https://doi.org/10.56085/isss.520

Reflexiones sobre multiculturalidad, grupos étnicos, prácticas terapéuticas y movimientos de reindigenización en Colombia

Reflections on Multiculturalism, Ethnic Groups, Therapeutic Practices and Movements of Reindigenización in Colombia

Reflexões sobre o multiculturalismo, grupos étnicos, práticas terapêuticas e movimentos de reindigenización na Colômbia

Leonardo Morales Hernández[1]

Resumen

Introducción: El presente ensayo busca aproximarse a la comprensión de las prácticas terapéuticas indígenas haciendo un análisis comparativo y una revisión crítica inicial sobre los referentes epistémicos colonialistas desde los cuales se han descrito las prácticas culturales y las prácticas medicinales indígenas; seguidamente, se enfatiza en el cambio político y epistemológico que sucede a finales del siglo XX (especialmente, en Colombia, desde la Constitución de 1991), y en cómo se desarrolla así una transformación en la manera como estos grupos étnicos se identifican a sí mismos y como se muestran al exterior de sus comunidades; este es el caso del cabildo indígena muisca de Cota, en Colombia, en el cual la medicina, la música y otros elementos culturales puestos en la escena han constituido la mimesis que le otorga identidad hoy día como grupo étnico con características propias. ***Métodos:*** Se hizo un análisis comparativo entre distintas fuentes; una primaria y otras secundarias. Se usó la fuente primaria de información del estudio desarrollado desde 2012 hasta 2014 con la comunidad indígena muisca de Cota, y como fuentes secundarias, los escritos narrativos del periodo colonial del siglo XVI. ***Conclusión:*** La medicina tradicional indígena promueve la cultura y la *reetnización* del grupo resignificando sus propias historias y sus narrativas, como un elemento esencial en sus relaciones comunitarias, en el establecimiento de redes, al igual que en la manera como son identificados, observados y utilizados por la sociedad mayoritaria.

Palabras clave: grupos étnicos, terapéutica, terapias complementarias, salud de las poblaciones indígenas.

1 Médico psiquiatra. Magíster en musicoterapia. Psicoterapeuta. Homeópata. Gerente en instituciones de seguridad social en salud. Candidato a Doctor en Salud Pública, Universidad Nacional de Colombia. Profesor universitario. Gerente, Hospital Meissen. Bogotá, Colombia.

Abstract

Introduction: This essay seeks to approach to the understanding of indigenous therapeutic practices making a comparative analysis and a critical initial review on the related epistemic colonialist from which described the cultural practices and indigenous medicinal practices; then she emphasizes on the epistemological and political change that happens at the end of the last century, especially in Colombia since the 1991 Constitution, develop thus a transformation in the way in which these ethnic groups identify themselves and on the way how are displayed on the outside of their communities; This is the case of the indigenous cabildo Muisca of Cota, in Colombia in which medicine, music and other cultural positions in the scene have been mimesis that gives you identity today as an ethnic group with their own characteristics. ***Methods:*** It makes a comparative analysis between different sources, one primary and the other secondary. Using the primary source of study information developed from the year 2012 to 2014 with the indigenous community Muisca dimension and as secondary sources the narrative writings from the colonial period of the 16th century. ***Conclusion:*** The indigenous traditional medicine promotes culture and the reethnization of the group, resignifying their own stories and narratives, as an essential element in their community relations, networking, as well as the way they are identified, observed and used by the majority society.

Key words: ethnic groups, therapeutics, complementary therapies, health of indigenous peoples.

Resumo

O presente ensaio procura aproximar ao entendimento das práticas terapêuticas indígenas fazendo uma análise comparativa e uma revisão crítica inicial sobre os referentes epistémicos colonialistas desde os quais se descreveram as práticas culturais e práticas medicinales indígenas; depois enfatiza-se sobre a mudança política e epistemológico que sucede no final do século passado, especialmente em Colômbia desde a Constituição de 1991, desenvolvendo-se assim uma transformação na maneira na qual estes grupos étnicos se identificam a si mesmos e na maneira como se mostram ao exterior de suas comunidades; este é o caso do cabildo indígena Muisca de Cota, em Colômbia no qual a medicina, a música e outros elementos culturais postos na cena têm constituído a mimesis que lhe outorga identidade hoje em dia como grupo étnico com características próprias. ***Método:*** Faz-se uma análise comparativa entre diferentes fontes, uma primária e outras secundárias. Uso-se a fonte primária de informação do estudo desenvolvido desde o ano 2012 a 2014 com a comunidade indígena Muisca de Cota e como fontes secundárias os escritos narrativos do período colonial do século XVI. ***Conclusão:*** A medicina tradicional indígena promove a cultura e a reetnización do grupo, resignificando suas próprias histórias e narrativas, como um elemento essencial em suas relações comunitárias, no estabelecimento de redes, bem como na maneira em que são identificados, observados e utilizados pela sociedade maioritária.

Palavras-chave: grupos étnicos terapêutica, terapias complementares¸ populações indígenas.

Introducción

La medicina es un campo cambiante y diverso en el que confluyen múltiples saberes: algunos ancestrales y otros modernos, algunos radicales y otros multiculturales. Aunque el modelo biomédico y clínico de origen europeo es el que sigue ejerciendo un poder preponderante en su epistemología y su ejercicio en el actual siglo XXI en nuestra sociedad.

A pesar de lo anterior, las prácticas comunitarias terapéuticas reales que llevan a cabo los grupos étnicos pueden diferir en sus predicados de las prácticas que, hegemónicamente, dicta el mencionado modelo. Mucha mayor puede ser esta diferencia en cuanto algunos grupos étnicos que se hallaban fuera del marco institucional, como las comunidades indígenas, viraron hacia procesos de descolonización, hibridación, indización o reetnización (hacia finales del siglo XX), con lo cual estos saberes asociados cambiaron en su epistemología, sus contenidos y sus prácticas; tal es el caso de la comunidad indígena muisca de Cota.

Esta comunidad corresponde a una población de aproximadamente 3000 habitantes descendientes de los muiscas, quienes viven alrededor del cerro de Majuy, en las tierras recuperadas por ellos mismos en dos procesos históricos: uno de reclamación (en 1843) y otro de compra de territorio por la propia comunidad (en 1876), en el municipio de Cota (1-3). En su proceso de identidad, este grupo marca su diferencia cultural con los otros habitantes; incluso, los de la misma región.

Esta diferencia cultural suele estar fuertemente asociada a la representación de los rituales indígenas como procesos transformadores de sus prácticas curativas como efectivas y poderosas, y es parte central de su cultura.

Las prácticas terapéuticas, junto con la parafernalia que estructura su actividad (incluyendo la música, el rito, el idioma y la expresión de sus saberes sanadores), juega un papel de inclusión política y de reconocimiento que fortalece a la comunidad y le permite resurgir a partir de la reconstrucción de sus propias raíces.

Establecer cómo son dichos saberes y sus prácticas terapéuticas asociadas en la actual comunidad música de Cota es importante para definir cómo esta comunidad promociona su propia salud, y de qué manera se pueden conectar con los programas de salud pública en un ejercicio complementario y multicultural, respetuoso de la autodeterminación de los grupos étnicos.

El objetivo del presente escrito es hacer un aporte a la comprensión del papel que juegan las prácticas terapéuticas indígenas en el movimiento de reetnización o reindigenización en el caso particular de la comunidad indígena muisca de Cota (Cundinamarca). Para ello, desarrollaré en primera instancia una aproximación al papel central que juega el concepto de representación en las construcciones sociales y culturales sobre los indígenas como sujetos culturalmente diferentes, y también en el papel curativo y, a veces, transformador de los rituales y las ceremonias en las que los indígenas performan[2] su diferencia y su poder para curar.

Métodos

El método del presente ensayo es un análisis comparativo entre distintas fuentes: una primaria y otras secundarias. Se usó como fuente primaria información del estudio de caso cualitativo (5-7) realizado por el autor en su trabajo doctoral, desarrollado desde 2012 hasta 2014 con la comunidad indígena muisca de Cota. Como fuentes secundarias, se hizo una revisión narrativa (6) de la literatura, en la que se utilizaron los escritos históricos del periodo colonial tanto del siglo XVI, narrado por los cronistas, como fuentes del siglo XX, en el Putumayo, además de los referentes conceptuales de algunos autores nacionales e internacionales sobre la cultura, la descolonización, la reetnización y las prácticas terapéuticas.

