad y ya que, en la concepción de los pueblos originarios la medicina es inseparable de la espiritualidad, las prácticas de la medicina – es decir, las prácticas de la mediación espiritual- tienen como escenario predilecto la vivencia ritual, estas prácticas serán descritas con mayor profundidad en el siguiente capítulo ya que abordan una realidad estructurante en la formación de Comunidad: la incorporación de los rituales.

4. Mediación pedagógica (2000-2020)

La mediación pedagógica es algo que no se nombra textualmente en la CPC pero que de manera análoga puede inferirse, es decir, se hace referencia a la mediación como algo que tiene que ver con la enseñanza y el aprendizaje, es de hecho una de las referencias más frecuentes sobre la mediación y que dan movilidad a su forma de comprender el conocimiento, el cómo se enseña, como se aprende, como se transmite y especialmente cómo se resignifica el conocimiento. Se habla entonces de la mediación como elemento fundamental en el proceso de enseñanza- aprendizaje de la medicina ancestral y si bien no se le nombra como pedagógica tiene todas las características de una mediación de esta naturaleza, la cual ha sido teorizada especialmente dentro del campo de la educación y la pedagogía.

Si bien existen algunas diferencias en su conceptualización la mediación pedagógica tiene algunos rasgos esenciales, entre ellos, la resignificación constante de contenidos según los contextos, la habilidad de adaptación de contenidos según las particularidades de la población a la que se enseña, la enseñanza de habilidades de interpretación y adaptación del conocimiento más que de memorización y sistematización del mismo y una reflexividad constante sobre la naturaleza de los objetos del conocimiento, la epistemología y la didáctica de lo que se pretende enseñar para incitar a quien aprende a

utilizar su propia reflexión y los aprendizajes previos en la acumulación de nuevos contenidos adaptables a su entorno, que sea él/ella quien signifique los contenidos aprendidos a la luz de su propia realidad. En este sentido:

El objetivo de la mediación pedagógica es la transformación, desencadenar o promover procesos de reestructuración en la personalidad, o en los sujetos, individuales o colectivos. De esta forma, la mediación se define también por sus motivaciones, sus objetivos y sus consecuencias [...]. También se refiere a los procesamientos didácticos de la información para hacerla aprendible, ya que permite visualizar el tratamiento de los contenidos y de las formas de expresión en relaciones comunicativas que realicen una selección y combinación de los medios y formatos que posibilitan andamiar el aprendizaje” (Romero 2015, 13).

La mediación pedagógica es un ejercicio de traducción de contenido a las particularidades de los sujetos a los cuales se enseña, así, es un ejercicio de lectura de condiciones culturales constante para poder transmitir de la manera más adecuada los contenidos de acuerdo a los contextos, esperando no una transmisión lineal sino la resignificación de estos según ejercicios creativos de aprendizaje que desarrollen las personas en formación, así, se privilegian los espacios de diálogo y la construcción colectiva del conocimiento, de la misma manera “es el conjunto de acciones, recursos y materiales didácticos que intervienen en el proceso educativo para facilitar la enseñanza y el aprendizaje. Permite que el alumno sea protagonista de su propio aprendizaje al interactuar entre la información y otros estudiantes” (13).

Así, la CPC ha elaborado precisamente todo un conjunto de reflexiones epistemológicas acerca del pensamiento ancestral y la naturaleza y práctica de la medicina ancestral, elaborando métodos de aprendizaje, diferentes escenarios de formación, publicaciones, folletos, seminarios, mingas y, así mismo, intercambios teóricos y prácticos con los pueblos originarios tales como implementación de chagras medicinales, visitas a lugares sagrados dentro de los territorios indígenas, realización de jornadas de salud en los territorios de origen de las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta, la Chorrera-Amazonas, diferentes cabildos indígenas de putumayo, cabildos muisca, Emberas, entre otros.

Los escenarios de formación por excelencia han sido los rituales de plantas sagradas, especialmente la ceremonia de yagé y los mambeaderos como espacios para compartir mambe y ambil. Así mismo, la elaboración de remedios para todo tipo de enfermedades y la atención de pacientes en consultorios de los territorios en los que se ha hecho presencia, esta forma de mediación tiene unas prácticas particulares que debido a

su amplitud serán abordadas en el siguiente capítulo, baste ahora su mención y caracterización para comprender la centralidad de la enseñanza/aprendizaje de la medicina ancestral en la conformación de la CPC. Si bien, se desarrolla una organización del conocimiento, esta organización no es rígida ya que parte fundamental de la mediación es permitir que los conocimientos de cada quien se conserven, la idea central es aprender lo que tiene el otro (persona, cultura, campo de conocimiento) sin perder lo propio, esto aplica a nivel comunitario en la inserción y resignificación de los rituales y aplica para el aprendizaje individual, a continuación se presenta un fragmento de uno de los módulos formativos de la CPC que ilustra este punto:

Bienvenido todo tipo de conocimientos y filosofías. En el aprendizaje que se vive en la comunidad Carare, no se desconoce ningún tipo de conocimiento, ni de credo, ni de cultura, por el contrario, se acoge, se apropia, se respeta. Buscamos desde donde viene ese conocimiento, la persona que lo trae hasta donde llegó, a veces las personas traen información y más no conocimiento, no lo cuestionamos, sino que lo estudiamos. Apoyamos otras técnicas de aprendizaje y se mira el vínculo que tiene con la comunidad y el compromiso (“La medicina como sistema de la ley de vida” 2017. Colección privada CPC).

A manera de síntesis podríamos decir que el discurso y las prácticas de mediación e intermediación cultural tienen una raíz en el pensamiento de paz del extinto pueblo carare, el cual puede caracterizarse como un pensamiento otro que es heredado a los campesinos y que se manifiesta a través de la ATCC quien, a su vez, potencia este legado ancestral a través de su propia experiencia de mediación en medio del conflicto armado colombiano y lo revitaliza a través de las prácticas de mediación política.

La ATCC, a su vez, sirve de referente histórico e ideológico en el discurso y las prácticas de mediación e intermediación cultural que se desarrollan en la CPC, dicho discurso y prácticas experimentan una creciente complejidad epistemológica, teórica y metodológica con el intercambio de conocimientos con diferentes pueblos originarios del territorio nacional para configurar posteriormente a la mediación espiritual, finalmente, a través de un ejercicio de mediación pedagógica todo este acumulado de conocimientos históricos, teóricos y metodológicos es recopilado, sistematizado y transmitido.

Capítulo segundo

Discurso y prácticas de reetnización en la Comunidad de Paz Carare

En el presente capítulo se abordará el discurso y las prácticas que la CPC ha configurado en torno a la reetnización, para ello se abordará la categoría de etnicidad sin la cual el concepto de reetnización carece de sentido, posteriormente se analizará el discurso y las prácticas específicas que la CPC ha construido alrededor de esta categoría para plantear que más que a un proceso de reetnización la CPC ha apuntado a un proceso de conformación de una comunidad el cual, en un ejercicio de autorreconocimiento, algunos intelectuales que hacen parte de la misma han denominado, basándose en el antropólogo estadounidense James Brow (1994), como un proceso de *comunalización* que si bien, en algunos momentos ha tenido similitudes con procesos de reetnización llevados a cabo por algunos pueblos indígenas del país, se distancia de estos en diferentes aspectos, sin embargo, planteamos que más allá de la teorización que realiza la CPC de su proceso como comunalización, su conformación comunitaria obedece de manera más precisa a la conformación de lo que Walter Mignolo ha denominado *comunalismo*, esta conceptualización será retomada a modo de conclusión del presente capítulo.

Ahora bien, como punto de partida, es necesario precisar la discusión alrededor del concepto de etnicidad, entendida en el sentido de “una construcción social que se erige para establecer la diferencia y la igualdad -el “nosotros” y los “otros”-, en el mismo sentido que la raza, el género y la clase” (Lamus 2012, 6). Encontramos en el concepto de Etnia una continuidad con el concepto de Raza que fue instaurado por la modernidad/colonialidad como eje de la construcción del sistema de dominación moderno/colonial con el fin de establecer una jerarquización en donde se naturalizó la dominación ejercida por los individuos *blancos*, *uropeos* y *varones* para dominar al resto de pueblos del orbe, incluyendo por supuesto a los grupos indígenas y africanos que fueron la base de la explotación en la división del trabajo que surge durante la colonia.

La categoría de etnia a su vez surge como resultado del desprestigio que sufrió la alusión a la raza después del periodo de entreguerras y principalmente debido a que este concepto fue la piedra angular sobre la cual el nacionalsocialismo instauró su proyecto de odio, llevando a la eliminación de millones de personas. En este sentido podríamos sostener que:

La idea de raza en Europa fue cargada de una valoración negativa, tarea de la cual se ocuparon la antropología y las ciencias sociales, debate que fue circulando hasta llegar a la academia estadounidense y latinoamericana, en la que reaparece el debate. La antropología y el lenguaje popular empezaron a usar el concepto de *etnia*, para referirse a las diferencias culturales entre algunos pueblos o grupos sociales. Los usos o referencias a los conceptos de etnicidad y grupos étnicos son más recientes que el de raza y fueron adoptados en la literatura antropológica anglosajona para sustituir el de raza, tal vez con la intención de eludir el carácter ideológico y político de las doctrinas racistas (Lamus 2012, 6).

Sin embargo, el concepto de *etnia* sigue siendo utilizado por los Estados latinoamericanos para referirse a los grupos considerados minorías dentro de un estado nacional. Adicionalmente, como resultado de la constitución de 1991 y el reconocimiento del Estado colombiano como multiétnico y pluricultural, este concepto comienza a ser utilizado estratégicamente por diferentes individuos y comunidades para acceder a privilegios económicos y políticos que la constitución reconoció para los grupos denominados como étnicos, esto es, indígenas, afrodescendientes, raizales, palenqueros, negros y gitanos o rom. En el periodo posterior a la promulgación de la constitución de 1991 el concepto de reetnización toma fuerza para referirse a “la decisión política de un grupo étnico despojado de su patrimonio cultural o memoria ancestral- por otro grupo dominante, generalmente colonizador- que busca, a través de este, recuperar su patrimonio y sus valores” (Morales 2015, 705).

Es en este contexto histórico y teórico en el cual nos ubicamos, entendiendo que la etnicidad y por consiguiente la reetnización son el resultado de una construcción social y que más que algo fijo y atemporal, son categorías en disputa cuyo significado se reconfigura según los contextos locales e históricos y las realidades políticas, económicas, sociales y culturales en los cuales este se inscribe. De este modo, el interés se centra en reconstruir las condiciones, el discurso y las prácticas, así como las transformaciones en el sentido y el significado que la CPC ha construido y vivenciado alrededor de la reetnización; en este sentido, podemos identificar en los estatutos de la CPC una referencia explícita a como se ha comprendido la reetnización, como puede evidenciarse en el siguiente fragmento:

Ahora estamos haciendo este reinicio, no tenemos territorio ni una *etnia*, pero si tenemos una reetnización de conocimiento y de cultura, nos reconocemos y tenemos linaje, somos reconocidos por las comunidades indígenas, porque hicimos una tarea de visitar y aprender con ellos y llevar en reciprocidad la práctica del conocimiento otra vez a su lugar de origen y después ellos han regresado a reconocer la semilla sembrada en nosotros. Ese compromiso lleva 20 años y por eso nos autoreconocemos, y nos autoreconocen, estamos

mezclados entre indios, negros, blancos y mestizos, somos unas eras, unos canastos de conocimiento conectados a una matriz ancestral (Estatutos de la asociación comunidad Carare 2019, 54. Documento privado CPC).

¿A qué se refiere la CPC con *retnización de conocimiento y cultura*? ¿no nos alejan estas coordenadas de la referencia a la raza-etnia como construcción colonial? pareciera contradictorio hablar de retnización y al mismo tiempo reconocer que no se tiene “territorio ni una etnia”; más bien, a lo que se refiere la CPC por “retnización de conocimiento y cultura” hace referencia a la recuperación y resignificación de la memoria de los indígenas Carare, de los cuales toman una inspiración para recrear su “pensamiento” en un contexto contemporáneo. Esto queda mucho más claro cuando en el mismo documento la CPC utiliza la palabra *epígono* para referirse a su trabajo, en donde esta significa *nacido después*, haciendo alusión con ello a su carácter de herederos de generaciones anteriores, así, epígono “se refiere a las personas que siguen las enseñanzas y modelos de otra, especialmente los que siguen una escuela o un estilo propio de una generación anterior” (53) y argumentan que: “como sucesores de generaciones anteriores, la Comunidad Carare, somos epígonos de los ancestros, el camino o la brecha que han dejado, es ahora nuestro camino” (53).

La CPC toma como referentes los relatos transmitidos por Orlando Gaitán a quien consideran el último de los indígenas Carare y a partir de ellos elaboran una referencia histórica que sirve como inspiración y como eje articulador de la identidad comunitaria. Como antecedente, debe señalarse que los indígenas Carare sufrieron un proceso de etnocidio que llevó a su exterminio y a su declaración oficial como pueblo extinto hacia la primera mitad del siglo XX, tal y como es relatado en el artículo “resistencia de la etnia yaregués a las políticas de reducción y “civilización” en el siglo XIX” de Rafael Antonio Velásquez Rodríguez y Víctor Julio Castillo:

Finalmente, no fue suficiente el proceso de reducción de los Yaregués-Opón-Carare en el siglo XIX, sino que en los inicios del XX continuó la extinción de dicha etnia, por el auge de explotación de la tagua y la fiebre del petróleo, que hicieron posible que el Estado republicano exterminara la persistente resistencia de los últimos yaregués, por no incorporarse a la llamada “vida civilizada” o “moderna” (Velásquez y Castillo 2006, 315).

Ahora bien, más que reclamar una pertenencia étnica/racial basándose en la herencia de consanguinidad, la CPC establece una relación de recuperación del pensamiento del extinto pueblo Carare, en este sentido, no es adecuado referirse a este proceso como uno de retnización ya que su centralidad no se encuentra en las coordenadas de la etnicidad tal y como fue referida anteriormente. En consecuencia, si

bien en un inicio en la presente investigación se partió de referenciar al proceso de la CPC como una reetnización debido a que así se mencionaba en una de sus publicaciones, desde los primeros círculos de palabra realizados con la comunidad se evidenció que esta no había seguido un proceso de reetnización, de hecho, este es un punto que ha sido debatido en diferentes momentos históricos dentro de la misma y que da cuenta de la diversidad de visiones que se tienen frente a ello ya que, debido a la espontaneidad y hasta cierto punto el carácter impredecible de su conformación y desarrollo, la comunidad se encuentra actualmente en un proceso de reflexión alrededor de cómo ha sido su constitución y cómo puede nombrarse a sí misma de una manera que refleje su diversidad y dé cuenta de su naturaleza.

Entre estas visiones existen incluso contradicciones y no pocos debates de fondo, en donde pueden hallarse lecturas muy diversas, evidenciando así una falta de claridad general entre la mayoría de participantes, sin embargo, debido a la pertenencia de profesionales de las Ciencias Sociales (antropología, historia, filosofía, estudios culturales, sociología) hay algunas reflexiones que han intentado captar teóricamente la naturaleza de la comunidad y que han evidenciado diversas transformaciones -y no pocas controversias- alrededor del tiempo; entre estas visiones se ha intentado definir a la comunidad como un proceso de reetnización; desde los estudios culturales como grupo en deriva sectaria (Betty Sánchez Sarmiento), desde la ciencia política como Comunidad de Paz (Johana Amaya Sánchez), desde la antropología como proceso de comunalización y como Comunidad Medicina (Jairo Nieto), y según la historiadora y magister en Antropología Social Claudia Montagut como un proceso de reetnización de conocimiento y cultura.