Desarrollo

El desarrollo del presente escrito se estructuró en varias secciones. Se revisó en primera instancia el fenómeno del colonialismo en América (especialmente, en nuestro país), y a raíz de esto, se concluyeron algunos puntos. Luego se analizó el cambio de condiciones que se operó a fines del siglo XX en las relaciones culturales y de dominación; también, la condición actual de la dinámica colonialismo-descolonización y reetnización. En la parte final, a manera de conclusiones, se discutió el papel de la práctica terapéutica cultural como promotora de la reetnización.

2 Es un anglicismo que corresponde a una presentación ante un público; podría traducirse como *puesta en escena* (4)

En las últimas tres secciones se hizo especial énfasis en el análisis comparativo de lo discutido hasta este punto, con los hallazgos del trabajo de campo con la comunidad muisca de Cota.

El colonialismo y la representación social en la construcción de la diferencia indígena

Representación social sobre los indios; la epistemología del colonizador

Las representaciones sobre los grupos indígenas han oscilado entre su demonización o su idealización como buenos salvajes. Tanto en los informes de los cronistas del periodo colonial como en los de los funcionarios de los Estados nacionales que, se suponía, ya contaban con la preparación académica, estas representaciones nos dejan saber más sobre quienes las han producido y sobre el periodo durante el cual se han escrito que sobre los sujetos "indios" representados.

Las narraciones compiladas por Taussig (8) son particularmente ilustrativas en este sentido, ya que son recientes temporariamente, y tienen una cercanía cronológica al proceso de despojo y persecución de la cultura indígena; ocurrió de manera similar en el Putumayo y en Cota, Cundinamarca. Por otra parte, dichos relatos muestran cómo las representaciones sociales sobre las prácticas curativas se nutren de las fantasías de los mestizos, quienes hacen un sincretismo con la memoria que quedó en el grupo étnico o en el cabildo tras el paso del colonialismo.

Para los primeros cronistas españoles (siglos XVI-XVII), al igual que para algunos observadores que acompañaron el proceso de colonización de comienzos del siglo XX por las selvas del Amazonas, cuando se inicia la explotación de la mano de obra indígena para la extracción de las resinas como el caucho, los grupos indígenas son salvajes, amenazantes o figuras peligrosas (Whiffen en 1915, citado por Taussig [8]); para otros, como algunos misioneros católicos (por ejemplo, Fray Bartolomé de las Casas) o el representante del gobierno inglés para investigar el genocidio cauchero en el Putumayo (Sir Roger Cassement), los indígenas son "buenos salvajes", "niños inocentes" que requieren la protección de la iglesia o del estado (8).

Estas apreciaciones oscilantes entre extremos radicales son muy frecuentes en las miradas que se hacen desde una posición dominante, y que para el caso pueden ser la del Estado colonial o la de empresarios caucheros, pero que también puede ser la de cualquier sujeto que, haciendo parte de una cultura hegemónica, intenta controlar un objeto/sujeto que no conoce. Podemos decir, entonces, que con frecuencia estas representaciones nos brindan más información sobre los temores o las necesidades simbólicas y las representaciones del observador que sobre estos otros "objetos" que se intenta controlar (9,10).

¿Qué tiene que ver todo esto con las representaciones y las construcciones de los indígenas como sabios curanderos? ¿Cómo es que la representación es importante para examinar el papel de terapeutas que, efectivamente, juegan los médicos tradicionales indígenas en sus sociedades y en los contextos mestizos?

El proceso de colonización es una relación en la cual un grupo dominante somete a condiciones de explotación a otro, y de esta forma usufructúa, utiliza e interpreta la condición de ese grupo étnico para su propio beneficio, y así desconoce las necesidades del segundo y construye un imaginario o una representación social de ese otro como salvaje sin cultura, lo que algunos llaman "barbarización", por oposición a las virtudes del conquistador (11); es esta una condición necesaria para invisibilizar al otro y convertirlo así tan solo en "un objeto de uso".

Este proceso se produjo en América tanto en el primer contacto, durante el siglo XVI, como el más reciente, en el siglo XX, y aún en nuestros días; por ello, en el análisis siguiente se propondrá como una fuente inicial de análisis la situación de las caucherías (siglos XIX y XX) en la zona de Putumayo y su relación con Sibundoy, expuesta por Taussig en su obra más clásica (8).

Siguiendo a Michael Taussig, en su libro *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje, un estudio sobre el terror la curación*, podemos decir que el complemento opuesto de la mirada indígena como "salvaje" se encuentra en la representación que les atribuye poderes sobrenaturales inusitados, o, en un sentido negativo, la que encuentra en ellos a seres que "practican mil ridículas ceremonias", como los calificaba el cronista Fray Pedro Simón (11,12). En los dos casos, sin embargo, sus ritos, sus tradiciones de curación y su música, así como sus prácticas médicas tradicionales, han llamado poderosamente la atención de los

observadores, y en la mayoría de los casos fueron satanizadas y despreciadas, a tal punto que gran parte de este legado cultural se ha perdido[3].

El mismo autor muestra dentro de su argumentación cómo Cassement describe al indígena del Putumayo en 1912 como un ser humano con "orientación socialista por temperamento"; según el mismo observador, los indígenas "carecen de ambición [...] y no buscan acumulación de propiedad", en contraste con la percepción de la sociedad hegemónica de su tiempo. Revisadas las mismas descripciones a la luz de la "ley de origen" (13) y su práctica comunitaria, son la coherencia de la cultura indígena y el predominio del interés comunitario sobre el interés particular lo que orienta esta conducta.

Por otro lado, Cassement refiere respecto a la actitud de los indígenas que conoció que "todo, salvo su música, su baile y sus canciones, era transitorio"; lo cual, comparado con él como europeo (irlandés) o con los colonos, marca una importante diferencia, pero aun así no pueden sus ojos, educados en el modelo hegemónico, observar que la danza, el baile y las canciones tienen unas conexiones cósmicas ancestrales de los indígenas con su pasado; es decir, un poder comunitario, de relación ecológica y cósmica con sentido y con significado (con sentido ritual, mágico y en relación con lo que se ha llamado *ley de origen*)[4]; especialmente, si el *performance* observado hace parte de un rito de sanación (14,15), lo cual no podía ser comprendido por este observador blanco-europeo, a pesar de sus buenas intenciones; Cassement comparaba esta experiencia, tácitamente, con su propia experiencia y su cultura musical europea, en la cual una interpretación musical o una música de cámara era un uso recreativo sin mayor significado que el valor estético.

Ni la práctica cultural de la música, ni la danza, ni el manejo de las plantas, ni la palabra con sentido ni el acto terapéutico dentro de un mismo *performance* pueden ser considerados de manera aislada en cada una de sus partes (como lo haría un método empírico analítico), porque la comprensión del acto quedaría fragmentada; y presentadas de esa nueva manera, las actividades sueltas no constituyen la complejidad del fenómeno ni, así mismo, de la cultura que les da coherencia.

La actitud epistemológica ante un fenómeno que no se comprendió para ese momento histórico, así como para muchos observadores del presente, fue trasladar una serie de fantasías[5] hacia los grupos indígenas, lo que hizo aún más borrosa (con barro epistémico) la percepción de esa cultura; incluso, los primeros observadores, en su esquema representacional ni siquiera consideraron que los indígenas tuviesen cultura.

En la observación hecha por el blanco había más una proyección de las fantasías europeas que una comprensión del indio, ora como salvaje, ora como poseedor de poderes sobrenaturales; y esos mismo argumentos sirvieron de disculpa para avasallarlos, pues no pudieron ver la tradición indígena, la ley de origen[6] o la dialéctica del *yo* y del *otro* (8) como estos la comprendían.

Desde un enfoque psicoanalítico clásico, esta forma de observación fragmenta el "objeto"[7] (observado) y visualiza solo uno de los dos polos: el idealizado (niños, principios socialistas, etc.) o el degradado (salvajes, caníbales, perezosos, etc.), sin lograr comprender el objeto (estudiado), por lo cual prevalecen las proyecciones del observador y, en cualquiera de los casos, se silencia la voz del objeto.

La colonización y sus métodos

El blanco, de manera salvaje[8], colonizó, dominó y es-

3 Como parangón de ello, el libro V de Fray Pedro de Aguado, que contenía la descripción de sus prácticas curativas (incluyendo el elemento ritual, el verbal y el artístico asociados a ello) fue quemado, al considerarse que contenía "Prácticas del Demonio" (2).

4 Es pertinente hacer la comparación con los ritos en otras culturas, como la oración a La Meca tres veces al día y en horarios precisos, para los musulmanes, o la ceremonia del té, entre los japoneses, que establecen una puerta o portal con su mundo invisible (Kami); su mente y su cuerpo se conectan es este momento a otra dimensión, y así se preserva la estabilidad del mundo visible en el cual desarrollan sus actividades cotidianas.