A pesar de la diversidad de visiones ha sido clara una tendencia hacia la conformación de una vida comunitaria, de una organización colectiva con miras a elaborar una vida en común y desarrollar rasgos de identidad colectiva. La diversidad de discursos en lo alusivo a la naturaleza de la comunidad no es arbitraria, sin embargo, más que responder a una única forma de nombrarse, lo que ha sido claro es que la conformación comunitaria ha ido por delante de su conceptualización, como es natural la experiencia ha ido por delante de la reflexión, a pesar de ello, la comunidad en un ejercicio autoreflexivo decidió finalmente en el año 2020 conformarse como Asociación Carare y definirse como una comunidad *sincrética, multiétnica, pluricultural e intercultural*, si bien esta es una definición formal que hace parte de un documento jurídico lo habitual es que los pertenecientes a la CPC definen a esta simplemente como una *comunidad mestiza*,

es esto último lo que se ha mantenido a través del tiempo. Adicionalmente, como resultado del trabajo de campo continuamente se referenciaba al uso de las plantas sagradas y a la confluencia en los rituales como el principal rasgo identitario de la comunidad, esto se consigna de manera clara en los estatutos de la CPC:

Reconocemos a las plantas sagradas como la base de la conciencia y fundamento para la convivencia y crecimiento de la comunidad. Su uso ritual, medicinal y ceremonial hace parte de la identidad comunitaria como instrumento de enseñanza, aprendizaje y práctica del pensamiento ancestral hacia la humanidad. (Estatutos de la asociación comunidad Carare 2019, 15. Documento privado CPC)

Esto se ratificó continuamente en los discursos de los comuneros/as, incluso, se evidenció que a diferencia de los procesos de reetnización lo que ha buscado la comunidad no ha sido una pertenencia étnica -aun cuando se nombren “Carares”- ya que su rasgo identitario comunitario no se fundamenta en marcadores étnico/raciales, territoriales, ni de parentesco y/o genealógicos como puede evidenciarse en el siguiente relato:

Yo creo que hay que hacer una distinción entre vínculo y relación, cuando se habla del vínculo nosotros estamos hablando de una línea de consanguinidad, es decir, nos une la sangre por decirlo de alguna forma, y otra cosa es la construcción de unas relaciones que pueden eventualmente verse como unas relaciones de hermanamiento pero eso es una construcción que hacemos, ahora bien, yo lo pondría ya desde otro lugar si hablamos ya de un vínculo en una comunidad como la nuestra, y yo pondría ahí el hecho de que a nosotros hay algo que nos vincula, ahí sí yo no hablaría solo de una relación, una cosa es el relacionamiento y desde ese relacionamiento nosotros construimos unas formas de hermanamiento, pero la vinculación en los sistemas familiares es por consanguinidad, así se considera, ahora bien, en la comunidad carare, podría decirse que ese algo que nos vincula, que compartimos todos, yo diría que es el yagé, que son las plantas sagradas, y el yagé se siembra en nuestro corazón, en nuestra vida, el mambe, el ambil igual, y siento que sería como esa sangre que nos uniría, yo ya hablaría que con las personas de la comunidad ya no solo nos relacionamos sino que estamos vinculados a través de las plantas sagradas, a través de algo más que solamente la construcción de una relación. (Solarte 2021, entrevista personal).

De lo anteriormente mencionado, pueden identificarse dos premisas claras como punto de partida: 1) el reconocimiento de la diversidad en su interior, el cual definen como mestizaje de manera informal y como interculturalidad de manera formal, y; 2) su vinculación e identidad comunitaria a través de las plantas sagradas, los rituales y la práctica de la medicina ancestral de diferentes pueblos indígenas. En consecuencia, en el presente capítulo se plantea que más que una reetnización, el proceso de conformación de la comunidad de paz carare ha sido denominado por la misma CPC como un proceso de comunalización, pero que, más que conformarse siguiendo un proceso de reetnización

-aunque por algunos momentos se hubiese contemplado así- se conforma alrededor de la interetnicidad y la interculturalidad.

En los siguientes acápite se dará cuenta de que el discurso de reetnización hizo presencia en un momento inicial, pero se transformó a través del tiempo convirtiéndose en un discurso y unas prácticas que se expresan a través de la realización de rituales de plantas sagradas y la construcción de una identidad propia, la cual ha surgido como resultado de las prácticas de mediación e intermediación cultural. Para ello, se dará cuenta de este proceso histórico a través de tres momentos: 1) conformación organizativa alrededor de la “Fundación Carare”; 2) proceso de comunalización bajo la figura de “Comunidad de Paz Carare” y 3) comunidad “mestiza”: conformación de la Asociación Carare.

1. Conformación Organizativa alrededor de la Fundación Carare

Durante una entrevista realizada a Orlando Gaitán en el marco de esta investigación sobre cómo había sido el surgimiento de la CPC este respondió sin pensar mucho y con total convicción que se había generado en una tertulia. Posteriormente, relató como esta costumbre había nacido en los años de la violencia en el Carare como una forma de protección comunitaria, las personas se reunían para “tertuliar” sobre lo que pasaba en la región y esta era una forma de estar enterados de lo que sucedía con los vecinos de las diferentes veredas, en un territorio en donde la desaparición de las personas era un riesgo latente, esta fue una forma de vigilancia y protección comunitaria, posteriormente relató como conservó esta costumbre incluso cuando ya se había formado como Taita:

Quando yo tomaba en putumayo con los taitas... cuando sale uno del yagé en las mañanas, a veces se quedan haciendo comentarios, se habla, que vio, que pasó, qué significa lo que vio, y de eso yo estaba pendiente, alimentaba yo eso, preguntaba al taita que pasó, y él me decía ¡ah! tal cosa... y empezaba a hablar, y el taita no hablaba o hablaba poco, ellos no se abren. Pero cuando ya daba yo yagé, la gente traía pan o chocolate para compartir en la mañana, y ya en el comedor empezábamos a contarnos como nos fue anoche, y la gente compartía las pintas, lo que habían visto, lo que habían aprendido. Era como un cierre para no mandarlos choqueados. Y luego dijeron, “veámonos el martes y hablamos de eso”, en las tardes, en la noche, y traían pan, comida, las primeras tertulias eran en mi casa” (Gaitán 2020, entrevista personal).

Posteriormente en la misma entrevista relató:

Como yo no tenía pacientes y a veces necesitaba quien me ayudara invitaba a algunas personas a mi casa o a las ceremonias en otros lugares, empezaba a mirar quienes iban seguido, y los invitaba a tomar yagé, ellos no sabían nada de eso ni de medicina, pero yo

los invitaba a acompañarme, a veces incluso solos en la casa, e íbamos hablando y les iba enseñando. A raíz de todos esos cuentos, cuando ya llegamos al polo, empieza la gente a opinar, yo los dejo que empiecen a opinar, sobre mí, sobre el remedio, sobre la organización y vi que todos eran profesionales, y al que me preguntan es a mí, y yo les dije ¿por qué entonces no hacemos algo para hacer proyectos o trabajar en lo social y montamos algo que sea salvaguarda para cuidar la medicina? e hicimos la Fundación, la tertulia era para esa vaina, y cada uno decía en que podía ayudar, iban llegando a armar la fundación abogados, antropólogos, así...” (Gaitán 2020, entrevista personal).

De estos dos fragmentos llama la atención particularmente algunos puntos, en el primer fragmento Gaitán relata un aspecto que fue señalado en el anterior capítulo pero que es importante retomarlo como es el carácter abierto del diálogo y señala que esto no es algo habitual entre los taitas del putumayo - el taita no hablaba o hablaba poco, ellos no se abren-; por otro lado, relata en el segundo fragmento como empezó a invitar a un grupo de personas que eran constantes en su participación y comenzó a enseñarles sobre sus saberes en medicina y sobre los roles ceremoniales, además, cuenta como con este pequeño grupo organizó una fundación con el fin de salvaguardar la medicina ancestral, este es el origen de la Fundación Carare. Aunque estos fragmentos parezcan indicar algo sencillo están planteando algo vital para comprender el proceso de conformación de la CPC, el primero de ellos hace referencia a una incipiente organización ceremonial y a la transmisión del conocimiento a partir de los rituales de yagé y el espacio de tertulias, el segundo aspecto hace referencia a un tipo de vinculación entre las personas que trasciende el espacio ceremonial, una forma de organización bajo una figura jurídica de Fundación.

Según el reconocido investigador del chamanismo Joseph Fericgla la transmisión del conocimiento es el elemento esencial del chamanismo, Fericgla denomina a este factor como la transmisión chamánica, ya que es el elemento constitutivo de la iniciación chamánica sin la cual no se puede hablar de chamanismo propiamente dicho, de esto apunta:

¿Por qué hemos olvidado estudiar esta dimensión crucial de los chamanismos, ya que no hay chamanismo sin iniciación y no hay iniciación verdadera sin transmisión? Tal vez por simple etnocentrismo, porque en nuestros sistemas de enseñanza ha desaparecido la consciencia de la transmisión en cuanto tal: nos hemos centrado en la compra-venta de información, no en alimentar el lazo entre maestro y discípulo que tan fundamental ha sido-y es- en la transmisión del conocimiento, no solo de la información (Fericgla 1999, 9).

Fericgla argumenta además que este proceso de transmisión chamánica es algo que no se acostumbra hacer porque más allá de la transmisión de la información este es un proceso riguroso de enseñanza que realiza un chamán o sabedor para entregar su conocimiento al neófito, este proceso implica una serie de preparaciones físicas,

psicológicas, cognitivas, emocionales y prácticas que requieren tiempo y además requieren de la creación de un vínculo de confianza especial entre *maestro* y *discípulo* como lo menciona el autor. La importancia de este lazo radica en que el maestro compromete su vida cuando entrega sus conocimientos al discípulo ya que con el proceso de transmisión prepara al aprendiz para que perciba la realidad tal y como él la percibe y, posteriormente, con la iniciación entrega una parte de sí al aprendiz, es como si literalmente se entregara a sí mismo en la iniciación, sufriendo las consecuencias de los actos que realice el aprendiz con el conocimiento y el poder que le fue entregado, es por esta razón que no suele ser un proceso abierto sino que el sabedor elige muy cuidadosamente a quien va a iniciar. Fericgla relata una respuesta de su maestro cuando le pregunta si hay alguna diferencia entre iniciar a un “blanco” o a un indígena y el cual responde refiriéndose al proceso de iniciación, con el verbo “compactar” dando cuenta del grado de vinculación:

He hecho muchas iniciaciones a shuars y a otros de otros pueblos: a quichuas, cofanes, achuaras y también mestizos. Cuando compacto con otras personas pasan a ser como mis hijos, como hijos dentro del conocimiento (mente o conciencia) del whuishín (chamán). Y así como el papá está atento a lo que hacen los hijos y los cuida, así mismo es con las personas que el chamán inicia. Tú tienes algo mío, te di algo de mí y me preocupa lo que te transmití, pregunto por ti, te veo en sueños y debo cuidarte. (Fericgla 1999, 26)

Este autor sostiene que a través de la transmisión chamánica y la iniciación lo que ocurre es una transmisión de un *sistema cognitivo*, por ello, argumenta que difícilmente pueda hablarse de un chamanismo en las sociedades occidentales ya que lo característico en las sociedades chamánicas es que exista lo que denomina *sistemas culturales chamanicos*:

Así, para aprehender el chamanismo primitivo debe empezarse por aclarar que en todo ello tiene más peso la dimensión *relaciones* que la dimensión *objetos*, ya que lo básico no es que exista un chamán alto, poderoso o feo, blanco, cobrizo o de piel negra, sino que existan *sistemas culturales chamánicos*: sistemas de interacción humana centrados en un tipo de relación que tiene su epicentro en el papel y la función que desarrolla el chamán [y complementa] [...] hablar de un sistema cultural chamánico no implica hablar de un sistema social específico, de una escala de valores morales consensuados o de una estructura parental, sino que el chamanismo se halla totalmente relacionado con el *estilo cognitivo colectivo*. (Fericgla 2009, 22-3)

¿Por qué es entonces difícil hablar de un chamanismo en sentido estricto en las sociedades occidentales? porque el chamanismo más que referirse a un individuo o un sistema de prácticas habla de un tipo de relacionamiento entre un individuo -el chamán- y las funciones que este desempeña y una sociedad dentro de la que está inserto que lo

avala y le da sentido, sin una sociedad que dé sentido a la función y a la actuación del chamán este no existe, esto es así porque este cumple con diversas funciones pero entre ellas la más importante es la de servir de intermediario entre el mundo terrenal y el mundo de los espíritus para mantener en armonía la vida comunitaria con el mundo espiritual, para que ello suceda necesita de una sociedad que se mueva dentro de las mismas coordenadas ontológicas y epistemológicas que éste, es decir, una sociedad que comparta el mismo sistema de creencias que el chamán, de este modo:

Estrictamente hablando, pues, un chamán solo tiene función y sentido dentro de un marco cultural chamánico y las sociedades occidentales no lo somos donde ciertas percepciones básicas de la realidad se construyen en base a estados modificados de conciencia con o sin ayuda de drogas enteógenas; donde son habituales los procesos mentales dialógicos prelógicos por encima de los lógico-analíticos; donde los procesos cognitivos con predominio del material psicológico primario o inconsciente tienen un importante consenso cultural; donde, en definitiva, se posee una cosmovisión de carácter oral e informal según la que el concepto de realidad básica no acaba en los objetos físicamente perceptibles (Fericgla 2009, 27)

Ahora bien ¿qué sucede cuando en una sociedad occidental un Taita paulatinamente comienza a transmitir sus conocimientos de manera más abierta de la que ocurre habitualmente? Pues que en ese grupo en específico se comienza a generar una transformación cognitiva a partir del proceso de transmisión chamánica, esto fue precisamente lo que comenzó a ocurrir en la CPC. Orlando Gaitán inicia con las ceremonias de yagé en Bogotá hacia el año 2000 y con un pequeño grupo de asistentes regulares inicia un proceso de enseñanza de la medicina ancestral, configurando lo que la comunidad llamó una “escuela de aprendizaje”, esta escuela se componía de las personas que se adhirieron como ayudantes en las ceremonias de yagé en las cuales se aprendían los diferentes roles ceremoniales y se tenía acceso a otras formas de realidad mediadas por estados modificados de conciencia y, adicionalmente, en las tertulias se compartían los conceptos, los referentes, las técnicas y las coordenadas para moverse en dichas realidades de manera tal que fuesen más comprensibles, estas ceremonias y tertulias en los primeros años fueron dirigidas por Gaitán pero estuvieron acompañadas de sabedores de las culturas yageceras tales como Francisco Piaguaje, Antonio Jacanamijoy, Ruber Garreta, Juan Yaiguaje, entre otros, así es relatado esto por la CPC:

A este proceso de formación en medicina tradicional indígena también se sumaron personas con otros tipos de conocimientos, formación y oficios, quienes se integraron tanto al aprendizaje del desarrollo de las ceremonias de yagé como a la atención a los pacientes. De esta manera, durante los primeros años se creó una escuela de aprendizaje donde había diversas clases de ayudantes y aprendices, compuestos por hombres y

mujeres de ceremonia que desarrollaban roles como médicos, fisioterapeutas, ayudantes para los pacientes en ceremonia y terapeutas formadas en terapias ancestrales (Estatutos de la asociación comunidad Carare 2019, 38. Documento privado CPC).

Esta escuela de formación fue organizada por Gaitán en lo que denominó “Vademécum” del conocimiento en donde se enseñaba a estos aprendices sobre la medicina ancestral en una especie de módulos organizados así: palabra y conceptos, plantas y remedios, terapias y partería. A su vez, las personas que participaban de esta formación empezaron a agruparse en tres categorías: discípulos, aprendices y ayudantes, siendo los primeros los que más avanzaban en el conocimiento y tenían un vínculo más fuerte con el “maestro” (en este caso Gaitán), los “aprendices” como aquellos que iniciaban la formación y en el último lugar las personas que llevaban poco tiempo asistiendo a las ceremonias y comenzaban a ayudar en los diferentes roles ceremoniales.

Entre los discípulos se organizaron principalmente aquellas personas que tenían algún conocimiento en medicina o que por sus profesiones podían aportar a la labor de la salvaguarda de la medicina ancestral desde la Fundación Carare, entidad jurídica de la naciente comunidad fundada en el año 2003; estas personas, además, se unieron al grupo después de haber experimentado procesos de sanación (física-espiritual-emocional) con la medicina del yagé y con Orlando Gaitán estableciendo con él un vínculo emocional fuerte a raíz de la vivencia de sanación y reforzando dicho vínculo con el rol de discípulo-maestro, este tipo de relacionamiento y organización tuvo varias consecuencias, veamos:

- A través del aprendizaje del “vademécum” Gaitán no solo transmitía los conocimientos médicos aprendidos en su propia formación sino todo el conjunto de conceptos de salud-enfermedad que los sustentaba, conocimientos recogidos en su trasegar en el Chocó, Putumayo, Amazonas y además transmitía -punto central- conocimientos que decía haber recibido de su bisabuela como última sabedora de la cultura carare, junto a estos conocimientos venían además todos los relatos de lo que su bisabuela le contaba sobre el pueblo carare, es decir, la historia de este pueblo era transmitida a través de la narración de Orlando Gaitán.
- Se vivencia un vínculo de solidaridad de los participantes de las ceremonias al experimentar procesos de sanación y cambios de conductas en sus vidas a partir de las enseñanzas que se dan en los espacios ceremoniales y en las tertulias, ya que estas se convertían en espacios de testimonios de cómo se superaban dificultades y enfermedades (físicas, psicológicas, emocionales,

familiares, laborales) a partir de lo aprendido en la *pinta* o visión generada por el yagé; podría decirse que la sanación se vivenciaba de manera colectiva, lo que alguien aprendía podía ser utilizado por alguien más en su propio proceso.

- Con el trabajo que se realizaba a través de la Fundación Carare, estos conocimientos eran socializados en diferentes espacios en la ciudad de Bogotá y otros territorios, a este trabajo le denominaron *intermediación cultural*, en tanto la fundación servía de puente entre las comunidades y dichas instituciones, a medida que se relacionaban con museos, universidades, academias de medicina, entre otras, la red de personas que asistían a las ceremonias crecía por sus testimonios de sanación que llevaban a sus familiares y conocidos, ampliando la base comunitaria hasta llegar a constituir un verdadero movimiento cultural. Asimismo, a través de los proyectos ejecutados con pueblos originarios, atraían a nuevos sabedores que se unían para compartir los conocimientos de sus respectivas culturas.

A medida que estas actividades se realizaban el grupo iba creciendo y con cada una de ellas se vinculaban profesionales de diferentes áreas, abogados, políticos y personas influyentes de la Alcaldía de Bogotá, lo que acrecentaba a su vez la capacidad de ejecución de proyectos por parte de la Fundación Carare al adquirir contratos con el Estado. Paralelamente el grupo de aprendices se acrecentaba, entre ellos, un grupo de profesionales de las Ciencias Sociales realizaban sus tesis de grado al interior de la naciente comunidad y dos de estas tesis recogieron la memoria de Gaitán y de lo que este narraba que era el pueblo Carare, estos dos trabajos son la tesis de maestría en antropología social “Misión y memoria del yagé en la ciudad. Un espacio sagrado” (Montagut, 2004) y la tesis de pregrado en historia “La memoria del humilde corazón. Un acercamiento a la vivencia del tiempo en la cultura del yagé” (Sansón, 2006).

Son múltiples las referencias que se realizan sobre el pasado de los indígenas carare a través de la narrativa de Gaitán expresada en estos trabajos pero que, además, se narraban en los espacios ceremoniales y de tertulias, sin embargo, una cualidad atribuida a el pasado de este pueblo llama la atención: su carácter de nación *intercultural* y *mestiza*. Esta característica será referenciada continuamente de allí en adelante en los espacios comunitarios y en diferentes publicaciones, se relata entonces que la característica del pueblo carare era el nomadismo, se hace referencia a que su nombre “Carare” significa “gente de río” y que esta cualidad de ser nómadas los llevaba a relacionarse

continuamente con diferentes pueblos y a compartir constantemente sus conocimientos y costumbres y asimismo a adoptar las de los pueblos con quienes se encontraban a su paso, igualmente a reproducirse con ellos formando nuevas familias pertenecientes a diferentes pueblos originarios, siendo su característica principal la de ser precisamente *mediadores e interculturales*, tal y como se evidencia en el siguiente apartado:

Carare fue muy dado a ser andariego, y siendo andariego, uno cuando es andariego es muy seductor, muy mediador, interactúa fácilmente, muy comunicador. Hasta el chocó se bajó buscando el estrecho del Calima, por allá por Panamá, ese era uno de los elementos que se pensaba, buscar la selva grande del Chocó que era lo más inmenso que hay, entonces imagínate que de donde se venían, se ha ido siempre como adaptando o adecuando en culturas y no simplemente de entenderse, y prueba de ello es en donde estábamos: era rodeado de muchas culturas y culturas que a la par fueron extinguidas también, o sea mucha adaptabilidad a nivel territorial y a nivel digamos, cultural, si uno tiene una adaptabilidad fuerte en varios espacios, es un buen mediador también, es un mediador, es un buen mediador porque se puede adaptar fácilmente a cualquier cultura, a cualquier espacio físico, eso entendido de otra forma, es una forma de mediar; el que no puede adaptarse, pues no es un mediador, está polarizado (Amaya 2012, 28).

A este proceso de recuperación de la memoria del pensamiento y las prácticas Carare fue a lo que denominaron en algún momento Reetnización, entendida como la recuperación de la memoria de un pueblo considerado extinto a través de los relatos, la lengua y los conocimientos de quien consideraron su último sabedor. Tomando como referente a este pueblo la Fundación adoptó el nombre de Carare y a la par que se recuperaba este pensamiento los participantes de la naciente comunidad adoptaban estas prácticas como propias, esto fue documentado por Betty Sánchez quien relata lo siguiente:

Frente a esta realidad académica, de la extinción de indígenas Carare y desaparición de la lengua, el neo-chamán, junto a otros profesionales, decidimos “recuperar” el pensamiento y la lengua Carare. Por ejemplo, se construyó con una filósofa un canto de curación de *yagé* a partir del libro de Hernando Ayala Olave, Caminos de Historia en el Carare-Opón, Bogotá, 1999. Los más fervorosos seguidores a través de tesis, tomas de *yagé*, optaron por hacer esta “recuperación” del pensamiento Carare e irlo adaptando a través de diversas prácticas en nuestras vidas. [...] Esta identidad étnica se convirtió en una manifestación poderosa de experiencia para el grupo, llegamos a sentirnos profundamente vinculados a lo que el neo-chamán contaba que era lo Carare (Sánchez 2019, 30-32).

Ahora bien, el proceso de reetnización se entendía como válido para Orlando Gaitán, más no para el resto de la comunidad, sin embargo, tomaron como referente lo que se entendía como *pensamiento carare* para identificarse alrededor de ello, siendo su principal característica el de nombrarse una comunidad mestiza -ya que se contaba que los ancestros carare favorecían el mestizaje-y como una comunidad mediadora e intercultural que favorecía los intercambios constantes con los demás pueblos.

Si recogemos lo acontecido durante este periodo podemos decir entonces que:

- Se establecieron los elementos de solidaridad entre las personas a través de las experiencias de sanación y a través de los crecientes vínculos y trabajos comunitarios que se realizaban, teniendo como primer elemento común su reunión alrededor del yagé, configurándose una microcultura del yagé que se basaba en el sentimiento de fraternidad y apoyo mutuo entre las personas.
- Por medio del aprendizaje de las prácticas médicas y las enseñanzas de los sabedores/as a través de la transmisión oral se vieron inmersos en una transformación de conceptos e imaginarios que recogía elementos de diferentes culturas, pero teniendo como elemento basilar una narrativa del pasado que los unificaba: el pensamiento del extinto pueblo carare.
- Los vínculos entre las personas empezaron a adoptar un relacionamiento particular con Orlando Gaitán y los taitas y sabedores acompañantes a través de la relación *maestro-discípulo*, en donde estos eran vistos como guías espirituales, dicha guía no solo abarcaba las prácticas médicas sino que acompañaba los procesos de sanación de las personas y si se comprende la salud como presente en todos los ámbitos de la vida, dicha guía y acompañamiento pasaba por la totalidad de la vida personal, familiar y comunitaria, configurando entonces el inicio de lo que Brow (1990, 2) denomina un proceso de *primordialización*, un tipo de relacionamiento entre las personas basado en roles más o menos jerárquicos (taitas/abuelos sabedores, discípulos, aprendices, ayudantes) que se basaba en las enseñanzas ancestrales de los sabedores indígenas y que eran concebidas como algo perdurable y permanente en el tiempo y que al provenir de las plantas sagradas -de las cuales los sabedores eran los intermediarios- eran percibidas como algo sagrado, dotando a estas enseñanzas de una autoridad moral sustentada en la tradición.

Finalmente, el movimiento cultural naciente sobrepasó los objetivos de la Fundación Carare y se comienza a hablar del establecimiento de una *comunidad*, comienzan a denominarse a sí mismos entonces como “comunidad carare”, así mismo, se empieza a planear una vida en común en un nuevo territorio adquirido por la Fundación en el municipio de la Vega-Cundinamarca en el año 2005, al cual se trasladarían las ceremonias de yagé en el 2007, este nuevo espacio sería nombrado como “El Sol Naciente” o “Mika e Suanoga” en lengua muisca, la comunidad iniciaría un proceso de

organización comunitaria más intenso, adicionalmente, se concretaba allí el primer símbolo de identificación comunitario, la cusma, un traje ceremonial que recogía algunos símbolos cristianos junto con símbolos de origen yagecero:

En el año 2007 cuando se inician las ceremonias de yagé en la finca El Sol Naciente, se realizó la primera ceremonia de entrega de cusmas, que es el traje ceremonial que hemos adoptado y adaptado de las culturas del yagé. Estas son portadas por los aprendices, ayudantes y discípulos que tienen los taitas, quienes, en su aprendizaje, apoyan las ceremonias acompañando a los pacientes y participantes en los procesos que viven durante su encuentro con las plantas sagradas. Las cusmas generaban un distintivo de las personas que pertenecían a la comunidad” (Estatutos de la asociación comunidad Carare 2019, 47. Documento privado CPC).

2. Proceso de comunalización bajo la figura de “Comunidad de Paz Carare”

Como fue señalado en el acápite anterior, se puede hablar de un sistema cultural chamánico cuando los estilos cognitivos colectivos de una sociedad se corresponden con la ontología y epistemología de las culturas chamánicas, en donde existe una sociedad basada en la figura central del chaman, en donde las percepciones básicas sobre la realidad están mediadas por los EMC y en donde los procesos mentales dialógicos prelógicos están por encima de los lógico-analíticos, igualmente, donde predomina una cosmovisión de carácter oral e informal y en donde “el concepto de realidad no acaba en los objetos físicamente perceptibles sino que se prolonga más allá, en esas dimensiones de la realidad donde se dice que habitan seres invisibles, poderes, espíritus o ánimas que actúan con el mundo humano” (Fericgla, 1999, 27).

Para el año 2008 los acontecimientos relatados en el acápite anterior sentaron las bases para que la CPC vivenciara las características de un sistema cultural chamánico como algo cada vez más habitual y dentro de unos parámetros aceptados como realidad comunitaria, evidencia de ello es que el relato de la constitución de la comunidad se mueve entre los acontecimientos históricos y las dimensiones “espirituales” sin división alguna. Así, muchos de los acontecimientos que tienen lugar en la consolidación del proceso de comunalización son narrados en el discurso como orientaciones y revelaciones que provienen de seres espirituales (antepasados, espíritus de las plantas sagradas, espíritus de los territorios) con los cuales los taitas y sabedores/as establecen comunicación por medio de la visión recibida por las plantas sagradas; el primero de estos acontecimientos tiene lugar en el año 2008 cuando la Fundación Carare fue invitada por Margarita Silva Celis, directora del museo arqueológico muisca, para que realizara

una ceremonia de yagé en el Templo del Sol.⁷ En un escrito publicado por la Fundación Carare se relata que a través de una visión de Orlando Gaitán es recibida una orientación que marcó el inicio de la conformación comunitaria:

El espíritu nos lleva a lugares sagrados, donde se encuentran las ordenanzas del territorio y de la vida en el espíritu, que es la vida del Nuevo Orden. Por eso llegamos al territorio de Suamox, al “Templo del Sol” y el espíritu guardián de ese territorio, el gran cacique Sugamuxi del pueblo muisca, le muestra en una visión al Abuelo Orlando sus vestiduras en las cuales se encuentran inscritos todos los símbolos que son las señales o claves necesarias para re-andar este territorio. En este momento le entregan al Abuelo, y a través de él a la comunidad y a través de ella a la humanidad, la ordenanza que decreta que el Nuevo Orden ha llegado; éste consiste en vivir aquí y ahora en el Orden original con el cual el proyecto humano fue sembrado en la tierra” (Sansón 2012, 77).

A partir de este evento se inician unas transformaciones al interior de la comunidad que paulatinamente irá deviniendo en nuevas formas organizativas, cambios en los rituales ceremoniales, transformaciones en los relacionamientos y la creación de nuevos distintivos comunitarios que favorecieron algunas adaptaciones de nuevos conocimientos y prácticas rituales. Adicionalmente, con este encuentro la Fundación se vincula con la reetnización del pueblo muisca, este proceso de reetnización a su vez venía dándose bajo la orientación de sabedores de los pueblos murui-muina (más conocido como uitoto) y de los pueblos wiwa, koggi y arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta, en dicho evento la Fundación se vincula con autoridades espirituales de estos pueblos.

Anteriormente se señaló que el proceso de comunalización de la CPC era el resultado de sus prácticas de mediación e intermediación cultural, el encuentro con el pueblo murui-muina y la adaptación y resignificación de sus plantas sagradas -el tabaco y la coca- y de su ritual de *mambeadero* sirve de ejemplo ilustrativo de la adopción de rituales de pueblos indígenas y de la manera en que dicha adaptación va configurándose en prácticas colectivas que sirvieron como referentes de identidad. Si bien desde el año 2008 en adelante han sido múltiples los encuentros con sabedores, taitas, parteras, líderes y autoridades indígenas con los cuales la CPC ha llevado a cabo intercambios, el abordaje de cada uno de ellos supera los alcances de la presente investigación, por ello se tomará el caso de la entrega del ritual del *mambeadero* como modelo ilustrativo teniendo en cuenta el papel que jugó en el proceso de conformación comunitaria, ello sin dejar de hacer algunas referencias a otras prácticas adoptadas por la CPC.

⁷ En este lugar ubicado en el pueblo de Sogamoso, a partir de las investigaciones realizadas por el arqueólogo Eliecer Silva Celis se realizó una reconstrucción del templo del sol del pueblo muisca, en dicho lugar fueron halladas algunas momias pertenecientes a esta cultura y se erigía allí el principal templo de la nación muisca.

3. “La palabra de Fundación”: El ritual del mambeadero en la conformación comunitaria

A finales del año 2008 la Fundación Carare es contactada por el director del Jardín Botánico de Bogotá con el fin de que el Taita Orlando Gaitán diera un ordenamiento a la maloka que había sido construida en ese lugar en la década anterior por el abuelo Víctor Martínez Faikogne, Gaitán accede pero pide como requisito traer a Bogotá al abuelo Víctor para conocer el propósito con el cual había edificado dicha construcción, el abuelo Víctor llega a la ciudad en diciembre del 2008 y es hospitalizado por un coagulo de sangre, según el abuelo esta enfermedad fue causada por el mal manejo que se dio a la maloka del jardín botánico ya que dicho espacio había sido construido con el fin de acompañar al pueblo muisca en la recuperación de su memoria y sus tradiciones y debido a los malos manejos y a decisiones políticas la maloka fue abandonada y ocupada con diferentes fines durante los años siguientes, llegando a ser utilizada incluso como un lugar de consumo de drogas.

El abuelo Víctor es tratado medicamente por Gaitán y esto estrecha sus lazos, ambos inician el acompañamiento en la recuperación de dicho espacio y en compañía de algunos sabedores de la Sierra Nevada de Santa Marta acompañan también el proceso de reetnización del pueblo muisca, a través de múltiples proyectos en el marco de esta alianza llegan diferentes sabedores y eligen como lugar de encuentro a la finca del sol naciente, a su vez los proyectos son ejecutados formalmente por la Fundación Carare a través de contratos con la Alcaldía de Bogotá.