5 Algunas de esas fantasías, como "la fuente de la eterna juventud, el dorado, las siete ciudades de Cíbola, los ríos y las ciudades de plata" (11), eran la realidad "textual" de los europeos y fueron buscadas en América por estos colonizadores.

6 Se conoce como *ley de origen* (13) la narrativa que tiene cada uno de los grupos indígenas sobre su origen y su aparición temporal en la Tierra. Emanan de esta narrativa las reglas epistémicas y éticas que organizan ese grupo étnico, es un concepto acuñado por la antropología, del cual los grupos indígenas se han apropiado y lo exponen como parte de sus principios; podría ser equivalente al concepto de mito fundacional.

7 Vale la pena aclarar que para el psicoanálisis, o dispositivo analítico, el objeto es ese "otro" ser que está presente en toda relación vincular; incluso, en la relación conmigo como ser, o con partes del sí mismo.

8 Este salvajismo que destruyó las comunidades indígenas ocurrió también durante el siglo XIX en Alaska, con los algonquinos, y en Chile, con los patagones (quienes fueron exterminados completamente), y de manera similar, ya en el siglo XX, durante el gobierno Pinochet, con la persecución

clavizó al indígena en casi toda América, así como lo hizo en el Putumayo[9]; concretamente, para la época de las caucherías[10], hacia el final del siglo XIX y el inicio del XX, esto se llevó a cabo con el sometimiento de "peonaje a los varones por deuda, concubinato de las indias jóvenes y adquisición por trueque o por la fuerza de los niños indios como sirvientes" (8) como un acto de colonialismo; con el argumento de que eran caníbales y salvajes, los mataron, los persiguieron, los endeudaron e hicieron "fetichización de la deuda" y los obligaron a trabajar para ellos[11], dentro de una maquinaria social al servicio de capitales extranjeros.

Es emblemático el caso de Julio César Arana en el alto Amazonas (Putumayo), a quien algunos parlamentarios británicos consideraron "la fuerza impulsora". Este negociante se refería a dicho holocausto capitalista solo en términos económicos, como "los gastos de conquestación o domeñación". Como ejemplo de tales gastos, trajo a afrocaribeños de Barbados para perseguir a los indios fugitivos, e "incorporarlos a la civilización"; de esta manera, los conquistó por endeudamiento, los torturó, disolvió sus dominios por medio de la violencia[12] en una elaboración cultural del miedo (lo cual mezcló con ideología, poder y conocimiento al servicio de los "maestros de las finanzas", la producción económica y el control del trabajo esclavo), en una organización genocida respaldada por la indiferencia cómoda de las grandes potencias de la época.

En concordancia con esta versión del mundo[13], y para el caso de la Amazonía, el indio y su territorio eran salvajes, una selva innatamente malévola y un animal-hombre caníbal , por lo cual había el completo derecho a aplastarlos, a colonizarlos y a civilizarlos; por otro lado, según la fantasía de los colonos y blancos, estos indígenas tenían poderes sobrenaturales con los cuales los enfermaban[14], y, a la vez, estos blancos que ejercían poder sobre los indios tenían que buscar la sanación en otros indígenas (los del páramo del Sibundoy) para resolver este problema[15]; en palabras de Taussig, era una "lucha de clases [...] que se llevaba a cabo por medio del maleficio y del yagé".

En estas referencias no aparece nunca la *voz indígena*: lo que se ha comentado son las versiones o las narrativas de lo que *los blancos* ven de los indígenas, desde diferentes focos (a veces, contrapuestos). Sería necesario conocer la narrativa desde los mismos indígenas, pero, al parecer, ellos no la cuentan, por "el poder maligno" de la misma narración o porque su voz no ha entrado en el discurso histórico oficial[16].

Siguiendo los planteamientos de Bourdieu, uno puede decir que el discurso oficial es una representación (social o mental) que objetiva, oficializa, legitima e impone propiedades simbólicas sobre un grupo determinado (para el caso, los grupos indígenas) estableciendo significados y consensos de significado (16) que estigmatizan (discriminan) a *unos*, o bien, dan estatus (prestigio) otros, y que, llevando más allá el concepto, pueden dar pie a lo que algunos llaman *profecías autocumplidoras (9,17)*.

En esta dinámica, al llevar a la práctica una situación de conflicto, el grupo discriminado es casi siempre el perdedor y el grupo dominador es el ganador, tanto en el hecho fáctico como en la historia oficializada y trasmitida[17].

El encuentro entre estos dos mundos, de manera oficial y práctica, quedó plasmado en el colonialismo, y ese modelo persiste aún en la mente de gran parte de la población y en algunas actuaciones del Estado.

Conocer la narrativa desde la versión del indígena no es tan fácil. Para Taussig, por ejemplo, dicha

judicial y militar a los mapuches, por nombrar solo tres ejemplos claros.

9 Entre los ríos Icaraparaná y Caraparaná, tributarios del Amazonas.

10 Se calcula que mataron a 30 000 indígenas y saquearon 4000 toneladas de caucho.

11 Esta condición de explotación salvaje, inducida por Julio César Arana y otros comerciantes, en asocio con compañías inglesas, para surtir de materia prima la industria de las llantas de los automóviles (condición o dinámica social que se extinguió solo debido a que se cultivó caucho en otros países asiáticos, con lo cual se rompió el mercado monopólico del caucho, disminuyeron los ingresos económicos y se desbalanceó así este lucrativo negocio); y es necesario aclarar que no terminó porque autoridad estatal alguna hiciese valer los derechos de los "salvajes" locales en los países afectados.

12 En este caso, fue muy claro el principio expuesto por Michel Foucault de dominar el cuerpo y controlar al individuo: el cepo, el látigo, el sometimiento físico, el abuso sexual, la desmembración, la inanición o la muerte propia o la de sus iguales; fue este el mecanismo para controlarlos como personas y explotar su fuerza laboral.

13 Esta sería una versión de colonialismo y neocolonialismo, ya que estas poblaciones fueron sometidas bajo el peso de las armas y bajo el peso de una economía esclavista diseñada para ello.

14 Por ejemplo, ente las fantasías de los colonos está la del "tigre mojano": este era un jaguar poseído por un chamán, que atacaba y se comía a las personas

15 Es una doble condición "acudir a los indios por su poder curativo y matarlos por su salvajismo" (8), p. 190.

16 El presente trabajo, así como la tesis doctoral de la cual hace parte, busca romper con el discurso oficial y posicionar la voz del grupo reetnizado indígena.

17 Por ejemplo, los salvajes apaches fueron adecuadamente exterminados por los piadosos descendientes del Mayflower en las praderas del hoy llamado Estados Unidos; de otra, los belicosos caribes fueron eliminados del espacio geográfico insular que hoy lleva su nombre, por los virtuosos europeos.

representación está mediada por el curandero o chamán, que en el caso del Putumayo, le "quita sensacionalismo al terror [...] percibe lo cotidiano como impenetrable, lo impenetrable como cotidiano [...] haciendo de ésta una historia no solo de terror, sino de curación"; o es posible que sea necesario deconstruir nuestra propia representación o mapa, y tratar de conocer primero el mundo desde la cosmología indígena (8).

El saber del indígena es muy diferente del que maneja la "sociedad mayoritaria"[18]: por ejemplo, allí donde solo hay una planta[19] para el blanco, para el indígena, en cambio, hay un cosmos, unas personas y unos poderes. Existe así "el mito en lo natural y lo real en el mito", por lo cual para acercarse a este saber es necesario "desmitologizar la historia y hechizarla de nuevo en su representación reificada" (8). En mis propios términos, para dimensionar el lugar de las prácticas terapéuticas en los procesos de reetnización de los indígenas actuales, sería necesario construir nuevas narrativas alternativas con las versiones de ellos mismos, y que estas narrativas sean comprensivas, ecosistémicas con su cultura actual, y no explicativas.

La historia de la colonización es hoy parte de la narrativa misma, no puede ser generalizada ni despreciada, es una narración de los hechos sucedidos desde el siglo XVI hasta la fecha y está sincréticamente integrada a las representaciones de los grupos étnicos en cada contexto, aunque el narrador no sea totalmente consciente de ello.

Si llevamos este tipo de análisis al escenario etnográfico del resguardo de Cota, este tiene algunos de estos aspectos en común con los otros pueblos de América, pero también muchas particularidades: verbigracia, desde 1555, al quedar al servicio de Francisco Tordehumos, los indígenas fueron perdiendo sus tierras; incluso, el cerro al que consideraban territorio sagrado[20]. Posteriormente, se organizaron como comunidad, hasta que en 1876, en un hecho histórico, la comunidad compró una gran extensión del cerro del Majuy (1-3), y hoy gran parte de sus descendientes viven en él.