La Fundación Carare acompaña los encuentros de los muisca con quienes lleva un proceso de diálogos en el cual se ejerce un papel de mediación entre los diferentes grupos que se encontraban en procesos de recuperación de la memoria muisca, los cuales tenían conflictos entre ellos, mientras algunos apostaban por un camino político de reetnización (ligado al reconocimiento estatal, la titulación de tierras, entre otros) otros apuntaban a un camino de recuperación de tradiciones espirituales y médicas sin ningún tipo de relacionamiento con el Estado, finalmente, logran llegar a un consenso lo cual otorga a la Fundación un reconocimiento entre el pueblo muisca, los sabedores muruimuina y los de la Sierra Nevada; con este acercamiento estos empiezan a asistir a las ceremonias de yagé de la CPC de manera más frecuente y finalmente el abuelo Víctor considera que la comunidad reúne las condiciones para recibir sus conocimientos y decide

enseñarle a esta el ritual del mambadero, la entrega de este ritual es acordada entre Orlando Gaitán y el abuelo Víctor no sin antes ser mediada, es decir, adaptada y resignificada, a las condiciones particulares de la CPC, para ejemplificar esto veamos entonces el proceso de resignificación de dicho ritual, el antropólogo Fernando Urbina recoge la esencia de las tradiciones del pueblo murui-muina o “Uitoto” a través del siguiente fragmento:

Los Uitotos actuales conservan una variada tradición oral, especialmente representada por innumerables y extensos mitos que constituyen una instancia narrativa desde la cual se entienden sus intrincados rituales, con estos las comunidades buscan la armonía cósmica, social y personal, tarea siempre incompleta, siempre abierta en la que transcurre la vida. pero en los mitos no se agota la tradición oral. se da toda una tradición sapiencial que se puede concretar en la palabra "consejos para el buen vivir", el yetarafue acervo más venerado que la misma mitología, aunque se apoya en ella, llegando a ser en definitiva, su quintaesencia (Urbina 2010, 17)

El pueblo Uitoto es reconocido por su fuerte tradición mítica y además por el proceso de exterminio del que fueron víctimas por parte de los explotadores del caucho quienes los esclavizaron en las plantaciones. El abuelo Víctor fue uno de los sabedores que guardó estos conocimientos de la tradición oral de su pueblo y fue un líder reconocido ya que inició un proceso de recuperación de tierras logrando establecer un acuerdo con el estado colombiano en 1978 para adjudicar a sus pueblos las tierras del *predio putumayo*, posteriormente se convirtió en cacique y lideró la recuperación de la tradición uitoto, siendo parte central de esta el ritual del mambadero, el cual recibe su nombre haciendo referencia al acto de *mambear* el cual alude a la acción de consumir mambe y ambil, el primero una preparación de harina de coca con cenizas de yarumo y el segundo una sustancia líquida que está hecha de tabaco mezclado con sales vegetales, esta tradición es de tal importancia en el pueblo Uitoto que este se nombra a sí mismo como hijos de coca y tabaco.

El ritual del mambadero es un espacio ceremonial en donde se mambea con el objetivo de recrear la tradición a través de las plantas sagradas de la coca y el tabaco, en dicho ritual los sabedores de esta tradición mantienen viva la memoria oral a través de la narración de los mitos y del *yetarafue* o consejos para el buen vivir, también se conoce a este conjunto de narraciones como *palabra de vida*, en dicha tradición la palabra de vida busca *humanizar* a la *gente* ya que existe una separación mitológica entre los animales y los seres humanos en donde los últimos recorren un camino de sabiduría que los hace realmente gente, las enseñanzas de esta sabiduría están recogidas precisamente en el

conjunto de relatos de la tradición oral, a su vez, el pueblo Uitoto asegura que estas enseñanzas han sido entregadas desde tiempos inmemoriales a través de las revelaciones de las plantas sagradas de la coca y el tabaco, sobre la importancia de esta tradición relata Urbina:

Pero la tarea de constituirse un verdadero ser humano no acaba nunca. eso es la historia. así, para poder descubrir y oír a los dioses, dialogar con ellos y seguir sus consejos, se requiere aceptar sus dones: las plantas sagradas y su correcto manejo. la coca (¡no la cocaína !) y el tabaco, al ser preparados y usados en la forma tradicional y uniendo su consumo al de la yuca, suministrarán la esencia de lo humano: ser terrígeno, muy efímero, en diálogo permanente con las fuerzas que lo trascienden. y entre los uitotos todo ello será descrito y comprendido mediante mitos, canciones, conjuros y practicando rituales (Urbina 2010, 36).

Junto con la entrega del ritual del mambadero el abuelo Víctor entrega a la CPC las semillas de coca y tabaco y todo el proceso de preparación del mambe y el ambil, a su vez a estas plantas las acompañan en el ritual una bebida de piña llamada Caguana. Con esta entrega el abuelo Víctor además narra a la comunidad el mito de origen de estas plantas y los reglamentos y dietas para uso ritual. Como bien se puede evidenciar el ritual del mambadero es principalmente un espacio de recreación de la tradición oral en donde la narración es protagonista, al encontrarse esta tradición con el espacio de la tertulia de la CPC lo que sucede es que el mambe y el ambil son adaptados a este espacio, esto es recogido así en una publicación de la Fundación en la Revista Taorayina:

En el año 2009, como caídos del cielo, llegan a la tertulia el mambek,⁸ el ambil y la caguana, a través de la sabiduría del pueblo uitoto del territorio del amazonas, representada en el abuelo Víctor Martínez Faikogne. El mambek y el ambil llegan a un nido creado, a un espacio propio para su florecimiento, teníamos el amor, la disciplina, la actitud y la disposición. Las plantas sagradas traen consigo su reglamento, la tertulia se convierte en un mambadero, en un círculo de palabra como se le llama en la ciudad. El mambadero tiene una forma de discurrir con unos acuerdos entre los participantes para la comunicación y vienen a fusionarse con nuestro trabajo para crear el tejido de la “palabra de vida” como dicen los uitoto” (Montagut 2012, 92).

En el espacio la palabra que se comparte no es la de los mitos de la tradición uitoto -aun cuando eventualmente se compartan- sino que se continúa con la práctica de poner una palabra específica en cada encuentro conservando la estructura básica de la tertulia, pero ahora bajo la orientación del mambe y el ambil. Adicionalmente, la formación de un mambedor en el pueblo uitoto contempla un conjunto de conocimientos que tienen como

⁸ En el texto original la palabra mambe aparece con una k al final.

fin la *humanización*, esta formación consiste en el dominio de la tradición para que el mambeador se convierta en el guía espiritual y en la autoridad política de su pueblo, el fin del mambeadero es constituir y sostener una comunidad, en este sentido, el abuelo Víctor empieza a guiar a la CPC para que se configure como una comunidad, estas enseñanzas las refiere la CPC como *palabra de Fundación*, en la tradición amazónica una comunidad se constituye como tal cuando se erige una maloka que la represente, igualmente un abuelo se convierte en tal cuando tiene su propia maloka y una comunidad que se reúna en ella para alimentar las tradiciones culturales, siguiendo esta línea con la guía del abuelo Víctor la comunidad construye su propia maloka *Maya Kamurú Pirú* en el año 2009.

Sin embargo, la maloka física es tan solo la materialización de la maloka *espiritual*, la cual hace referencia a la unidad en el pensamiento y la forma organizativa comunitaria, siguiendo este ordenamiento, durante el año 2009 la CPC elabora una agenda de conceptos a *mambear* con el fin de que sean los pilares del ordenamiento comunitario, dichos conceptos son finalmente recogidos en una publicación que se titula *El Sendero de la Eternidad* (2012), un documento que recoge 66 conceptos que son el producto de las enseñanzas de los taitas, abuelos/as, parteras, sabedores/sabedoras recogidos durante los años de tertulia, de esta manera, la CPC fundamenta en estos conceptos un pensamiento comunitario, paralelamente en el mambeadero se realizan una serie de encuentros en los que se define el plan de vida comunitario que se expresa a través de *nueve estantillos* simbolizando los troncos de madera que sostienen a una maloka, así, se definen los *estantillos o pilares de la comunidad*: 1) Medicina; 2) organizacional; 3) Enseñanza; 4) Producción; 5) Justicia; 6) Comunicación; 7) Arte; 8) Tierra, territorio y territorialidad y; 9) Familia.

En el ritual del mambeadero no solo se narraban los mitos y los conocimientos de los uitoto, sino también de los muisca y de los pueblos de la sierra nevada, estos pueblos entregan a la comunidad la medicina muisca de la hosca (polvo de tabaco) y de parte de la sierra nevada se entrega el poporo y el ayu (hoja de coca), junto a estas plantas llegan todo un conjunto de conceptos, prácticas médicas, rituales y comunitarias, entre ellas la ordenanza de recorrer el territorio para *realizar pagamentos y consultas*, una tradición propia de la Sierra Nevada. La CPC realiza unas *sunas* -palabra muisca para las peregrinaciones espirituales- a los lugares considerados sagrados (cerros, lagunas, el mar) en donde la comunidad viaja a recibir orientación de los *espíritus de los territorios* a través de las consultas, en cada una de estas sunas es realizado algún evento significativo

para la vida comunitaria, donde se incorporan nuevas formas organizativas, nuevos roles, trajes ceremoniales (collares, colmillos, cusmas) y se recogen un conjunto de objetos, símbolos y conocimientos que van dando cohesión a la comunidad, paralelamente, la CPC realiza rituales de bautizo de los niños (a los cuales se les colocan nombres en lengua carare), matrimonios, rituales de paso, iniciaciones en medicina entre otras, todo esto comienza a hacer emerger un conjunto de prácticas que están inspiradas en los rituales y cosmovisiones de los pueblos originarios con los que entran en contacto y que comienzan a ser parte de la identidad comunitaria, así se pueden destacar los siguientes eventos con sus respectivos acontecimientos:

- Enero de 2010. Tolú: se publica el libro *El Sendero de la Eternidad*, en donde se consignan los conceptos de comunidad, ley de origen, pensamiento ancestral y se relata un fragmento del mito de origen carare.
- Mayo de 2010. Suna a la laguna de Tota:
 - Ceremonia de empoderamiento en medicina tradicional indígena.
 - Presentación de mujeres en gestación ante la laguna, matrimonios y registro de los niños.
 - Se entregan las primeras aseguranzas de iniciación en el aprendizaje de la medicina.
 - Se recuerda el mito de origen carare de la creación de la humanidad.
 - Se define a la comunidad como una comunidad de paz y se define a la misión de la comunidad como *una comunidad sanadora y que se sana a sí misma*.
 - Se entregan los estantillos de la comunidad.
 - Se fabrican los bastones de conocimiento para el aprendizaje de la medicina tradicional
- Septiembre de 2010. Laguna de Tota: se asiste a una ceremonia de empoderamiento e iniciación y se genera un nuevo atavío ceremonial; se adoptan las cusmas de empoderamiento e iniciación, collares de chaquiras, semillas, colmillos, cerámica, cuarzos; la organización de roles en discípulos, aprendices y ayudantes es reemplazada por *empoderados, iniciados y encusmados*.

A partir de estos eventos se conforman algunos colectivos de trabajo: gabinetes de aprendizaje de los empoderados, consejo de abuelos, consejo de ancianos, consejo de *wairas*, consejo de mambe y ambil, consejo de familias, grupo de caguaneras, e

igualmente se avanza en la constitución de formas de justicia propia inspiradas en la ATCC.

- 2011: se construye la casa de pensamiento de los niños Maya Ined Yiyi.
- 2011: suna a la Sierra Nevada de Santa Marta. Son entregados los primeros poporos a algunos de los integrantes de la CPC.
- 2011: suna a la Chorrera (Amazonas). Se viaja para presentar a la comunidad uitoto el trabajo realizado con la entrega del mambe y el ambil, se realizan jornadas de salud con la comunidad local.
- 2011: construcción de la Maloka en Villavicencio con dos nombres, *Maya Jaini ni piru* en Carare y en lengua murui *Icoray*.
- 2012: suna a los termales de santa rosa de cabal donde se solicitan los permisos espirituales para iniciar la formación de parteras carares, para garantizar la atención a los partos de las familias de la comunidad. Esta entrega es acompañada por sabedores de la Sierra Nevada, y por las abuelas Gloria Piaguaje y Adelfa Paz del pueblo Siona.
- 2013: construcción de la Maloka *Wakokurí Pirú* en Medellín.

Es posible entonces la identificación de una serie de acontecimientos concatenados que configuran una identidad comunitaria, la cual se fundamenta en un discurso sobre el pueblo carare y se cohesiona referenciando un origen común en el Mito Carare de origen de la humanidad (este punto será ampliado posteriormente) a través del cual se configura una narrativa sobre el pasado que genera un sentimiento de pertenencia y que otorga a la CPC la particularidad de ser una comunidad *mestiza e intercultural*, esta narrativa sobre el pasado carare se refuerza con la adopción de los principios de paz de la ATCC ya que se reconoce a esta como heredera directa del pensamiento de paz del pueblo carare.

A través de este pensamiento de paz la comunidad se reconoce como mediadora entre culturas y espiritualidades, igualmente, a través de las diferentes formas de mediación - política, social/cultural, espiritual, pedagógica- la CPC se entreteje con diversos pueblos originarios manteniendo, sin embargo, las prácticas relacionadas con el conocimiento médico occidental. Con estas formas de mediación la CPC incorpora rituales que van acompañados de la adopción de mitos, conceptos, cosmogonías, prácticas y objetos rituales que mantienen unas coordenadas de origen en las culturas de las cuales son

adoptadas pero que en el ejercicio de mediación son resignificadas dando lugar a una forma particular de realizar dichas prácticas.



Figura 4. Maloca Maya Kamurú Pirú 2012. Foto: Martín Duarte.

Basándose en la enseñanza/aprendizaje de las prácticas rituales, la tradición oral, las visiones generadas por las plantas sagradas y las orientaciones de Taitas, abuelos/as, sabedores/as se construye una red de significados, representaciones y diferentes formas estéticas (música, arte, teatro, arquitectura, trajes ceremoniales) y unas formas de organización comunitaria que devienen en el nacimiento de una identidad propia que recogen bajo el nombre *Carare* que significa *gente de río*, resaltando con esta metáfora su condición dinámica y adaptativa, es a esta característica a la que hacen referencia cuando se autodenominan como *comunidad mestiza*, de este modo, en un manifiesto comunitario que se redactó en el año 2010 y que tenía como encabezado las preguntas ¿Qué es ser carare? y ¿Qué es la Comunidad Carare? Se consignaba como respuesta:

Nosotros no pretendemos ser Carares porque ya somos, para saber si queremos ser Carare tenemos que saber qué es Carare, y Carare es gente, gente de río, gente yiyi, arena de río, que se labra a sí misma, que se hace a sí misma. Lo que hemos acordado por acuerdo, anhelo o sueño es reconstruirnos en una comunidad, recrearnos en comunidad, con unos principios muy claros, una comunidad en el espíritu, espiritual, desde el pensamiento ancestral, que guía, orienta a los destinos de la comunidad [...] desde la parte técnica, académica, cultural, o como queramos llamarle si estamos construyendo una cultura, una cultura en el espíritu, una cultura pacífica, cuya identidad somos nosotros mismos, no hay una identidad, son todas en una sola, son todas las culturas, todos los pensamientos en

una sola comunidad, somos una célula, somos una muestra de la humanidad, eso es esta comunidad, una semilla de humanidad, la comunidad como una semilla de la humanidad (Manifiesto 2010, 4. Documento privado CPC).

4. Comunidad mestiza: la institucionalización de la Asociación Carare

En el año 2012 dentro de la CPC estalla el conflicto. Varias mujeres denuncian agresiones sexuales por parte de Gaitán durante rituales de yagé, en espacios de consulta creados por la CPC como la institución *Maya Pijá* y en domicilios privados en Bogotá y en otras ciudades hasta que finalmente, se presenta una denuncia formal en la Fiscalía contra Gaitán y en el año 2015 se dicta medida de aseguramiento y se le envía a prisión en el municipio de la Vega. A partir de este momento pueden encontrarse dos visiones que, aunque con caminos e intenciones distintas realizan un proceso autoreflexivo a partir de este acontecimiento que divide a la comunidad ya que a partir de las denuncias contra Gaitán se genera un interesante proceso de teorización por parte de quienes están a favor de éste y del proceso comunitario y de quienes se apartan de Gaitán y de la comunidad para iniciar un proceso legal en su contra, por otro lado, si bien reconocemos la importancia de recoger ambas visiones, para efectos del presente trabajo nos centramos en el proceso de autorreconocimiento y de reorganización que se da al interior de la CPC con el propósito de dar cuenta de los objetivos de investigación, sin embargo, se sugiere revisar la obra de Betty Sánchez Sarmiento (2015) como referente para indagar con mayor profundidad en la mirada de quienes abandonan la CPC y realizan una lectura teórica en la que definen a la CPC como un grupo en deriva sectaria.