Otros hechos importantes relacionados con su cercanía a la urbe bogotana son: la pérdida de su lengua *mhuysqubum*, una pérdida impuesta desde 1776 (18) por una orden del Rey de España; la pérdida de gran parte de sus patrones culturales y musicales, y la generación de una economía campesina que cultiva verduras para la gran ciudad.

Los grupos étnicos indígenas americanos tienen muchas diferencias entre sí, y algunos elementos comunes para quienes conservan parte de su cultura ancestral (13), tales como: la relación ancestral y espiritual con el territorio; una concepción holística de su salud, en la cual ellos son una parte inmanente del sistema en el que viven, y una relación simbólica con la música (14,15), la danza, el territorio, las plantas y los seres abióticos, y la cual es difícil de comprender para el observador occidental promedio [21].

En síntesis, hay una historia de 500 años de aculturación, exclusión y colonialismo, con despojo de la tierra, de la lengua, de las riquezas, de las creencias, de los mitos[22], de la medicina indígena tradicional, de lo artístico, de la vida, de la fuerza laboral y de los derechos como población.

El principal método de colonización es imponer un discurso o una narrativa oficiales que cambian el sentido y el significado del grupo dominado sobre su propia historia, sobre su manera de identificarse, de verse y de entenderse, y, por ende, sobre el sentido de sus prácticas y sus significados culturales.

Desindización, representación social y uso de los elementos indígenas

Concretamente, en el siglo XIX se decide, por parte del Estado colombiano, decretar el país como una nación mestiza, castellana y católica, con la instrucción de "desindizar" o desindigenizar la población y la cultura[23]; esto, sumado al hecho de que algunos grupos étnicos, como los de Cota y Suba, en Cundinamarca, reciben una mayor presión social, económica

18 Sociedad mayoritaria, en palabras de habitantes de la comunidad indígena muisca de Cota.

19 El ejemplo es extraído de mi actual tesis de grado con el grupo indígena muisca de Cota: "una planta es una fuente de saber, es un laboratorio gigantesco y tiene todo el saber del cosmos para enseñarnos" (Alfonso Fonseca, comunicación personal).

20 El cerro del Majuy es el lugar donde Bochica dio sus enseñanzas al pueblo muisca; el vocablo significa "dentro de mí" o "mí mismo".

21 Comprendiendo que occidental es una categoría colonialista hegemónica, según la cual los indios no pertenecen a ella, aunque geográficamente estén en esa topografía.

22 En la perspectiva hegemónica dominante, se llama mito a toda narrativa que no se corresponde con las versiones epistemológicas dominantes ni con su capital cultural.

23 Parte de ese patrón cultural mestizo fue tratar de imponer el bambuco como música representativa nacional, por encima de muchas otras presentes en las diversas culturas del país (19).

y cultural, debido a que se encuentran cerca de las grandes ciudades y a que sus miembros tienen trabajo asalariado o están dentro del sistema educativo clásico blanco aculturizante, todo lo cual hace que los referentes indígenas que colonialmente imaginamos como característicos sean, en efecto, muy diferentes de los "verdaderos" indígenas del siglo XXI (20).

En Suramérica se dio un mestizaje reforzado por múltiples mecanismos sociales de exclusión, y que intentó borrar las huellas de cultura indígena en lo cotidiano y estratificó a los grupos indígenas en la sociedad mestiza, de modo que los juicios de jerarquía que se estructuraron dificultaron la distribución del acceso a los bienes y al capital global para esos grupos.

En lo descrito hasta aquí, hay una historia de desindigenización; ser indígena fue rechazado, pues se ofrecía abiertamente un mosaico mestizo (21,22), un esquema de "raza cósmica" con afiliaciones simultáneas posibles, donde el blanco/mestizo se encontraba en el centro, y en las márgenes excluidas estaban lo negro y lo indio; las fronteras se atravesaban hacia ser blanco, estar en la medicina hegemónica, la cultura y la música occidentalistas de influencia europea y las prácticas comunitarias de la gente del centro, "una mezcla de elementos que daban una identidad" con una marginación histórica, étnica y cultural.

Como lo plantea Bourdieu, la representación social hegemónica impuesta (es decir, la narrativa construida de manera unilateral sobre la cultura dominada y convertida por efecto del poder y la fuerza en la historia oficial) (16) permite etiquetar al otro como salvaje y usarlo para el beneficio del dominador; sin embargo, el control no es absoluto: en el mismo imaginario del dominador aparecen dinámicas inconscientes, y, para el caso, la lucha de poderes otorga una papel al indio como sanador y posible "caja de pandora" para los mismos problemas del colonizador.

Como ejemplo de lo anterior, y volviendo a lo planteado por Taussig en Putumayo, desde su representación social (mapa de compresión o narrativa), las enfermedades que el colono en su dinámica adquiere, como consecuencia del abuso del indio y de su territorio en las tierras selváticas bajas, busca que le sean sanadas por los indígenas de las tierras altas del valle de Sibundoy[24] (con las plantas que cultiva el indio de las tierras bajas); en esta aparente contradicción se encuentra la fragmentación de la representación social del blanco en su papel dominante y, a la vez, vulnerable.

Dentro de la medicina tradicional indígena, la imagen o la representación social que construyó el blanco sobre el chamán[25] hace que se lo haya satanizado e idealizado simultáneamente y de manera contradictoria. Es interesante entender que hay una serie de disociaciones: 1) la relación que sostiene el indígena con sus plantas; 2) la de los curas del pasado[26] y el presente, que ven sus propios demonios en el indio, y 3) en el blanco/colono, quien ve como fuente de sus males, y, a la vez, de sanación, al indígena y a la misma selva que explota.

Desde mi propia narración, voy a plantear en un plano metafórico la relación que ilustra bien el encuentro de grupos sociales distintos, con dos culturas diferentes: en esta dinámica hay dos fantasías importantes desde la representación social del blanco/mestizo hacia el indio y su cultura.

En una de ellas, la fantasía blanca busca en el indio "la piedra filosofal" (robada a los salvajes), espera un descubrimiento exitoso (de algún elemento misterioso) que le revele la anhelada sabiduría, el producto milagroso o la riqueza inusitada. La otra fantasía, a la cual yo denomino "del aprendiz de brujo"[27] (23), es la que fragmenta al otro (para el caso, al indio), lo vuelve pedazos; pero luego cada pedazo cobra vida propia y persigue al perpetrador (para el caso, el blanco/mestizo). En el choque de las dos culturas, la dominante fragmenta a la otra (la rompe, la roba, utiliza su tierra y daña sus instrumentos, entre muchos otros abusos), los pedazos empiezan a reverberar dentro de la cultura dominante y, en una oda a la fragmentación,

24 Los indios poseen poderes ocultos: los del Sibundoy son pretendidamente superiores a los de las tierras bajas, quienes les suben el yagé, y los primeros tienen mercado, fama, poder y manipulan a los de las tierras bajas para que los sigan proveyendo de las plantas.

25 La misma palabra chamán es imprecisa, ya que corresponde a una cultura de Siberia; los nombres para los sanadores variarían según el grupo étnico amerindio: curaca, jeque (12), jaibana, mamo, entre otros; o abuelo, como lo denominan los actuales indígenas del cabildo muisca de Cota.

26 Los cazadores de brujos, los frailes que perseguían en los indios a sus propios demonios, fragmentaban esos grupos étnicos y quedaban envueltos en los mismos elementos. La cibernética de segundo orden (10) estaba la memoria diabólica de los españoles y no de los indios. El observador ve lo que tiene en su mapa.

27 Por "aprendiz de brujo", hago referencia al poema sinfónico compuesto por Paul Dukas, sobre el escrito de Goethe, y llevada a la animación por Walt Disney y Leopoldo Stokovsky; en esta obra, un aprendiz de brujo trata de deshacerse de un hechizo, que solo conocía parcialmente, rompiéndolo en mil pedazos; y ahora cada uno de los pedazos lo persigue; en psicoanálisis clásico, a eso se le llama *fragmentación, proyección e identificación proyectiva,* lo que corresponde a un proceso paranoide.

unas partes atacan y otras partes sanan, pero son dos caras de la misma moneda.

En la relación de mapas o de representaciones sociales, generalmente el que domina impone un mapa sobre el otro (lo denomina); este control no es perfecto, pues así como en "el aprendiz de brujo", parte de la sangre le *chisporrotea al dominador* y empieza a transformar, sin darse cuenta, el mapa dominante y termina siendo contradictoriamente sincrético con este.

La medicina indígena, con la perspectiva blanca/mestiza, aparece como uno de esos elementos chisporroteados que se van a quedar en el mapa o la representación dominante, y que terminarán transformándola de la misma forma como la música de una cultura colonizada (por ejemplo, es el caso de la influencia afro en los ritmos de América [24]) van transformando a la otra dominadora.

Para ser más claro, y refiriéndome a la música, los grupos étnicos, con los ritmos, las sonoridades y los elementos musicales, hacen fusiones en las culturas y originan nuevas narrativas musicales, como, por ejemplo, la salsa, el son, el *jazz*, el vallenato o la cumbia, entre muchos otros; de la misma forma, es posible que en las medicinas estemos en un campo de fusión o "hibridación" de diferentes saberes, sea que se les reconozca o no su origen (24,25).

El proceso de "hibridación"[28], para García Canclini, es una operación epistemológica en la que se combinan estructuras y prácticas diferentes (con diversos orígenes), y generan así nuevas estructuras, objetos y prácticas; de este modo, la cultura y la identidad dejan de ser un conjunto de rasgos fijos en un mundo fluidamente interconectado (conexiones interetnias, interclases e internaciones), para permitir la aparición de diferentes versiones en cada una de sus expresiones. Se requieren así lecturas abiertas y plurales para construir proyectos de convivencia; de hecho, son bienvenidas en esta hibridación las contradicciones con confrontación y diálogo, los sincretismos, la transculturación y la fusión (26,27), lo cual es particularmente claro en la música[29], como lo es también en otras áreas: por ejemplo, la gastronomía y la medicina popular.

¿Qué aporta esta dinámica de "hibridaciones" o fusiones a las prácticas terapéuticas en los escenarios del presente de la medicina en nuestras comunidades?

En la construcción del chamanismo con la representación social blanca/mestiza, aparecen las mezclas más extrañas: plantas sagradas, yagé, José Gregorio Hernández, la triple potencia y la Virgen, por nombrar algunos elementos; es un sincretismo contradictorio, donde unas partes conviven con las otras; unas veces se refuerzan y otras veces se atacan. De esta misma forma, el sanador puede ser simultáneamente perseguidor y viceversa, así como lo benéfico se puede volver maleficio.

De manera muy diferente, la propia medicina indígena (desde la versión de los mismos indios[30]), en *sus ritos,* es una integración en la cual todas las actividades sanadoras llevan cantos, sonidos, ritmos y músicas, sean estas producidas por instrumentos o por el propio cuerpo, y son parte fundamental del proceso. El *performance* tiene valor como una actividad indisoluble entre sonido, palabra, espiritualidad, conciencia, uso de la planta y ambiente, y la sanación se opera entre el individuo, la comunidad, el cosmos, el territorio y las fuerzas espirituales.

De la misma manera el territorio, lo espiritual y la conciencia se conjugan y facilitan la *emergencia de nuevas vivencias* o aprendizajes, y se constituyen así en experiencias sanadoras en los diferentes niveles descritos; así, por ejemplo, para muchas culturas indígenas, el *rito del yagé* es el maestro del sí mismo [31]de cada una de las personas, en el ámbito individual o colectivo, y es el camino que se debe seguir en la construcción de sujeto para encontrar respuestas[32].

Otras plantas, según la tradición de cada grupo étnico, pueden hacer su aporte a este rito de apertura de conciencia: por ejemplo, el *tabaco* (en preparación de Ambil o Ambira), la *coca* y el *yopo*, por nombrar solo algunas de ellas (28).

28 García Canclini hace toda una discusión para mostrar que si bien el término *híbrido* proviene de la biología, los productos culturales de este son ricos y fértiles, al contrario de su equivalente biológico.

29 La música de fusión permite las mezclas de diferentes tonalidades, ritmos y organologías, los cuales toman una relevancia cada vez mayor en nuestro contexto social.

30 La fuente primaria de esta afirmación corresponde a mi tesis doctoral y a la relación que establecí en ese trabajo con sanadores de varios grupos indígenas.

31 Estoy introduciendo el término psicoanalítico de *Sí mismo* como un concepto de conciencia yóica, en una estancia especial de identidad.

32 En palabras de los indígenas con los cuales interactué dentro de los ritos del yagé, esta planta tiene el poder de "abrir las entendederas": la planta habla a quien entra en relación con ella; es decir, conecta con las otras dimensiones del ser; o sea, con la apertura de conciencia.

Descolonización, hibridación y reetnización: un cambio en el camino, la coyuntura y la mimesis; la actuación contrahegemónica y la restitución de derechos

En esta parte, veremos cómo los procesos sociales llevaron voz y voto para los nuevos o diferentes saberes, la aparición de la voz de los *otros*, la contracultura, la descolonización y la reetnización.

El modelo colonialista de entendimiento de la realidad describe el mundo desde una posición privilegiada ("*hybris* de punto cero")[33], que no es cuestionable (29) y opera como un narrador omnisciente. En otro lugar del panorama, hay una lectura más crítica (con fuerte influencia desde las universidades suramericanas)[34], que muestra la necesidad de descolonizar la sociedad latinoamericana en todas las estructuras, las formas y los fines; busca que los subalternos cuenten su propia historia[35], que se descolonicen el ser y el saber en un proyecto transformacional con praxis crítica, basado en los saberes ancestrales, y que tiene ya, de hecho, un efecto político claro en el paradigma del estado boliviano de "vivir bien" y en los movimientos indígenas del Ecuador que buscan formular una "respuesta civilizadora alternativa que sirva para la humanidad", una de cuyas representantes principales es Catherine Walsh, en un proyecto político epistemológico (30,31).

Se plantea así un modelo latinoamericano basado en los saberes ancestrales, y en el cual la dinámica del diálogo de saberes permita el posicionamiento de la interculturalidad *otra*, la emergencia del pensamiento fronterizo, y que el campo académico se represente en la universidad transcultural, sin subordinaciones coloniales del pensamiento.

En casi todos los lugares del mundo, en consonancia con lo anterior, desde el periodo 1960-1970 aparecen otras alternativas en diferentes campos del saber y de la identidad, relacionadas con la contracultura y la emergencia de lo no oficial como válido y posible (con posicionamiento político e influencia en todos los campos del saber, el arte y la ciencia); en nuestro país, para 1991, como consecuencia (en parte) de ello y de las luchas sociales (21,22), se hace un plebiscito y se construye una nueva Constitución Política Nacional para Colombia[36]; dicha Carta Magna incluye y favorece los derechos de las minorías étnicas (particularmente, los de los grupos étnicos indígenas) y ha sido la base para nuevas dinámicas sociales en la restitución de derechos; aquí es importante comentar que este giro de las condiciones no solo se presentó en Colombia, sino también en doce países más de la región.

Se abre así el país a un marco multicultural, se pasa de una nación mestiza, con una lengua, una religión y derechos políticos individuales, a un modelo pluralista que trata de ser incluyente (a pesar de sus muchas contradicciones), con un cambio en lo político y lo identitario.

Es un giro en el que se pasa de un modelo de mixtura, con unos componentes culturales de mosaico (dependiendo de diferentes raíces) y en cuyo centro se encontraba el blanco/mestizo y en los extremos se encontraban los marginados por clase social históricos y culturales (negro e indio), a un modelo que, en teoría, es pluralista, con derechos sociales y colectivos, con circunscripciones electorales especiales, que ofrece el derecho a gobernar en sus territorios y el derecho a ejercer sus prácticas médicas, inmersos en un Estado Social de Derecho.

De esa manera se estimula la patrimonialización de la diversidad cultural ante una imagen pluralista de gobierno, lo cual ocurrió particularmente en la ciudad de Bogotá[37]; para el caso de la comunidad indígena de Cota, se busca una identidad *genérica* (ser indígena) y una *particular* (pertenecer a la comunidad muisca), con una competitividad de identidades subalternas.

33 Se refiere Méndez Reyes a la posición que pretende hacer puntos de vista sobre los demás, sin que ese mismo punto de vista, a su vez, pueda tenerse como uno; es decir que toma la posición de Dios o de narrador omnisciente, y, desde ese punto cero del principio de las cosas, analiza los demás entes, sin que pueda ser analizado por estos; el concepto fue desarrollado, a su vez, por Castro Gómez, politólogo colombiano profesor de la Pontificia Universidad Javeriana (PUJ).

34 Graciela Mazorco Iruteta es una profesora investigadora boliviana de la Universidad San Simón de Cochabamba, Walsh de la Universidad Simón Bolívar de Ecuador.