Del año 2015 en adelante, y especialmente a partir del año 2018 la CPC inicia un proceso reorganizativo que va acompañado de una serie de mingas de pensamiento, seminarios, presentación de trabajos de tesis y círculos de palabra que tienen como resultado su reorganización, constituyéndose en una nueva entidad jurídica denominada *Asociación Carare*. Para la elaboración del documento de estatutos de la Asociación, se inicia un proceso de reflexión sobre la experiencia acumulada, en el marco de este proceso se realizó una entrevista a Jairo Nieto, presidente de la Asociación, con el fin de recoger la visión de la CPC, en dicha entrevista Nieto sostuvo:

Viene todo un proceso retrospectivo donde teníamos que buscar rasgos identitarios comunes, y es muy importante ese concepto ¿qué nos identifica? Y nos dimos cuenta de que lo que nos identifica realmente es lo ceremonial...pero entonces en ese sentido de buscar identidad que ahora entendemos que es un proceso de comunalización, que es un concepto de un antropólogo estadounidense, James Brow, dicen ellos que se reúnen unas

personas con una identidad, con algo que los identifica, eso hace comunidad, es cheberisimo porque dice, claro, ¿yo con qué me identifico? Nos empezamos a identificar con la palabra tejida en pensamiento del abuelo taita, y ahí descubrimos que todo eso se hace como un sincretismo, o sea, todos nos identificamos en un tejido común, que quisimos llamar comunidad, y que el proceso más que de reetnización es de volvernos comunidad [...] un sentido de comunidad alrededor de plantas sagradas, alrededor de la medicina, por eso últimamente estamos hablando de que somos comunidad medicina, o sea que el estar en comunidad nos garantiza que estamos sanos y que vivimos en paz, esa es la garantía, ahora de ahí, puede ser eso en espíritu, tú sabes que llega la ceremonia y te sientes contento, hay sanación, hay medicina ¿no?, la relación en que estamos entre todos hablando, palabreando, mambeando, pero también que cuando salimos de ahí empieza a fallar esa armonización, o sea que la comunidad en sí misma es un proceso armónico, entre los seres que conformamos la comunidad, por eso es que se puede decir comunidad medicina (Nieto 2021, entrevista personal).

Así, la CPC ratifica el abandono del discurso de la reetnización para referirse al proceso de conformación comunitaria y pasa a denominar a este bajo el concepto de comunalización de James Brow, recogiendo bajo este concepto al proceso a través del cual la CPC ha tenido origen y se ha conformado históricamente. De este modo, la CPC concluye afirmando que se ha llevado a cabo un proceso de comunalización a través de la práctica de rituales con plantas sagradas que han sido entregadas, adaptadas y resignificadas a través de la metodología de mediación e intermediación cultural -en sus diversas manifestaciones- la cual ha contribuido a la implementación y resignificación de rituales (y con ellos mitos, prácticas, conceptos, cosmovisiones) con pueblos yageceros y de otras tradiciones, principalmente arhuacas-wiwas, uitotos, muiscas entre otras, a partir de los *usos del pasado* del extinto pueblo carare, es decir, la resignificación de la memoria que ha dado pie a una identidad en el presente como una comunidad *mestiza e intercultural* dando origen a una forma de identificación o identidad *Carare* que se sintetiza bajo el apelativo de *comunidad mestiza*, como se evidencia en el siguiente relato:

Podemos decir que carare es una disculpa, porque carare es decir somos una comunidad mestiza, ¿mestiza por qué? Porque recogemos de todo, pero ese mestizaje nos hace sincréticos, es decir, usamos todo eso, y explicamos el mundo, nuestra cosmovisión a partir de muchos mitos, con un mito central que sería el carare, ¿por qué? Porque tenemos mito, porque sabemos que los mitos son una representación de la realidad, son la cosmovisión de los pueblos indígenas, y de los pueblos originarios y también de nosotros obviamente, de los mestizos, pero también hacemos un mestizaje de mitos recogiendo su verdadero significado (Nieto 2021, entrevista personal).

En este sentido y para finalizar el presente capítulo, analizaremos el concepto de comunalización de Brow aplicado a la constitución de la CPC para finalmente proponer que esta se ha encaminado hacia la conformación de lo que Walter Mignolo denomina una comunidad política-utópica.

5. La Comunidad de Paz Carare como una comunidad política-utópica

El antropólogo James Brow (1990) publicó un artículo titulado *Notes on Community, Hegemony and the uses of the past*, que sirvió de texto introductorio al volumen 63 de la revista *Anthropological Quarterly*, en dicho número se propuso analizar “las representaciones del pasado dentro del contexto social de movimientos locales para crear comunidad” (Brow 1990, 2), a manera de introducción el texto presenta algunas claridades conceptuales que sirven de base para el análisis de dichos fenómenos sociales, dentro de estos presentaba el concepto de comunidad y ligado a este el concepto de comunalización; en un lenguaje bastante sencillo el autor define a la comunidad como “a sense of belonging together”(2), lo que podría ser traducido *como un sentido de pertenencia*, ligado a este concepto el autor define a la comunalización como “any pattern of action that promotes a sense of belonging together”(1), esto es, como cualquier patrón de acción que promueve un sentido de pertenencia.

La comunalización es entendida como un proceso continuo que promueve un sentido de pertenencia colectivo y que combina componentes afectivos y cognitivos, en dicho proceso se van generando relacionamientos entre las personas que toman la apariencia de ser *naturales*, es decir, las formas de relacionamiento entre las personas son percibidas como algo dado y atemporal, algo no cuestionable por su misma obviedad como perteneciente al orden natural de la existencia, así, se oculta el carácter de las relaciones comunales como construcciones sociales e históricas, a esto último llama Brown *primordialización*; según el autor las relaciones comunales se componen tanto de dimensiones de igualdad como de dimensiones jerárquicas, así mismo, las relaciones comunales son reforzadas por la convicción de que lo que une al grupo se fundamenta en la creencia de que se comparte un pasado y un origen común, de este modo, incluso los grupos recientemente constituidos refuerzan sus relaciones a partir de una narrativa del pasado que les da cohesión como grupo y que fortalezca el sentido de poseer una identidad compartida en el presente, si bien Brow reconoce el peso del parentesco en la constitución de sentidos de pertenencia colectiva, otorga mayor peso en la constitución de comunidades a lo que se refiere como la *autoridad moral de la tradición*:

Despite the rhetoric of kinship (“blood is thicker than water), the power of the past to shape communal relations in the present is more a matter of culture than of nature. What is at stake is not genetic affinity or the inertia of habitual behaviour but the moral authority

of tradition, the maintenance of which requires continuous cultural work, various means are available to bolster the authority of tradition, of which one of the most widely is its sacralization, as Weber (1978: 275) noted when he described the ideal-type of traditional authority as “resting on an established belief in the sanctity of immemorial traditions (Brow 1990, 3).

Por otro lado, la comunalización se fundamenta principalmente en lo que este autor define como componentes afectivos y cognitivos. Los componentes afectivos hacen alusión a un sentimiento de solidaridad -hermandad, camaradería- entre los miembros y los componentes cognitivos aluden a el entendimiento de tener una identidad común. En este punto es posible establecer un diálogo entre Brow y Ronderos a partir de la capacidad de los rituales -y particularmente el ritual de la EMYA- de generar experiencias que refuerzan los lazos de solidaridad entre los participantes y además como un espacio potenciador de experiencias cognitivas significativas, estas experiencias cognitivas son el resultado de la transformación que puede vivenciar un individuo a través de los estados modificados de conciencia, en donde a través de la *pinta* o visión que genera la etnomedicina del yagé y la emergencia espiritual que dicho estado produce pueden modificarse los sistemas de creencias, comportamientos y coordenadas de entendimiento del mundo de la persona, es decir, pueden activarse nuevas formas de comprensión de sí mismo y del mundo que se traducen en nuevos contenidos cognitivos, así mismo, dichos contenidos cognitivos al ser interpretados de manera colectiva por los participantes del ritual y contextualizados en un grupo situado -históricamente y socialmente- pueden devenir según Ronderos en representaciones, símbolos y significados que se llevan en el cuerpo y que se manifiestan en creaciones estéticas y artísticas, así, sostiene el autor:

Tales estados cognitivos pueden comenzar a actuar como referente de identificación, como mensaje comunicativo y de trascendencia que le transmite o le transmitirá *algo* a la persona; en algunos casos, si estos son reforzados como identidades en contextos culturales específicos, entonces las representaciones, símbolos y significados de lo material, le darán espacio a su instalación corporal, pero que trasciende la piel y lo aparente. En efecto, pueden quedar plasmadas como formas corpóreas o imaginadas de lo humano y lo no humano, pero siempre de creación humana [...] Así, tales símbolos y objetos, al ser “encarnados” en una existencia, devienen como expresiones de identidad o formas de identificación (Ronderos 2014, 463).

Dichos contenidos vivenciados como imágenes, sonidos, ideas y símbolos en la visión producida por los estados modificados de conciencia pueden ser representados a través de obras materiales -pinturas, música, vestuario, símbolos tallados, etc.- que pueden constituirse en referentes de identidad colectiva, ligado a esto, los contenidos de las visiones al ser interpretados en un escenario ritual a la luz de los mitos que dan

significado a los mismos, pueden devenir en formas cosmogónicas de comprensión del mundo que son compartidas por los taitas/abuelos/sabedores y que son interiorizadas por los participantes como coordenadas ontológicas y epistemológicas de lectura sobre la realidad evidenciándose en cambios de mentalidades, conductas y formas estéticas, es decir, *en formas identitarias*. Es precisamente lo que ha sucedido en la CPC quienes a través de la recuperación de unos referentes míticos de los carare, y la implementación de rituales con plantas sagradas, mediados por estados modificados de conciencia, han recibido de diversas culturas representaciones y prácticas que se configuran como referentes de identificación comunitaria y que tienen su materialización concreta en espacios físicos, trajes o vestimentas, discursos, conceptos, rituales, creaciones musicales, teatrales, literarias (poesía, mitos, cuentos, publicaciones), artes plásticas y en general una manifestación estética amplia, la cual se ha convertido en el fundamento de una identidad común que se recoge bajo el nombre de Comunidad Carare y que tiene como elemento distintivo la composición interétnica e intercultural, la cual sintetizan al nombrarse como *comunidad mestiza*.

Si bien la CPC se reconoce a sí misma como un proceso de comunalización, consideramos que su proceso de conformación comunitaria se ve recogido de manera más acertada bajo el concepto de comunalismo de Walter Mignolo ya que la CPC surge a partir de la recuperación del pensamiento de pueblos originarios del territorio colombiano, de los cuales se retoman sus cosmovisiones para dar sustento ético, epistemológico y político a un proyecto colectivo de organización comunitaria. Las reflexiones de este autor alrededor de la comunidad y el comunalismo son recogidas por Eugenia Fraga (2015) en un artículo titulado “La comunidad en Walter Mignolo. Cinco dimensiones de un mismo concepto”, allí, la investigadora realiza un análisis extenso de la obra del autor y realiza una hermenéutica de esta en torno al concepto de comunidad, para ella la comunidad en Mignolo puede ser pensada en cinco dimensiones:

- a) la dimensión ontológica del mundo, la cual está siempre geopolíticamente determinada;
- b) el momento original de un proceso histórico, por el cual las memorias de ciertas civilizaciones se ven crecientemente colonizadas por la modernidad occidental;
- c) el contenido identitario de las distintas culturas, constituido por una serie de prácticas y de relatos;
- d) el horizonte utópico del retorno a los modos de vida amerindios, donde la noción central es la de la reciprocidad; y finalmente e) el modo en que los estudios decoloniales abordan a su sujeto de estudio a partir de una epistemología dialógica (Fraga 2015, 19).

Interesa aquí destacar la dimensión político-utópica de la comunidad, allí, el elemento utópico juega un papel central, así, las comunidades pueden comprenderse como

horizontes que orientan la práctica política, para plantear esta forma comunitaria Mignolo toma como modelo al sistema de producción y estilo de vida amerindio al cual denomina como *comunalismo* (19). El comunalismo toma como referente a las experiencias del ayllu Inca y del altépetl azteca, como principal fundamento de este sistema se encuentra una ética del convivir en lugar de una ética del competir, en donde priman los valores de la reciprocidad y la complementariedad.

En estos sistemas la administración económica comunal no es agenciada por un estado superpoderoso sino por la propia comunidad y allí la tierra no es apropiada por nadie sino que es usufructuada por la comunidad, así mismo, la planificación de la vida comunitaria es agenciada por formas participativas de decisión en donde la comunidad es quien toma las decisiones en plenaria, definiendo sus formas organizativas y productivas que se manifiestan en proyectos comunales en los que priman los valores de la cooperación, la reciprocidad, el respeto y el amor. En este sentido sostiene Fraga:

En función de la práctica política, la comunidad es el nombre de las distintas utopías entendidas como horizontes movilizados de la acción individual y colectiva, generalmente basadas en modelos más o menos imaginados de formas organizativas del pasado, y en el caso del autor, en el modelo de la economía amerindia de la reciprocidad (Fraga 2015, 30).

El comunalismo es entonces un sistema de organización comunitaria que se basa en formas organizativas del pasado de las comunidades amerindias, las cuales se fundamentan en la reciprocidad y la complementariedad, para el caso de Mignolo se toman como referente el ayllu y el altépetl, en el caso de la CPC se toma el pensamiento de los carare y las formas organizativas legadas de las comunidades ancestrales murui-muina, especialmente el *yetarafue* que es traducido precisamente -en una similitud con el *sumak kawsay inca*- como *consejos para el buen vivir*, estas premisas éticas sostienen como base los elementos de reciprocidad y complementariedad, a su vez, son sintetizadas y traducidas por la CPC bajo el nombre de *ley de origen*, -no hacer daño, no hacerse daño y no permitir que otros me hagan daño-, comprendiéndose como principios éticos de la convivencia y el relacionamiento entre seres humanos y de estos con la naturaleza. Los referentes de los pueblos originarios se convierten en modelos utópicos que movilizan las acciones individuales y colectivas y que llevan al establecimiento de formas de vida comunitaria basadas en otras formas epistemológicas, éticas, políticas, económicas y subjetivas que toman forma concreta en escenarios locales, entrecruzando imaginarios,

prácticas y discursos sobre el pasado que sirven como movilizadores de identidades colectivas, para este caso la *comunidad carare*.

Capítulo tercero

Discurso y prácticas de mestizaje en la Comunidad de Paz Carare

La referencia al mestizaje al interior de la CPC es constante, tanto en publicaciones, círculos de palabra y entrevistas, este concepto aparece frecuentemente para referirse al trabajo de interculturalidad que ha realizado y específicamente, como referente de identidad colectiva, nombrándose a sí misma como comunidad mestiza, tal y como fue mencionado en el capítulo anterior. En este sentido, son múltiples los significados y los contextos en los cuales este concepto es utilizado, lo cual señala la importancia de profundizar en la comprensión que del mismo ha realizado la CPC, convirtiéndolo en el eje identitario.

Sin embargo, es necesario realizar una discusión conceptual alrededor del mestizaje ya que este concepto ha jugado un papel central en la configuración de nuestras naciones latinoamericanas, asimismo ha sido objeto de diferentes abordajes a lo largo del tiempo y -especialmente importante para el presente capítulo- el discurso de mestizaje de la CPC, se inserta dentro del contexto sociohistórico de revitalización del mismo después de la constitución de 1991 de la mano de los procesos de reindianización y reetnización. En este contexto, el mestizaje experimenta una inversión de lo blanco (y la blanquitud) como elemento predominante hacia la revalorización de los componentes indígena y negro, en este sentido sostienen Margarita Chaves y Marta Zambrano:

Si bien las reformas constitucionales expresan un cambio de dirección en los antiguos proyectos unitarios de nación que buscaban conjugar la ciudadanía bajo el mando de un pueblo, una religión y un idioma, argumentamos, primero, que es necesario revisar si y cómo se ha replanteado el mestizaje [...] sugerimos que los nuevos proyectos pluralistas, lejos de poner a la sombra el mestizaje, lo revitaliza. Pero en vez de alentar el camino en la dirección usual, de los polos marcados como indio y negro hacia el blanqueamiento, propician su inversión: es decir, el tránsito desde lo mestizo hacia etnización o reetnización en dirección a esos polos (Chaves y Zambrano 2009, 216)

Para dar cuenta de esta inversión, debe comprenderse entonces como se configuró el discurso del mestizaje en América Latina y específicamente en nuestro país, para posteriormente comprender como se rearticula e invierte este discurso en el contexto del reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y en la reconfiguración de las relaciones interétnicas en el país. Es dentro de este escenario de transformaciones políticas y culturales en donde se construye el discurso sobre el mestizaje de la CPC, sin

embargo, sostenemos que para el caso específico de esta comunidad, la reinterpretación y revitalización del mestizaje toma una dirección muy particular debido a ciertas condiciones territoriales, históricas y procesuales que influyen en su conformación y desarrollo, condiciones que llevan a que se construya una lectura particular del mestizaje que convierte a este en el punto nodal de la construcción de su identidad comunitaria, de este modo, el objetivo del presente capítulo es dar cuenta de la conformación del discurso y las prácticas que ha construido la CPC alrededor del mestizaje.