35 El planteamiento se presenta como "liberación epistemológica" para Mignolo; como "epistemología fronteriza", para Boaventura Sousa Santos, o como "epistemología del sur", para Walsh (30).

36 La Asamblea Nacional Constituyente incluyó a grupos indígenas como el *taita* Lorenzo Muelas y a excombatientes guerrilleros como Antonio Navarro Wolf, así como a representantes de todas las estancias sociales clásicas, como Álvaro Gómez Hurtado.

37 Cabe anotar el caso de los cabildos que están dentro de la ciudad de Bogotá, como los de Suba y Bosa, entre otros que buscan emerger; estos han tenido una importante participación política y cultural y son un aliado de las diferentes administraciones, además de los derechos especiales y como ciudadanos que obtienen en la ciudad con esta militancia.

Tomando como base a un autor clásico sobre los grupos étnicos y sus fronteras (32), se puede decir que el grupo indígena tiene varias opciones: una, la opción de incorporarse mimetizándose (camuflándose en la masa); otra, aceptar su estatus de minoría y permanecer en la posible discriminación, y la opción tercera, que fue la escogida al final y hasta el presente: acentuar su identidad étnica y utilizarla para desarrollar nuevas posiciones, e, incluso, propuestas políticas, como en el caso del cabildo indígena muisca de Cota.

A esta opción, que activamente se apropia de la diferencia, que toma como base el "espejo colonial" (representación social) que tiene la sociedad otrora mestiza sobre lo indígena, que se nutre de sus propias raíces y de las de los grupos étnicos indígenas que tienen una alta valoración a escala nacional por su capacidad de curar, cercanía a la naturaleza y pureza de sus costumbres, se le denomina *mimesis* (20).

De esta manera, las personas que se encontraban en marginalidad histórica, étnica y social rompen el silencio, privilegian su componente indígena, y de esta forma suben su estatus socioeconómico, en un proceso conocido como *reindigenización o reindización*.

El proceso que siguió el cabildo indígena muisca de Cota se caracterizó por la búsqueda de raíces y saberes indígenas dentro de su comunidad, y posteriormente fuera del territorio; en el estudio que he adelantado como proyecto de tesis doctoral, encontré que las raíces de idioma, las representaciones sociales, la música y otros elementos culturales estaban casi ausentes en las personas más ancianas de la comunidad; persistieron, sí, elementos ancestrales en la alimentación, el tejido de artesanías con fibras extraídas del cerro del Majuy, el cultivo de plantas medicinales y nutricionales y la cultura de la chicha, los cuales fueron reforzados y privilegiados.

La nueva generación (personas que hoy tienen menos de 60 años) buscó, entonces, los elementos ancestrales en otros cabildos indígenas del país; especialmente, en La Chorrera (Putumayo) y en la Sierra Nevada de Santa Marta, así como en otros países (particularmente, Bolivia), trayendo saberes médicos tradicionales, epistemología, música, cultura y costumbres de esos grupos étnicos y fortalecimiento político en redes de cabildos nacionales e internacionales[38].

En sus prácticas comunitarias, la nueva generación performa rituales acompañados de toda la parafernalia diacrítica, como la música y el vestuario; además, crea espacios de comunicación social e inclusión de una configuración mimética indígena en la comunidad que llega a los ámbitos individual, familiar y colectivo; reconstruye así esta comunidad sus espacios políticos de manera contrahegemónica, y en los cuales ellos son el centro y la fuente de su propia descolonización (26,27,29-31) y trasformación con nuevos significados.

Para darle una denominación al proceso, se podría decir que se construyó una *identidad neo-muisca*, con los saberes de otras culturas y el reforzamiento de sus costumbres y sus saberes existentes (la reconstrucción de la identidad de ser muisca); en palabras de los cabildantes de la comunidad, "no se debería llamar proceso de reetnización, sino de revitalización de lo indígena en la comunidad"[39].

Ante la circunstancia de los nuevos derechos, aparecen también nuevos recursos monetarios o la posibilidad de manejarlos; estas situaciones, que antiguamente fueron manejadas con sentido colectivo comunitario o con identidad de grupo, aparecen ahora como *manzana de la discordia* en comunidades que están imbuidas aún de la individualidad de Occidente.

Con esta nueva condición, por ejemplo, se otorgan derechos de tierras o derechos económicos como las transferencias a los resguardos; en el caso particular de Cota, esta asignación económica se convirtió en un problema nuevo: la comunidad que otrora compartió, ante el desacuerdo sobre cómo gastar ese dinero entró en conflicto, y uno de los comuneros, antiguo gobernador indígena del resguardo, realizó un proceso que llevó a la comunidad a perder la condición de resguardo indígena[40] (la comunidad había tardado 50 años en conseguir ese reconocimiento).

38 El cabildo indígena de Cota ha sido en más de tres ocasiones sede de encuentros nacionales indígenas, y tiene un peso importante dentro de esa organización.

39 Comunicación personal realizada en medio del proceso de retroalimentación del 24 de mayo de 2014.

40 El resguardo es una categoría de la corona española, pero en la Ley 89 de 1890 mantuvo ese mismo nombre como figura legal, pero sin los tributos que tuvo en el pasado. Es esa condición de calificación étnica que le permite un privilegio de manejo territorial, administrativo, económico y cultural, esta comunidad no tenía la certificación, lo cual se hizo evidente en el conflicto descrito, y por ello fue suspendida. Hoy es reconocida como "parcialidad indígena" y sigue buscando el reconocimiento a su condición de resguardo.

En palabras del mismo grupo, como lección aprendida de lo anterior, en uno de los procesos educativos se dijo: "cuando la comunidad no está organizada y no sabe qué hacer con el recurso económico, el dinero se vuelve un problema".

Actualmente se adelanta un proceso para la recuperación del estatus de resguardo indígena ante el Ministerio del Interior, así como también, en paralelo, se adelanta un proceso legal ante los jueces, por el riesgo de perder el territorio que antiguamente fue comunitario; la historia parece repetirse, y así la comunidad puede ser, nuevamente, víctima del despojo de su lugar sagrado[41].

Los derechos de los grupos étnicos, para el caso el del cabildo indígena muisca (resignificado, reetnizado o revitalizado) de Cota no se da solo en su territorio ancestral, sino en la reconstrucción de su cultura, en las oficinas del Estado y en los estrados judiciales.

Curiosamente, al mismo tiempo que la Constitución favoreció la búsqueda de derechos para los grupos étnicos, se gestó, por otro lado, un esquema neoliberal de libre mercado que favoreció el crecimiento del capital y la acumulación en un orden mundial de globalización, óptima coyuntura para que los grupos económicos grandes (especialmente, las transnacionales) se hicieran más fuertes, y así las luchas por los derechos fueran más contrastantes desde el esquema de una Carta Magna que favorece, contradictoriamente, las dos posiciones opuestas.

En general, el sistema que se desarrolló con la nueva Constitución busca ser incluyente, pero facilita, a su vez, un esquema económico de libre mercado que favorece la empresa privada, lo cual, aunado a la contrarreforma agraria hecha por los paramilitares y otras fuerzas oscuras de poderosos capitales, termina aumentando las desigualdades económicas; especialmente, en comunidades que están en situación de vulnerabilidad, a menos que esa comunidad se organice y encuentre mecanismos para la restitución de sus derechos.

La condición descrita del resguardo indígena (como es el caso del de Cota) lo puede hacer muy vulnerable ante la debilidad jurídica debida a la *vaga definición* que sobre el particular tiene el Estado, y así presentarse incoherencias, por lo cual se hacen "depuraciones" frecuentes que les quitan la condición jurídica de cabildo indígena a diferentes comunidades[42]. Los criterios para la búsqueda de rasgos característicos, o *diacríticos*, como los denomina Barth (32), de condición indígena (vestuario, idioma, territorio, costumbres) que en Colombia buscan las agencias del Estado no tienen la claridad suficiente en un mundo cambiante, y en muchas ocasiones se aplica el maquillaje para no perder la condición de derechos, al igual que para exhibirlo a los turistas.

Existe así, en el lenguaje del Estado colombiano, un doble mensaje institucional: por un lado, se busca que los grupos étnicos sean indígenas del siglo XVI (en sus características diacríticas), y, por otro, se busca que sean personas del siglo XXI (no comunidades, cuando lo colectivo desde la cosmogonía indígena es lo fundamental); además, no se puede borrar fácilmente, como de un tajo, el proceso de 500 años de mestizaje y exclusión, y asumirse como un grupo étnico ancestral del que la tradición oral no dejó huellas aparentes.

Ante estas situaciones, las comunidades hacen un desarrollo performativo[43] donde se privilegian las autenticaciones de las diferencias de las singularidades culturales (por ejemplo, la reconstrucción cultural[44]) y la naturalización de las huellas *racializadas*, con lo cual se connotan positivamente la lengua, el vestido, las costumbres y la continuidad en el tiempo y el espacio.

41 La zona de la vereda llamada hoy día La Moya se encuentra en riesgo de ser desalojada, por disposición de un juez del Juzgado de Funza, ratificada por el Tribunal Superior. El terreno corresponde al sitio ceremonial llamado Chunsuá, y el desalojo se intentó el 25 y el 26 de marzo de 2014; por la movilización de esta comunidad, se logró que el despojo se pospusiese un año, durante el cual el cabildo buscará, nuevamente, pasar de ser una parcialidad indígena a ser otra vez un cabildo. El grupo étnico ha elevado su petición ante la Corte Penal Internacional, y se encuentra en espera de sus decisiones. Este tipo de situaciones de conflicto de la comunidad producido por intereses individuales sobre particulares, es considerado por la comunidad una enfermedad, y la envidia, su manifestación.

42 Como es el caso de la pérdida de condición de resguardo para Chía y Bosa en 1999, y para Cota en 2000.

43 El termino *performativo*, como ya se explicó, se origina de *performance*, el cual es un anglicismo que se refiere a la puesta en escena o la actuación; resulta ser el elemento más importante y visible para los observadores; es singularmente claro en el caso del arte y de las presentaciones, las representaciones o las interpretaciones musicales, así como en el rito de sanación.

44 Como ya se expuso, esta reconstrucción cultural ha llevado al cabildo de Cota (particularmente) a establecer contactos con muchos otros grupos étnicos indígenas y a rescatar de ellos elementos musicales, culturales y médicos tradicionales de la Sierra Nevada de Santa Marta o de La Chorrera, en Putumayo, e, incluso, en otros países, como Bolivia o México.

Como lo expresa Martínez, "la mimesis es un proceso en el cual se inicia tomando esas huellas, haciéndolas visibles, vivenciándolas, y posteriormente ellas te determinan y orientan el camino" (20); es válida así una reetnización (revitalización) muisca y construir el camino con todos sus elementos.

El proceso de reindización conlleva la búsqueda de capitales culturales, saberes y alianzas con otros grupos étnicos indígenas, con el fin de cumplir, principalmente, los requisitos que exige el Estado, y así adquirir parcialmente los derechos perdidos durante siglos de discriminación racial y de exclusión.

La descolonización y la reindización son, en conjunto, un proceso ideológico y político, en el cual se busca que lo que antes fue exclusión se convierta hoy en ventaja de inclusión, y se recuperen así derechos de ciudadano, la dignidad y el respeto.

Lo descrito es, a su vez, un desarrollo de los procesos mundiales de la alternatividad que políticamente se mueven desde hace medio siglo, permitirles a los grupos étnicos que se adscriban a sí mismos en esta categoría y que sean reconocidos por los otros (pero, muy particularmente, por el Estado colombiano), y lograr así la anhelada visibilización sociocultural y la adquisición de derechos.

En suma, se puede decir que se ha roto el silencio histórico; que desde los territorios latinoamericanos hay un posicionamiento y una respuesta descolonial; dicha respuesta es activa y se basa en los saberes ancestrales y en sus principios. En su epistemología, ha hecho un desarrollo tan válido como el antiguo colonial en sus territorios, y con tanto derecho a gobernarse a sí mismos como lo hacen ellos (los europeos) en sus propios esquemas, los cuales pueden ser revisados, y no necesariamente compartidos y aceptados, tanto en el campo cultural como en el de la medicina.

Una pregunta actual y pertinente: ¿es el colonialismo un fenómeno superado?

El colonialismo es algo que sucedió de manera masiva en distintos momentos de la historia de la humanidad; un grupo o una cultura dominante ejercen poder sobre un dominado, le imponen condiciones y usan los recursos del segundo desde las necesidades del primero.

Mediando entre estos dos polos o actores complementarios, están los sistemas de representación entre otros aspectos; prima casi siempre el marco de referencia del colonizador o dominador (que es la voz escuchada, por ser, generalmente, quien escribe la historia y las narrativas oficiales).

El mapa del mundo que tienen en la cabeza los colonialistas, para cualquiera de las épocas y de sus procedencias, y llámense estos españoles, franceses, ingleses o gringos, en las diferentes partes del mundo, es un lodo epistémico que les impide reconocer al *otro* como a un igual, como a un ser humano; se le aplica así al colonizado una categoría o un nombre: negro, indio u otro, según como se lo considere, y que, finalmente, es una categorización política y discriminatoria definida.

Con una perspectiva paralela, *la medicina alternativa*, la humanidad y la apertura a diferentes formas de entender el mundo se relacionan, política y temporalmente, con la descolonización, con los procesos de contracultura y con la revolución y la diversidad ontológica y antropológica[45] que se movieron en el mundo, especialmente, desde la década de 1960. En concordancia con Bourdieu, al cambiar la imposición de las reglas, muchos de los conocimientos y las condiciones adquirieron un nuevo rango, e, incluso, fueron privilegiados (16).

El concepto de humanidad es ahora superior al concepto de civilizadores (cultura y civilización en el colonizador, y barbarie en el colonizado); disminuye la condición de dominación y se reconoce paulatinamente a las etnias nativas como poseedoras de conocimiento y creativas, con validez y diferencia (relativismo cultural). Las estructuras hegemónicas de poder se empiezan a transformar, y dentro de dichos procesos se retiran los europeos de las colonias.

Con el retiro de las potencias extranjeras de los territorios, empieza a aparecer (o, tal vez, a hacerse manifiesto de manera más clara) un *colonialismo interno* (discriminación por clase o por etnia) ahora en los países que otrora fueron colonizados, y se considera en esta etapa que quienes detentan ciertas identi-

45 Sin embargo, la antropología misma estaba enferma de colonialismo desde su nacimiento; fue una estrategia de conocimiento sobre los grupos étnicos colonizados que brindaba la información necesaria para perpetuar el sometimiento, y que en la actualidad, ya con autonomía epistémica, revolucionó su propio origen.

dades y saberes[46] son superiores y ejercen un poder sobre quienes no los poseen; las élites del poder, del Estado o de la educación establecen diferencias por elementos raciales o culturales[47]; especialmente, en poblaciones víctimas de desplazamiento forzado por motivos económicos o de violencia política.

De nuevo, el conflicto de clases se encuentra en el ámbito político y se opera una lucha entre lo hegemónico y la contracultura, y en algunas circunstancias se pretende establecer esta última como dominante, más que como una forma de diversidad.

En el análisis de este fenómeno del colonialismo y el poder, la *lengua*[48] ocupa un lugar importante en la comprensión de las dinámicas que siguen esta lucha (Jakobson, Lacan[49], Saussure); las representaciones sociales o mapas constituyen la cultura presente en una comunidad, y ella, finalmente, estructura la realidad como un lenguaje (sea digital o analógico [9,17]); con estas dinámicas, se le asigna un sentido y significado a cada una de las transacciones que se le imponen a la gente, y de esta manera se valida en la práctica cotidiana la cultura impuesta a través del lenguaje.

Parte de esta dinámica del lenguaje se hace manifiesta en la denominación misma del proceso social que estamos analizando, y aparecen preguntas: ¿Cuál es la forma políticamente correcta de llamar el proceso? (reetnización o revitalización) ¿Cómo sería mejor denominar al grupo étnico? (muiscas o neomuiscas); ¿Cómo llamar a su condición político-administrativa? (cabildo o parcialidad indígena); y de la misma manera, ¿quiénes son competentes para autorizar a una cultura a existir o para validar su existencia? ¿Y desde cuál representación social se autorizan a sí mismos para hacerlo?

Cada una de estas respuestas implica un posicionamiento político-epistemológico, y el Estado colombiano mismo no tiene claridad ante ello.

46 Es pertinente plantear, en concordancia con Bourdieu, que unos grupos sociales se favorecen por la cultura y los saberes que heredan a sus hijos (el efecto *arrow*), y que los capitales globales (especialmente, los culturales) marcan diferencias en oportunidades.

47 Un claro ejemplo de ello es el uso en Bogotá, o en las diferentes regiones de Colombia, de frases en las cuales se hace un énfasis en la raza o en la región de procedencia, a manera de insulto.

48 No en vano, la corona española prohibió los lenguajes indígenas en sus dominios (para el caso, fue proscrito el *mhuysqubum*).

49 Para Lacan, el Inconsciente se halla estructurado como un lenguaje (33) y los cambios en el lenguaje determinan los cambios en el inconsciente, y viceversa.