De acuerdo con lo anterior, el presente capítulo inicia con una discusión alrededor de este concepto en el cual se da cuenta del posicionamiento de un discurso sobre el mestizaje como un dispositivo de dominación de la élite criolla sobre los demás grupos étnicos, con el fin de construir una identidad nacional en el contexto de las nacientes repúblicas latinoamericanas, el cual buscaba generar la ilusión de una homogeneidad nacional y cultural, para ello, nos apoyamos en la lectura que realiza Laura Catelli (2020) en el texto “Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización”. En un segundo momento, se realiza una lectura del contexto particular colombiano de finales del siglo XX y principios del siglo XXI en el cual el concepto de mestizaje se revitaliza en medio del reconocimiento de la diversidad cultural que otorga la constitución de 1991, lo cual moviliza diferentes procesos de reindianización y reetnización, en donde este concepto es revitalizado y resignificado como discurso desde los sectores subalternos, para ello, recurrimos a las investigadoras Martha Zambrano y Margarita Chaves, la reconstrucción de este entramado sociocultural da cuenta del escenario en el cual surge y se desarrolla el discurso y las prácticas del mestizaje en la CPC, finalmente, se da cuenta del proceso de conformación de discursos y prácticas en la CPC que llevan a que la comunidad se articule y se fundamente alrededor del mestizaje, convirtiéndose en el referente de identidad colectiva.

1. Mestizaje: la reconfiguración de un dispositivo colonial

El origen del concepto de mestizaje y su apropiación y puesta en marcha como un dispositivo de dominación por parte de las élites criollas de América Latina, es un proceso complejo que atraviesa diferentes momentos históricos de conformación y consolidación de las identidades nacionales en la región ya que, a través de este discurso, se ponen en marcha los imaginarios y los símbolos alrededor de los cuales se articularían los proyectos nacionales de las nacientes repúblicas latinoamericanas. Coincidimos con la

investigadora argentina Laura Catelli cuando afirma que “la emergencia del concepto de mestizaje es un indicador de la persistencia y la reinscripción de las jerarquías y las relaciones de poder en el devenir del espacio tiempo de la nación” (Catelli 2020, 38).

Esta investigadora realiza una arqueología del concepto de mestizaje en donde rastrea y reconstruye el origen, el contexto y la adopción de este concepto por parte de las elites criollas y su utilización como un dispositivo de dominación biopolítica criolla, que sirvió como fundamento para perpetuar el colonialismo en el escenario posterior a las guerras de independencia, proceso que ha sido denominado también como neocolonialismo o colonialismo interno. Catelli presenta tres transformaciones significativas de este proceso en la utilización del concepto de mestizaje: como concepto científico; como metáfora y; como metarrelato.

El mestizaje surge entonces como un concepto científico en el campo de la antropología biológica y es adoptado posteriormente por la eugenesia, particularmente en Inglaterra y Francia en la segunda mitad del siglo XIX. Este concepto fue adoptado por las elites criollas las cuales lo tradujeron y resignificaron en el contexto de la colonialidad, surgiendo así diferentes lecturas de este que respondían a los intereses de dominación de una clase hegemónica sobre el conjunto de la población de las nacientes repúblicas, así, podría afirmarse que:

Aunque en Latinoamérica ya existía en el siglo XIX una ideología de castas que organizaba la sociedad jerárquicamente en españoles y peninsulares, españoles criollos, indios y negros, a la vez que mantenía la ideología de la limpieza de sangre, la formación de la idea de mestizaje fue contemporánea de la recepción del conjunto de teorías raciales que formaron parte de la antropología biológica y luego de la eugenesia (Catelli 2020, 41).

Las teorías de la antropología biológica y la eugenesia produjeron algunos conceptos como mestizaje, hibridez, miscegenación, amalgamiento entre otros, que daban cuenta del cruce de *razas* en el marco de la adopción de teorías surgidas en el ámbito de las ciencias naturales por parte de las ciencias sociales, entre ellas especialmente la teoría de la evolución de las especies de Darwin. Estas teorías buscaban legitimar bajo un manto de científicidad la hegemonía sustentada por Europa sobre el resto del orbe, justificando su supremacía militar bajo explicaciones biológicas que naturalizaban las relaciones de explotación y dominación. En este sentido, las teorías de la hibridez de la eugenesia fueron adoptadas en América Latina en donde entraron en contacto con las ideas previas sobre la limpieza de sangre y la degeneración.

Las élites criollas debían lidiar con el asunto de la incorporación del otro al que llamaban a ser parte de la identidad nacional, ese otro étnico negro e indígena que se convirtió en un problema al ser llamado a ser parte de la república bajo la categoría de ciudadano, bajo lo cual, se convirtió en un sujeto de intervención directa del Estado-nación. Las teorías de la eugenesia fueron adoptadas para dar respuesta al qué hacer con estas poblaciones que debían integrarse al proyecto nacional moderno de las élites criollas, la investigación del mestizaje fue promovido por los diferentes estados nacionales y fueron los intelectuales los encargados de dar respuesta a qué hacer con el asunto de las mezclas raciales que eran el sustento demográfico de la república. De este modo, el concepto de mestizaje fue traducido e implementado sobre una idea de degeneración previa en la cual los elementos indígenas y negros de la identidad nacional debían ser eliminados, suprimidos o cuando menos incorporados a la sociedad, siguiendo los patrones de comportamiento de lo blanco ya que su permanencia significaba un riesgo para la “civilización”, considerando su herencia -tanto biológica- como cultural como un riesgo de permanencia de la barbarie, la ignorancia y la animalidad.

El mestizaje como metáfora da cuenta de la traducción acrítica de los conceptos de mezcla, hibridez, miscegenación, entre otros, que surgen de las ciencias naturales para explicar la evolución de las especies, esta traducción es utilizada por las élites criollas para dar cuenta de qué se debe o no hacer en cuanto a la cuestión de la *mezcla de razas*, el mestizaje es visto así como una metáfora de la hibridación biológica pero también cultural de nuestras poblaciones latinoamericanas ¿qué debe mezclarse? ¿qué debe predominar en esta mezcla? ¿qué debe excluirse de esta mezcla? Son algunas de las preguntas que surgen como resultado de esta metáfora.

Las respuestas de los diferentes estados nacionales a estas preguntas fueron desde el favorecimiento de la migración de individuos europeos con el fin de mezclarse con los indígenas y negros para “mejorar la raza”, hasta la imposición de la religión, la lengua, la escritura y la estética criolla para eliminar la herencia indígena y africana, lo cual puede leerse como un proceso forzado de blanqueamiento, en el cual, el *indio* y el *negro* se vieron obligados a abandonar su cultura e identidad para adaptarse a la vida nacional, así, el sujeto blanco-mestizo, varón, católico y letrado, se convirtió en el sujeto sobre el cual se construyó la identidad nacional en los diferentes países.

El mestizaje se convirtió así en la metáfora de la unidad nacional, una estrategia de olvido y recuerdo que genera un relato fundante de la nación, borrando los elementos conflictivos de la conquista y generando relatos ilusorios de unidad nacional bajo

emblemas patrios, himnos nacionales y narrativas fundantes en las cuales se resaltaba la herencia hispana de la lengua, la cultura y la religión que había llegado para redimir al territorio de la barbarie indígena y negra, el mestizaje apuntaba a la incorporación del elemento indígena y negro resaltando la herencia de lo blanco en el mestizo, convirtiéndose así en un metarrelato que explicaba el pasado, el presente y el futuro de las sociedades latinoamericanas, en donde la élite presentaba al mestizaje como una fusión armónica de los componentes indio, negro y blanco. En este sentido apunta Catelli que:

En ese olvidar la conquista el mestizaje termina por definirse como síntesis, o como sostiene Juan E. de Castro (2002), se entiende que el mestizaje funciona como la “miscegenación o mezcla cultural como la base para concebir una identidad nacional homogénea a partir de una población heterogénea”. La idea de síntesis, así como la homogeneidad identitaria o cultural de la nación, supone una incorporación de todos los elementos en que el todo es igual a la suma de las partes (Catelli 2020, 66).

Esta ilusión de unidad cultural de la nación como nación mestiza llevará siempre la marca de la exclusión de lo indígena y lo negro, sin embargo, lo blanco-mestizo será siempre un centro difuso que tendrá un sentido únicamente en función a una relación con lo negro y lo indio. Estas fronteras no podrán ser borradas porque lo blanco para afirmarse como tal puede hacerlo únicamente en la polaridad con lo negro y lo indígena, sin estos, su identidad perdería todo sentido. En Colombia, esta visión se instaura y permanece durante todo un siglo a través de diferentes estrategias estatales de exterminio, negación y persecución de la diferencia étnica en nombre de la unidad nacional, este pensamiento se evidenció en la constitución de 1886 en la cual se estableció que Colombia era un país mestizo y católico, con el español como su lengua oficial.

2. La revitalización del mestizaje. Del mestizaje a los mestizajes

La constitución de 1991 significó una fisura en el imaginario de Colombia como una nación mestiza, el reconocimiento de las identidades étnicas trajo consigo la posibilidad de acceder a beneficios estatales que significaron un acto de justicia social para con los pueblos originarios y afrodescendientes, en la década de los noventa se asiste a una revaloración de lo indígena en diferentes aspectos, este proceso no es algo que comience en esta década, es más bien la emergencia de procesos de lucha y resistencia de algunos pueblos indígenas que durante los años noventa tomaron un impulso con la promulgación de la nueva constitución, bajo la cual accedieron a la titulación de predios, a formas

organizativas propias, beneficios económicos entre otros, este proceso de autorreconocimiento por parte de diferentes sectores poblacionales que antes se reconocían como mestizos, desencadenó unas tensiones entre quienes buscaban un reconocimiento estatal y las instituciones encargadas de otorgar dicho reconocimiento.

Margarita Chaves y Marta Zambrano aportan algunos elementos metodológicos y teóricos para el abordaje del mestizaje que servirán de referencia para el presente capítulo, las autoras realizan un análisis que entrelaza los procesos de reindianización y las transformaciones que el discurso del mestizaje experimenta en medio de este contexto, según las autoras, los proyectos de reconocimiento de la diversidad cultural en Colombia revitalizan el mestizaje, pero esta vez en una dirección contraria a la que históricamente había llevado; proponen entonces realizar una relectura sobre la forma en la que ha sido entendido el mestizaje, ubicando para ello algunos elementos conceptuales y metodológicos para acercarse a la cuestión, así, las autoras comprenden al mismo como “una pluralidad de procesos localizados y como un terreno disputado de interacciones entre discursos y prácticas de élite y subalternas, atravesadas por desigualdades de género y relaciones de poder” (Chaves y Zambrano 2009, 218).

En este sentido, proponen hablar no de un mestizaje sino de *mestizajes* en plural, para ir más allá de la idea de mestizaje como inclusión disfrazada. Retomando el trabajo de Wade en el cual evidencia la multiplicidad de formas que pueden darse, en donde la idea de mestizaje como *mezcla* tiene diferentes significados y formas de ser vivenciadas tanto entre la élite como los subalternos. De esta manera las autoras plantean la necesidad de analizar los mestizajes considerándolo no solo desde el discurso oficial, sino también desde aquellas formas en las cuales es experimentado desde la *orilla subalterna*, donde pueden encontrarse renovadas lecturas de la mezcla cultural y racial, de este modo, sostienen que “los mestizos y las mestizas subalternos han experimentado la mezcla racial y cultural como la incorporación de distintas sensibilidades y prácticas que operan en el cuerpo y como un mosaico que permite afiliaciones simultáneas y subsecuentes con diferentes grupos” (218).

Así mismo, y en contraposición con la mirada hegemónica del mestizaje como una fusión armónica de los componentes indios, blanco y negro, proponen realizar una relectura desde las posiciones subalternas en donde este no es entendido como una fusión sino como una “mezcla en la que sus elementos constitutivos mantienen su identidad, lo cual facilita múltiples identificaciones y cruces de fronteras en diferentes direcciones, según el contexto” (220). En este sentido, deben considerarse dos vertientes teóricas

relacionadas para abordar la mezcla racial y cultural como un proceso multifacético, fluctuante y como un terreno debatido, la primera es la referencia a la aproximación relacional para analizar el mestizaje, esta da cuenta de que el centro (blanco-mestizo) necesita de los márgenes (negro, indio) para definirse a sí mismo, así, el movimiento en el significado de alguna de estas categorías genera fisuras en los contenidos de las demás, por otro lado, recomiendan hacer uso de las identidades fronterizas y sus posibilidades, apoyándose a su vez en los trabajos investigativos de Gloria Anzaldúa en la frontera entre México y Estados Unidos.

En su investigación, Anzaldúa analizó la configuración de las subjetividades sociales y de género en hombres y mujeres mestizos/as, para destacar la dimensión positiva del mestizaje, haciendo énfasis en su capacidad para cuestionar las categorías raciales fijas y establecidas, otorgando una nueva dimensión a los conceptos de frontera y zonas fronterizas, que para el caso de la investigación eran tanto territoriales como identitarias, “siguiendo este camino, Anzaldúa enfatizó la necesidad de examinar el sentido y la dirección de los cruces de frontera: ¿en qué dirección cruza la gente la frontera? Y ¿quiénes pueden hacerlo? Estas preguntas nos conducen directamente a las fronteras y jerarquías entre mestizos” (Anzaldúa 1987, 220 citada en Chaves y Zambrano 2009).

A partir de estas preguntas buscan dar respuesta a los cruces de frontera entre las categorías étnicas que se dan en el contexto de los procesos de reindianización en el Putumayo y en Bogotá y, argumentan que el reconocimiento estatal de la diversidad ha generado la revitalización del mestizaje, pero esta vez en una vía inversa a la que históricamente llevó, así en vez de buscar la blanquitud los discursos del mestizaje en este contexto están girando hacia lo que denominan reindianización. La reindianización puede entenderse desde dos ángulos: como el reverso deliberado de los procesos de desindianización (negación y olvido de la identidad indígena) y como la reconfiguración de la parte indígena de las identidades mestizas.

Si bien, se reconoce la diversidad de procesos de este tipo que pueden darse en el territorio nacional, las autoras plantean como un elemento en común de estos el cuestionamiento a las categorías étnicas establecidas que se caracterizan porque “le dan reverso a la direccionalidad del mestizaje: desde el lugar privilegiado de blanqueamiento hacia lo indígena” (220). Consideramos que la CPC puede ser clasificada como una de estas experiencias subalternas que proponen una mirada alternativa del mestizaje a partir de la reindianización, configurando un nuevo relacionamiento con la parte indígena de la identidad mestiza y cuestionando las categorías étnicas establecidas, sin embargo, se

distancian de la conceptualización realizada por Chaves y Zambrano en tanto la CPC no buscó una inclusión estatal ni el acceso a derechos reservados para minorías étnicas sino que, su trayectoria marca una ruta particular y quizá no explorada de revitalización del concepto de mestizaje.

3. El discurso del mestizaje en la CPC

El discurso del mestizaje en la CPC tiene una configuración compleja que atraviesa diferentes momentos, articulándose y reelaborándose en una suma de acontecimientos que le van dando una delimitación y una identidad. Su evolución y cristalización en un discurso coherente se puede rastrear a través del encuentro entre un pensamiento de base que puede ser situado territorial y culturalmente en el Carare y que puede ser definido como un pensamiento otro (Vásquez 2015), el cual posteriormente se va ampliando, potenciando y rearticulando a través del intercambio de cosmovisiones -mitos, conceptos, lógicas epistémicas- con algunos pueblos indígenas a través de la metodología de mediación e intermediación cultural.

El pensamiento otro hace referencia a la supervivencia de las cosmovisiones de pueblos ancestrales que a pesar del proceso de colonización permanecen en las comunidades campesinas, indígenas, afrodescendientes y populares urbanas bajo la forma de memoria oral, prácticas, conocimientos, horizontes éticos, entre otros. El pensamiento otro se caracteriza por asentarse sobre la base de una racionalidad no eurocéntrica sobre la cual se construyen relatos y narrativas que se erigen como una crítica a la racionalidad occidental moderna a pesar de estar inserto dentro de ella.

El pensamiento otro es el resultado de las experiencias de sus portadores y se manifiesta según Vásquez a través de diferentes formas bien sea como pensamiento escrito, pensamiento caminado, pensamiento cantado y pensamiento jugado, en este sentido, nos interesa enfocarnos en el pensamiento escrito y el pensamiento caminado que la CPC impulsó ya que es dentro de los marcos de este proyecto en donde el discurso del mestizaje se revitaliza.

El pensamiento escrito puede entenderse como “una estructura de conocimientos, principios y valores de personas y colectivos que con una fuerte tradición oral realizan un trabajo de sistematización escrita de su pensamiento” (6), a su vez, el pensamiento caminado hace referencia a “un conjunto de conocimientos, principios y valores de carácter colectivo que se expone abierta y públicamente” (6) de parte de los pueblos

originarios con el fin de que el pensamiento ancestral se difunda más allá de sus territorios como una estrategia que busca articular a otros sectores de la sociedad en sus procesos de resistencia, fue esto precisamente lo que ocurrió durante los años 90 a través de la mediación cultural y social, cuando los taitas yageceros del putumayo decidieron entregar a los mestizos el conocimiento ancestral como forma de salvaguardar y mantener sus tradiciones tal y como fue relatado en el primer capítulo del presente trabajo, a través de la intencionalidad de Gaitán de hacer pública la medicina ancestral se dio autorización a éste para enseñarla y transmitirla a los mestizos que quisieran aprender sobre ella.

En la CPC, especialmente entre los años 2000 y 2010, se asiste a la emergencia de un pensamiento otro de origen carare que hacía presencia como herencia cultural en Orlando Gaitán y que se manifiesta como pensamiento escrito en la recuperación del pensamiento carare a través de tesis, revistas y publicaciones. Este pensamiento posteriormente se amplía a través de la confluencia con el pensamiento caminado que se incorpora con sabedores de pueblos originarios del Putumayo, Amazonas y Sierra Nevada.

4. El mestizo y el mestizaje en el pensamiento ancestral carare

Este pensamiento otro que se recupera en la CPC es significativo en la medida en que su contenido de base Carare sienta las ideas fuerza sobre el mestizaje. En el pensamiento carare que se transmite a través de Gaitán la referencia al mestizo y al mestizaje es bastante clara, esta se cimienta a partir de dos relatos fundantes que se entrelazan: un relato mítico y un relato histórico del pueblo carare. El relato mítico corresponde a el mito carare de origen de la humanidad que según Gaitán le fue relatado por su bisabuela cuando era un niño, debido a la extensión del mito, se referencia un fragmento significativo que citamos en extenso:

La abuela se levantó y camino y cogió una semilla de ceiba se la mostró a su nieto y siguió diciendo... El símbolo del universo para nosotros los carare es la semilla de la ceiba que en su forma recrea al universo, cuando revienta ella pare todas las semillas del mismo ser, es como cuando pario la tierra, pero las ceibas son diferentes en todos los territorios de la tierra, no es la misma hoja, ni la misma forma ni la misma figura y la misma semilla lleva la hembra y el macho , cuando explota nace la humanidad , nacen miles de seres otra vez, es igual que cuando nos parió la tierra, es el parto, es el símbolo, representa que el todo es igual a la unidad, el humano es todo uno solo igual que las plantas y en si es la misma esencia con diferente figura, color, olor de acuerdo con el territorio y el mito que lo creo. Muchos seres humanos los pario una planta y los amamanto un animal, cada quien logró salir y se le dio vida como ordenó el territorio es ahí donde creó la cultura que es la ley. En la piel puedes ver los rastros de la humanidad ¡tenemos todos los colores, de cada color del arcoíris hay gente, gente azul, gente amarilla, gente negra, genta verde, somos

los colores del arcoíris, nosotros somos la creación, como hemos pasado por tantas épocas, edades, entonces tenemos todas las pieles, tenemos todos los colores pero depende quien nos haya parido creemos sus historias, uno se parece siempre a sus padres si somos hijos del caimán somos más verdosos, si somos hijos de la palma somos de otro color, para el espíritu tenemos todos los colores, el chontaduro tiene frutos verdes, amarillos, rojos, rayados, negros. Mírese la piel, mírese un brazo, mírese y verá que se ve como verde, se ve como azul a veces se pone rojo, a veces rosado, a veces pálido y tiene pedazos negros, monos, tiene todos los colores, hoy estamos revueltos de muchos colores, tenemos la unidad, tenemos todo adentro, todos venimos con un mito, una ley, una ordenanza, una historia, pero al encontrarnos nos encontramos con el otro que soy yo mismo, en el otro estoy yo, por eso mírese en los colores, tenemos todas las culturas adentro pero cada cultura, cada color, tiene su tono aunque todos tenemos todo (Revista Taorayina 2012, 122-23).

De este mito narrado por la bisabuela Salomé son significativas varias ideas que entrelazadas configuran una lógica argumentativa: 1) El símbolo del universo para los carare es la semilla de la ceiba que en su forma recrea al universo, cuando ella revienta pare todas las semillas del mismo ser : *es como cuando parió la tierra* 2) el ser humano es todo uno solo, la misma esencia, con diferente figura, color, olor, de acuerdo con el territorio y el mito que lo creó 3) a muchos seres humanos los parió una planta y los amamantó un animal, cada quien logró salir y se le dio vida como ordenó el territorio es ahí donde se creó la cultura que es la ley, así, la cultura viene dada según el territorio y 4) En la piel, se pueden ver los rastros de la humanidad, al pasar por muchas edades, los seres humanos (los carare en específico) tienen todos los colores. Algunas ideas fuerza pueden sugerirse de estos simbolismos narrados en el mito:

- El ser humano fue parido por la tierra (bien sea en forma de plantas, animales, ríos, etc.), por ello, se alimenta y se cura a través de ella, y adquiere su conciencia a través de las plantas sagradas y consultando los territorios, como ha sido narrado en los anteriores capítulos.
- Todos los seres humanos tienen su origen en una planta o animal, pero son uno solo en tanto hijos de la tierra, de la naturaleza, su particularidad reside en la planta o animal que le dio vida según su mito de origen.
- Ese mito de origen que está relacionado con la planta o animal del territorio al cual pertenece le otorga una cultura.
- Los seres humanos como creación han pasado por muchas épocas y edades por ello acumulan en su memoria (genética, espiritual, inconsciente) todas las pieles, todos los colores.

Estas ideas míticas se convierten a su vez en una narrativa histórica que recoge Gaitán de los ancestros carare en donde se repiten algunos temas como simbolismos: la unidad

en esencia del ser humano y la diversidad tan solo en su forma; la identificación de los diferentes grupos humanos con algún elemento de la naturaleza o territorio (plantas, ríos, lagunas, animales) que determinan y explican unos comportamientos culturales y la idea arquetípica del viaje, el nomadismo por épocas y edades, pero también por territorios.

Estas ideas que se desprenden del mito pueden evidenciarse en la narrativa histórica de los carare como gente de río que ya ha sido referenciada en diferentes fragmentos, según Gaitán, los antiguos carare venían migrando desde el río Amazonas, eran navegantes por excelencia, un pueblo nómada que como *gente de río* llevaba impresa una esencia que manifestaban en una disposición cultural al movimiento y a la mezcla, así como el río recibe aguas de diferentes afluentes, los carare en sus desplazamientos recibían y entregaban conocimientos y tenían una tendencia a mezclarse culturalmente con las culturas con las que entraban en contacto, de allí, que el relato de origen de los carare les imprime una característica esencial de ser mestizos e interculturales (mediadores e intermediadores) sin embargo, el río a pesar de estar compuesto de diferentes afluentes y de ser la suma de muchas gotas que provienen de diferentes lugares es uno solo, aquí aparece la idea de unidad en medio de la diversidad.

Según Gaitán los indígenas carare se movilizaron a través de diferentes territorios favoreciendo la interculturalidad, pero se detuvieron al llegar al territorio del carare opón debido al encuentro con los españoles. Este encuentro los obligó a volverse sedentarios y a internarse en la selva para sobrevivir, sin embargo, no pudieron lograrlo y fueron mestizándose poco a poco con los españoles adoptando una cultura propiamente campesina pero conservando algunas tradiciones de sus ancestros, según Gaitán, su bisabuela era una de las pocas indígenas carare que conservaban la tradición y la cultura de sus ancestros a pesar del mestizaje ocurrido, pero acerca de esta historia, su abuela realiza una interpretación del mestizaje que otorga a este un sentido particular y que trasciende lo étnico/racial/cultural, según Gaitán el mestizaje de piel no era algo significativo ya que según su cultura cuando el español creía acabar con el indio a través de su aniquilación física y cultural, ignoraba que en realidad lo que hacía era hacerse responsable de su espíritu, esto se relata de la siguiente manera:

Lo que en realidad se dio fue un mimetizaje espiritual, el Taita Orlando nos cuenta que cuando el colonizador destruía la cultura de su pueblo creía erradamente, que estaba imponiendo su cultura, pero en realidad cargaban consigo aquello que creían destruir. Como lo expresa en sus palabras: “para nosotros cuando alguien mata a otra persona se hace responsable de ese espíritu, después con el tiempo ese espíritu indio revive su

memoria, sólo que aparece con la máscara del blanco, ese es el mestizo (Montagut y Sansón 2012, 16)

Esta lectura configura un posicionamiento histórico del mestizo y le otorga una misión: el mestizo lleva adentro la memoria del indígena y tiene la responsabilidad de hacerse cargo de ella, el indio revive su memoria a través éste. Hay una idea implícita en todo ello que puede vislumbrarse de fondo y es la idea de la reencarnación, en el mito, la bisabuela Salomé expresa que *los seres humanos como creación hemos pasado por muchas épocas y edades, por ello tenemos todas las pieles, todos los colores*, esta idea del viaje a través del tiempo (reencarnando), del espacio (como migración) y de las culturas (interculturalidad y mediación) constituyen la esencia del ancestro carare y establecen una misión mítica para el mestizo: recordar, erigir de nuevo la memoria, restablecer y recuperar la tradición del indígena.

Estos relatos que Gaitán narraba a la comunidad de participantes en las ceremonias de yagé que oficiaba en Bogotá hacia principios del año 2000 coincidían con la visita de abuelos/as, taitas y sabedores que llegaban de otros territorios para enseñar y compartir sus conocimientos, este discurso empezó a tomar una forma oficial a través de académicos de las ciencias sociales y humanas que los sistematizaban en tesis, artículos académicos, y revistas de circulación interna que fueron dando origen a una identificación de la comunidad como mestizos, este discurso otorgaba una legitimidad y una misión para apropiarse e incorporar las tradiciones rituales, el uso de plantas sagradas y los conocimientos de los pueblos originarios.

Para el caso de la CPC el cruce de la frontera étnica responde a la cuestión de la búsqueda de una legitimidad como mestizos para aprender y ejercer la medicina ancestral, para adaptar en sus vidas las prácticas y los ritos y para la utilización de las plantas sagradas. No se cruza la frontera étnica para abandonar el mestizaje y reemprender una reetnización, en el sentido de autoreconocerse como indígenas pertenecientes a una etnia en particular, el discurso de mestizaje que se estructura a partir del rescate del pensamiento carare les permite simplemente reconocer un pasado *indígena* sin ninguna especificidad, en este sentido, se sella el giro hacia la reindianización en los términos que exponen Chaves y Zambrano, esta lectura del mestizo como heredero legítimo del conocimiento ancestral de los pueblos indígenas puede evidenciarse en los estatutos de la CPC:

Estamos desde la colonización en un mestizaje, pero culturalmente traemos una memoria genética, con una ancestralidad de culturas y unas prácticas, vamos entonces a reetnizar,

a reencontrarnos con esa parte que era indispensable: reconocerse en el indígena, en el negro, en el mestizo, tenemos “la raza” adentro. Así hemos construido una respuesta a la pregunta sobre como el conocimiento se pierde o cómo se mezcla (Estatutos de la asociación comunidad Carare 2019, 54. Documento privado CPC).

Teniendo como base este discurso, la CPC inició entonces el proceso de recuperación y salvaguarda del pensamiento ancestral de los pueblos originarios con quienes entró en contacto a través del trabajo de la Fundación Carare por medio de la metodología de mediación e intermediación cultural que fue descrita en el primer capítulo, a través de esta metodología fueron apropiando y adoptando unas creencias, prácticas, rituales y estéticas con diferentes procedencias, que no reñían entre sí debido a la legitimidad que el discurso sobre el mestizaje y el acompañamiento y guía de los taitas, abuelos/as y sabedores/as les otorgaba para ello, así, se configuraron como una comunidad mestiza que tiene como misión la protección, salvaguarda, rescate y recuperación del pensamiento ancestral, es este reconocimiento como mestizos lo que se convierte en el elemento de identidad comunitaria, así se recoge en los estatutos de la CPC:

Lo que se acordó con los cuatro pueblos: la sierra nevada, putumayo, amazonas y el altiplano cundiboyacense muisca-carare, son las cuatro patas de la mesa, que soportan la recreación de nuestro pensamiento, nuestro camino obedece a la petición de los abuelos y abuelas que desde un comienzo nos decían que el conocimiento ancestral se estaba quedando perdido en las comunidades por la situación de violencia, de aculturamiento, de pérdida de la medicina y que el blanco o el mestizo también tenía que hacerse cargo de salvaguardar el conocimiento y la sabiduría, ese es nuestro trabajo ahora (Estatutos de la asociación comunidad Carare 2019, 54. Documento privado CPC).

5. El mestizaje como “Dari”

A través de diversos relatos, conceptos y símbolos que fueron recopilados en el trabajo de campo, entrevistas, círculos de palabra y revisión documental, el concepto de mestizaje se fue entretejiendo para finalmente emerger en toda su potencia en una palabra que recoge la amplitud de su significado: *dari*. En una entrevista a Gaitán en donde se le preguntaba sobre el significado del concepto de mestizaje en la CPC este respondió:

Cuando hablamos de mestizaje en cultura popular entendemos como que es mezcla de razas, nosotros vamos más allá de eso; mestizaje es como ser el otro y el otro en mí, todo está en mí, tengo que reconocerlo y apropiarlo, como apropiarlo a los demás pero también yo en los demás, es integrar, es holisticidad, es arcoíris, ese mestizaje se entiende como eso y que está representado o está ordenado por esa mediación que hablamos como que yo veo que me pertenece lo que soy y puedo ser con otro, le doy vida al otro y el otro a mí, o sea, se une, no se separa, como un poco mestizar es unir, como juntar, puede ser mezclar pero cada quien lleva lo suyo ¿de acuerdo? eso que hablaba del carare en la parte

de *dari*, el río nos dice eso, de soltar, soltar es fluir, entregue (Gaitán 2020. Entrevista personal).

Emergió entonces un concepto novedoso en el que se sintetizaba la idea de mestizaje y mediación y que más adelante recogería también el concepto de diálogo. En este símbolo del *dari* representado en el río confluían conceptos muy distantes, por ello, fue necesario ahondar en su explicación, así, en una entrevista posterior Gaitán expresó que dicho concepto no tenía una traducción al español, que este hacía parte de la lengua carare y que recogía la esencia de la cosmovisión de este pueblo como gente de río, en este mismo sentido, Martín Duarte, miembro fundante de la CPC expresó sobre el concepto de *dari* lo siguiente:

La primera vez que escuché la palabra del *dari* fue en guachaca, en la Sierra Nevada, el río guachaca desemboca en el mar, se puede ver claramente como las aguas dulces del río llegan al mar generando como ese movimiento, una especie de remolinos, y en ese lugar fue donde escuché la palabra del *dari*. Entonces, hablábamos qué el *dari* era como ese lugar donde ocurre la unión, donde las cosas se juntan, veíamos como en lo maleable de esa situación, como no era una línea que se juntaba con otro, no como una línea recta, sino como ondas que entraban y salían, del mar al río y del río al mar, nos dábamos cuenta de que el *dari* no es el centro, es ese punto donde confluyen y las dos cosas como que se tocan, pero no dejan de ser ni la una ni la otra, no dejan de ser lo que son (Duarte 2021. Entrevista personal).

Como simbolismo el *dari* representa una abstracción que hace referencia al lugar de confluencia de dos o más entes (bien sea objetos, cuerpos, espíritus, pensamientos, emociones, culturas) de diferente naturaleza que se encuentran, se entrecruzan, y comienzan un proceso de unificación en la que ninguna de las dos pierde su esencia y que, al entremezclarse, dan origen a un tercer ente. Es por ello que, en su traducción al español, el concepto de *dari* puede hacer referencia al diálogo en tanto confluencia e intercambio de ideas, a la mediación en tanto confluencia de posturas y puente de comunicación, y al mestizaje en tanto *ser el otro y el otro en mí*. Debido a la naturaleza del *Dari* como símbolo, no puede ubicarse una definición precisa de este, pero si puede rastrearse a través de manifestaciones de lenguaje distinto, bien sea al insertarse dentro de narrativas míticas como metáfora, para referirse a una actitud de apertura a la interculturalidad y para referirse a todas las situaciones que involucran mezcla, unificación, integración, y por ello, precisamente su traducción como mestizaje.