Conclusiones

La práctica terapéutica cultural como promotor de la reindigenización

La medicina tradicional indígena (saberes, procesos y procedimientos ligados a la salud) y la música (entendida como una narrativa "corporo-sonoro-musical" [34], y no como una interpretación de instrumentos) han sido dos de los elementos que otorgan identidad cultural, se trasmiten por tradición oral y, de manera particular, han sido ejes centrales en el proceso de descolonización, reetnización y restitución de derechos.

Estos dos elementos han sido seguidos particularmente por mí a lo largo de los últimos dos años, en el acompañamiento que he llevado a cabo con esta comunidad en mi proyecto de tesis doctoral.

La comunidad reetnizada muisca de Cota tiene a médicos tradicionales que construyeron su papel y se formaron en medio de años de trabajo con otras culturas, y que ejercen su función como tal dentro de la comunidad.

En el ejercicio como "abuelo", o sanador, se integran el *performance*, la actuación, el uso de las plantas, la conciencia, la espiritualidad, el canto, la música y el territorio (en especial, el lugar sagrado [Chunsuá]); todo, de una forma sincrética que puede tener contradicciones (vista desde afuera), aunque, en todo caso, muchas menos que las que tiene el mismo saber sanador ejercido por el blanco con su medicina hegemónica de herencia europea.

En su actividad ritual sanadora, realizada en grupo, el "abuelo" es, de nuevo, un sacerdote con vestuario especial blanco, con música itinerante (de flautas, tambores, maracas, sonajeros y armónicas), con el canto, con la *waira sacha* y otras plantas que son agitadas, sopladas o quemadas y una conciencia sanadora que ofrece su papel en el territorio ancestral conectado con su ley de origen.

En los procedimientos de sanación del territorio, de la comunidad, en los círculos de palabra o en la sanación de personas en particular, se ejerce cada día y con cada acción un proceso comunitario de revitalización de lo indígena en ese territorio ancestral y sagrado por tradición oral.

Es una cultura particular, en la cual la salud es un balance donde participan lo corporal, lo mental, la comunidad, la naturaleza, las relaciones con la música, la madre naturaleza, el corazón, el espíritu y la energía. De la misma forma, en el ámbito comunitario, el bienestar depende de la conciencia del papel social de cada uno de los miembros y de su adaptación a esas funciones.

La medicina tradicional indígena (práctica terapéutica cultural) promueve la cultura y la reetnización (revitalización de lo muisca) al construir, estructurar y reforzar historias compartidas, tales como la ley de origen (relación con el padre espiritual y la madre naturaleza), el tejido o "canasto" de la red de relaciones sociales, cognitivas y espirituales, la búsqueda de recuperación de lo comunitario y la lucha contra el ego (primacía de los intereses individuales sobre las necesidades de la comunidad), visto como el origen de la mayoría de los problemas y de las enfermedades.

La medicina tradicional ejercida en el territorio muisca de Cota resignifica a su comunidad reetnizada y cumple un papel vital dentro de ella; de la misma manera, es requerida por personajes externos a la comunidad, que buscan en esa práctica respuestas a sus problemas de "salud", aunque desde referentes muy distintos de los que tienen los colonos reseñados en el inicio del escrito, o de los referentes de los miembros mismos de la comunidad; tal vez, no ha terminado aún, en nuestras representaciones sociales y mentales, la "búsqueda de la piedra filosofal" de la sanación u otras fantasías en el seno de las comunidades indígenas.

Referencias

1. Wiesner L. Etnografía Muisca: el resguardo de Cota. En R. Arango, E. Sánchez, Los pueblos indígenas de Colombia [internet]. 1997 [citado 2013 feb. 26]. Disponible en: www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografía/geohum2/muisca1.htm.consultado

2. Wiesner LE. Historia y producción del resguardo indígena de Cota (Cundinamarca) 1538-1876. Bogotá: Tesis; 1981.

3. Wiesner LG. Supervivencia de las instituciones Muiscas-el resguardo de Cota (Cundinamarca). Maguaré. 1987:235-259.

4. Houghton Mifflin edition. Webster's II new riverside university dcitionary. New York: The Berkely Publishing group, 1984.

5. Stake RE. Qualitative case studies. En NK Denzin, YS Lincoln. The SAGE handbook of qualitative research. Sage publcations inc, 2005. p. 443-66.

6. Do prado L, De Sousa M, Monticelli M, et al. Investigación cualitativa en enfermería. Metodología y didáctica. Washington: Paltex, 2013.

7. Do prado M, De Sousa M, Carraro T. Investigación cualitativa en enfermería: contexto y bases conceptuales. Washington: Paltex; 2008.

8. Taussig M. Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación. 2da. Ed. Popayán, Cauca, Colombia: Taller editorial Universidad del Cauca; 2012.

9. Watzlawick P, Ceberio MR. Ficciones de la realidad. Realidades de la ficción. España: Paidós; 2008.

10. Mejía J. Perspectiva de la investigación social de segundo orden. Cinta de Moebio. 2011;14:1-12.

11. Pérez M. Reseña de "Los indios medievales de fray Pedro de Aguado: construcción del idólatra y escritura de la historia de una crónica del siglo XVI" de Jaime Humberto Borja Gómez. Fronteras de la historia. 2006;11:466-9.

12. Martínez F. Cultura y salud prehispánicas. Tunja: Academia Boyacense de Historia; 2010.

13. Pedraza H. Ambiente, cultura y espíritu, una mirada a lo invisible. Bogotá: Cuadernos CAR N°21, 2003.

14. Pinzón C, Suárez R. Otra américa en construcción, medicinas tradicionales, religiones populares. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología; 1991.

15. Aretz I. Síntesis de la etnomúsica en américa latina. Caracas: Ávila Editores; 1981.

16. Bourdieu P. Identidad y representación, elementos para una reflexión crítica de la idea de región. En P. Bourdieu, Lenguaje y poder simbólico. Cornwall: Polity Press; 1991. p. 720-8.

17. Watzlawick P. El lenguaje del cambio. Barcelona: Herder; 1983.

18. Instituto Caro y Cuervo. Diccionario y gramática Chibcha. (MS González, Trad.) Bogotá: Biblioteca Ezequiel Uricochea; 1987.

19. Wade P. Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia. En MV Uribe, E Restrepo, Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antroplogía; 1997. p. 61-91.

20. Martínez S. Poderes de la mimesis, identidad y curación indígena muisca de Bosa. Bogotá: Ediciones Uniandes; 2009.

21. Chaves M. Desdibujamientos y ratificación de las fronteras etnico-raciales: mestizajes y reindianización en el pie de monte amazónico Colombiano. En O. Hoffmann, MT. Rodríguez, Los retos de la diferencia. los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia. México: Publicaciones de la Casa Chata; 2007. p. 341-61.

22. Chaves M, Zambrano M. From blanqueamiento to reindigenización: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia. Rev Eur Est Latinoam Caribe. 2006;80:5-23.

23. Disney W, Stokovsky L. (Dirección). El aprendiz de brujo, poema sinfónico dentro de la película Fantasía [Película], 1940.

24. Acosta L. Música y descolonización. La Habana: Editorial Arte y Literatura; 1982.

25. Stokes M. Music and the global order. Ann Rev Anthropol. 2004;33:47-72.

26. García Canclini N. Interculturalidad e hibridación latino. México: Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa; 1999.

27. García Canclini N. Noticias recientes sobre hibridación. Rev Transcult Mús. 2003;7.

28. Evans Schultes R, Raffauf R. El bejuco del alma, los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus prácticas y sus rituales. Bogotá: Fondo de Cultura Económica; 2004.

29. Méndez Reyes J. Universidad, decolonización e interculturalidad otra. Más allá de la "hybris de punto cero". Rev Filosofía Univ Zulia. 2013;66-86.

30. Mazorco Iruteta G. La decolonización en tiempos de Pachakutik. Polis. 2010;9:219-42.

31. Walsh C. ¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre políticas de conocimientos, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano. Boletín ICCI. 2001;3.

32. Barth F. Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Introducción. México D.F.: Fondo de Cultura Económica; 1976.

33. Lacan J. La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud, en Escritos 1. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI; 2003.

34. Benenzon R. Aplicaciones clínicas de la musicoterapia. Buenos Aires: Lumen; 2000.

Recibido para evaluación: 19 de enero de 2015
Aceptado para publicación: 30 octubre de 2015

Correspondencia
Leonardo Morales Hernández
Hospital de Meissen
Calle 60 Sur # 8K-13
Bogotá, Colombia
leoaph2007@gmail.com