El concepto de *dari*, constituye la principal herencia de la cultura carare como pensamiento otro y se manifestaba en el pensamiento de paz de la ATCC como diálogo y mediación y como postura de apertura a la integración de entidades diferentes (opuestas o no), por ello, el concepto de diálogo y mediación fueron centrales en la ATCC y

permanecieron como sustento y base del pensamiento de la CPC en donde se convirtieron en conceptos esenciales para promover el diálogo entre culturas.

El rescate del pensamiento carare de mediación otorgó una legitimidad a la población mestiza que se adhirió a la CPC para recibir las enseñanzas de los abuelos/as y para la práctica de la medicina ancestral sin obligarles por ello a renunciar a sus culturas de origen, este discurso sobre el mestizaje les permitió una versatilidad en su identidad que no exige renuncias a creencias de origen, a otras prácticas religiosas o espirituales y que a través de la mediación de las prácticas rituales ancestrales les permitía adaptar hábitos, conceptos, rituales, prácticas estéticas de origen indígena en su condición de ser habitantes urbanos y mestizos, así, el discurso de la CPC sobre el mestizaje puede catalogarse como una interpretación subalterna de la mezcla racial y cultural que se experimenta desde la posibilidad de adherirse a diferentes identidades sin pertenecer totalmente a ninguna y sin entrar en conflicto con su cultura occidental de origen, así, se ratifica lo enunciado por Chaves y Zambrano (2009, 218) cuando sostienen que “los mestizos y las mestizas subalternos han experimentado la mezcla racial y cultural como la incorporación de distintas sensibilidades y prácticas que operan en el cuerpo y como un mosaico que permite afiliaciones simultáneas y subsecuentes con diferentes grupos”.

Así se ratificó en uno de los comentarios de Gualcalá Alava, un miembro de la CPC que simultáneamente se autorreconoce como indígena muisca, como conclusión en el círculo de palabra sobre el mestizaje que se realizó como parte del trabajo de campo expresó lo siguiente:

Esa es la tarea tan bonita en la que estamos, una comunidad que ha construido una cosmovisión del mundo influenciado también por diferentes formas, como lo decían los abuelos una primera parte es una cosmovisión del mundo que tenemos que es judeocristiana, digamos fruto del encuentro de dos mundos y que uno no podría negar esa influencia del pensamiento judeocristiano en la concepción del mundo que tenemos, pero también hay una cosmovisión ancestral grabada, primigenia antes de la llegada del hermano, y posterior a eso también la llegada con la colonización y la conquista esa cosmovisión del mundo se pudo ver ampliada más porque entonces viene los componentes africanos al territorio, los orientales, diferentes componentes europeos y toda una influencia en la construcción de un pensamiento cultural, espiritual, muy grande y de ese pensamiento grande como que nosotros en este tiempo tenemos ese pensamiento en nosotros, esa florecita de mil colores, los abuelos nos pueden decir también que somos esos hijos guacamaya donde tenemos todas esas culturas y esas cosmovisiones que vinieron al territorio, incorporadas (Alava 2020. Entrevista personal).

El discurso del mestizaje se edificó sobre un relato que realiza Gaitán sobre la forma de comportamiento y la cultura de sus ancestros, así como sus mitos y su trasegar histórico, cierto o no, este relato sirvió de fundamento para otorgar legitimidad a la

apertura de la enseñanza de la medicina ancestral a los habitantes urbanos y mestizos y para una identificación con un pueblo extinto, otorgó un sentido histórico del rescate y la adaptación contemporánea del pensamiento otro carare entre quienes hacen parte de la CPC.

Conclusiones

La configuración de los discursos y las prácticas de la CPC alrededor de la mediación e intermediación cultural, la reetnización y el mestizaje se han dado dentro de un proceso de *continuidad, recuperación, emergencia y reinterpretación* de un *pensamiento otro* que tiene su raíz en el pensamiento del extinto pueblo carare, el cual en un primer momento fue heredado por los campesinos del carare opón y se conservó en algunas de las familias que reconocían entre sus ancestros a los carare y especialmente a través de Orlando Gaitán quien recibió la cultura carare a través de la transmisión de su bisabuela Salomé.

En la experiencia histórica de la asociación de trabajadores campesinos del carare (ATCC) puede identificarse una *continuidad* del pensamiento otro del extinto pueblo carare, del cual heredan una disposición a la resistencia pacífica, al diálogo, a la defensa de la vida y al territorio. La ATCC potenció este legado ancestral y aportó nuevas conceptualizaciones que surgieron en un contexto de conflicto armado, de la experiencia de esta organización surgen algunos conceptos basilares que fundamentan el discurso y las prácticas de *mediación e intermediación política*, entre estos pueden hallarse los conceptos de diálogo, escucha, mediación e intermediación, conflicto, acuerdo, paz, entre otros; y las prácticas de asambleas comunitarias, diálogos públicos y abiertos, justicia propia, etc.

Este acumulado de conocimiento ancestral y de experiencia de mediación e intermediación política se transformó en una *mediación e intermediación social y cultural* que modificó el significado y la utilización de dichos conceptos con el fin de adaptarlos en un contexto de relaciones interétnicas a través de los proyectos realizados por Orlando Gaitán durante los años 90's, desde los cuales éste entreteje vínculos de aprendizaje y enseñanza de la medicina ancestral con diferentes abuelos/as, sabedores/as y taitas de diversos pueblos originarios.

Después de esta experiencia, Gaitán se convierte en un taita e inicia un proceso de enseñanza de la medicina ancestral con un grupo de asistentes a las ceremonias de yagé, y junto con este grupo constituyen la Fundación Carare, organización que a su vez retoma a la ATCC como referente histórico e ideológico de la cual *recuperan* su pensamiento de paz y los conceptos que fundamentan la mediación e intermediación política y adoptan también la mediación e intermediación cultural desarrollada por Gaitán, así, la Fundación

Carare se establece con la misión la recuperar, salvaguardar y transmitir los conocimientos aprendidos de los pueblos originarios.

A través de la Fundación Carare la CPC realiza un despliegue de prácticas de mediación e intermediación cultural dentro de los cuales se cuentan la realización de conferencias, cursos, seminarios, obras de teatro, realización de cine foros y la ejecución de proyectos con pueblos originarios que tenían como fin la difusión de los conocimientos ancestrales en escenarios urbanos.

La metodología de mediación e intermediación cultural experimentó una creciente complejidad epistemológica, teórica y metodológica con el intercambio de conocimientos y rituales con pueblos originarios del territorio nacional y con la adopción de la etnomedicina del yagé. El ritual del yagé se convirtió en sí mismo en un dispositivo de socialización interétnico, otorgando una dimensión espiritual al trabajo de mediación e intermediación cultural, así, ésta se transforma en una *mediación espiritual*.

La mediación espiritual se manifiesta a través de la realización de todas las prácticas médicas-rituales. En tanto la mediación es comprendida como un ejercicio de resolución de conflictos, y la enfermedad es concebida como un conflicto en sí misma, la mediación pasa a ser equivalente de la medicina, entre las prácticas de mediación espiritual se encuentran todo el conjunto de ceremonias rituales con plantas sagradas (mambe, ambil, yagé, osca, yopo), la realización de terapias físicas, la partería, la preparación de remedios y las sunas o peregrinaciones a territorios considerados sagrados.

Todo este acumulado de conocimientos fue recogido a través de un ejercicio de pensamiento escrito, entendido este como la sistematización de conocimientos ancestrales que vienen como resultado del *pensamiento caminado* que llega con los abuelos sabedores, este pensamiento a su vez es recopilado, sistematizado y transmitido a través de la *mediación pedagógica*, entre cuyas prácticas están la reflexión, transcripción, sistematización, organización pedagógica de contenidos de medicina ancestral y desarrollo de métodos propios de enseñanza-aprendizaje de la misma.

Durante los años 2000 y 2010, la CPC realizó la sistematización del pensamiento otro carare y del pensamiento de algunos pueblos yageceros del putumayo (Siona, Cofán e Inga), de los pueblos de tradición de mambe y ambil (murui-muina), de la sierra nevada de santa marta (koggi, arhuaco, wiwa) y del pueblo muisca, el cual se sintetiza bajo el nombre de *pensamiento ancestral*.

Los relatos que se recogen de Gaitán sobre los antiguos carare empezaron a tomar una forma oficial a través de académicos de las Ciencias Sociales y Humanas que los

sistematizaban en tesis, artículos académicos, y revistas/documentos de circulación interna, así deviene el momento de *emergencia* del pensamiento otro. A través de los relatos de Gaitán sobre los antiguos carare se sustenta el *discurso sobre el mestizaje* tomando como base una narrativa mítica y una narrativa histórica que legitimó a la CPC como una comunidad intercultural, mediadora y mestiza, el concepto de *Dari* emerge durante este periodo como un símbolo en el que se representa la ancestralidad carare, así, la CPC se autoreconoce como carare en tanto “gente de río”.

A este proceso de recuperación del pensamiento otro carare y a la adopción de rituales, mitos, prácticas médicas-botánicas de los demás pueblos originarios con quienes entraron en contacto es a lo que denominaron en un momento como *reetnización de pensamiento y cultura*, sin embargo, es posible señalar una confusión en los términos utilizados por la CPC ya que más que reclamar una pertenencia de consanguinidad -y en este sentido estrictamente étnica- sostenemos que lo que se dio obedece más a un proceso de reindianización, en tanto no se reclamó una pertenencia lingüística, territorial, étnica o consanguínea con los carare ni con los demás pueblos originarios, sino que se generó una inversión del discurso del mestizaje en el cual se buscó recuperar y resignificar el componente indígena dentro del mismo, otorgando al mestizo una misión histórica de rescate de la memoria del indígena, así, el discurso sobre el mestizaje de la CPC puede catalogarse como una interpretación subalterna de la mezcla racial y cultural que se experimentó desde la posibilidad de adherirse a diferentes identidades sin pertenecer totalmente a ninguna.

Según esta lógica argumentativa ser carare es ser *mestizo* y en tanto tal se cimentó la posibilidad de adopción de distintas prácticas sin identificarse bajo ninguna pertenencia étnica en específico, el vínculo comunitario no descansó entonces sobre la identidad étnica sino sobre la identificación colectiva en unas creencias, prácticas y estéticas que tomaron forma especialmente a través de la adopción del ritual del mambadero y de *la palabra de fundación* recibida de parte del abuelo Víctor Martínez del pueblo muruimuina, la cual también es expresada como *yetarafue* o palabra de vida, es decir, se asistió a la conformación de una comunidad política utópica en tanto la CPC se conformó bajo un horizonte que orientó la práctica política: la recuperación del pensamiento ancestral indígena.

En este sentido, más que a una reetnización la conformación de la CPC se puede definir como un proceso de *comunalismo*, en tanto se articuló alrededor de la recuperación y *reinterpretación* de un pensamiento otro a través de la utopía de vivenciar en el presente

los modelos organizativos del pasado, que en este caso denominaron bajo la categoría de *pensamiento ancestral*. La recuperación de este pensamiento ancestral se vivencia entonces dentro de la CPC como un “viaje de regreso a casa” en tanto retorno a formas de vida utópicas a las que se tiene el derecho y el deber de acceder a través de la “memoria del mestizaje”.

Obras citadas

- Amaya Panche, Johanna. 2012. “Legado y contribución del pensamiento Carare a la construcción de paz en Colombia”. Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/2365>.
- Blandón, Laura, y Deisy Ríos. 2020. “Formas ‘otras’ de comprender la salud desde la práctica de medicina ancestral de la comunidad Carare. Una apuesta por el vivir bonito”. Tesis de maestría, Universidad de Antioquia. Medellín. <http://hdl.handle.net/10495/16175>.
- Brow, James. 1990. “Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past”. *Anthropological Quarterly* 63 (1): 1-6. <http://www.jstor.org/stable/3317955>.
- Catelli, Laura. 2020. *Arqueología del mestizaje: Colonialismo y racialización*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Chaves, Margarita, y Martha Zambrano. 2009. “Desafíos de la nación multicultural: Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia”. En *Repensando los movimientos indígenas*, editado por Carmen Martínez Novo, 215-45. Quito: Flacso, Sede Ecuador / Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Fericgla, Joseph. 1999. “El alcance de la transmisión en los chamanismos clásicos”. *Revista de Etnología de Cataluña* (15): 120-127.
- Fraga, Eugenia. 2015. “La comunidad en Walter Mignolo. Cinco dimensiones de un mismo concepto”. *Revista electrónica de estudios latinoamericanos* 13 (51): 18-32. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=496450648002>.
- Giménez, Carlos. 1997. “La naturaleza de la mediación intercultural”. *Migraciones. Publicación del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones* (2): 125-59. <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/4888>.
- _____. 2020. “La mediación y las metodologías participativas de resolución de conflictos como vía para el fortalecimiento de la democracia”. *Anuario CEIPAZ* (12): 127-44. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7802969>.
- Hernández, Esperanza. 2012. *Intervenir antes que anochezca: Mediaciones, intermediaciones y diplomacias noviolentas de base social en el conflicto armado colombiano*. Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga.

- Lamus, Doris, 2012. Raza y etnia, sexo y género: el significado de la diferencia y el poder. *Reflexión Política* 14 (27): 68-84. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11023066006>.
- Montagut, Claudia. 2004. "Misión y memoria del yagé en la ciudad un espacio sagrado". Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia.
- _____. 2012. "El arte de la memoria en el tejido de la palabra". *Revista Taorayina* (2): 88-95.
- _____. 2012. "Épica ancestral. El abuelo Víctor Martínez Faikogne: Memoria indígena Uitoto Murui en el renacer de la comunidad Muisca". *Revista Taorayina* (2): 24-42.
- _____. 2012. "Mito Carare del origen del ser humano". *Revista Taorayina* (2): 121-2.
- Montagut, Claudia María. Sánchez-Sarmiento, Betty et al. 2010. Sendero de la Eternidad. Bogotá: Fundación Carare. ISBN 978-958-99086-2-4.
- Montagut, Claudia y Paulo Sansón. 2012. "El Taita Orlando Gaitán: un mediador cultural de la humanidad". *Revista Taorayina* (2): 6-24.
- Morales, Leonardo. 2015. "Violencia cultural, colonialismo y reetnización; el sentido de las prácticas en salud desde el punto de vista indígena". *Revista Facultad de Medicina* 63 (4): 699-706. doi: <http://dx.doi.org/10.15446/revfacmed.v63.n4.50049>.
- Pascual, Arturo Marcelo y Teo Gómez. 2008. *Dioses y mitos de todos los tiempos*. Bogotá: Editorial Océano.
- Ramos, Oliver. 2016. "Lo enteógeno como hierofanía". *Revista Cultura y Droga* 21 (23): 55-73. DOI.10.17151/culrd.2016.21.23.4.
- Romero, Rita, Jaime Castro Martínez, Luisa Fernanda Acuña Beltrán. 2014. "Construcción de saberes en una perspectiva particular: A propósito de la mediación". *Magazín Aula Urbana* 99 (1): 12-8. <https://revistas.idep.edu.co/index.php/mau/article/view/334>.
- Ronderos, Jorge. 2014. "Dinámicas interétnicas y re-significación de identidades, en el ritual de la etnomedicina indígena del yagé en Manizales-Colombia". Tesis doctoral, Universidad de Sevilla. <https://idus.us.es/handle/11441/64577>.

- Sánchez, Betty. 2015. "Entre la fraternidad y la violencia: Un caso de neo-chamanismo urbano". Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/44313>.
- Sansón, Paulo. 2006. "La memoria del humilde corazón: Un acercamiento a la vivencia del tiempo en la cultura del Yagé". Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. 2012. "La Eternidad como misión: Suna Sagrada de un canto ancestral". *Revista Taorayina* (2): 70-87.
- Urbina, Fernando. 2010. *Las palabras del origen: Breve compendio de la mitología de los uitotos*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Vásquez, Gerardo. 2015. "Pensamientos 'otros' para (re)pensar(nos) intercultural y decolonialmente". En *Otros logos. Revista de Estudios Críticos* 6 (1): 116-128. <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/revista.php?num=2015>.
- Velásquez, Rafael Antonio y Víctor Julio Castillo. 2006. "Resistencia de la etnia yareguíes a las políticas de reducción y "civilización" en el siglo XIX". En *Revista Historia y Sociedad* 12 (1): 285-317. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/23288>
- Walsh, Catherine. 2007. "Interculturalidad, colonialidad y educación". En *Revista educación y pedagogía* 48 (19): 25-35. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/6652>.
- _____. 2007. "¿son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales". En *Nómadas* 26 (1): 102-113. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241011>.